

FRANCESC J. FORTUNY*

¿CRISIS O NUEVO ESPÍRITU?
2: JOAQUÍN DE FIORE Y SU TEOLOGÍA TRINITARIA

HISTORIA Y TRINIDAD CRISTIANA

En la primera parte del trabajo aparece un sorprendente Joaquín de Fiore, con inesperados recursos epistemológicos en su quehacer historiográfico.¹ Al socaire de los signos de su tiempo, el Abad del Císter reformado renueva la lectura de los hechos históricos. Unas innovaciones que arrancan de su preocupación por hallar la «*significatio*» de unos «*signa*» materiales, los hechos históricos, con un método racional y meramente humano. Epistemológicamente, el resultado se acerca mucho a la modelización constructivista a partir de un metalenguaje.

Pero Joaquín de Fiore² no es un historiador moderno, sino un teólogo cristiano, o un filósofo clásico todavía, si se prefiere. Tener en cuenta este punto al intentar comprender el pensamiento del monje medieval no es hacer teología o teologizar;³ como prescindir del dato no es ceñirse a la pura filosofía y racionalizar, sino descabezar la cosmovisión del autor y reducir a la nada la versión intelectual y consciente de su cosmovisión, que pugna por conseguir en su obra con el único instrumento que posee el hombre, el análisis racional. Importa completar en este

*. Departamento de Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona. c/ Baldori Reixac, s/n., 08028 Barcelona.

1. Ver Francesc J. FORTUNY: *Crisis o nuevo espíritu?*. 1: *Joaquín de Fiore y su «concordia»*, «Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia», 16-17 (Barcelona, 1995-1996), pp. 71-94.

2. Recordamos sus obras principales y nuestras citas abreviadas: *Concordia Novis 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.] *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. Citaremos: *Tractatus...*]. Además dejó: *De unitate seu essentia Trinitatis*. (perdido). *Contra Iudeos*. *Contra catholicas fidei adversarios*. *Liber figurarum*.

3. Según piensan a la par la historiografía filosófica racionalista y la tomista. Extraña sintonía, en direcciones opuestas, por sobrevalorar la razón unos, o por resguardar de ella lo sobrenatural los otros. Así se explican las paradojas de la polémica sobre la «filosofía cristiana» (1931 y ss.) o la rídícula condena del *Surnaturel* de H. de Lubac en 1959.

punto la labor iniciada y hacerlo bajo las mismas directrices : *Melius ostendimus nova, si diligentius vetera perscrutamur*.⁴

La «*significatio*» que la materialidad de los signos es incapaz de suscitar y sólo es patente en la historia, no es «natural» en sentido de «espontáneo», ni es tampoco «sobrenatural», según el pensamiento del Abad medieval. Ver los «*facta*» com «*signa*» y darles sentido es algo añadido por una labor intelectual humana, es una transformación, en un nivel intelectual superior, de la materialidad de los signos asequible a los sentidos y a un discurso racional denotativo inmediatamente de la objetividad extramental.

Joaquín no es el creador o descubridor del hiato que existe para él entre naturaleza y pensamiento. Pero el hiato entre pensamiento y naturaleza está muy lejos de ser natural o de ser siempre advertido y formulado idénticamente por todos. Es fruto de siglos de evolución de la humanidad, que ha ido haciendo pivotar los conceptos de «*noys*» y de «*Physis*» sobre la noción cada vez más estricta de «*arché*», con lenguajes muy diferentes, mítico religiosos unas veces, teológicas otras, estrictamente racionales más tarde, a finales de la Edad Media, en el entorno de Joaquín de Fiore.

Los grandes filósofos griegos denominaban «*noys*» precisamente a aquel principio inmanente a la «*Physis*» que la estructuraba según proporción y la mantenía estrictamente una. Y la inteligencia humana, era para ellos sólo el reflejo natural de la totalidad del «*noys*» cósmico en los momentos racionales del mismo indivisible cosmos único, modos del único ser. Gradualmente «*noys*» y «*Physis*» se separaron. La «*Physis*» deja de ser un todo único y cerrado sobre sí mismo, con una *arché* medular capaz de conferir sentido último a todos y cada uno de sus momentos, especialmente al hombre. Ya en los mismos padres de la filosofía, la «*Physis*» tiene un matiz de misterio, de trascendencia, que no permite que el estricto «conocimiento a través de las causas» resulte razón última y sentido de la vida humana. La sombra de la doctrina esotérica de Platón⁵ y el «buscarse» constante, el «*fieri*» permanente de la «filosofía primera» de Aristóteles señalan muy claramente los límites de un racionalismo imposible de la «*Physis*» con *arché* noética.

Un Agustín de Hipona, y con mucha más clarividencia un Juan Escoto Eriúgena, el último gran neoplatónico cristiano, y en su seguimiento un Pedro Abe-

4. *Concordia...*, fol 25v2.

5. Seguramente la sugerencia más compendiosa y clara del tema de Tubinga se deba a KRÄMER, H. : *Platone e il fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Milano, Vita e Pensiero, 1987 (2 edd.), 478 pp.. Ver también REALE, G. : *Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Doctrinae non scritte»*. Milano, Vita e Pensiero, 1990 (8 ed.), 784 pp. Ciertamente, sea cual sea el juicio que merezcan las tesis de la Escuela de Tubinga, la creencia en cierta doctrina del arcano pesa en el platonismo cristiano, que en el Occidente latino parece inspirarse en Cicerón (*Somnium Scipionis*) y Agustín de Hipona primero, en el Eriúgena y sus fuentes más tarde. En el s. XII Pedro Abelardo recoge claramente la creencia en sus teologías.

lardo, sacarán las consecuencias de esta consciencia de límite de los grandes maestros paganos.

Agustín sólo acierta a aprovechar la fortísima consciencia del misterio de la *Physis* que le transmite su gran inspirador, Cicerón,⁶ usándola como palanca que obliga a saltar al terreno revelado para mantener una noción muy cosista de verdad absoluta. Juan Escoto, que ya se enfrenta conscientemente al choque de dos cosmovisiones —la helenista romana cristianizada contra la feudal, rebrote de una visión naturalista elemental— ve en el fondo misterioso de la totalidad una nueva categoría óptica explícita, la del «vacío» por superación de cualquier modo de ser o categoría.⁷ Pedro Abelardo da el giro copernicano de atender al lenguaje,⁸ el instrumento con que denotamos el ser y el eriugeniano superser, imposible y consciente, misterioso por su propia naturaleza.⁹

Medio siglo después de Abelardo, Joaquín de Fiore hereda su percepción del hiato entre inteligencia y naturaleza de Juan Escoto Eriúgena, lo ahonda, y amplía sus implicaciones por el terreno de la lingüistificación hasta la historia.

Lo que todavía no es capaz de hacer nuestro Abad es conceder una autonomía total a la razón frente a la objetividad extra-mental. La plena formulación de la total autonomía la ofrecerá Guillermo de Ockham en el s. XIV, y la percepción y desarrollo de las implicaciones que esto tiene, ocupará los siglos de la Modernidad.

Incapaz de percibir el hiato total entre inteligencia y «*Physis*» por la presión lógica del lenguaje heredado, Joaquín de Fiore se ve forzado a postular un principio inteligente objetivo del significado que adquieren los hechos materiales en el plano de la historia, historia que para él es superior a la «*physis*» o «*natura-nascitura*», ya desposeída de su carácter de ser único omniabarcante. Si no existiera realmente este principio, inteligente y radical, donador real y objetivo de significado a los hechos históricos y a su misma sucesión, todo intento de superación del hecho histórico material se le aparecería como la elucubración alucinatoria de una razón insana. Es el mismo problema de la «*sanitas mentis*» abelardiana: dar una base real, objetiva, la «*causa comunis impositio*» de un único término universal a la multitud de entidades diferentes ópticamente.¹⁰

Y el buen monje de Fiore halla esta «*causa comunis significationis*» de la histo-

6. CICERÓN, M.T.: *Academica*. I, 12 (44), II, 10 (32), 22 (72-76).

7. JOHANNES ESCOTUS ERIUGENA (v. 850): *Periphyseon (De Divisione naturae)*. Liber primus. Editet by I.P. Sheldon-Williams with the coloboration of L. Bieler. Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1972. 442A («Pero la cuarta se situa entre lo imposible, cuyo ser es no poder ser»), 443A-443D, 454B, etc.

8. JOLIVET, J.: *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris, J. Vrin, 1969. Pàgs. 390.

9. Abélard: *Du bien supreme (Theologia de Summi Boni)*. L. I, c. 5. Introd., trad. et notes par J. Joliver. Paris, J. Vrin, 1978. Pàgs. 36-38.

10. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI, M.T.: *La logica di Abelardo*. Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1969 (2a. ed.). Pàgs. 113.

ria en la Trinidad cristiana,¹¹ que Abelardo y muchos otros en su entorno han identificado con la mejor versión del clásico *arché* griego.

