

M I L L E N A R I U M

# Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa

---

O joaquimismo  
foi um dos elementos,  
ao lado de outros,  
que indubitavelmente  
fizeram parte,  
como fermento,  
da massa fértil  
das utopias portuguesas.

«Diante de mim, o caminho parece-me claramente  
definido – não se trata de sobrepor o mundo e Jesus  
Cristo, mas de pancristianizar o universo.»

TEILHARD DE CHARDIN<sup>1</sup>

«O tempo do ódio está a passar, digo-vos, os valo-  
res da espiritualidade, do sagrado, dos sentimentos, da  
alegria vão regressar.»

NATÁLIA CORREIA<sup>2</sup>

---

## A teologia da história de Joaquim de Flora e a concepção da Idade do Espírito Santo

---

A teologia da história do Abade Joaquim de Flora é tanto o ponto de chegada e de sistematização, de grande fôlego, das reivindicações, utopias e ideários dos movimentos milenaristas medievais, como é um *eón* inspirador, um ponto de partida, uma fonte abundante e poderosa de inspiração de movimentos espirituais que marcaram não só a baixa idade média como influenciará em termos de substracto alguns esquemas ideológicos de leitura da histórias modernos e contemporâneos.

Com efeito, uma das utopias de pendor milenarista mais interessante, mais importante e mais influente na história da cultura ocidental é a doutrina profética das Três

---

**José Eduardo Franco**  
Bolseiro da Fundação  
para a Ciência e a Tecnologia

---

<sup>1</sup> CHARDIN, Teilhard de, *Écrits du temps de guerre, 1916-1919*, Paris, Granet, 1965, p. 105.

<sup>2</sup> CORREIA, NATÁLIA, «O Espírito Santo Feminino», in *Espólio de Natália Correia*, D9, BNL, Reservados, Manuscrito n.º 2, caixa 25.

Idades de Joaquim de Flora<sup>3</sup>. Os estudos históricos, teológicos e filosóficos que têm vindo a lume contemporaneamente ajudam-nos a compreender que a figura do abade cisterciense Joaquim de Flora desempenhou um papel fulcral para a renovação e potenciação do milenarismo tradicional<sup>4</sup> com a sua perspectiva teológica da história e a sua exegese espiritualista do *Apocalipse* de São João. Não obstante, é preciso advertir, desde logo, que, como esclarece Jean Delumeau, Joaquim de Flora não é, em sentido estrito, «um messianista, já que não vislumbra no horizonte nenhum novo messias». Nem é também propriamente um milenarista, «pois nunca profetizou que o reinado do espírito teria a duração de mil anos»<sup>5</sup>.

O que este monge<sup>6</sup> fez foi desenvolver uma sistematização doutrinal com base na interpretação da literatura apocalíptica anterior e numa hermenêutica da história à luz da periodização das missões das pessoas da Santíssima Trindade. Esta nova proposta de entendimento teológico da história foi depois reinterpretada e adaptada para fundamentar aspirações de feição claramente messiânico-milenaristas. De qualquer modo, para o Abade calabrês, a história não se esgotaria no tempo da Igreja institucional presente, mas continuaria aberta na expectativa de uma nova e definitiva idade, a Idade Paraclitiana<sup>7</sup>, isto é, marcada pela dispensação abundante do Espírito que liberta e santifica.

<sup>3</sup>Para um aprofundamento desta doutrina teológica consultar os estudos dos seguintes autores: MOTTU, Henri, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel, Delachaux e Niestlé, 1977; BARAUT, Cyprien, «Joachim de Flore», in *Dictionnaire de Spiritualité*, Tomo VIII, Paris, Beauchesne, 1974, cols. 1179-1201; CLEMENTE, Manuel, *Espírito e espírito na história ocidental. Os despistes da esperança*, Lisboa, Texto Policiado, 1998; DAUSON, Christopher, *Progresso e Religião (inquérito histórico)*, Coimbra, Américo Amado Editor, 1943; FREITAS, Manuel Barbosa da Costa, «O espírito e suas interpretações místico-racionalistas», in *O Espírito que dá a vida*, Lisboa, Editorial Verbo, 1992, pp. 31-42; LAFONTI, Ghislain, *Histoire théologique de l'Église Catholique. Itinéraire et formes de théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1999; LEUBA, Jean-Louis (ed. lit.), *Temps et Eschatologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

<sup>4</sup>A utopia milenarista muito desenvolvida e difundida sobre diversas formas e manifestações na Idade Média, a partir, principalmente, da matriz já referida do capítulo 20 do *Apocalipse* de João, conhece uma concretização muito especial, destacando-se por uma arquitetura teológica bastante trabalhada e fundamentada e por uma visão global da história que pretende ser, além do carácter prospectivo, uma leitura crítica das instituições da Igreja do presente. Cf. DELUMEAU, Jean, *Mil anos de felicidade. Uma história do paraíso*, Lisboa, Terramar, 1997, pp. 43 e ss.

<sup>5</sup>Ibidem, p. 47.

<sup>6</sup>Joaquim de Flora nasceu por volta de ano 1132 (ou 1135 ou, ainda segundo outros autores, em 1145) em Celico, na diocese de Cozenza, na Calábria. Exerceu as funções de notário, profissão que também era desempenhada por seu pai. Por razões ainda não conhecidas dos historiadores, deixou repentinamente as ocupações seculares e foi visitar a Terra Santa. No regresso decidiu seguir a vida monacal. Ingressou na Ordem Cisterciense e foi elevado a abade do mosteiro de Corazzo. Entretanto, desligou-se da Ordem de Cister por considerá-la pouco fiel ao ideal monástico e promoveu a construção do convento de São-João-de-Flora nos montes de Sila. Antes de morrer alguns mosteiros já se tinham agregado à nova ordem de Flora. Mas o que o tornou célebre foi a sua doutrina das *Três Idades* e por preconizar a iminência da inauguração da terceira idade, cognominada a Era do Espírito Santo. A data da sua morte situa-se cerca de 1202. A sua doutrina foi condenada mais tarde pela Igreja devido ao seu carácter considerado heterodoxo. A teologia deste monge está consignada nas suas diversas obras, particularmente nas de carácter exegético e teológico-doutrinal divulgadas mais tarde. Embora não tenha sido canonizado, este abade gozou em vida de grande fama de sabedoria e até de santidade. A sua fama expalhou-se ainda mais após a sua morte, sendo-lhe atribuídas várias obras que não são da sua autoria. Da sua pena, os livros principais são os seguintes: *Concordia Novi et Veteris Testamenti (Concordância do Novo e do Velho Testamento)*, a *Expositio in Apocalypsim (Comentário sobre o Apocalipse)*, o *Psalterium decem chordarum (Saltério de dez cordas)* e ainda o *Tractatus super quatuor Evangelia (Tratado sobre os quatro Evangelhos)*. Cf. ANITCHKOF, Eugène, *Joaquim de Flore et les Milieux Courtois*, Genève, 1974, pp. 124 e ss.; REEVES, M. & HIRSCH-REICH, B., *The «Figurae» of Joachim of Fiore*, Oxford, Clarendon Press, 1972; REEVES, M., *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969; WEST, D. C., *Joaquim de Fiore in Christian Thought. Essays on the influence of the Calabrian Prophet*, 2 Vols., Nova Iorque, Burt Franklin, 1975; DESROCHE, H., *Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ère Chrétienne*, Paris, 1969; e CROCCO, Antonio (Ed.), *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel Gioacchimismo medievale*. Atti del II congresso internazionale di studi gioachimiti - 6-9 Settembre 1984, S. Giovanni in Fiore, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1986.

<sup>7</sup>Cf. LUBAC, Henri de, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Vol. I, Paris, Ed. Lethielleux, 1987, pp. 43-46, 58-60; CAPELO, R. G., *Profetismo e prognósticos políticos nos séculos XVII e XVIII*, Coimbra, Texto Mimio-grafado, 1987, pp. 23 e ss; e Idem, *Profetismo e esoterismo: a arte do prognóstico em Portugal (sécs. XVII-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1994.

A estruturação profética da teologia da história de Joaquim de Flora organiza a história em *três idades* (*três tempos, três estados, ou ainda três reinos*) sucessivos, atribuídos respectivamente às três pessoas da Trindade Divina. O primeiro é o estado (*status*) do Pai. Esta idade teve início com Adão, começou a frutificar em Abraão e viu o seu epílogo em Zacarias, que foi o pai de S. João Baptista. A tipologia desta idade pauta-se, segundo Joaquim, pela imposição rigorosa de mandamentos exteriores, à qual corresponde uma atitude de temor e de submissão servil por parte dos homens. Inaugura-se a idade do Filho com Osias, rei de Judá (século VII a.C.), começou a prosperar com a Encarnação de Jesus Cristo e deveria ter o seu termo por volta de 1260. Esta idade caracteriza-se pela humildade e obediência do Verbo Encarnado, na qual se observa, da parte dos homens, a obediência confiante às leis ainda não completamente interiorizadas. Por fim, o estado do Espírito Santo teria principiado com S. Bento, deveria frutificar no crepúsculo da idade do Filho e o seu *terminus* aconteceria com a consumação da história, isto é, com a parusia última. Este tempo é caracterizado como sendo do amor e da liberdade espiritual, onde as normas divinas não são dadas de forma impositiva, mas livremente aceites, amadas e praticadas.

O esforço teológico-filosófico de compreensão e tipificação da sucessão da história, pelo processo de divisão em tempos ou idades (em que se confere características às diferentes etapas que denotam uma determinada evolução em direcção a uma meta de consumação perfeita), não é novo no teólogo Joaquim. O que é original é a complexidade da divisão, da diferenciação das idades, da crítica profunda à sociedade e à Igreja do tempo que a sua teologia comporta, bem como o grito certo e exigente de uma renovação eficaz sob os auspícios libertadores do influxo plenificante do Espírito Santo. Henri de Lubac, um dos grandes estudiosos da doutrina joaquimita, explica que «como muitos antes dele, aliás, Joaquim dividiu a história universal em três partes, a partir do nome sagrado da Trindade (...). Só que já não punha os dois cortes ou começos no mesmo ponto. Para ele, a idade do Pai estendia-se até à hora da Encarnação redentora; começara então a idade do Filho, que era ainda a da Igreja presente; mas em breve, já «iniciada» ou anunciada em figura, devia suceder-lhe, sobre esta terra mesmo, uma terceira idade (diz de preferência um terceiro estado, ou terceiro Tempo), a última, caracterizada pelo reinado do Espírito Santo. Era uma transformação radical. Joaquim de Flora tem perfeita consciência disso, ainda que se esforce por explicar que não há nada de «contrário à autoridade dos Padres». Com efeito, estes só falaram em geral, enquanto que ele introduziu uma precisão suplementar, distinguindo um «tempus sub littera evangelli» e um «tempus sub spirituali intellectu». Está também certo de ter recebido de chofre – *subito* – uma iluminação (diz mesmo uma revelação) que lhe deu o princípio duma nova inteligência da Escritura»<sup>8</sup>.