La *arché* griega cristianizada ya queda totalmente separada de la naturaleza en Agustín de Hipona, pero sólo en discursos míticos y coloquiales por la forma; la epistemología agustiniana demuestra cuán poco profundo es el hiato que verbalmente vocea. La *arché* sólo comienza a tambalearse en los ss. XI-XII como *arche* inmanente a la «*natura*» a través de un análisis teórico vigoroso y con pérdida acelerada de vivencialidad de la unicidad y unidad de la naturaleza. Aparecen una naturaleza y unos bienes que los movimientos pauperistas menosprecian vivamente y los creadores de la riqueza mercantil no ven vinculados a ninguna *arché* divina y cuyo conocimiento no es útil para sus finalidades. Anselmo de Canterbury hubo de reforzar con argumentos meramente racionales —el «argumento ontológico»— una vivencia de la presencia espontánea de Dios, que empalidecía a los ojos de los cada vez más abundantes «*insensati*», obnubilados por la densidad y riqueza de un renovado mundo temporal, el de las ciudades mercantiles, ya remotas a la forma de vivir feudal, estrechamente regida por el ciclo de la naturaleza. Pero el Dios cristiano, más absolutamente trascendente y personalizado que nunca,¹² se presta a las

11. «Il centro della speculazione teologica di Gioacchino è appunto il mistero trinitario; e questo è a sua volta il centro e il fulcro della sua teologia della storia. Pur dedicando all'esposizione sistematica della dottrina trinitaria l'intero primo libro del suo *Psalterium Decem Chordarum*, que reca non a caso il titolo emblematico, *De Contemplatione Trinitatis*, Gioacchino non è un puro teologo-teoreta; è principalmente il contemplator del misterio di Dio e l'interprete della storia spirituale dell'umanità vista in funzione di tale mistero.... Gioacchino si preoccupa soprattutto di reinserire il mistero trinitario nel circolo storico, nella viva dialettica del divenire storico, considerando la Trinità come il prototipo trascendente e il centro supremo di convergenza di tutta la storia umana. Su questa linea il rapporto fra Trinità e storia è posto in tutta la sua valenza ed è concretizzato e reso operante dalla nuova periodizzazione gioacchima della storia universale in tre tempi o status, attribuiti, in virtù della categoria teologica di «appropriazione», alle tre Persone divine. «*Sicut Deus Trinitas est, ita ... sunt tria tempora, quae tres status mundi nominanda credimus*» (*Expositio in Apocalypsim*, I, (Ed. Venezia, 1527v; cfr. *Concordia* II, cap. 6, fol. 9r): è l'enunciazione della tesi primaria e fondante della concezione di Gioacchino da Fiore, in base alla quale lo svolgimento progressivo della storia viene strettamente collegato ed esemplato sullo stesso processo trinitario di Dio, in una visione che rappresenta forse il più gradioso disegno di teologia della storia ideato dal misticismo medievale, e rappresenta anche, a nostro parere (questo aspetto non è stato finora considerato), il punto dominante del processo di «sacralizzazione» della realtà storico-mondana, così vivo e operante nella mentalità religiosa del medioevo.» 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 Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. Págs. 150-152. Similares ideas en DI NAPOLI, G.: *Teologia e Storia in Gioacchino da Fiore*. En «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. I° Congr. Intern. Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore, 18-23 settembre 1979.». Fiore, Centro di Studi Gioacchimiti, 1980. Págs. 96-97.

12. Matiz que no recoge Crocco en la cita aducida. Que la Trinidad sea la fuente de la «*significatio*» de la historia no sacraliza el mundo de la «vida temporal», de las substancias extensas y de las ciencias. Como muy bien destaca Di Napoli en el artículo citado en la misma nota, la doctrina de Joaquin de Fiore es una «*historiosofía*», no una historia ni una historiología. En oposición con el

mil maravillas para seguir siendo la *arché* de un mundo intelectual humano, el mundo de los signos y las significaciones, que aparecen en la operación historizante, no necesaria por naturaleza, y, por lo tanto, acción libre y espiritual de los hombres,¹³ la mejor de las imágenes de sí mismo que Dios ha creado. Si la naturaleza es una imagen limitadísima de la *arché* como personalidad espiritual y libre, la obra creadora de la *historia salutis* continúa dando una vivencia experimental del Dios transcendente cristiano,¹⁴ Gioachino lo subraya expresamente: su «concordia» sacude el torpor espiritual que otras presentaciones del cristianismo son incapaces de superar.¹⁵

UT ... IN NULLO PATIATUR SCANDALUM CIRCA MYSTERIUM UNITATIS.

El Abad de Fiore extrae de la Trinidad cristiana la fuerza y el paradigma histórico generador de significación para los hechos-signos históricos. Pero su uso de la teología tradicional trinitaria como instrumento intelectual y fuerza generador-

Eriúgena, en el Abad de Fiore la «*sophia*» se opone de lleno a la «ciencia» o «ciencias» en vez de constituir una unidad infrangible. Recuérdese además su extremado pauperismo y el efecto potenciador del pauperismo con que se manifiesta su influencia sobre la Orden Franciscana e incluso sobre sus enemigos (Guillermo de Saint-Amour, por ejemplo).

13. Este punto, a su vez, queda mal reflejado en el artículo de Di Napoli. «Gioachino legge il triadismo della storia perché legge o scopre la Trinità nella storia; non, s'intende, nel senso che la teologia trinitaria sia condizionata in lui dalle esigenze della teologia storica, come se la Trinità teologica fosse conseguenza della triade storica, ma nel senso che la teologia trinitaria è lo strumento superiore, misterioso insieme et illuminante, per operare una teologia della storia. Il che significa che, ... , il *Psalterium decem chordarum* condiziona e la *Concordia Novi et Veteris Testamenti* e la *Expositio in Apocalypsim*; ... ; ed è proprio il *Psalterium* ad offrire nel Lib. II, come sviluppo del Lib. I (*De contemplatione Trinitatis*), la considerazione dei tre ordines di vita cristiana (biblico-cristiana) e delle intelligentiae con cui trattare l'ermeneutica biblico-storica.» DI NAPOLI, G.: *Teologia e storia in Gioachino*. 1979, pp.96-97. Sólo las nuevas condiciones sociales del s. XII, y más especialmente las de los ss. XV-XVIII y el neotomismo, convierten en sólo «teología» lo que ya viene de las lejanías paganas de Grecia. Y al obrar así esterilizan una vivencia nuclear muy bien sentida y «profetizada» por Joaquín: el hombre necesita una visión omnicompreensiva que de sentido, valor, a sus conocimientos y vivencias parciales; y esta visión totalizante no es necesariamente ni teológica ni tan solo religiosa; puede ser hoy estrictamente filosófica con un cierto grado de globalización limitada, humana, cultural.

14. *Qui fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam ... ipse voluit constitui tres ordines istos ut essent et ipsi ad imaginem et similitudinem Trinitatis.* (*Concordia ...*, f.9v1) *Et sicut ordo coniugatorum, qui primo tempore claruit, proprietate similitudinis videtur pertinere ad Patrem; ordo predicatorum, qui secundo, ad Filium; ita ordo monachorum, cui extrema magna tempora data sunt, ad Spiritum Sanctum. Et secundum hoc primus quidem status ascribitur Patri, secundus Filii, tertius Spiritu Sancto.* (*In Apocalypsim*. f. 5v1.) *Est enim primus ordo coniugatorum creatus ad imaginem Patris. Secundus clericorum institutus ad imaginem Filii. Tertius monachorum ad similitudinem Spiritus Sancti.* (*In Apocalypsim*. f. 18v2.)

15. *Non a fructu operis otiosum existimo ... torpentia somnolentorum corda, sono vel insonito, excitare; si quomodo ad contemptum mundi, novo saltem genere exponendi, evigilent quibus larga et multiplicia Patrum monita assiduitate diutina viderunt.* (*Concordia ...*, *Prefatio*. f. s.n.)

ra de la historia no tiene nada del simplismo ni de la mecánica aplicación extrínseca de doctrinas de escuela mal aprendidas.

Para comprenderlo así, hay que atender ante todo a la función de la Trinidad en la epistemología de Joaquín; en segundo lugar, a la noción de Trinidad que él defiende, causa de su condena en el Concilio Laterano IV; en tercer lugar, a la caracterización de la Edad del Espíritu como plenitud casi total de vida y, por ende, al carácter cualitativamente progresivo de la unidad de la historia, más allá de la mera «*concordia*» numérica de los hechos-signos.

La maestría técnica de Joaquín de Fiore en la operación de vincular la Trinidad y la historia queda avalada por la misma sucesión de las condenas que sufre *post mortem*. El Concilio de 1215 condena al teólogo trinitario totalmente al margen de la relación que establece en otras obras entre historia y Trinidad; se condena su defensa a ultranza de la unidad trinitaria en una obra perdida para nosotros. Y esta es la verdadera y formal condena del Abad del Císter; la reservas de la Comisión de 1255 quizás surjan más impulsadas por el joaquinismo que directamente de la obra del propio autor.

En la obra historiosófica de Joaquín aflora constantemente la preocupación, la obsesión diríamos, por destacar la unidad de la obra trinitaria:

«E tutti questi diversi modi di considerare l'opera della Trinità sono dati «*ut seipso manens integrum in nullo patiatur scandalum circa mysterium unitatis*»»,

sintetiza M. Reeves¹⁶ frente a abundantes frases del tenor de las siguientes:

«*Hac in re monendus est lector, et ne forte alibi iam commonitus dormitet studioso pulsandus, quatenus ubicumque una persona dicitur operari non intelligat (quod absit) operari ipsam solam, aut me hoc alicubi intellexisse, etiam si in aliquibus locis non notetur a me ... Idcirco pro loco et tempore tacet Scriptura de duabus personis et loquitur de una ut opus illud, de quo agitur, ascribatur ei proprietate mysterii, ad hoc ut intelligatur quod alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.*»¹⁷

«*Nilhil sic attribuitur uni persone proprietate mysterii quod non sit tribus pariter et indifferenter commune.*»¹⁸

16. REEVES, M. (1979): *How original was Joachim of Fiore's theology of history?*. 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.55.

17. *In Apocalypsim.* f. 13r2.

18. *In Apocalypsim.* f. 279r2. Però cfr. también ff. 152v1; 5v1; 13r2; y la *Concordia...*, ff. 57r1; 105v2; 58r1; 58r2; 9v2.