A história é vista como um caminho de fé que o homem enceta, o qual sobe gradualmente em direcção a uma maturidade, sendo o último estágio o da liberdade por excelência. Eis a visão de Joaquim sobre esta caminhada global da história através da caracterização dos seus estádios, patente na *Concórdia do Novo e do Velho Testamento*: «O primeiro estado foi o da ciência; o segundo, o da sabedoria; o terceiro será o da plenitude da inteligência. O primeiro, o da servidão dos escravos; o segundo, o da dependência filial; o terceiro será o da liberdade. O primeiro desenrolou-se sob o chicote; o segundo, sob o signo da acção; o terceiro decorrerá sob o signo da contemplação. O temor caracterizou o primeiro; a fé, o segundo; a caridade marcará o terceiro. O primeiro era o tempo dos escravos; o segundo é o tempo dos homens livres; o terceiro será o tempo dos amigos. O primeiro era o tempo dos velhos; o segundo é o dos jovens; o terceiro será o das crianças. O pri-

<sup>8</sup> LUBAC, Henri, *Op. Cit.*, Vol. I, pp. 21-22.

meiro estava sob a luz estelar; o segundo é o momento da aurora; o terceiro será o pleno dia. O primeiro era o Inverno; o segundo a Primavera; o terceiro será o Verão. O primeiro deu ortigas; o segundo dá rosas; o terceiro dará lírios. O primeiro produziu ervas; o segundo produz espigas; o terceiro fornecerá trigo. O primeiro é comparável à água; o segundo, ao vinho; o terceiro será comparável ao azeite»<sup>9</sup>.

Para erguer este edifício místico da história, este monge calabrês recorreu às tábuas genealógicas da Bíblia e atribuiu a cada geração a duração de trinta anos. Assim sendo, Joaquim calcula, entre a primeira e a segunda frutificação, quarenta e duas gerações, isto é,  $42 \times 30 = 1260$  anos. Idêntico número de anos deveria contar-se entre a segunda e a terceira frutificação. Mediante esta lógica, era possível perspectivar para o ano de 1260 a profetizada transfiguração da Igreja e da Cristandade. Hillel Schwartz considera que «a Idade do Espírito Santo tinha já começado nos dias de Joaquim e o ano de 1200 atraía-o como um dramático ponto saliente do qual os seus primeiros estágios podiam ser vistos. Mas Joaquim nunca estabeleceu uma data inaugural específica para o mundo pacífico que estava implícito na sua visão como um terceiro *status*; só mais tarde, os seus mais ferventes admiradores (franciscanos) encarariam 1260 d.C. com a transformação espiritual e política imposta pela Idade Joaquitima do Espírito Santo»<sup>10</sup>.

Cada um dos três estados teorizados por Joaquim é constituído por sete idades, análogamente aos seis dias da criação seguidos do Sábado, e aos sete sigilos sucessivamente abertos pelo cordeiro do Apocalipse. A cada figura e a cada facto ocorrido no estado do Pai equivalem, nos dois estados seguintes, a outra personagem e a outro facto que representam o mesmo tipo. Neste sentido, a história sucede-se, no quadro de um determinado paradigma cronológico, gradualmente, cada vez num plano superior. Todavia, esta repetição tipológica não é idêntica. O perfil de S. Bento não é idêntico ao do profeta Elias, mas a obra do Abade do Monte Cassino repete, num patamar ascendente, a do ermitão do Monte Carmelo. De facto, como analisa Besselaar, o esquema joaquitima da sucessão das idades «é uma repetição e, concomitantemente, uma superação. Estudar e perscrutar estas analogias e concórdias é, para Joaquim de Flora, a tarefa primeira do exegeta»<sup>11</sup>.

Assim estamos perante uma compartimentação da história assente no paradigma da sucessão progressiva de três períodos rigorosamente demarcados e estanques, embora consequentes, na medida em que desabrocham uns dos outros para uma plenificação cada vez maior. Escreveu Karl Barth sobre a teologia de Joaquim que «o modo de operar do seu pensamento não consistia em tentar explicar a Trindade a partir do mundo, mas inversamente, em tentar explicar o mundo a partir da Trindade»<sup>12</sup>. No fundo, a história desenvolve-se ao ritmo de Deus agindo em três pessoas, num processo crescente de maturação da história do homem<sup>13</sup>.

Aqui reside precisamente a periclitância da teologia joaquitima no que concerne ao seu desiderato de pureza ortodoxa, pois compromete a concepção católica da unidade de Deus Uno através da adaptação do Deus também Trino às fases da história e à acção qualitativamente diferenciada de cada pessoa da Trindade. Neste ponto nuclear da doutrina joaquitima foi apontado o carácter intrinsecamente herético e subversivo da sua hermenêutica teológica da história<sup>14</sup>. Não obstante, como escreve Norman Cohn, «Joaquim não tinha consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja. Foi encorajado por nada menos que por três papas a escrever as revelações com que havia sido

<sup>9</sup> FLORA, Joaquim de, *Concordia...*, Franckfurt, Minerva, 1964, cap. 84, fl. 112.

<sup>10</sup> SCHWARTZ, Hillel, *Op. Cit.*, p. 67.

<sup>11</sup> BESSELAAR, José van den, *O sebastianismo: história sumária*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1987, 19.

<sup>12</sup> BARTH, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Trad. do Francês, Genebra, 1953, Apud, DELUMEAU, Jean, *Mil anos...*, p. 45.

<sup>13</sup> Cf. LUBAC, Henri de, *Op. Cit.*, pp. 44-45.

<sup>14</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 18 e 49.

favorecido. E, todavia, o seu pensamento tinha implicações que eram perigosas para a estrutura da teologia medieval ortodoxa. A sua ideia da terceira idade não se poderia reconciliar com a visão agostiniana de que o Reino de Deus já tinha sido realizado, na medida em que podia ser realizado sobre a Terra no momento em que a Igreja nasceu, e que não se deveria esperar outro milénio além deste. Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo – e, aliás, um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, primeiro, num sentido anticlesiástico e, depois, num sentido abertamente secular»<sup>15</sup>.

Para procedermos a uma interpretação adequada da teologia joaquimita, deve ter-se em conta o *Sitz im Leben* deste monge no quadro da comunidade religiosa cisterciense. Com efeito, o percurso espiritual deste teólogo e as suas elucubrações teóricas que informam a sistematização da doutrina das *Três Idades*, foram marcadas pela reacção contundente em relação à ignorância conformista que S. Bernardo tinha imposto à sua ordem e pelo desejo de libertar os religiosos cistercienses de esquemas opacos, com vista a possibilitar-lhes uma livre caminhada espiritual, que valorizasse a centralidade do Espírito Santo no desenvolvimento da vida interior<sup>16</sup>. Com efeito, embora a letra da Novo Testamento tivesse inaugurado um tempo de graça, «este tempo deve seguir-se um tempo de maior graça («tempus majoris gratiae» (...). Só então o Espírito actuará com toda a sua força: «multo altius quam hactenus». Será o tempo do terceiro estado («tempus terti status»); o tempo dos que hão-de pensar e viver espiritualmente, daqueles por quem se exprimirá o «espírito de verdade», o tempo dos homens cujo magistério formará «discípulos perfeitos»; o tempo da «nova Igreja dos religiosos». Será para todo o povo de Deus um grande «sabatismo», um estado de felicidade extrema, depois dos trabalhos, misérias e ruínas que preencheram a sexta idade do mundo (...). O tempo do verbo passou: o alimento de todas as almas será o maná celeste recebido directamente do Espírito. Isso prespõe evidentemente uma profunda mutação dos nossos espíritos e corações: não seremos mais o que fomos, teremos começado a ser outros. Quem não desejaria uma tal mutação? Quem ousaria sustentar que o actual estado do tempo deve bastar-nos, como se a doutrina espiritual de que fruímos fosse suficientemente luminosa e já estendesse em plenitude o esplendor dos seus raios sobre o mundo inteiro?»<sup>17</sup>

Perpassa neste esquema teológico de leitura da história, uma crítica, por vezes muito dura e radical, à Igreja institucional do presente, especialmente ao clero secular. Embora não seja uma novidade na época, pois era uma tónica característica dos movimentos milenaristas e revolucionários da Idade Média, estas acusações graves vão ser mais tarde muito utilizadas pelos discípulos e propaladores mais radicais do profetismo joaquimita. Na sua obra *Expositio in Apocalysim*, assiste-se a uma destas invectivas bem contundentes: «A vida dos clérigos, desses homens que tinham o costume de espalhar os raios da sua luz sobre o povo, ó dor! Nós vemo-la soçobrar na carne e no sangue. Nada nela surge como espiritual, nada surge voltado como outrora para o céu. Mas quase tudo se tornou lúbrico, carnal, carne e sangue, enfraquecimento do espírito. Onde se encontram hoje os litígios? Onde se encontram os escândalos? Onde estão as rixas? Onde está a inveja? Onde estão as rivalidades senão na Igreja dos clérigos? Onde senão entre aqueles cujo dever consistia em dispensarem aos povos, reunidos sob a sua direcção, a claridade dos seus exemplos? Numa palavra, vemos numerosas estrelas do céu caírem sobre a Terra, seja pela queda da depravação herética, seja – e é a maioria – por essa queda profunda que é o pecado da carne»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> COHN, Norman, *Na Senda, Op. Cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> Cf. BOUYER, Louis, *La spiritualité des cîteaux*, Paris, 1955, pp. 144 e ss.

<sup>17</sup> LUBAC, Henri de, *Op. Cit.*, p. 59-60.

<sup>18</sup> FLORA, Joaquim de, *Expositio...*, Franckfurt, Minerva, 1965, fl. 119<sup>o</sup>.

Segundo Joaquim de Flora, uma ordem monástica estava profeticamente predestinada para protagonizar a realização da prospectivada última etapa da história, na qual os judeus seriam convertidos e emergiria um *novus dux*, um guerreiro santo que castigaria a Igreja corrupta e derrotaria a potência demoníaca e os seus sequazes<sup>19</sup>. De entre os monges cistercienses (a ordem predestinada) «surgiriam doze patriarcas, que converteriam Israel, e um mestre supremo, *novus dux*, que conduziria toda a humanidade do amor das coisas terrenas para o amor das coisas do espírito. Durante três anos e meio imediatamente antes da terceira idade, seria o reino do Anticristo<sup>20</sup>, rei secular que haveria de castigar a Igreja corrupta e mundana até que fosse completamente destruída a sua forma presente»<sup>21</sup>. Após esta hecatombe derradeira, o Messias instituiria o Reino dos Santos do Altíssimo, ou seja, a era inspirada pelo Evangelho Eterno.

Para Joaquim de Flora, como destaca Henry Mottu, «todo o Evangelho tende a tornar-se em algo como um Protoevangelho do Espírito». Jesus, com feito – observa ainda Mottu – já não aparece nesta exegese como «a Pessoa em torno da qual tudo se organiza; torna-se o símbolo, a cifra da acção dum outro sujeito»<sup>22</sup>. Se a sua obra é nova em relação ao passado de Israel; é antiga em relação ao nosso futuro, pois não faz mais do que significar e preparar de longe, «como simples elo da cadeia da segunda idade, a plenitude espiritual da terceira»<sup>23</sup>.

O anúncio de um *Quinto Evangelho*, o cognominado Evangelho Eterno, e a sua escatologia dupla, foi o que suscitou maiores críticas à doutrina do Abade De Flora, na medida em que teorizou a possibilidade de se realizarem duas expectativas escatológicas: a da Segunda Vinda de Cristo precedendo o fim do mundo, mas também, num período intermédio, uma parusia precedendo a inauguração da Terceira Idade<sup>24</sup>.

O Evangelho Eterno, ou também apelidado o Evangelho do Espírito, não é, segundo nos explica Manuel Gandra, «um novo livro, mas, apenas, a inteligência espiritual dos dois Testamentos»<sup>25</sup>. Este novo evangelho, ou melhor esta hermenêutica ou revelação do sentido íntimo do Velho e do Novo Testamento só será promulgado com a inauguração da Última Idade, marcada pela Igreja dos Contemplativos, que sucederá assim à Igreja dos Doutores e dos Intelectuais.

Este primeiro *eschaton* seria terreno e humano, embora agraciado por Deus, a Idade do Espírito, em que os homens, entregues a uma vida piedosa e ascética, já não dependeriam das determinações legais e espirituais do Pai e do Filho, nem teriam de se guiar predominantemente pelo Antigo ou pelo Novo Testamento, mas antes por um Quinto

<sup>19</sup> Cf. CAPELO, R. G., *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>20</sup> Recorde-se que este teólogo anunciou dois anticristos: o *ultimus Antichristus* que deveria impor-se à humanidade na consumação dos séculos; e aquele que deveria emergir brevemente que seria o sexto rei vaticinado pelo *Apocalipse* de S. João. Note-se que o uso do número três anos e meio assume aqui um significado simbólico especial, na linha da simbologia dos números patente na Bíblia e da sua codificação pelo cabalismo medieval. Três anos e meio era o número que representava o domínio da imperfeição total, o máxima da depravação moral e da corrupção do mundo e dos caos.

<sup>21</sup> COHN, Norman, *Na senda*, *Op. Cit.*, 90-91. O messias profetizado por Joaquim de Flora foi identificado pela imaginação popular com Frederico II da Alemanha. De facto, este monarca alemão foi apoiado pelas facções joaquimitas nas lutas que travou contra o papado, que o consideravam o *Imperador dos Últimos Dias*, na esteira do que já tinha acontecido com Carlos Magno. A sua recordação permaneceu viva até ao século XVI, estimulada pela crença de que ressuscitaria para acabar de cumprir a sua missão universal.

<sup>22</sup> MOTTU, Henri, *Op. cit.* p. 73.

<sup>23</sup> LUBAC, Henri, *Op. Cit.*, p. 64-65.

<sup>24</sup> Note-se que as revelações também são uma forma de ler a história nesta época. Deve-se ter em linha de conta que estamos na pré-história das ideologias e que o universo social é marcado por uma experiência unitária que o informa e o mobiliza. Aqui o político, o religioso, o místico, o social e até o imaginário inter-cruzam-se de uma forma inextricável. A explicação da história e a interpretação da existência é marcada por expectativas que se enraízam num sistema de crenças que condiciona a própria visão da realidade e até a sua estruturação como realidade.

<sup>25</sup> GANDRA, Manuel G., *Joaquim de Fiore, Joaquinismo e esperança sebastica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, p. 16.

Evangelho, qual dispensação ininterrupta de Deus através do Espírito, fluxo perene de graça divina que permitiria a materialização do ideal de fraternidade e de pacificação universal<sup>26</sup>.

### A influência do pensamento joaquimita na cultura ocidental

A visão progressiva do acontecer histórico demarca-se, no pensamento joaquimita, pela crítica à concepção que subjaz à matriz do pensamento medieval que até então estava normalizada e determinada, sobretudo pela teologia da história de Santo Agostinho<sup>27</sup>. Com efeito, Joaquim de Flora concebe dois tipos de consumação epilógica para a história: um trans-histórico, a eterna felicidade; e o outro intra-histórico, o estado do Espírito Santo. Deste modo, a história adquire uma importância que nunca até então tinha tido no âmbito do pensamento medieval. Até então os filósofos e teólogos medievais concediam ao processo histórico apenas um valor instrumental, isto é, valorizavam o tempo histórico como um *locus* onde os homens tomam decisões que iriam inelutavelmente condicionar o seu destino escatológico. A história era entendida como o palco onde se assistia à interacção e à tensão entre a graça divina e o livre arbítrio humano. Segundo Besselaar, o Abade calabrés introduziu, com contundência teórica, a «ideia de progresso histórico»<sup>28</sup> em coerência com a ideia de tempo linear subjacente à teologia bíblica, teoria que, com o passar das gerações, se foi distanciando do seu contexto original e veio a degenerar no secularismo<sup>29</sup>.

Por conseguinte, alguns autores pretendem ver em Joaquim de Flora um precursor da modernidade, um pré-renascentista e um inspirador da filosofia moderna, e, até, como estando na base de algumas correntes do pensamento contemporâneo. De facto, este abade calabrés é um homem da instituição que ousou acreditar que a história não se estagna nos limites das estruturas humanas, mas deveria continuar aberta a dinamismos novos fomentados pelo Espírito em ordem a prosseguir a conquista da plenitude que estaria vocacionada pelo Senhor da História.

Todavia, o modo como este teólogo olhava a história do seu tempo levou-o a conceber uma sociedade e uma Igreja dividida entre bons e maus, entre eleitos e rejeitados, e o seu pensamento unitário enveredou por um processo de rejeição e heresia que marginalizou o seu pensamento utópico no seio da própria Igreja<sup>30</sup>. Apesar destas dificuldades, vamos encontrar na *Divina Comédia* de Dante a expressão das ideias joaquimitas, a tal ponto que este grande poema da Cristandade medieval chegou a ser apelidado por alguns como o «apocalipse de Joaquim». Este é, de facto, um *fresco poético* bem sugestivo que tira consequências escatológicas bem concretas do edifício profético assente na doutrina das Três Idades.

<sup>26</sup> Cf. QUADROS, António, *O projecto áureo ou o Império do Espírito Santo*, Livro II, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, pp. 27-28; Idem, Portugal, razão e mistério, Lisboa, Guimarães editores, 1988.

<sup>27</sup> Cf. COLLINGWOOD, R. G., *The idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1963, pp. 46-57.

<sup>28</sup> BESSELAAR, José van den, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>29</sup> No pós-joaquimismo devem-se destacar os nomes de algumas figuras mais significativas que vão contribuir para uma reinterpretação e aplicação profética da obra de Joaquim de Flora: Pedro João Oliva (1248-1298), Ubertino de Casale (1259-1330), Ângelo Clareno (? - 1337), Arnaldo de Vilanova (1238-1316), João de Rocacelsa (1300-1365), Telésforo de Cozenza (1365-1386) e Cola Di Rienzo (1313-1354). Durante os séculos XV e XVI destacam-se os nomes de Bernardino de Siena, Vicente Ferrer, Bartolomeu de Pisa, Jean du Bois, Livin de Wissemborg, Nicolau de Cusa, Pico de la Mirandola e Savonarola, exemplos quer da continuidade entre medievais e modernos, quer de como o joaquimismo marca a renovação renascentista pré-reformadora. Cf. LUBAC, Henric, *Op. Cit.*, pp. 93, 101-174.

<sup>30</sup> Joaquim de Flora foi acusado de catarismo e de gnosticismo origeniano. A condenação da sua doutrina deveu-se mais à influência que inspirou no milenarismo posterior e às interpretações dos seus seguidores do que propriamente à obra em si deste teólogo. De qualquer modo, como entende Henri de Lubac «Joaquim considerava-se certamente investido de uma missão e não podia ignorar totalmente a audácia extraordinária do programa que estava encarregado de anunciar». LUBAC, Henri de, *Op. Cit.*, p. 18.

A influência desta doutrina começa-se a sentir poucos anos depois da morte de Joaquim, desenvolvendo um autêntico movimento teológico-espiritual, com um ideário altamente renovador da Igreja e da sociedade, que se designa de uma forma geral, por joaquimismo. Verifica-se logo a presença forte da sua inspiração nas nascentes ordens mendicantes que traziam consigo o empenho programático da renovação da Igreja: os Franciscanos e os Dominicanos. A marca da utopia da idade do Espírito Santo, torna-se emblemática nos *Fraticelli*, que reivindicavam a transformação das estruturas injustas da Igreja e da sociedade e proclamavam a iminência de uma nova era de fraternidade autêntica<sup>31</sup>. A corrente joaquimita estabelece-se com solidez na Corte de Aragão e, segundo alguns autores, chega, por essa via, à corte portuguesa. Esta teologia da história joaquimita e a utopia que ela guardava à espera de concretização, continuou, muitas vezes de forma críptica, mas reaparecendo depois, não só no profetismo português e espanhol dos séculos XIV a XVII e em certas correntes do protestantismo radical, mas ainda nas obras de diversos filósofos seculares que marcaram os dois últimos séculos da cultura ocidental.