UNIDAD Y PLURALIDAD SEGÚN LA TEOLOGÍA TRINITARIA.

El acervo de datos materiales con que cuenta nuestro Abad exegeta son el Antiguo y el Nuevo Testamento bíblicos, tan dispares,¹⁹ la abundante y muy sentida eflorescencia de un nuevo tipo de hombres «espirituales» en su siglo,²⁰ el dato sociológico, evidente para Joaquín, de tres ordenes sociales,²¹ en buena parte asimilables, por su función y talante peculiar, a los dos Testamentos bíblicos y al nuevo género de cristianos: los laicos casados, los clérigos estudiosos y predicadores, y los monjes contemplativos llamados a ser la presencia del Espíritu²² en el mundo por su mismo modo de ser.²³ Toto esto

19. *Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.* (Concordia ..., f. 18r2). *Erat autem locus tenebrosus et quasi celum obscurum Vetus illud Testamentum, quod littera dictum est, nihil habens in se caloris, nihil luminis, excepto quod prophete veri iustissimi sub eo multipliciter dati sunt qui habentes in seipsis Spiritum Dei essent quasi quedam luminaria in caliginoso loco aut certa velut clara coeli sydera in caligine noctis ... In primo coelo in quo agitur de propagatione filiorum Jacob, eorum scilicet qui secundum carnem nati sunt. Ita et secundum pertinet Testamentum Novum in quo agitur de propagatione electorum Dei ... Multum ergo distat inter utrumque coelum, multa inter utrumque Testamentum differentia est. Differunt sane utriusque natiuitates, differunt vitae, differunt bella, differunt et victorie.* (Concordia ..., f. 6r2).

20. *Ceterum si de isto omnia agitur quod in loco ipso Apocalypsis scriptum reperitur, illud quod superius diximus incunctanter tenendum est, videlicet quod in A significatur esse duos qui procedunt ab uno, in omnia esse unum qui procedit a duobus. Unde et Testamenta non tria sed duo esse dicuntur, littera videlicet Moyses et littera Evangelii Christi. Ex quibus unus spiritualis egreditur intellectus in typo, haud dubium unius Spiritus qui ex Patri Filioque procedit. Et secundum hoc duo tempora et duo populi esse noscuntur, tempus scilicet patrum et tempus filiorum, populus iudaico et populus gentilis, ex quibus una procedit spiritualium virorum ecclesia.* (In Apocalypsim. f. 37v1).

21. *Et sicut ordo coniugatorum, qui primo tempore claruit, proprietate similitudinis videtur pertinere ad Patrem; ordo predicatorum, qui secundo, ad Filium; ita ordo monachorum, cui extrema magna tempora data sunt, ad Spiritum Sanctum. Et secundum hoc primus quidem status ascribitur Patri, secundus Filio, tertius Spiritui Sancto.* (In Apocalypsim., f. 5v1).

22. *Spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens, et ipse specialius pertinet ad Spiritum Sanctum ... Quia vero una persona est que ex duobus procedit, et ipsa Spiritus Sanctus dicta est, ascribenda sunt eidem persone quedam specialia opera que ex aliis processerunt.* (Concordia ..., f. 10r2). *Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.* (Concordia..., f. 18r2).

23. Esta culminación de los órdenes sociales en el de los monjes es lo que sugiere el carácter utópico de la visión del mundo del Abad cisterciense y el cariz religioso y teológico (en oposición a filosófico) de su obra. Y seguramente es utópico y religioso. Pero sería menester recordar, a la vez, qué eran en Grecia las comunidades pitagóricas y la misma Academia, qué son en Cicerón los *Principes* reunidos en el senado de Roma, o los sínodos episcopales agustinianos, y qué son los *asramas* hindús o los monasterios budistas en Oriente. O, también, qué papel juegan hoy en la sociedad los grandes centros de investigación y las instituciones de análisis y asesoramiento social. Quizás entonces aparezca la similitud de funciones sociales bajo una diferenciadísima formulación modelizadora e incluso opuestas utilidades y fines. Sobre la vida monástica en Joaquín, ver PASZTOR, EDITH: *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 Gioacchinismo Medievale. Attri del II° Congr. Intern.

es la multitud de «hechos-signa» que claman por su «significatio» y «concordia».²⁴

De toda esta multiplicidad dispersa surge una concordia, un único mapa que engarza todos los hechos en un plano espacial, si —y sólo si— la unidad divina los vincula a todos como manifestaciones de su totalidad. La totalidad óptica única de la Divinidad es el plano en el que se reúne la multiplicidad óptica de sus manifestaciones.²⁵ Y cada dato, estamento, función, etapa o Edad adquiere significado si su desigual realidad es, a la vez, manifestación de las Personas de la única divinidad. Pero una manifestación peculiar de los rasgos de cada Persona ha de darse de tal manera que en modo alguno comporte la disolución y negación del todo único por exclusión de las otras dos Personas;²⁶ desaparecería en tal caso el fondo común homogeneizador y vinculante. Más bien, la vida y el sentido de cada Edad de la historia,²⁷ de cada Testamento,²⁸ de cada estamento social²⁹ y sus funciones,³⁰ fluyen de la presencia, eficaz pero menos patente, de las otras dos Personas. La Edad primera, del Padre y el Antiguo Testamento, caracterizada por la letra de

di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986. Págs. 55-124. La misma autora contrasta con la obra de DUBY, G.: *Los tres órdenes o lo imaginario en el feudalismo*.

24. Respecto a este punto es especialmente sugerente DI NAPOLI, G.: *Teologia e storia in Gioacchino*. 1979, art. cit., p.101, y nota 59.

25. ... *comparatione pulsatus, credens discordare non posse in corpore quod in capite consors inveni, nec ocio-sum fore in reliquis sanctis quod in patriarchis et apostolis concordare perpendi: dedi operam in hoc ipso, ... , testimoniorum concordiam compilavem: sed ...* (Enchiridium in Apocalypsim (inédito) Mss. de Pavia f. 37v cfr. TONDELLI L.: *Libro delle Figure I*, Torino, 1953, p.148)

26. *Nilil sic attribuitur uni persone proprietate mysterii quod non sit tribus pariter et indifferenter commune.* (In Apocalypsim., f. 279r2. pero vease también 152v1; 5v1; 13r2; Concordia..., f 57r1; 105v2; 58r1; 58r2; 9v2)

27. «*Et sicut ordo coniugatorum...*» (In Apocalypsim, f. 5v1.) Vide supra, nota 20.

28. *Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.*» (Concordia ..., f. 18r2).

29. *Qui fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam ... ipse voluit constitui tres ordines istos ut essent et ipsi ad imaginem et similitudinem Trinitatis.*» (Concordia ..., f.9v1); *Est enim primus ordo coniugatorum creatus ad imaginem Patris. Secundus clericorum institutus ad imaginem Filii. Tertius monachorum ad similitudinem Spiritus Sancti.* (In Apocalypsim, f. 18v2.)

30. «... *primum est opus manuum; secundum studium lectionis; tertium psallendi, orandique devotio. In actionis obtinentia timor Domini, in lectione studio sapientia; in oratione et confessione operatur dilectio. Tenemur oboedire propter timorem, qui est Pater; tenemur legere propter sapientiam, que est Christus; tenemur psallere et orare propter caritatem, que est Spiritus Sanctus. In opere enim timere necesse est, in lectione sapere, diligere in spalmodia; per opus obedientie reconciliamur Patri, per lectiones studium iungimur Filio, per devotam psalmodiam adheremus Spiritui Sancto ... In timore denique osculamur pedem, in lectione manum, in psalmodia os. Ibi, enim, tantummodo dicere libet et licet animae fedeli: «Osculetur me osculo oris sui» (Cant. 1,1). In actione etenim nostra amplectimur pedes, quia per hanc nos esse Dei servos pie ac fideliter demonstramus; in lectione manum, quia per eam opera Dei facta in sapientia intuemur; in contemplatione os, quia per eam omnipotenti Deo iungimur, in osculo pacis, ex cuius nobis ore spiritus dulcedo distillat.*» (Psalterium decem chordarum, f. 241va-b)

la ley, no carecía de conocimiento ni de amor espiritual. Un casado de la tercera Edad puede muy bien representar el más fino sentido de amor espiritual contemplativo, pese a su estado.

La fundamental unidad de la divinidad hace que sólo en el lenguaje humano se produzca necesariamente el efecto de apropiación. *Appropriatio, assimilatio, attributio, ascriptio, pertinentia* son los varios términos que Joaquín usa para denotar el fenómeno de la patencia especial de la Persona en un acto del todo divino.³¹ Y ello es así porque no sólo el hombre es imagen del Dios uno y trino, sino también el mismo devenir de los hechos. En todos ha de brillar a un tiempo la unidad y la vida trina de Dios, y debe hacerlo precisamente en el mismo orden y estructuración óptica de la vida divina. La historia es el despliegue necesariamente progresivo hacia la plenitud, en el tiempo, de la constitución en la eternidad de la vida plenísima de Dios en su necesaria Trinidad.

La radical originariedad y primacial potencia del Padre se manifiesta siempre inicialmente, pero permanece en todo lo que sigue. La Inteligencia nacerá «después», generada como Hijo por el Padre; le será atribuida la segunda Edad, el segundo Testamento filial, la segunda función social. Inevitablemente de ambos procede «después» el Espíritu Santo; la segunda «contemplación»,³² la plenitud de vida, la perfecta espiritualidad que es realización perfecta de la idea de hombre, constituirá la Tercera Edad, el séptimo y último periodo incoado. Esta radical unidad simplicísima de lo divino trino posibilita la frondosidad de signos polisémicos, relaciones múltiples, implicaciones constantes, que generan la complejísima trama tipológica de la concordia de Joaquín de Fiore. Una complejidad tipológica muy difícil de seguir para el hombre moderno; pero una complejidad que tiene, muy clásicamente, un origen radical simple: la absoluta simplicidad de la unidad divina, siempre y toda omnipresente trinitariamente en cualquier momento de la creación teofánica.