Aquando da abertura *do mundo ao próprio mundo* (como dizia o Padre António Vieira) na modernidade, algumas ordens vão reivindicar para si a tarefa gloriosa de trabalharem para a construção da utopia milenarista de Joaquim de Flora. A disputa é mais evidente entre as novas ordens religiosas que entretanto foram aparecendo no desaguar da Idade Média e no dealbar da modernidade, tendo por base a indicação dada por Joaquim de que a Idade do Espírito Santo seria tutelada por uma nova ordem religiosa que protagonizaria a plenificação da história. Neste interessante comentário de Maria Teresa Pinto Coelho encontramos a clarificação desta ideia que tanto fez sonhar os religiosos pósteros do monge de Flora: «Colocada sob a jurisdição de uma nova ordem religiosa e espiritual, a Terceira Idade constitui uma síntese do ideal monástico e milenarista. Sucessivas ordens, como os Franciscanos Espirituais e os Jesuítas, reclamariam para si o papel de iniciadores da Terceira Idade Messiânica. Na verdade, o pensamento joaquimita seria deturpado e aproveitado em várias direcções, adquirindo conotações políticas que originariamente não se encontrariam subjacentes às teorias do seu mentor»<sup>32</sup>.

No universo do pensamento filosófico, Lessing é um caso típico desta reemergência joaquimita na filosofia da modernidade. Concebe a Terceira Idade como o futuro reino da razão, da realização humana perfeita e da consumação dos ideais do Cristianismo. Por seu lado, a lei positivista dos três estádios – estádio teológico, estádio metafísico e estádio positivo ou científico –, dir-se-ia um decalque *a contrario sensu* da teologia da história de Joaquim de Flora. Em ambos os casos, no entanto, a terceira etapa é vista como sendo definitiva, substituindo Auguste Comte a fé no Espírito Santo pela crença na ciência e no progresso, em «manifesta extrapolação do numinoso» para o âmbito do domínio terrestre e o positivo<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cf. DELUMEAU, Jean, *Op. Cit.*, pp. 57 e ss.

<sup>32</sup> COELHO, Maria Teresa Pinto, *Apocalipse e regeneração. O Ultimatum e a mitologia da Pátria na literatura finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996, p. 34; e cf. PERELLÓ, Sebastián Fuster, *Op. Cit.*, pp. 127-141.

<sup>33</sup> Cf. LOWITH, Karl, *O sentido da História*, Lisboa, 1990, pp. 211-212. K. Lowith é um discípulo de Husserl e Heidegger. Neste obra analisa a visão judaico-cristã subjacente às modernas concepções da história. A ideia de progresso que estrutura estas teorias da história desenvolve-se a partir da esperança bíblica no *eschaton*, isto é, no cumprimento das promessas divinas sobre a consumação da história. Com efeito, a Fé característica do monoteísmo bíblico contribuiu para dar um sentido novo aos acontecimentos humanos, concedendo assim ao tempo e ao devir histórico um sentido teleológico. Aqui regista uma demarcação clara da noção de tempo típica da Antiguidade Clássica, do tempo circular, o *falsus circulus* no dizer de Santo Agostinho, em analogia com as esferas celestes. A razão grega centrando a sua reflexão no problema das essências nunca se abriu à idealização de um projecto de futuro para história, pois o futuro não cabia no seu esquema de tempo, marcado pelo constante regresso ao passado. Devido aos clássicos terem centrado a sua especulação filosófica e teológica sobre o passado, atribuiu-se ao típico pensador grego a imagem de um «animal que olha para trás». Inspirando-se no esquema linear do tempo fornecido pela História da Salvação narrada na Bíblia, Santo Agostinho imprimiu, com a sua especulação e doutrinação filosófico-teológica, uma visão janiforme do tempo, isto é, um tempo com uma face voltada para o passado e outra para o futuro, para onde a história caminha rumo à consumação final. Cf. BOORSTIN, Daniel J., *Op. Cit.*, p. 64.



Ainda mais próximo da teovisão da história de Joaquim encontramos o pensamento de Fichte. Este filósofo diagnostica que vivemos na era da perversidade total, que deve naturalmente preceder o tempo da regeneração final. Esta etapa histórica marcada pelo signo da degeneração constituir-se-á como prelúdio da nova Idade, a Idade plena do Espírito, que corresponde ao reino milenar da revelação enunciado por S. João<sup>34</sup>.

Outro exemplo emblemático do substrato joaquimita é a própria filosofia da história de Hegel<sup>35</sup>. Muitos entendem esta historiovisão como uma versão filosófica, moderna e secularista, da teoria de Joaquim de Flora. Por outro lado, Schelling, na sua Filosofia da Revelação, adaptando o pensamento de Joaquim, teoriza que o desenvolvimento providencial da humanidade está profetizado no Novo Testamento pelo carácter distintivo dos três apóstolos, Pedro, Paulo e João. Estes representariam três ciclos da religião cristã, sendo Pedro o apóstolo do Pai, Paulo o do Filho e João o do Espírito Santo. O Espírito Santo é aquele que conduz à verdade plena e aos tempos escatológicos. Na linha da sua interpretação, Pedro representaria a Idade do Catolicismo, Paulo a do Protestantismo e João a religião perfeita da humanidade<sup>36</sup>. Por outras palavras, a religião do amor; se quisermos, a «civilização do amor» na linguagem montiniana<sup>37</sup>.

Mais a Leste, a teologia joaquimita do Evangelho Eterno influenciou também, «por via joanina e bizantina», a cultura russa, inspirando medularmente alguns pensadores como Krasinski, que escreve o *Terceiro Reino do Espírito Santo*, ou Merejkovski, autor do *Terceiro Testamento do Cristianismo*<sup>38</sup>.

Noutro âmbito, podemos detectar a presença do joaquimismo no próprio socialismo utópico e no marxismo de configuração leninista russa (e até no nazismo), apesar destes desenvolverem-se como uma espécie de heresia reducionista da Idade do Espírito Santo. Podemos ver aqui uma tradução laica e materialista da utopia do milénio de prosperidade espiritual. Assim sendo, a luta de classes, a luta do proletariado contra a burguesia e o capitalismo (contra o *Anticristo*), visa a construção de uma sociedade de classes (ou melhor, sem classes, equivalente sócio-económica da ideia religiosa da fraternidade universal), que é também uma idade da ciência, reduzida, contudo, a um materialismo, isto é, a um anti-espiritualismo, de feição naturalista e positiva. Neste decalque do esquema joaquimita, o Espírito da Verdade confunde-se com a imposição de uma verdade reputada de científica através da autoridade totalizante do Estado<sup>39</sup>. O grande estudioso dos mitos, Mircea Eliade, escreve, neste sentido que, «a mitologia escatológica fez a sua reaparição recentemente na Europa, em dois movimentos políticos totalitários. Ainda que radicalmente secularizados na sua aparência, o nazismo e o comunismo estão carregados de elementos escatológicos; eles anunciam o Fim deste mundo e o início de uma era de abundância e felicidade»<sup>40</sup>.

Refira-se ainda, como apontamento, que o ambiente joaquimita está bem descrito num romance contemporâneo que conheceu grande projecção – *O Nome da Rosa* de Umberto Eco. O fervilhar de novas ideias em tensão com a preocupação de salvaguarda de uma tradição obscurantista que vedava o acesso a determinados livros, que fossem possíveis fontes de inspiração para a ruptura da ordem estabelecida, expressa a força desestabilizadora e crítica do novo pensamento que encerra a Teologia de Joaquim de Flora e do movimento que ela gerou. A doutrina deste Abade, que «constitui uma síntese

<sup>34</sup> Cf. LUBAC, Henri de, *Op. Cit.*, pp. 272, 364 e 381.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 231 e ss.

<sup>36</sup> LOWITH, Karl, *Op. Cit.*, p. 213.

<sup>37</sup> O termo *civilização do amor* foi utilizado ineditamente pelo cardeal Montini, arcebispo de Florença que depois veio a ser o Papa Paulo VI

<sup>38</sup> Cf. LUBAC, Henri de, *Op. Cit.*, pp. 27 e ss.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*; e cf. QUADROS, António, *Poesia e Filosofia do mito Sebastianista. I. O Sebastianismo em Portugal e no Brasil*, Lisboa, Guimarães & C.<sup>a</sup> editores, 1982.

<sup>40</sup> ELIADE, Mircea, *Aspects du Mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 88.

do ideal monástico e milenarista»<sup>41</sup> (apesar de pouco valorizada e evidenciada pelos historiadores do pensamento ocidental), precedeu a modernidade em termos da elasticidade do seu pensamento. A sua visão da história acabou por influenciar a estruturação do tempo pelo pensamento ocidental moderno e contemporâneo, na perspectiva da reflexão sobre o sentido e o desfecho da história. Neste tipo de pensamento que se projecta teleologicamente, há constantes que se repetem e que fazem transparecer a consciência de fim: a angústia crítica da presente ordem do mundo, o desejo da sua transformação e o anúncio da inconsistência intolerável de tal ordem das coisas que dará lugar a um novo tempo e a uma nova ordem que abolirá a ignomínia do presente.

---

### *Influência de Joaquim de Flora na Cultura Portuguesa*

---

A existência ou não de uma influência efectiva das correntes de inspiração joaquimita no decurso da história de Portugal e na formulação do seu imaginário mítico não é deveras uma questão pacífica. Há autores que minimizam e desconsideram qualquer permeabilidade da cultura portuguesa ao joaquimismo europeu, e outros há que enfatizam grandemente a marca de paraclitianismo de Joaquim de Flora em movimentos espirituais e sociais com decisiva influência política, bem como em construções utópicas de pensadores nacionais. Não obstante estas divergências e falta de consenso, ultimamente têm aparecido novos dados que nos permitem lançar novas luzes sobre esta problemática, particularmente as pesquisas de Manuel Gandra sobre a relação entre joaquimismo e sebastianismo<sup>42</sup>. Esses novos permitem-nos reequacionar a análise da dimensão da presença dos elementos da teologia e da utopia Joaquim de Flora no âmbito da compreensão da história do imaginário e das mentalidades em Portugal.

O primeiro historiador português a introduzir a questão da influência do joaquimismo na cultura portuguesa foi Jaime Cortesão, poeta e historiador do romantismo tardio, sensível a uma dimensão espiritualizante da história de Portugal, entendida como parte integrante da compreensão dos seus dinamismos.

Na sua obra sobre a *História dos Descobrimentos Portugueses*, Cortesão defende, no terceiro capítulo dedicado ao «franciscanismo» e à sua caução inspiradora do que chama a «mística dos descobrimentos», que a espiritualidade franciscana inspirou a ligação e o amor à natureza, que mais tarde favorecerá o espírito experimental. Por seu lado, esta espiritualidade divulgada pelos frades mendicantes contribuiu para a dignificação do homem e para incutir um verdadeiro espírito missão, marcado por um «proselitismo ardente», votado principalmente na direcção dos infiéis. Este sentido franciscano e itinerante de missão teria desenvolvido a paixão pelas viagens, o que, segundo este historiador, viria a constituir um factor poderosíssimo para instigar a expansão da Cristandade para além dos restritos limites eurocêntricos<sup>43</sup>. Aponta como uma curiosidade que não deixa de ser significativa, o facto dos grandes livros sobre geografia expansionista do Cristianismo tardo-medieval terem sido elaborados por franciscanos, excepto os livros das viagens de Marco Polo e a *Secreta Fidelum Crucis*<sup>44</sup>. Não há dúvida que a mendicância renovadora da Ordem de São Francisco marcou, no plano religioso, a baixa Idade Média por-

---

<sup>41</sup> COELHO, Maria Teresa Pinto, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>42</sup> Cf. GANDRA, Manuel, *Op. Cit.*; e ver também GOMES, Pinharanda, *A Filosofia hebraico-portuguesa*, Lisboa, Guimarães editores, 1999; MATOS, Leonor Correia, *A Ordem de Cister e o Reino de Portugal*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999; GALA, Elísio, *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999.

<sup>43</sup> Cf. CORTESÃO, Jaime, *História dos Descobrimentos Portugueses*, [Lisboa], Círculo de Leitores, s.d., p. 66.

<sup>44</sup> Cf. *Ibidem*, 67.

tuguesa, ordem que teve um forte papel educativo e cultural junto de todas as classes sociais, nomeadamente nas classes populares.

Ora, como é sabido, um dos grandes veículos de transmissão e recriação do pensamento joaquimita foi precisamente o movimento do franciscanismo espiritual, mais radical e mais empenhado na transformação social e espiritual, movido pela utopia da construção de uma nova era de justiça e de fraternidade entre os homens. Assim sendo, Jaime Cortesão formula a tese que apresenta a presença simbiótica dos ideais franciscanos, enriquecidos com os elementos utópicos da doutrina de Joaquim de Flora no *background* mental e no imaginário que fomentou a empresa dos Descobrimentos Portugueses<sup>45</sup>. Um desses indícios da força do irmãos *Espirituais* franciscanos em Portugal é a difusão de várias versões da tradução da Demanda do Santo Graal durante o século XIV nos ambientes cortesãos<sup>46</sup>.

Mas para Cortesão, um dos sinais claros da recepção e recriação do joaquimismo na cultura portuguesa, é precisamente a transformação da sua doutrina fantástica sobre a Idade do Espírito Santo em ritos e tradições. Por via da corte aragonesa, donde era oriunda a esposa do rei D. Dinis, a rainha D. Isabel, teria vindo a grande influência do joaquimismo para o nosso país. A corte aragonesa, a exemplo da corte de Sicília e de Nápoles, acolheram os adeptos e mentores do franciscanismo espiritual mais heterodoxo. Em Aragão um dos mais importantes militantes deste movimento reformista do Cristianismo foi Arnaldo de Vilanova, grande médico e teólogo laico, polígrafo, diplomata, conselheiro, chanceler de Jaime II.

Além de Jaime Cortesão demonstrar ter havido correspondência entre Vilanova e D. Isabel<sup>47</sup>, a espiritualidade desta rainha e a sua prática cristã muito sensível ao serviço dos pobres, dos doentes e a todos dos desconsiderados da sociedade, podem ser indicadores desta influência do franciscanismo espiritual de feição joaquimita. Mas mais do que isso, Cortesão apresenta a fundação das festas do Espírito Santo por patrocínio da rainha D. Isabel e do rei D. Dinis, como o grande testemunho da inspiração da corrente do joaquimismo em Portugal. Para fazer esta asserção, baseia-se nas informações dadas pelos cronistas Frei Manuel da Esperança, Frei Francisco Brandão e D. Rodrigo da Cunha que atribuem a estes monarcas a criação destas festividades dedicadas ao Espírito Santo em Portugal, mais propriamente em Alenquer<sup>48</sup>. Depois, estas ter-se-iam vulgarizado por todo o país e expandido para os territórios ultramarinos, subsistindo hodiernamente, de forma bem marcada na Região Autónoma dos Açores<sup>49</sup>, e ainda em alguns vestígios festivos da religião e do folclore, embora menos fortes, na Região Autónoma da Madeira e no Brasil.

O aspecto principal destas cerimónias paraclitianas, ocorridas na semana de Pentecostes, consistia na coroação através da imposição de três coroas – uma imperial e duas reais –, que se impunha em três crianças ou em três homens do povo, pertencentes à irmandade do Espírito Santo, os quais eram servidos por membros dos outros extractos sociais inclusive por nobres. Este gesto ritual, muito popularizado, estava carregado de um grande simbolismo. Simboliza a exaltação dos humildes e o abatimento dos poderosos, no fundo, a igualdade e a fraternidade que a nova Idade inspirada pelo Espírito Santo traria. Comenta Jaime Cortesão a este propósito que «não se afigura excessivo, por consequência, crer que a cerimónia de coroação do imperador tenha significado aos olhos de

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 151-152.

<sup>47</sup> As ligações entre a rainha D. Isabel de Portugal e o mestre espiritual Arnaldo Vilanova está documentado por RODRIGUES, Sebastião Antunes, *Rainha Santa, Cartas Inéditas e outros documentos*, Coimbra, 1958.

<sup>48</sup> Cf. CORTESÃO, Jaime, *Op. Cit.*, p. 154; e cf. GUILHERME, J. C., Henrique, *Alenquer e o seu concelho*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1902.

<sup>49</sup> Cf. SIMÕES, Manuel Breda, *Roteiro lexical do culto e festas do Espírito Santo nos Açores*, Lisboa, Instituto de Língua e Cultura Portuguesa, 1987.

muitos portugueses, e quando menos daqueles, frades e leigos iniciados na doutrina dos *espirituais*, a investidura simbólica da nação pelo Espírito Santo – espécie de Pentecostes nacional, na sua missão de propagar a fé a todo o mundo»<sup>50</sup>.

Daí alguns autores quererem ver a forte presença deste paraclitianismo, que trabalhava pela implementação de uma nova idade na terra, na mística e no ideário que mobilizou os portugueses já desde D. Dinis a preparar os Descobrimentos Portugueses.

Um destes conhecidos teorizadores é um dos grandes pensadores da filosofia portuguesa, António Quadros. Este autor insere aquilo a que chama o «projecto áureo do Quinto Império» nesta tradição espiritual de inspiração joaquimita, que segundo ele «em nenhum lugar deitou raízes tão fundas como no nosso país e na nossa cultura, não só inspirando as cerimónias religiosas aristocráticas e populares do culto e das Festas do Espírito Santo, tal como foram instauradas por D. Dinis e Isabel, não apenas emergindo na arte portuguesa dos séculos XV e XVI, desde os Painés de Nuno Gonçalves à arquitectura manuelina, mas também expressando-se como inspiração poética, com força especulativa ou com fidelidade mística, na obra de poetas e pensadores modernos, como principalmente Jaime Cortesão, Fernando Pessoa, Álvaro Ribeiro ou Agostinho da Silva. Cortesão pela via historiográfica, Pessoa pela via alquímico-poética, Álvaro pela via filosófica e pedagógica, Agostinho da Silva pela via de uma metanóia mística, reflectiram em termos actuais sobre o verbo desta antiga herança, herança viva, com longa e intermitente preparação para a idade de plenitude humana»<sup>51</sup>.

Apesar desta atribuição ao protagonismo real, especialmente da Rainha Santa Isabel, a fundação das solenidades do Espírito Santo, a análise de documentação das Confraria do Espírito Santo, particularmente a de Benavente, obriga-nos a recuar para um período anterior ao reinado de D. Dinis a existência desta devoção ao Paráclito e até a criação destas festas em honra da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Num estudo publicado sobre *O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente*, Rui Azevedo demonstra que a fundação da instituição em causa teria sido fundada nos primórdios do século XIII, provavelmente pelos primeiros povoadores desta vila do Ribatejo, a quem D. Sancho I deu carta de foral no ano de 1200<sup>52</sup>. Mas ainda mais antigos que a confraria de Benavente, provavelmente, sejam os compromissos da Confraria de Santa Maria de Sintra, o que faz desta confraria a mais antiga confraria de que há registo em Portugal<sup>53</sup>.

Isto faz com que tínhamos de rever a historiografia que dá à Rainha Santa Isabel e a D. Dinis a tarefa pioneira de introduzir e fundar em Portugal as festas do Espírito Santo, assim como as instituições, a sócio-caridade e a espiritualidade a elas associadas. Sendo elas anteriores, muito provavelmente foram criadas por devotos ligados ao franciscanismo espiritual que, nesta altura, circulavam pela Europa e também não deixaram de abundar em Portugal. Quanto a D. Dinis e a Santa Isabel, deve ser-lhes reconhecido, todavia, um outro papel que não deixa de ser importante, o papel de ter dado a estas celebrações paraclitianas um grande impulso e promoção que fizeram das solenidades do Espírito Santo festas muito populares. E as confrarias foram também muito divulgadas e tiveram um papel relevante no domínio da assistência social. Dada a existência destes elementos documentais que manifestam a existência de uma devoção ao Espírito Santo traduzida em instituições de solidariedade e de promoção de rituais festivos dedicadas a esta Pessoa da

<sup>50</sup> Cf. CORTESÃO, Jaime, *Op. Cit.*, p. 155; e cf. Idem, *O Humanismo universalista dos Portugueses*, Lisboa, Portugal Editora, 1965.

<sup>51</sup> QUADROS, António, *Portugal, razão e mistério. O Projecto Áureo ou Império do Espírito Santo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, p. 35.

<sup>52</sup> Cf. AZEVEDO, Rui Pinto de, *O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente*, Separata da revista Lusitana Sacra, Lisboa, 1993, p. 3; e cf. AZEVEDO, A. Rodrigues de, *Benavente – Leges*, Lisboa, 1926, parte II, doc. 2.

<sup>53</sup> Cf. AZEVEDO, Rui Pinto de, *Op. Cit.*, p. 6; e cf. FREIRE, Braamcamp, *Arquivo Histórico Portugues*, Vol. Lisboa, 1903, pp. 349-355.

Trindade, Rui Azevedo advoga precisamente, contraditando autores antigos que não só Jaime Cortesão – mas também Couceiro e outros –, que «estes monarcas foram apenas os reformadores de uma festividade bem mais antiga, cuja génese se descobre na cláusula do próprio compromisso da confraria que manda celebrar todos os anos um «convite» ou bodo aos pobres no dia do Espírito Santo»<sup>54</sup>.