«SPIRITUALIS INTELLECTUS... PERTINET AD SPIRITUM SANCTUM»

Si sólo por espiración de las otras dos Personas divinas, Padre e Hijo, existe la

31. Sobre *Proprietas personarum y Proprietas ascriptionis*, vease *In Psalterium, lib. I, d. 6, f. 239r2 ss.. Propietas y appropriatio a Concordia ...*, f.42v1. cfr. DI NAPOLI, G.: *Teologia e storia in Gioacchino*. 1979, art. cit., esp. p.101, y nota 59.

32. *Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.* (*Concordia...*, f. 18r2). *Spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens, et ipse specialius pertinet ad Spiritum Sanctum ... Quia vero una persona est que ex duabus procedit, et ipsa Spiritus Sanctus dicta est, ascribenda sunt eidem persone quedam specialia opera que ex aliis processerunt.* (*Concordia...*, f. 10r2).

tercera Persona, es lógico que sea la última en dejar perceptibles vestigios en la historia. Y es lógico que su presencia señale el final de los tiempos.³³

Pero precisamente en Gioacchino da Fiore en modo alguno la terminalidad de su presencia justifica la impresión agustiniana que le hace escribir «*iam senescit mundus*». Agustín de Hipona se expresa como si, una vez producido el *climax* de la encarnación y resurrección de Cristo, se diera una falta de fuerza, creatividad y vida en un lapsus arbitrario de mera espera del final. Por el contrario, en nuestro autor, la última etapa es la más creativa, la de máxima eclosión de la fuerza divina,³⁴ la de la superior *intellectio*. Es la madurez perfecta a la que no sigue la decadencia, como en la vida temporal, o la identidad del eterno retorno, sino la eternidad definitiva de la plena perfección.³⁵

La valoración positivísima del séptimo período de la historia es una gran aportación de Joaquín de Fiore, que reinserta profundamente a la Trinidad en la historia y supera el resabio de dualismo maniqueo que Agustín conservó en su versión de las tres Edades.³⁶ Es la descripción de la séptima etapa en la tercera Edad

33. *Inde est quod in tribus statibus tria similia opera in tribus ordinibus salvandorum exquirenda sunt, ut per hoc tres persone ipse equales esse intelligantur; unde quidem et duobus Testamentis, quorum alter ex altero ortum est, unus spiritualis intellectus procedit, hoc est et duobus significantibus unum significatum.* (In *Apocalypsim*, f. 37v2.) *Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.* (*Concordia ...*, f. 18r2).

34. Hasta el punto de suscitar la idea de un Evangelio Eterno que substituyera los neotestamentarios o una Iglesia Espiritual que desbancara a la carnal, o un Juan Evangelista tomando el relevo a San Pedro. Nada de esto acepta Joaquín: *Ecclesia Romana (significat) id quod sedes, generalem videlicet iustorum ecclesiam, que vinculo unitatis et pacis diversas mansiones in seipsa consolidat.* (In *Apocalypsim*, f. 5vr1.) *Non igitur, quod absit, deficiet Ecclesia Patri, que est thronus Christi, sed commutata in maiorem gloriam, manebit stabilis in eternum.* (*Concordia...*, f. 95v1). *Petri Ecclesia fundata est supra petram, extra quam Spiritus Sanctus haberi non potest, in quo solo est salus.* (*Tractatus ...*, p.291) «Permanirà la Chiesa storica, la Ecclesia Petri, anche se il suo status si perfezionerà passando dal significatum Petri al significatum Joannis; essa diventerà più pura, più slanciata nelle vie dello spirito in quello che sarà il terzo stato.» comenta DI NAPOLI, G. : *Teologia e Storia in Gioacchino da Fiore*. O. cit. 1979, p. 133. Tal como ya observamos en la primera parte de nuestro trabajo, es éste uno de los puntos de divergencia de la historiografía.

35. *Scimus quod ad redemptionem humani generis missi sunt a Deo Patre Filius et Spiritus Sanctus, quamvis Spiritus Sanctus non a solo Patre, sed a Patre et Filio; et cum ipsorum una sit operatio, unus tamen eorum, cum sit Verbum Patris, voluit accipere in quo corporaliter loqueretur hominibus et predicaret mortalibus verba vite, alius in sua se continens puritate, non loquendo sed inspirando illustravit intrinsecus corda fidelium et docuit illos omnem veritatem.* (*De articulis fidei*, pp. 66-67). *Testamentum Novum geminum est et quasi duplex. ... Tempus illud quod dicitur gratie in duas temporum portiones distinguitur.* (In *Apocalypsim*, f. 6v1.).

36. El tema es especialmente subrayado por A. CROCCO : *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. Esp. p. 153 : « Pur restando aperto il problema —que non possiamo qui risolvere, perché (lo confessiamo) no è ancora chiaro alla nostra coscienza— se i tre «status» di Gioacchino siano da interpretare «ad litteram» come una successione temporale di epoche, o non piuttosto come una «figura teo-

de la historia la que impresionó vivamente a sus contemporáneos y dio a Joaquín la máxima popularidad y la fama a través de los siglos.

«Quia et ipse Spiritus Deus est, equalis et coeternus Patri et Filio a quibus et ab eterno procedit, ne quis eum putaret non esse Deum sed quasi unam aliquam septem virtutum, ut est spiritus sapientia et spiritus scientie et his similia, non potuit negare seipsum, cum et ipse sicut et Filius veritas sit, sed reservavit sibi proprium tempus, in quo operaretur et ipse, non quasi aliqua virtutum Dei que dona Spiritus Sanctus dicta sunt, sed quasi Deus verus et Dominus verus sicut Pater et Filius. Ea propter quia in quinque primis aetatibus operari manifeste Deus Pater visus est, in sexta Filius, necesse ut et ipse operetur in septima, quatenus sicut Deus Trinitas est, ita trium opera temporum singulis personis deitatis proprietate mysterii congruentia videantur esse distincta certis metis et proprietatibus suis. Hec sunt tria illa tempora que ob veritatem priorum donorum tres status mundi nominanda credimus.»³⁷

El séptimo período, pues, no es casual, no es arbitrario, no es una más abundante concesión accidental de los llamados dones del Espíritu Santo. Es la etapa histórica propia del Espíritu Santo, porque le manifiesta como tercera Persona de la Divinidad y es la plenitud de la necesaria manifestación de la Trinidad, a cuya luz adquieren sentido todos los hechos-signos de la historia. Es la omega necesaria:

«Ceterum si de isto omega agitur quod in loco ipso Apocalipsis scriptum reperitur, illud quod superius diximus incunctanter tenendum est, videlicet quod in A significatur esse duos qui procedunt ab uno, in omega esse unum qui procedit a duobus. Unde et Testamenta non tria sed duo esse dicuntur, littera videlicet Moyses et littera Evangelii Christi. Ex quibus unus spiritualis egreditur intellectus in typo, haud dubium unius Spiritus qui ex Patri Filioque procedit.

lógica» o una «metafora mística», per indicare la continua presenza della Trinità nella storia, è indubbio che questa concezione del dogma trinitario come archetipo trascendente del cosmo storico, che deviene così «figura» temporale dell'eterno mistero di Dio, va ben al di là della nota dottrina agostiniana dei «vestigia Trinitatis» e comporta, come esito di immediata verificabilità la rottura di una tradizione e l'apertura di un nuovo orizzonte nel campo della teologia della storia. ... sostituendo alla tradizionale concezione cristocentrica la sua nuova concezione trinitaria o trinica, come più idonea a segnare e classificare le fasi dell'azione divina nell'economia della salvezza.» La duda de Crocco sobre la interpretación de las épocas creemos que procede de la misma naturaleza del lenguaje de Joaquín de Fiore, en el que precisamente la «figura teológica» exige que su efecto creado sean unas épocas sucesivas en el tiempo. A un *arché* eterno corresponde necesariamente una creación sucesiva en el tiempo, tema que debe diferenciarse de la permanencia de las tres Personas en cada estadio, desvelado por el paradigma espacial.

37. In *Apocalypsim*. f. 37v1.)

Et secundum hoc duo tempora et duo populi esse noscuntur; tempus scilicet patrum et tempus filiorum, populus iudaicus et populus gentilis, ex quibus una procedit spiritualium virorum ecclesia.»³⁸

La séptima etapa, tercera Edad, tiene su raíz necesaria en la Trinidad. Pero, además de exigir ónticamente la existencia de esta etapa, es manifestación, conceptualización, plenitud de mostración³⁹ de la Trinidad: la *arché* germinal, profunda, se torna en la séptima etapa realidad palpable en lo otro de su ser eterno,⁴⁰ en la historia y la *Physis*, el tiempo y el espacio. Es la llave que abre el sentido de la sucesión en el tiempo extendiéndolo en el plano de la sucesión espacial.⁴¹ La Trinidad presente en plenitud es la realidad que, como un metalenguaje, permite y hace comprensible el salto metafórico de la sucesión temporal a la sucesión plana de la dimensión de los cuerpos de la *Physis*. Y por esta ubicación *in specie aliena* obliga a dar nuevo valor al signo material como signo significativo.