O compromisso das confrarias realizava-se simultaneamente à fundação oficial da confraria e tinha como objectivos, além dos serviços de carácter sócio-caritativos juntos dos mais pobres e doentes, o de promover a celebração das festas do Espírito Santo. Curiosamente, as práticas de beneficência desta confraria têm características que a colocam em paralelo com aquelas que eram desenvolvidas pela Ordem Terceira de São Francisco, o que não deixa de ser um outro indício da sua inspiração franciscana na sua vertente mais radical e espiritual, muito sensível ao universo da pobreza e da humildade.

Estas confrarias do Espírito Santo integram-se na tipologia das instituições de caridade e socorro mútuo constituídas por leigos, as quais abundaram na Península Ibérica ao longo do século XIII, tendo por orago o Divino Espírito Santo. Assevera Rui Azevedo que confrarias desta natureza «houve-as, com efeito, assim designadas em grande número de terras do país, e na sua maior parte aparecem agregadas a albergarias que no decorrer dos séculos evoluíram para hospitais do Espírito Santo, e no século XVI vieram a ser incorporadas na confraria e Irmandade da Santa Misericórdia»<sup>55</sup>.

Entretanto também verificou-se o surgimento generalizado ao longo do país de diversas Igrejas e ermidas dedicadas ao Espírito Santo, o que pode também representar um dos elementos indiciários de um ambiente espiritual marcado pela devoção à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, sendo o eco da influência da espiritualidade paraclitiana de inspiração joaquimita em Portugal.

O século XIV foi marcado, no nosso país, pelo pulular de heresias, embora seja certo que no quadro da Península Ibérica a Catalunha tenha sido a região mais penetrada pelas correntes heterodoxas. O bispo de Silves, Álvaro de Pais, que teria sido marcado nos primeiros anos da sua formação pelo franciscanismo espiritual, denunciou nos meados do século XIV, na sua obra *Collyrium fidei adversus haereses*, as diversas heresias que grassavam no país. Entre essas são recenseadas o averoísmo, o espiritismo, a crença na vinda próxima do Anticristo, e o erro dos begardos, ao lado do erro do «espírito de liberdade» (*spiritus libertatis*). Este espírito de liberdade, de inspiração joaquimita, era o erro considerado mais comum que tinha fascinado e mobilizado mais camadas da população<sup>56</sup>.

Este movimento espiritual parece ter contribuído para a demissão do trabalho da terra e o aumento da mendicância livre (isto é, não vinculada às ordens religiosas oficiais), por influência desta expectativa de uma Era Paracletiana, cuja espiritualidade aconselhava ao despojamento, à contemplação, à dispensa da transformação do quotidiano. Os militantes deste espiritualismo radical de inspiração joaquimita, criticavam a crise da Igreja e proclamavam a palingenesia da Cristandade em geral, através da abertura às moções do Espírito. Daí que autores como Pinharanda Gomes e Manuel Gandra vêem na própria Lei das Sesmarias de D. Fernando (que visava o incentivo do trabalho agrícola e obrigava os mendigos e vagabundos não agregados a uma ordem religiosa oficial, a se fixarem no trabalho do campo), uma medida para lutar contra uma corrente que se expandiu preocupantemente, a qual seria inspirada nas doutrinas de Joaquim de Flora por via do franciscanismo radical<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> AZEVEDO, Rui Pinto de, *Op. Cit.*, p. 8.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>56</sup> Cf. RIBEIRO, Ilídio Sousa, *Sob o signo de Álvaro de Pais*, Separata da Colectânea de Estudos, Ano IV, 2.<sup>a</sup> Série, n.º 2, Braga, 1953.

<sup>57</sup> Cf. GOMES, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Publ. D. Quixote, 1987, p. 113; e GANDRA, Manuel J., *Op. Cit.*, pp. 50-51.

Com o irromper da modernidade e a aventura das descobertas, a revelação do novo mundo e a planetarização da tarefa evangelizacional sugere aos missionários a ideia da proximidade do fim do mundo, da vinda do Anticristo, da parusia, e para alguns, da inauguração de uma nova idade. Aqui a influência do cristianismo paraclítico e pentecostalista de feição joaquimita não deixa de estar presente<sup>58</sup>. Com efeito, como escreve José Sebastião da Silva Dias, «a conjuntura ideológica do século XVI tem uma longa história atrás de si. Constitui o ponto de chegada do movimento de heresias e de cismas que atravessa a Idade Média, e da imensa crise preliminar dos tempos modernos»<sup>59</sup>.

Com a abertura do mundo e com os novos desafios da evangelização agora numa escala verdadeiramente universal, a utopia da terceira idade ter-se-ia amplificado e povoado a imaginação dos missionários deslumbrados com a grandeza da sua missão. Algumas ordens, como os Franciscanos espirituais e os Jesuítas, reclamaram para si o estatuto de protagonistas da Idade Messiânica, pois Joaquim de Flora tinha profetizado que uma ordem religiosa teria a incumbência de promover a inauguração e implementação da era do Espírito Santo<sup>60</sup>.

Assim sendo, consideramos precipitada e até inexacta a conclusão de José van den Besselaar sobre a influência de Joaquim de Flora e das suas profecias e teologia da história no âmbito da cultura ligada ao messianismo profético de pendor sebastianista ou seu derivado, em Portugal. Besselaar afirma, com efeito, na sua obra de síntese sobre o sebastianismo que «do próprio abade não ocorre nenhum texto nem nos cartapácios, nem nos tratados dos sebastianistas. Joaquim de Flora era um ilustre desconhecido, inclusive para os dois coriféus do messianismo seiscentista. Dom João de Castro e o Padre António Vieira»<sup>61</sup>. É certo que se verifica uma confusão entre textos apócrifos e autênticos do abade calabrés, mas a sua ausência nos tratados messiânico-sebastianistas não é tão acentuada como pensa este estudioso holandês. A prová-lo estará, entre outros, Sebastião de Paiva, como veremos mais adiante. O Abade Joaquim marca a presença ao nível ideológico, mas também como figura profética tutelar, que é valorizado pela sua elevada sabedoria e vida de santidade.

É Sebastião Gonçalves que na *Primeira parte da História da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos regnos e provincias da India Oriental*, põe sub os auspícios proféticos de Joaquim de Flora a garantia dos bons resultados dos missionários da Companhia de Jesus nas terras do Oriente<sup>62</sup>. Também Frei Leão de S. Tomás na *Benedictina Lusitana* (trat. 1, parte 5, parág. VIII, p. 166) informa que «não falta quem diga que o abade Joaquim profetizou também a instituição da Santíssima religião da Companhia de Jesus»<sup>63</sup>. Mas Bento Pereira nas *Disputationes super libro Apocalypsis* (Lião, 1606) ousa ir mais longe e reclamar claramente para a Companhia de Jesus a missão da realização da idade paraclítica profetizada por Joaquim de Flora. Além de utilizar neste comentário o esquema de leitura da história do abade calabrés, advoga que a Companhia de Jesus, a sua espiritualidade e acção missionária é a mesma encarnação da última idade do mundo<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> Cf. AZEVEDO, João Lúcio de, *O Messianismo na História de Portugal*, Porto, s.d.

<sup>59</sup> DIAS, José Sebastião da, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Tomo I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, p. 1.

<sup>60</sup> Cf. COELHO, Maria Teresa Pinto, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>61</sup> BESSELAAR, José van den, *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>62</sup> Cf. Gonçalves, Sebastião, *Primeira parte da História da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos regnos e provincias da India Oriental*, BN cod. 915; e cf. GANDRA, Manuel J., *Op. Cit.*, p. 36, nota 51.

<sup>63</sup> Apud *ibidem*, p. 37, nota 52.

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 28, nota 53. Sobre a influência do joaquismo na Companhia de Jesus consultar o estudo de REEVES, Marjorie, «The Abbot Joachim and the Society of Jesus», in *Medieval and Renaissance Studies*, Vol. 5, 1961, pp. 163-181.

A obra profética do grande jesuíta, Padre António Vieira, recebe a influência do joaquimismo na sua obra utópica de uma forma que para nós é inquestionável, quer ao nível de alguns elementos do seu conteúdo, quer no plano do recurso à autoridade de Joaquim de Flora para fundamentar a sua exegese dos profetas. O milenarismo de Vieira e a sua interpretação teológica e teleológica da história inscreve-se e bebe da tradição joaquimita. A concepção do Quinto Império como era de justiça, de fraternidade, de santidade, de abundância da graça divina, de ecumenismo entre os povos não deixa de ser, *mutantibus mutantibus*, um decalque da terceira idade do teólogo Joaquim. Vieira concebe uma idade milenar governada no plano espiritual pelo papa, que faz eco precisamente do papa angélico que iria governar a Igreja na Idade do Espírito Santo. No plano temporal seria governada pelo rei de Portugal, sentando-se em Lisboa com o estatuto de Imperador do Mundo, mas um imperador pacificador e promotor da comunhão entre as diversas raças humanas. Estas duas autoridades pelas quais são repartidos os dois grandes tipos de poder, seriam as mediadoras de Cristo na Terra. E aqui é que se verifica a grande distinção entre o Quinto Império vieiriano e a última idade joaquimita. Enquanto que a Terceira Idade seria inspirada pelo Paráclito, seria uma idade de inspiração peneumatológica, o Quinto Império seria de fundamento cristológico, seria o Reino de Cristo Consumado na Terra. Mas apesar de mudar a figura divina que patrocina esta idade, as características acabam por ser em muito semelhantes. Daí que ideologicamente o Quinto Império de Vieira e a Idade paraclitiana de Joaquim tenham configurações muito próximas, apesar das nuances teológicas que os diferenciam. Descreve assim António Vieira a futura idade milenar que tanto fundamentou, defendendo que a Igreja e o Reino de Cristo haveriam de chegar um dia a um estado de perfeição, «completo e consumado»: «Consiste a diferença e perfeição deste estado consumado da Igreja, em que todo o mundo se converterá e universalmente será cristão; em que todos os cristãos pela maior parte serão mui observantes da lei divina; em que todos os príncipes e nações viverão em paz segura, cassando totalmente as armas e guerras; e em que neste feliz tempo, sendo mais copiosa a graça, se encherá o número dos predestinados em todas as gentes; e este será finalmente o que em toda a propriedade se chamará Reino e Império de Cristo, por ser então o mesmo Cristo o que só reinará em todo o mundo, sendo conhecido, adorado e obedecido de todos»<sup>65</sup>.

Na *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, em que Vieira elenca e atribui os graus de importância das autoridades que utilizou para construir a sua utopia do Reino de Cristo Consumado na terra, dá a Joaquim de Flora o título de profeta e o estatuto de autor de insigne sabedoria. O abade Joaquim, como António Vieira lhe chama, pertence a um grupo de autoridades ilustres, onde constam nomes como o de São Malaquias, a Sibila Eritreia, São Metódio, São Frei Gil de Santarém, Santa Catarina de Sena, entre outros. Vieira dá, todavia, um destaque especial ao abade calabrês pela importância da sua exegese profética associada à sua grande erudição: «Os que chamo teólogos e doutores modernos não são tão modernos que não abrace a Idade em que floresceram estes quatrocentos anos aproximadamente passado, e são: o já nomeado Abade Joaquim, que aqui alego como Doutor e expositor das Escrituras, nas quais merece grande lugar, pela esquisita erudição sagrada que nele concorria»<sup>66</sup>. Ao longo desta defesa judicial o Abade Joaquim é alegado diversas vezes, especialmente os seus comentários aos profetas do Antigo Testamento<sup>67</sup>.

Note-se que o padre Andreoni, que foi incumbido de fazer a catalogação do espólio de António Vieira, refere que no material reunido para elaborar aquela que considerou

<sup>65</sup> VIEIRA, Padre António, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Introd. e notas do Prof. Hernâni Cidade, Vol 1, Tomos, Baía, Progresso Editora, 1957, p. 222.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>67</sup> V. g. *ibidem*, pp. 287, 326, Vol. II, pp. 16, 63...

como a sua maior obra da sua vida, e para a qual trabalhou longos anos, a *Clavis Prophetarum*, constava três obras de Joaquim de Flora, a saber: a *Super Esaïam Prophetam*, a *Super Hieremiam Prophetam* e a *Expositio magni propheta Joachim in librum beati Cyrilli*<sup>68</sup>.

Ainda no século XVII, verifica-se a influência extraordinária do Abade calabrés numa obra sebastianista importante que ainda permanece inédita, da autoria do trinitário frei Sebastião de Paiva, intitulada o *Tratado da Quinta Monarquia*<sup>69</sup>. Manuel Gandra considera esta obra como sendo o mais «notável e assumido repositório do joaquimismo sebastianista militante. Para mais, porque não se limita à incorporação das suas fontes, autênticas ou apócrifas, antes discute criteriosamente o valor delas à luz dos ensinamentos dos principais exegetas de Joaquim, contraditores e apologistas»<sup>70</sup>. Esta é a mais clara obra de forte aplicação da doutrina joaquimita ao sebastianismo no nosso país.

De facto, além de Sebastião de Paiva citar e alegar abundantemente Joaquim de Flora, tem a preocupação de, preliminarmente, salvaguardar e reabilitar a qualidade profética e a santidade de vida de Joaquim de Flora. Defende-o, inclusive, contra a opinião de alguns autores que o desconsideravam, porque o tinham por herege: «Trago a este tratado alguns vaticínios do Abade Joaquim (...). Sem embargo de que alguns, desfazendo em sua autoridade, por se haver condenado em concílio lateranense em tempo de Inocêncio III certo seu do mistério da Trindade contra o mestre das Sentenças, porquanto não obsta o sobredito a sua reputação, pois ele não foi julgado por herege; antes há um decreto de Honório III e o trás Paschalino Regisselmo em a vida que escreveu do D. Abade, em que o Sumo Pontífice o declarou por católico. E assim com grave fundamento Brás Viegas sobre o Apocal., cap. 3, comment. 2, sect. 3, se espanta de Afonso de Castro, no livro que compôs contra as heresias, tratar tão mal pessoa que tão pouco o merecia»<sup>71</sup>. E continua Sebastião de Paiva a dilucidar os leitores sobre a imagem negativa que determinada tradição transmitiu do teólogo Joaquim, defendendo a sua vida exemplar e a sua ortodoxia doutrinal, alegando para o efeito reputados teólogos, profetas e santos, estrangeiros e portugueses, como é o caso de Santo António, os quais deram muito crédito à obra do abade de Flora. O lugar especial que o autor do *Tratado da Quinta Monarquia* dá à dimensão da idoneidade e qualidade teológica e moral de Joaquim de Flora é também reveladora de que a figura deste monge era conhecida dos meios eruditos portugueses, embora a sua credibilidade e autoridade fosse controversa.

No século XVIII, Félix José da Costa testemunha ainda a influência joaquimita num escrito panegírico dedicado a D. José I, intitulado *O Ano Augusto de corenta O Quinto Império*, escrito em 1754. Joaquim de Flora e outros autores são citados para fundamentar este escrito que pretende fazer do monarca mesurado o fundador do Quinto Império<sup>72</sup>.

Assim sendo, e não obstante a sua errada depuração excessiva da influência directa de Joaquim de Flora em Portugal, tem alguma razão José van den Besselaar quando afirma que o sebastianismo era o fruto tardio e dos mais notáveis do joaquimismo<sup>73</sup>.

Já no final do século XIX e princípios do século XX podemos verificar a persistência da influência dos esquemas e elementos utópicos joaquimitas no sebastianismo que se desenvolve no âmbito da poesia e do esoterismo. A obra esotérica e hermética de Fernan-

<sup>68</sup> Cf. GANDRA, Manuel J., *Op. Cit.*, p. 20; e SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol. 8, Bruxelas-Paris, 1898, p. 675.

<sup>69</sup> PAIVA, Frei Sebastião de, *Tratado da Quinta Monarquia e Felicidades de Portugal profetizadas*, Escrito no anno de 1641- Trata-se de um apógrafo manuscrito pertencente à biblioteca particular do Prof. Doutor Vítor Oliveira, que amavelmente nos emprestou para levarmos a cabo o seu estudo. Existem ainda pelo menos mais três cópias desta obra: duas na Biblioteca Nacional de Lisboa (cod. 810 e cod. 10740) e uma na Biblioteca do Congresso da cidade de Washington nos Estados Unidos da América. BNL, Cod, 810.

<sup>70</sup> Cf. GANDRA, Manuel J., *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>71</sup> PAIVA, Frei Sebastião de, *Op. Cit.*,

<sup>72</sup> Cf. *O Ano Augusto de corenta O Quinto Império em aplauzo dos anos do M.A.E.P. Rei de Portugal D. Jose I*, Lisboa, Na Officina de Pedro Pereira, 1754.

<sup>73</sup> BESSELAAR, José van den, *O Sebastianismo: história sumária*, Lisboa, 1987, p. 17.



do Pessoa é um exemplo desta ressonância joaquimita. Em algumas das suas leituras da história e da própria caracterização dos graus das ordens iniciáticas verifica-se, em certa medida, a presença subjacente do esquema das três idades de Joaquim.

No interessante prefácio à obra poética de Augusto Ferreira Gomes, denominada *Quinto Império*, Fernando Pessoa redefine a interpretação tradicional do capítulo 2 de Daniel sobre os impérios, dando-lhe outra aplicação histórica. Escreve que a figuração tradicional dos Impérios patente na interpretação do sonho alegórico de Nabucodonor é uma aplicação que se refere a um esquema material da divisão dos impérios da história. Nesta linha tradicionalista e nacionalista de identificação dos grandes impérios refere que cada país Europeu procurou de algum modo chamar a si a eleição de ser o último império. Assim, diz Fernando Pessoa referindo-se as hermenêuticas actuais aplicadas ao Império britânico, que «o último é plausivelmente entendido como sendo o Império da Inglaterra. Desse modo se interpreta naquele país; e creio que, nesse nível, se interpreta bem»<sup>74</sup>.

Secundarizando este tipo de interpretação propõe uma interpretação numa linha mais espiritualista e cultural, típica do esoterismo português: «Não é assim no esquema português. Este, como naquela tradição, do império material da Babilónia, parte, antes, com a civilização em que vivemos, do império espiritual da Grécia, origem do que espiritualmente somos. E, sendo esse o Primeiro Império, o Segundo é o de Roma, o Terceiro o da Cristandade, e o Quarto o da Europa – Isto é, da Europa laica de depois da Renascença. Aqui o Quinto Império terá que ser outro que o inglês, porque terá que ser de outra ordem. Nós atribuímos a Portugal, para quem o esperamos»<sup>75</sup>.

Pessoa afirma que a chave é dada na primeira quadra do Terceiro Corpo de Profecias de Bandarra, entendendo Bandarra como «um nome colectivo, pelo qual se designa, não só o vidente de Trancoso, mas todos quantos viram, por seu exemplo, a mesma luz»:

*«E vós que haveis de ser Quinto  
Depois de morto o Segundo  
Minhas profecias fundo  
Nestas letras VOS pinto»*<sup>76</sup>.

É precisamente na hermenêutica desta quadra e mais especificamente da palavra VOS que aparece noutras edições com a variante AQUI, que se pode entrever a influência do esquema triádico de leitura da história de inspiração joaquimita. Pessoa explica que os nomes que estas iniciais representam são sinónimos:

VOS – Vis, Otium, Scientia  
AQUI – Arma, Quies, Intellectus

O esquema triádico destes significados são aplicados a três tempos da história de Portugal, em que as características lembram claramente os aspectos diferenciadores das três Idades de Joaquim de Flora:

«Temos pois que a Nação Portuguesa percorre, em seu caminho imperial, três tempos – o primeiro caracterizado pela Força (*Vis*) ou pelas Armas (*Arma*), o segundo pelo ócio (*Otium*) ou sossego (*Quies*), e o terceiro pela ciência (*Scientia*) ou a inteligência (*Intellectus*)»<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Cf. PESSOA, Fernando, «Prefácio», in GOMES, Augusto Ferreira, *Quinto Império*, Lisboa, Pareceria António Maria Ferreira, 1934, p. XVI.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Cf. Ibidem, p. XVII.

<sup>77</sup> Ibidem, pp. XVIII-XIX.

O modelo triádico de Joaquim de Flora aparece também em diversos outros lugares da obra pessoana. Podemos surpreender a presença deste modelo na descrição que faz dos diferentes graus simbólicos da iniciação nas ordens secretas, numa perspectiva escatológica; para apresentar o esquema arquitectónico de inter-relação do Templo de Salomão com a estrutura hierárquica das Ordens Iniciáticas, numa perspectiva cosmológica<sup>78</sup>, etc.

Na linha dos autores da Filosofia Portuguesa, temos que destacar ainda a obra significativa de Agostinho da Silva que recria, repensa e divulga durante a segunda metade do século XX a utopia do Quinto Império, desenvolvida na base de uma filosofia vitalista e mística. Aqui a singeleza aliada a uma certa idilismo puro e inocente, o Quinto Império é apresentado como a Encarnação inequívoca da Idade do Espírito Santo, cuja sede promotora será em termos de língua, a Galego-Portuguesa, e em termos de centro dimanador desta idade aurífera, uma conjugação de esforços luso-brasileiros.