«Inde est quod in tribus statibus tria similia opera in tribus ordinibus salvandorum exquirenda sunt, ut per hoc tres persone ipse equales esse intelligantur; unde quidem e duobus Testamentis, quorum alter ex altero ortum est, unus spiritualis intellectus procedit, hoc est e duobus significantibus unum significatum.»⁴²

38. In *Apocalypsim*. f. 37v1.) ... primum est opus manuum; secundum studium lectionis; tertium psalendi, orandique devotio. In actionis obtinentia timor Domini, in lectione studio sapientia; in oratione et confessione operatur dilectio. Tenemur oboedire propter timorem, qui est Pater; tenemur legere propter sapientiam, que est Christus; tenemur psallere et orare propter caritatem, que est Spiritu Sanctus. In opere enim timere necesse est, in lectione sapere, diligere in psalmodia; per opera obedientie reconciliamur Patri, per lectiones studium iungimur Filio, per devotam psalmodiam adheremus Spiritui Sancto ... In timore denique osculamur pedem, in lectione manum, in psalmodia os. Ibi, enim, tantummodo dicere libet et licet animae fedeli: «Osculetur me osculo oris sui» (Cant.1,1). In actione etenim nostra amplectimur pedes, quia per hanc nos esse Dei servos pie ac fideliter demonstramus; in lectione manum, quia per eam opera Dei facia in sapientia intuemur; in contemplatione os, quia per eam omnipotenti Deo iungimur, in osculo pacis, ex cuius nobis ore spiritus dulcedo distillat. (Psalterium decem chordarum, f. 241va-b)

39. Aspecto destacado por MOTTU, H.: *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 II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchamiti, 1986. Pág.20: «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». cfr. también el concepto de «*viventem ordinem*» que ello representa en H. MOTTU: *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le traité sur les Quatre Evangiles*. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé (Bibliothèque théologique), 1977, pp. 50 y 224.

40. Según la vieja conceptualización de Platón, el neoplatonismo, el Eriúgena, ...

41. Ver el desarrollo del tema en la primera parte del trabajo.

42. In *Apocalypsim*. f. 37v2.). *Spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens, et ipse specialius pertinet ad Spiritum Sanctum ... Quia vero una persona est que ex duabus procedit, et ipsa Spiritus Sanctus dicta est, ascribenda sunt eidem persone quedam specialia opera que ex aliis processerunt.* (*Concordia...*, f.10r2).

La óptica de las Tres Personas, actuando conjuntamente de forma necesaria, pero dejando su peculiar impronta personal en la historia sobre la vieja *Physis*, genera la *spiritualis intellectio* de la *concordia* que, a su vez, genera la *Ecclesia spiritualium vi-rorum* del fin de los tiempos. Tal como el Antiguo testamento es *typos* del Nuevo,⁴³ la primera parte del Nuevo Testamento, bifronte,⁴⁴ genera la perfección de la última Edad. La Iglesia primitiva⁴⁵ —totalmente idealizada según la descripción de *Act.2*— halla su cumplimiento máximo en el tiempo en la Iglesia de los cristianos espirituales,⁴⁶ sobrada de fuerzas para arrastrar inevitablemente a todos los pueblos,

43. «*Erat autem locus tenebrosus et quasi celum obscurum Vetus illud Testamentum, quod littera dictum est, nihil habens in se caloris, nihil luminis, excepto quod prophete veri iustissimi sub eo multipliciter dati sunt qui habentes in seipsis Spiritum Dei essent quasi quedam luminaria in caliginoso loco aut certa velut clara coeli sydera in caligine noctis ... In primo coelo in quo agitur de propagine filiorum Jacob, eorum scilicet qui secundum carnem nati sunt. Ita et secundum pertinet Testamentum Novum in quo agitur de propagine electorum Dei ... Multum ergo distat inter utrumque coelum, multa inter utrumque Testamentum differentia est. Differunt sane utriusque natiuitates, differunt vitae, differunt bella, differunt et victoriae.*» (*Concordia ...*, f. 6r2).

44. *Testamentum Novum geminum est et quasi duplex. ... Tempus illud quod dicitur gratie in duas temporum portiones distinguitur.* (*In Apocalypsim*. Ed. f. 6v1.)

45. Joaquín de Fiore comprende la apelación que los herejes hacen al ideal de la Iglesia Primitiva pobre [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. pp. 60-61] y quiere éste ideal de pobreza para su Cister donde «*Necesse est ut succedat similitudo vera apostolica vita*» (*Concordia...*, libro IV). [cfr. PASZTOR, E.: *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 Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti....1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. pp. 97] Y no sólo no cree en una desaparición de la Iglesia de Cristo «*Equus albus, cui presidet Christus, ipsa est primitiva ecclesia, ipse primitivus electorum exercitus.*» (*In Apocalypsim.*, f. 114r1.) sino que está convencido de la perfección ejemplar de la Iglesia Apostólica, aunque la forma de la Iglesia final sea necesariamente diferente para manifestar plenamente el Espíritu que ya estaba en la primera comunidad: *Haud dubium quod in Ecclesia primitiva, que et tam Ecclesiasticam predicando et ordinem monasticum per communem vitam servabat, tanta autem fuit communio duorum ordinum istorum in hoc stato secundo ut nec clerici deessent in eo qui viverent communiter sicut monachi nec monachi quibus officium committeretur clericorum. Verum tamen quia unus Jacob duas duxit uxores, Lydiam videlicet et Ra-belem, videtur quod ordo monachorum quem secundum significatum pertinere diximus ad Joannem duplex sit propter duas vitas quibus innititur, activam scilicet et contemplativam, et propter duos intellectus, quorum unus pertinet ad secundum statum, alius ad tertium. Etenim significatum Petri sic accipiendum est in secundo statu ut nunquam tamen uti iam diximus transeat ad tertium. Significatum vero Joannis sic accipiendum est in secundo statu ut multo tamen dignius refundatur ad tertium.*» (*In Apocalypsim*, f. 19r1.). [Ver DI NAPOLI, G.: *Teologia e storia in Gioacchino...* 1979, art. citado, pp.128-129, y también pp. 106, nota 70, y 129, nota 125, Otra opinión contraria mantiene C. BARAUT (ver Di Napoli, a.c., p.109, nota 79) sobre la perfección de la Iglesia Primitiva, y la historiografía protestante sobre la continuidad eclesiástica.

46. Conseguido la «spiritualizzazione», e cioè il dominio sul temporale e carnale, la umanità nel terzo stato raggiungerà la piena libertà spirituale, un tema etico-antropologico su cui Gioacchino torna di continuo e che comporta la liberazione totale dell'uomo da ogni forma di schiavitù storica e sociale e soprattutto la liberazione dall'error e dal peccato. Così l'età dello Spirito sarà insieme il «tempus» della «plenitudo veritatis» e della «plenitudo libertatis», realizzando le due fondamentali attribuzioni della terza Persona trinitaria, che è insieme «Spiritus veritatis» e fonte ontologica della libertà: «*Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*» comenta CROCCO, A.: *Il superamento del dualis-*

griegos orientales, judíos o musulmanes,⁴⁷ a la conversión y a la unidad. No, ciertamente, por un nuevo Evangelio, su *Evangelium aeternum*⁴⁸ no es otro que la *concordia e intellectio* de los dos Testamentos.⁴⁹

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD, SIGNO Y SIGNIFICACIÓN: ARCHÉ

Indudablemente la unidad del Dios trino cumple la función de unificar la pluralidad y óptica diferencia cualitativa de la secuencia de los «hechos» agrupándolos en el concepto común y homogéneo de «signos». Por su parte, la Trinidad de la Divinidad única posibilita no sólo la riquísima diferenciación de la realidad óptica de los signos, sino, mucho más importante, su localización discontinua, de donde arranca la «*significatio*» que transforma el presunto hecho empírico en verdadero «*signum*», más allá de su mera realidad material bruta, en *sermo* divino más allá de la simple *vox*, en términos abelardianos.

Unidad y multiplicidad son, precisamente, el efecto de la *arché* clásica en Grecia. Pero Grecia tardó bastante en formular la *arché* capaz de una dualidad de funciones tan divergentes: generar la unidad vital a partir de la multiplicidad y diversidad que no podía tener otro origen que la misma *arché* unificadora.

Y en el siglo XII la línea directa de vinculación de la *arché* clásica con su evolucionada figura de Trinidad cristiana es algo vivo, presente y operante en el pensamiento de las inteligencias más clarividentes. Evidentemente sin que la vinculación comportara una identificación, negativa para el nivel teológico cristiano: igualmente vivo y operante está en todos el sentido de la subjetividad y persona-

mo agustiniano 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 Gioacchinismo Medievale. Atti del II° Congr. Intern. di Studi Gioacchimiti...1984». San Giovanni in Fiore, Centro Intern. di Studi Gioacchimiti, 1986. p.155-157. Ver también del mismo autor: *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.

47. Numerosos textos, entre ellos: *Concordia ...*, V, c.84; *Tractatus...*, pp. 140 y 143, In *Apocalypsim. L. Introductorius*, cap. 6. *Adv. Iudeos*, p.100.

48. Popularización atribuible a GERARDO DA BORGO SAN DONNINO (1249): *Introductorius in Evangelium Aeternum*.

49. *Quod est Evangelium eius? Illud quod procedit de Evangelio Christi. Littera enim occidit, spiritus autem vivificat. Propter hoc enim Veritas ipsa dicit: 'cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem'. Et ut ostenderet quod de Evangelio Christi et de Scriptura eius acciperet, et commutans quasi aquam in vinum inebriaret electos adiecit et ait: 'non enim loquetur a semetipso, sed quecumque audiet loquetur, et que ventura sunt annuntiabit vobis'. Hoc ergo opus operabitur in nobis Spiritus Sanctus, ut docens nos omnem veritatem erigat mentes nostras ad celestia desideria. (Psalterium decem chordarum. f.260r1) « Agnosce itaque in littera Veteris Testamenti, que est ut ita dixerim scientia primitiva imaginem Patris. In littera Novi, que est littera de littera imaginem Filii; in intelligentia, que ex utraque procedit, imaginem Spiritus Sancti.» (*Concordia...*, f. 18r2).*

lidad en una especial trascendencia, rasgos de los que carecía la *arché* griega a pesar de ser entidad noética, por lo menos en Platón y en Aristóteles.

SUBJETIVIDAD Y LIBERTAD DIVINA, CUALIDADES DE LA *ARCHÉ*

Y todavía está más agudizada en todos los pensadores la fórmula en que Juan Escoto Eriúgena ha cifrado la noción de subjetividad divina : la *hiper-ousía* imposible, el «ser cuyo ser es no poder ser». La esencia de Dios le es necesariamente incognoscible al mismo Dios —en terminología eriugeniana «*hiperousía*»— si éste ha de ser absolutamente la fuente, la energía generadora de todas las categorías sin excepción alguna. De lo contrario, la divinidad sería la primera idea, y de ella necesariamente y por vía noético-lógica fluiría toda la realidad como despliegue férreo de un teorema. Dios sería un poder «determinado», mensurado, ni libre ni personal. En efecto, la divinidad quedaría absorbida por el marco autónomo de las ideanúmero preplatónicas, contra las que tanto lucharon Platón y Aristóteles sin alcanzar a prever las consecuencias ulteriores y sí sólo la imprescindible flexibilización del ser parmenídeo para hacer frente a las exigencias mínimas de la vida o movimiento de la *Physis*.

Quien en el contexto bajo medieval sí que llegó a advertir claramente que sin el desarrollo eriugeniano de la dimensión imposible de Dios, quedaba Dios esclavizado por sus acciones e ideas *ad extra* fue Pedro Damiano (m. 1072): en su *De omnipotentia Dei*⁵⁰ formuló exactamente el problema a causa de la historia, las acciones ya pasadas en el tiempo, cuyos «hechos» en el lenguaje humano quedan solidificados, eternizados hasta coartar por completo no sólo la acción, sino el mismo concepto de un Dios libre y omnipotente. Pedro Damiano, para desvincular a Dios de lo ya realizado, usa un paradigma espacial en vez de la estricta geometría conceptual : el punto central de una circunferencia está en relación atemporal con cualquier punto de la curva que genera; no hay para Dios pasado, presente ni futuro histórico.

Es de notar la transvaloración de «hecho histórico» y el paradigma empleado por Damiano, tan parecidos a los recursos de Joaquín de Fiore al plantear la «*concordia*» donadora de «*significatio*».

EL MOVIMIENTO TRITEÍSTA DE LA BAJA EDAD MEDIA.

Por ello, no ha de sorprender hallar a Joaquín de Fiore inscrito de alguna ma-

50. PETRUS DAMIANUS : *De omnipotentia Dei*. Ed. de A. Cantin en PIERRE DAMIEN : *Lettre sur la toute-puissance divine*. Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes, n.191), 1972.

nera en el «movimiento triteísta» de los ss. XI y XII,⁵¹ Y menos aún verlo condenado precisamente por un punto de estricta teología técnica trinitaria, algo que, en principio, podría parecer secundario ante la gran temática de la historia y de la Tercera Edad, que le dio popularidad y fama, y más aún respecto a la función profética, que tan a pleno corazón quería desarrollar.

En realidad, es en los textos condenatorios del Concilio Laterano IV (1215) donde se encuentra el meollo efectivo del gran proyecto y la sentida vocación del Abad cisterciense. El motor y la condición de posibilidad de la trascendencia de la historia respecto a una simple *Physis* necessitarista está en el concepto del Dios Trino como *arché* divina. Y, aunque mucho menos patente y valorada por la historiografía, también radica aquí su influencia sólida y duradera, más allá de psicologismos o sociologismos periféricos y circunstanciales.

En efecto, la formulación intelectual de su cosmovisión novedosa, su optimista interpretación de los nuevos tiempos, arrancan de la negativa a admitir la categorización reciente de la Divinidad como una «substancia».

Como ya parecía intuir Roscellinus de Compiègne (h. 1050-1120), sólo las Personas divinas son «substancia» en el sentido aristotélico original de momentos del cosmos aglutinadores de un discurso coherente, una categorización no contradictoria del momento perceptible a través de las posibilidades humanas de conocimiento, sensibles o racionales. La unidad radical de las tres Personas, lógicamente no puede ser categorizada y sometida al principio de contradicción, que es esencialmente un principio de determinación lingüística. Más allá de su función de fuente de unidad, no puede haber discurso directo acerca de la *arché*. La *arché* de los grandes griegos, el ser de aristóteles como el Bien de Platón, no son definibles ni categorizables; el Bien o el ser no son ni «substancia» ontológica ni «género» lógico. La *arché* es el indeterminado, en sentido griego, pero pletórico de posibilidades; nadie puede limitarlo, circunscribirlo si no se «determina» él, el indeterminado, a sí mismo en un proceso escalonado de «emanación». El «*ser* [un verbo, una acción]

51. El impropriamente llamado «triteísmo» o «movimiento triteísta» de los siglos XI a XIII tiene gran importancia como exponente de la radical ruptura cosmovisiva, epistemológica y ontológica de finales de la Edad Media. Sus defensores conocidos son muy pocos, pero de gran talla y algunos catalogables como tradicionales. Los documentos conservados son escasos, y amigos y enemigos se reducen a: ROSCELLINUS (m. 1120): *Epistola a Abelardo* (PLM. 178, c. 362); ANSELMO DE CANTERBURY: *Carta sobre la encarnación del Verbo* (PLM. 158) *Epist.* II, 41 PLM. 158, c. 1192); *De Fide Trinitatis* (PLM. 158, esp. cap 3, c. 266); PETRUS ABELARDUS: *Theologia Christiana* (PLM. 178, 357-372, y 1113-1330); GILBERTUS PORRETANUS: *De sex principiis* (PLM. 64, Ed. de A. Heysse, 1953) y el *Liber de vera philosophia* (Ed. P. Fournier en *Joachim de Fiore et le Liber de vera philosophia.*, en «Rev. d'Hist. et Littér. relig.» IV (1899) 37-65). Y, evidentemente, hay que añadir a la lista nuestro Joaquín de Fiore y su anónimo seguidor de 1234 cuyo texto fue editado por C. OTTAVIANO: *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*. (Scuola di Gioacchino da Fiore). A cura di C. Ottaviani. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1934. Especialmente ver, sobre el tema, las pp. 63-64, 81-2, 89 de la introducción de Ottaviani.

se dice [a sí mismo] de muchas maneras» a través de sucesivas determinaciones categoriales.

Desgraciadamente, la obra clave de Joaquín de Fiore para este tema parece definitivamente perdida, como la de Roscellinus y la de otros autores del movimiento triteísta, rastreables a través de escritos de terceros, generalmente adversarios de sus ideas. Y, siendo ellos quienes formulan con agudeza y precisión la cosmovisión del presente y quienes desencadenan el paso a la Modernidad, su pensamiento queda mediatizado por la versión meramente vulgarizadora de las novedades. Los «cuatro laberintos de Francia»⁵² quedan ridiculizados por autores menores, inteligibles pero carentes de dominio técnico, o académicos escolásticos, fruto ocasional de la cosmovisión más superficial de los nuevos tiempos. Del mismo modo, Joaquín de Fiore se ve perjudicado por pregoneros populares místicos, e incluso bastante truculentos salvo dignísimas excepciones.

Todos los grandes pensadores del s. XII pagan tributo a la gran ruptura epistemológica de la Baja Edad Media, a la novedad aún frágil de sus aportaciones conseguidas con fina maestría en un lenguaje tradicional, y a la brutal aceleración de la historia, que más de uno intuye. Cuando la aportación de los autores del s. XII alcance la madurez en el XIV, sus continuadores intelectuales ya habrán creado otro lenguaje y superficialmente no aparecerán como herederos directos e inmediatos de las ideas geniales del s. XII ni en su discurso ni en su temática.

EL INSÓLITO CONCILIO LATERANO IV DE 1215.

El Concilio Laterano IV, en el mismo umbral del s. XIII, se muestra muy sensible a las preocupaciones del siglo anterior. Incide en el tema tan popular de la pobreza, en la proliferación de nuevas ordenes religiosas por una afloración de anhelos espirituales, en la teología trinitaria. Y es en este último punto donde resulta ser un concilio insólito, que condena y consagra respectivamente dos doctrinas con mención explícita de sus portavoces destacados pero, en realidad, compartidas una y otra por muchos: Joaquín de Fiore y Pedro Lombardo (h. 1100-1160).

Dado el insólito proceder del Concilio, es difícil hallar un texto más sugerente para la cuestión que nos ocupa, que el propio segundo capítulo de sus actas:

«Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Ioachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis: Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans,

52. GUALTERIUS DE S. VICTORE (m.1180) : *Contra quatuor laberyntos Franciae*. Patrologia Latina Migne, 199, 1127-1172. Ed. crít. de P. Glorieux en ADLHMA 27 (1952) 189-335.

neque genita, neque procedens (Sent., l.1, dist. 5). Unde asserit, quod ille non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam; manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nec est essentia, nec substantia, nec natura; quamvis concedat, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una essentia, una substantia unaque natura. Verum unitatem huiusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia ...»

Nos, autem, sacro approbante Concilio, credimus; et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina; quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest; et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura.