Agostinho da Silva reivindica claramente para Portugal em aliança com o Brasil, o protagonismo da Idade do Espírito Santo profetizada por Joaquim de Flora. A cultura luso-brasileira marcada historicamente pelo sentido de acolhimento de todos os povos, culturas e raças, é aquela que está mais apta para realizar o ideal ecuménico da idade milenar de comunhão entre povos que será marcada pela miscigenação sem limites racionais. Este império plenamente integrado na tradição joaquimita, será o sonhado império da felicidade, da santidade, da fraternidade, em que os homens viverão o ideal evangélico de todos serem como crianças. Afirma Agostinho da Silva que a «última idade do mundo será a do Reino do Espírito Santo, com os homens vivendo na sua integridade uma inteira vida; não, despedaçados na angústia, económica e noutras, só farrapos de vida»<sup>79</sup>.

A visão agostiniana do Quinto Império é, sem dúvida, a utopia joaquimita vertida e recriada em português, a utopia da liberdade espiritual e da criatividade sem limites, porque aberta à força inspiradora do paráclito. Portugal e o Brasil não serão a encarnação de um império de dominação à maneira tradicional, mas serão um império de conciliação e o veículo facilitador e promotor desta idade de harmonia no mundo. Eis a extraordinária visão futura deste Quinto Império, que Portugal é chamado a fundar: «Somos agora livres, não de voar, como uma cantiga do século XX, mas de criar, o que é melhor: nosso reino é o sonho, nosso palácio o concreto; faço eu, por exemplo, o que posso na matemática do nulo e das somas não comutativas, o que me permite ir além do transfinito e substituir com vantagem o Zen de séculos pretéritos; no pilotar navio, em que estou como arte; e no grego clássico, mania que me deve ter vindo, em campo cromossomático, de antepassado meu do século XX, por acaso de nome idêntico; e ainda com tempo de passar a meus netos apontamentos como este que vou acabando de escrever. Até, por tudo, crendo que estamos no limiar daquela final idade de que profetizou o bom abade Joaquim; o pior é que ele já o julgava em seu século XII, sendo igualmente verdade que, se eu vou pela matemática, coisa alguma é final»<sup>80</sup>.

Por fim, não podemos deixar de chamar à discussão a obra de uma personalidade importante da nossa cultura portuguesa contemporânea, a qual nos seus escritos heurísticos sobre o paraclitianismo, muito valorizou a teologia da história do Abade Joaquim de Flora - Natália Correia. A escritora Natália Correia, segundo José Augusto Mourão, «foi, entre nós, a única protagonista de um debate que não há - o debate em torno do politeísmo, do sacrifício, do ateísmo, da religião. Ela questionou a fundo o ranço da linguagem, inscrevendo-se na contra-corrente dos patriarcas da nossa cultura, sem perfilhar com eles

<sup>78</sup> Cf. PESSOA, Fernando, *A Procura da Verdade Oculta. Textos filosóficos e esotéricos*, Pref. org. e notas de António Quadros, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1986, pp. 206-209, 211, 221; e MATOS, Jorge de, *O pensamento maçónico de Fernando Pessoa*, 2ª ed., Lisboa, Hugin, 1997.

<sup>79</sup> SILVA, Agostinho da, *Reflexão*, 2ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1990, p. 142.

<sup>80</sup> Idem, *Considerações e outros textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 103.

uma concepção liquidatária da religião nem o ateísmo iluminado de Ardinelli de *Pécora*. O seu esforço para desmascarar tanta gente que enrouqueceu para gritar que não é católica em Portugal é de facto surpreendente e único no nosso meio. Devemos-lhe esse combate para que não se fechasse a porta à questão religiosa como constitutiva da procura da verdade, que não é nunca acessível a um saber»<sup>81</sup>.

No seu vasto espólio que se encontra, neste momento, a ser organizado e catalogado na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontrámos algumas caixas que contém alguns textos manuscritos e dactilografados, bem como rascunhos e apontamentos esparsos sobre as temáticas do joaquimismo, da era do Espírito Santo e do Quinto Império<sup>82</sup>. Natália Correia inscreve-se plenamente naquela tradição erudita que valoriza a influência da utopia pentecostal europeia na dinâmica da história portuguesa que desembocou na grande aventura portuguesa dos Descobrimentos e da Missionação. Esta escritora açoriana ousa ir mais além das enunciações e afirmações de Jaime Cortesão sobre a influência do joaquimismo em Portugal, descortinando vários canais por onde teriam entrado, no nosso país, as influências do paraclitianismo de base joaquimita. Esta corrente espiritual não só teria entrado por via do franciscanismo, mas também veio juntamente com a Ordem de Cister, pelos Templários, e pela sua sucessora Ordem de Cristo, instituições religiosas que cultivavam uma grande devoção ao Espírito Santo; isto, obviamente, além da via aragonesa, através da Rainha Santa Isabel. Por estes meios de comunicação teria chegado a Portugal uma doutrina que, para Natália Correia, encontra em Portugal instrumentos, a dois níveis, «para satisfazer os seus fins: 1.º, uma monarquia de tendência civilista, sensível à ideologia comunitária da revolução pentecostal; 2.º, uma vertente colectiva formada pela aliança da coroa com as classes populares que, habilitando Portugal para empreender o projecto cosmopolita da Europa, oferecia ao espiritualismo pentecostal um campo de expansão para consumir esta suprema finalidade: a investidura planetária do Espírito Santo»<sup>83</sup>.

Para a autora é esta influência que mune Portugal de ousadia, de ideal e de espírito de aventura capaz de empreender a tarefa orbícolá dos Descobrimentos. Nota depois a atenuação desta «força espiritual» que configurou a idade de ouro portuguesa. Todavia, esta reserva espiritual conservou-se, segundo Natália, de forma genuína no arquipélago dos Açores até à actualidade nas festas dos Impérios do Espírito Santo, que tem como expressão social o desenvolvimento da dimensão comunitária. Esta é vista como sendo o sinal profético da comunhão e da fraternidade universal entre os homens, que o culto do Espírito Santo representa e anuncia<sup>84</sup>. E é precisamente nos Açores que Natália Correia acha o terreno fértil, o reduto que conserva a força da utopia e as condições para promover a realização do sonho quinto-imperialista, a Idade Nova do Espírito Santo, ideal de pacificação e santificação de todo o universo, tal como idealizou Joaquim de Flora<sup>85</sup>. Nos Açores está a reserva da tradição paraclitina vivida em Portugal de forma intensa até ao século XVI, esse «espírito de rebeldia», que promovia a igualdade entre as classes, contra os hierarquismos e opressões sociais e religiosas.

A autora deixa perpassar nos seus escritos o grande entusiasmo que cultivava pela chegada dessa nova era marcada pelo signo da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Mas, bem na linha da sua militância feminista em nome da valorização e libertação do universo cultural e social ligado ao feminino, Natália Correia desenvolveu toda uma investigação (bem patente nos escritos deixados na pasta do seu espólio a que deu o título de

<sup>81</sup> MOURÃO, Fr. José Augusto, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa, Paulinas, 2000, p. 139.

<sup>82</sup> Os documentos que abordam estas temáticas encontram-se principalmente nas caixas 25 e 27, e ainda, de forma menos expressiva, na caixa 21. Ver *Espólio de Natália Correia*, *Op. Cit.*

<sup>83</sup> CORREIA, Natália, «O Espírito Santo Feminino», *Op. Cit.*, fls. 32-33.

<sup>84</sup> *Cf. Op. Cit.*, passim.

<sup>85</sup> *Cf. Idem*, «Cultura Pentecostal da Açorianidade», *Op. Cit.*, caixa 27.

«Espírito Santo Feminino»<sup>86</sup>) para fundamentar a sua intuição de que o Espírito Paráclito é de natureza feminina, a expressão mesma do feminino de Deus. Daí que a nova era que Natália proclama seja marcada pelos valores típicos do universo feminino.

Na visão da assunção da idade do espírito feminino, Natália Correia recusa todas as mediações hierárquicas, que são, no seu entender, uma marca do machismo que dominou a nossa cultura ocidental. A nova era abaterá as opressões e discriminações entre sexos e operará a realização da Terceira Idade de Joaquim sob o signo do feminino: «É o pentecostes da humanidade que se coroa a si mesmo, sem mediações, entre as quais o poder pela natureza coativa não recebe a iluminação do Espírito. E para que este chegue triunfalmente já as mulheres por Ele inspiradas juncam o caminho com as cores da sua cultura de amor e solidariedade. E digo as mulheres porque o Espírito Santo, esse sopra que tudo anima, ânimo dos humanos é feminino – o *Ruah Qadesch*, do aramaico, do hebreu, das línguas semitas –, a consagração da sacralidade do feminino que a andocracia mosaica escamoteou. Parece-nos, pois, justo concluir que o regresso do pensamento mítico do vitalismo e de outros valores da cultura do feminino que estão a minar a hegemonia do racionalismo, são pressupostos da reanimação pentecostal do espaço sagrado»<sup>87</sup>.

Em última análise, podemos concluir que é errado afirmar que Joaquim de Flora e a sua teologia e exegese da história estiveram totalmente ausentes da cultura portuguesa ou que esta foi imune à sua influência. Também será exagerado dar ao joaquimismo uma importância decisiva e principal como mobile inspirador e explicativo dos grandes dinamismos, especialmente os expansionistas, da história de Portugal. Optamos antes por uma interpretação mais moderada. Pensamos, assim, que o joaquimismo foi, sim, um dos elementos, ao lado de outros, que indubitavelmente fizeram parte, como fermento, da massa fértil das utopias portuguesas.

---

<sup>86</sup> Na caixa 25 encontramos diversos apontamentos e rascunhos de investigação da autora, nos quais a autora arranjou fundamentos, particularmente linguísticos, para provar que a raiz do Espírito Santo é feminina. Descobriu que nas línguas semitas o Espírito Santo era escrito no feminino, o que para autora constitui um forte argumento para defender a natureza feminina do Espírito Santo. Isto porque na bíblia escrita em hebraico o Espírito Santo aparece designado no género feminino.

<sup>87</sup> Cf. Idem, «A política e a reconstrução do espaço sacral», Texto Dactilografado, *Op. Cit.*, p. 12.; e ver ainda o manuscrito n.º 2 da pasta «Sobre Vitorino Nemésio», intitulado «A cultura Pentecostal feminina da açorianidade», *Op. Cit.*, caixa 27.