La misma anécdota circunstancial queda reflejada en el texto. Joaquín se ha sentido obligado a polemizar en el campo técnico de los profesores universitarios, olvidando momentáneamente lo que considera propio de su estado monástico, la edificación, la contemplación, la comunicación profética de su comprensión religiosa del texto sagrado. Es un indicio fuerte de la importancia que da al tema y de como siente que amenaza al mismo núcleo de su específico carisma y, por lo tanto, de su cosmovisión. Es un indicio también de que el monje no se siente técnicamente inferior a un especialista profesional de fama, consagrada doblemente por su muerte décadas antes y por ser autor de una obra que es de referencia común para todo miembro del nuevo estamento de los profesores universitarios.

Desgraciadamente desapareció el tratado escrito por el Abad profeta. Años más tarde un seguidor de Joaquín de Fiore parece reproducir en gran parte y literalmente el tratado original en una obra nueva.⁵³ La lectura del nuevo escrito es ciertamente sugerente y avalaría la competencia técnica del abad que sólo por vocación religiosa no actúa como profesional del pensamiento y la enseñanza académica.

Pero el único criterio para valorar la fidelidad del discípulo que reescribe el tratado es, fundamentalmente, el mismo texto conciliar y algunas citas presuntamente literales en obras diversas. Parece aconsejable, pues, ceñirse al documento

53. *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*. (Scuola di Gioacchino da Fiore, post 1234). Ed. e studio de C. Ottaviano, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1934. Págs. 304.

eclesiástico, más que suficientemente claro filosóficamente, tanto respecto al problema debatido como en relación al choque cosmovisional y de finalidades que comporta.

CUATERNIDAD FRENTE A TRINIDAD.

Aislado en sí mismo y en perspectiva filosófica actual, el problema de la rotunda oposición entre la tesis de Joaquín de Fiore y la de Pedro Lombardo es falsable, como son falsables cada una de las opciones.⁵⁴

Una de las intuiciones aún poco desarrolladas y poco aplicadas, pero más interesantes y centrales del s. XII, quizás sea precisamente la de los límites de los lenguajes humanos.⁵⁵

En el siglo XII son muy claras la consciencia lingüística y la consciencia de la limitación del lenguaje humano. Pedro Abelardo y Joaquín de Fiore dan testimonio explícito de ello. El primero con su teoría de los universales como modelización intelectual de unos «estados» compartidos por muchos singulares, teoría tan coherente con la distinción entre *vox* y *sermo* y la meta-lógica de sus tratados teológicos. El otro con su distinción entre «*signum*» y «*significatio*» y su concepto de historia como modelización generadora de sentido y de vida.

Pero la aplicación que puede hacer el siglo XII de su gran sentido lingüístico es todavía muy débil. Y de esta debilidad nace el problema que recoge el texto conciliar. Es necesario plantear primero las dos opciones; después habrán de ser analizadas las implicaciones de ambas y su peso histórico.

La acusación que el monje hace al *magister* universitario es dura y caricaturesca, por lo menos en la versión del concilio: Pedro Lombardo ve en Dios cuatro entidades divinas. A todas luces es una afirmación hiperbólica; el monje no puede ig-

54. Para comprender hoy filosóficamente y apreciar en todo su valor a uno y otro autor y su oposición es necesario partir del presupuesto metalingüístico de que todo discurso o modelo tiene unos bien definidos límites de aplicación válida, más allá de los cuales carece de sentido. Y hay que presuponer que esto es así sea cual sea el origen del discurso y sea cual sea el lenguaje —artificial, callejero y familiar, o técnico en lenguaje artificial u ordinario—. Los discursos sólo son «modelos», breves o largos, simples o complejos, pero nunca una reproducción mecánica de la realidad extra mental. Y sólo pueden ser valorados desde un metalenguaje, algún tipo de lenguaje usado en un nivel superior de tal manera que no se implique en el de los discursos. De otra forma, no se historia o valora una polémica o un discurso determinado, sino que se toma partido en la polémica y se aplaude o polemiza contra el texto aislado.

55. La de la limitación lingüística es una intuición que reverdece, vuelve a crecer y da nuevos frutos en los momentos históricos de grandes cambios; quizás, precisamente por la consciencia de limitación humana que acompaña a estas etapas históricas, la reacción emotiva ante la exigencia de nuevas opciones y juicios es calificarlas de «crisis» y de «momentos de angustia». De ser así, estaríamos ante una de las causas del problema planteado en este encuentro y en el título del trabajo. El último período medieval es, a la vez, de crisis y de extraordinaria creatividad.

norar que el *magister* fue en vida un buen cristiano y obispo de París un año antes de morir, discípulo de Abelardo y de los maestros de Saint-Victor, y autor de una obra que, por su poco espíritu polemizante, se había impuesto ya como manual escolar de la nueva teología universitaria, eclipsando el *Sic et non* de Abelardo.

Es verosímil que Joaquín efectivamente afirmara «*non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam*»; frases paralelas y aún más duras se aplicaban a los defensores del «triteísmo». Las obras de Anselmo de Canterbury contra un Roscelino —al que no ha leído— son una buena muestra de ello; como las de Bernardo de Claraval y de Guillermo de Saint-Thierry contra Abelardo. El siglo XII todavía no ha aprendido a discutir sobre modelos lingüísticos y, o bien olvida generalmente la cláusula «por la manera de decirlo...», o bien le da un sentido restringido a la materialidad de los signos, a la «gramática» de la expresión verbal, sin alcanzar al concepto. Un siglo más tarde ya se cuestiona directamente el «*verbum mentis*», pero aún son pocos los que saben matizar la finalidad del modelo. Ciertamente es difícil no quedar prendido en la objetivación del lenguaje en su uso y distinguir entre la eficacia del modelo y la realidad extramental. El siglo XII se diría con toda seguridad que no sabe hacerlo.

Lo que a todas luces quiere afirmar Joaquín es que el discurso de Pedro Lombardo viola el tabú clásico y cristiano-neoplatónico de la inefabilidad del Uno en tanto que *arché*. En efecto, el buen monje rechaza inequívocamente términos como «*res*», «*substantia*», «*natura*», aplicados a la Unidad radical de Dios. Y, por las razones alegadas más arriba, no hay duda de que Joaquín de Fiore no sólo conserva la tradición milenaria, sino que tiene toda la razón si se acepta la cosmovisión habitual hasta el momento y su formulación técnica en lenguaje neoplatónico tradicional.

No se formula con menos rotunda e irreconciliable claridad la tesis opuesta :

«Nos, autem, sacro approbante Concilio, credimus : et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens; ...»

Una «*summa res*», «*substantia*», «*essentia*», o «*natura*» es lo que es a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo : una cosa, una substancia. La ruptura con la tradición y el lenguaje milenario no puede forzarse más ni más patentemente, palabra a palabra, por parte del concilio.

Pero el concilio excluye totalmente la cuaternidad substancial con la misma

claridad de afirmaciones y en un doble campo. La «*summa res*» es «*incomprehensibilis quidem et ineffabilis*», con lo que recoge el aspecto de misterio e inefabilidad del Uno que supera cualquier intelecto. Además, la «*summa res*»

«veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas»

y subraya un poco más abajo

«et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Licet igitur «alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud» { S. Gregorius Naz. Epist. 1 ad Cledon.; MG 37;179} : sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur ...»

Frente a una diáfana opción por una fórmula substantivista y aun cosista («*res*») de unidad, que inevitablemente altera el organigrama lingüístico tradicional al imponer la absorción del «ser» en la substancia y truncando toda posibilidad de «*hyperousía*» y «no-ser por excelencia» del Eriúgena, ¿cuál era la fórmula de unidad que ofrecían los «triteístas»?

De ninguna manera era la ausencia de unidad, como sugiere la malévola denominación historiográfica de «triteísmo». Ciertamente el Abad del Císter reformado insiste incansablemente en la absoluta unidad de acción de las tres Personas, y todo su sistema de «concordia» personalizada sólo se sostiene, lógicamente y ontológicamente, si efectivamente el trasfondo de la «*appropriatio*» a las Personas es una infrangible unidad-unicidad. En general, si alguien estaba forzado a la más radical unidad de *arché* era el pensador clásico griego y el pensador cristiano neoplatónico: todos los textos sugieren unas exigencias cosmovisionales que imponen la *arché* y su más absoluta unicidad. Y, aparte de ello, para los cristianos fue cosa clara ante el maniqueísmo; y, para todos, una terminante cuestión epistemológica excluía una verdadera dualidad de *archai* tanto como imponía algún tipo de trinidad en la misma *arché*; en efecto, *concesa sed non data* otra *arché*, el todo de la otra *arché* sería absolutamente invisible para todo sentido y razón derivados de la primera *arché*. En efecto, difícilmente desde una de ellas y de manera previa al más elemental conocimiento de la otra podía surgir un metalenguaje que los relacionara, en una especial versión del argumento del «tercer hombre» platónico-aristotélico.

El tipo de unidad divina que postula Joaquín de Fiore, en términos del concilio es :

«Verum unitatem huiusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus, et multi fideles una Ecclesia; ...»

A la luz de un Agustín de Hipona, que no entendía cómo era posible un bien y una felicidad de la Ciudad más allá del bien y felicidad de cada uno de los ciudadanos, y que por ello ironizaba sobre el heroísmo del general Régulo, es inevitable dar la razón a los Padres Conciliares del 1213.⁵⁶ Si la unidad de las tres Personas es sólo la de una colectividad o de lo semejante, cada Persona está recluída en su entidad y no hay relación extrínseca que pueda darle verdadera y propia unidad.

Pero Joaquín de Fiore no era agustiniano más allá de lo estrictamente necesario; era realmente eriugeniano y, por ende, neoplatónico evolucionadísimo. Y tanto Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX, como el Abad de Fiore en el final del XII, le van enmendando la plana consciente y voluntariamente al Padre de la Iglesia Occidental. Ambos lo corrigen exactamente en el punto —certeramente reconocido por Nicolás de Kues en 1440⁵⁷— de buscar una «*altior theoria*» capaz de reunificar inteligiblemente lo que Agustín dejó fragmentado y yuxtapuesto a golpe de psicologismos.

Es discutible si Joaquín de Fiore podía emplear la pura terminología neoplatónica en su tiempo sin exceso de arqueologismo. Pero con toda seguridad no consideraba que con ello lesionara precisamente su propio principio fundamental; «*ut seipso manens integrum in nullo patiatum scandalum circa mysterium unitatis*».

En efecto, si las Personas de la Trinidad son las primeras categorizaciones de la Divinidad-*arché* y la *arché* como tal es la unidad-unicidad radicalísima, como se dijo más arriba, dos cosas son evidentes.

La primera, que de esa unidad-unicidad nada puede predicarse como idéntico en su mismo nivel óntico y ontológico, y que han de negarse, excluirse en absoluto, las categorías de «cosa», «ser», «substancia», «esencia» o «naturaleza»; la misma determinación que comporta la noción de «entidad» la hace incompatible con la radicalidad pre-categorial de la *arché*. Algo de eso intenta salvar el concilio con su insistente advertencia de que la «*summa res*» o «*substantia*» es «*incomprehensibilis quidem et ineffabilis*», «*et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, ...*»; pero tales advertencias en una polémica técnica son muy novedosas, anti-aristotélica y anti-neoplatónica la primera, y en el contexto suena extrínseca y *ad casum* la segunda.

En segundo lugar, es evidente que, si no hay posibilidad alguna de predicación

56. AGUSTÍN DE HIPONA: *La Ciudad de Dios*. Libro I^o, cap. 15.

57. NICOLAUS DE CUSA *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis... I. De docta ignorantia* (R. Klibansky), Heidelberg, 1932. Págs. 29-30.

categorial directa y homogénea sobre la *arché* radicalísima, su denotación extrínseca sólo puede venir de la relación necesaria que entre sí mantengan las tres primeras categorizaciones, no homogéneas por definición, al ser determinaciones de la *arché* y ciertamente reales para todos los interlocutores. En este caso hay que buscar en las platónicas meta-ideas o meta-categorías generativas de cualquier idea cuál corresponde a la relación entre las Personas. No puede ser la identidad, que las haría desaparecer como entidades reales supremas y daría lugar a la bien catalogada herejía modalista; ni el «más o el menos» o la igualdad, que ya son derivadas de la similitud. En consecuencia, deberá ser la relación de similitud lo que haga confluír la Trinidad de las Personas en la radicalísima unidad de la Divinidad.

En otro aspecto, la contextualización de la multiplicidad de los individuos y la unidad del «pueblo» o «*Polis*» no es Agustín, sino el texto conocidísimo de Aristóteles, recogido por Cicerón, que proclama, con toda la fuerza y consecuencias del lenguaje clásico, la anterioridad y superior categoría de la *Polis* respecto a todos y cada uno de los ciudadanos. Así se explica que la unidad de las tres Personas pueda metaforizarse en términos de una política que es un capítulo de la *Physica*. Y aquí una vez más es la similitud de los derechos y deberes de los ciudadanos lo que les manifiesta como «un» pueblo físico, anterior y superior a todos y cada uno.⁵⁸

Tanto la metáfora como la categorización por la meta-relación de similitud, pues, no sólo salvan la unidad sin fisuras, sino que implican su completa y la más absoluta realidad extramental en lenguaje platónico-aristotélico tradicional. ¿Hace lo mismo el nuevo lenguaje consagrado por el concilio? ¿En que contexto y condiciones?

Con evidencia la respuesta a la primera pregunta ha de ser afirmativa: la fórmula substantivista del concilio no sólo salva la unidad sin fisuras de la Divinidad, sino que implica su completa y más absoluta realidad extramental.

Quizás debiera añadirse que lo hace por exceso e incluso que tal exceso debie-

58. Que esta debía ser la interpretación que Joaquín daba a la noción de pueblo e individuos lo avalaría precisamente que en la Edad del Espíritu absolutamente toda la humanidad constituye el Pueblo de Dios, repartido en tres estamentos apropiables cada uno a una de las Personas divinas, y de tal manera caracterizados en sus funciones que el Pueblo de Dios-Humanidad constituye un especie de macro-abadía. La unidad radical de Dios origina unidades reales escalonadas, cada una de ellas con cierta utonomía propia, incluso en el caso de los últimos singulares, pero en una real unidad superior «física». Ver DI NAPOLI, G.: *Teologia e storia in Gioacchino*. 1979, art. cit., p. 100 y ss., con citas como: «*Qui fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam ... ipse voluit constitui tres ordines istos ut essent et ipsi ad imaginem et similitudinem Trinitatis.*» (*Concordia...*, f.9v1). «*Est enim primus ordo coniugatorum creatus ad imaginem Patris. Secundus clericorum institutus ad imaginem Filii. Tertius monachorum ad similitudinem Spiritus Sancti.*» (*In Apocalypsim*. f. 18v2.). «*Et sicut ordo coniugatorum, qui primo tempore claruit, proprietate similitudinis videtur pertinere ad Patrem; ordo predicatorum, qui secundo, ad Filium; ita ordo monachorum, cui extrema magna tempora data sunt, ad Spiritum Sanctum. Et secundum hoc primus quidem status ascribitur Patri, secundus Filio, tertius Spiritui Sancto.*» (*In Apocalypsim*. f. 5v1.).

ra haberle parecido a Joaquín de Fiore perjudicial ciertamente, pero además burdo y corporeizante, propio de paganos desconocedores de la auténtica entidad espiritual. Será ésta la reacción permanente de los «agustinianos» y, especialmente, de la escuela franciscana, tan influida por Joaquín, frente a las formulaciones epistemológicas tomistas.⁵⁹

El organigrama, que el concilio consagra, resta entidad a las Personas y da la hegemonía total a la unidad substantivada. La «*summa res*» —afirma— «*veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, ac sigillatim quaelibet earundem: et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina: quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest:...*»

Y explica la hegemonía de la substancia una y única y, pese a ello trina, insinuando lo que habría de convertirse en las denominadas «relaciones substanciales»: «*est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura. Licet igitur «alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud» (S. Gregorius Naz. Epist. 1 ad Cledon.; MG 37,179) : sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur*».

La hegemonía de la substancia única de la divinidad se consigue, pues, reduciendo las Personas a la categoría accidental de relación. Y, frente al patente modalismo, la salvaguarda es la recalificación extrínseca de las relaciones como «substanciales» y de las Personas como «consustanciales». Una vez más, se da una terminología totalmente nueva y técnicamente malsonante; si no es, además, verdaderamente contradictoria, en el sentido de negar la oposición entre relación y substancia, gracias a la cual Aristoteles conseguía finamente matizar la rotunda oposición entre ser y no ser platónicos en la más suave de «ser por sí» y «ser en otro», para evitar la inmovilización pamenídea del ser.

Con estas fórmulas, casi contradictorias e incomprensibles, se aspira a salvar, a su vez, la substancia de segunda categoría de las Personas. Pero el discurso sobre la Trinidad sólo resulta ser uno con unidad de yuxtaposición de expresiones, una unidad formal extrínseca, que tiene el agravante de dar paso a dos reificaciones sucesivas. Y no se salva, estrictamente, el dinamismo libérrimo de Dios ni la continuidad entre la Divinidad creadora y su creación múltiple, ambos puntos muy caros para el Abad, a la vez tradicional y renovador, por cuanto estos puntos representan las condiciones de posibilidad de la «concordia» y de la «historia», de los «*signa*» y de las «*significationes*».

59. Todos los *Correctorii* franciscanos van en esta dirección.

SAPIENCIA FRENTE A CIENCIAS Y TÉCNICAS: HISTORIOGRAFÍA.

Supuesta la validez de la fórmula joaquiniana y de la conciliar, se impone preguntarse por el contexto y condiciones de la validez. Importa establecer los límites dentro de los cuales resulta aceptable y útil cada formulación. Se trata, en definitiva, de «falsar» las opuestas expresiones discursivas, por decirlo en lenguaje actual.

Para obtener la falsación de las dos formulaciones no es necesaria ninguna recondita operación o imaginación: es suficiente dejar hablar a la historia o, como quería nuestro autor, hacerle hablar a la historia. A lo largo de los años, los hechos sucesivos hacen aflorar las dificultades y los límites de cada propuesta.

En la historiografía filosófica más habitual, Joaquín de Fiore es el gran derrotado, hasta el punto de desaparecer prácticamente de los manuales corrientes. Tampoco aparece en ellos, bien es verdad, el texto del Concilio Laterano IV. Uno y otro quedan para las historiografías de la teología o de la Iglesia.

Lo que sí aparece en cualquier manual, más o menos podado de los aspectos «teológicos», es la llamada «teología escolástica» o «filosofía escolástica». Queda generalmente centrada en su esplendor del s. XIII y, más comúnmente, en la síntesis de Tomás. El s. XIV ya es presentado como una penosa y lamentable «decaencia» del s. XIII. Y la «filosofía escolástica» se da en la historiografía normal sin referencia alguna a la Trinidad, fenómeno que plasma con admirable claridad el impacto y la ruptura que representa el texto conciliar y su derivación escolar sobre el pensamiento occidental.

Incluso los historiadores más asépticos están tan influidos por la aparente extrinsecidad y superfluidad del tratado sobre la Trinidad en la teología escolástica que sus estudios presentan algo tan sorprendente como pudiera representarlo el hallar una historia del pensamiento griego sin alusión alguna a la *Physis*, al ser y a la *arché*, o sin la mención más tenue de la sofística, Platón, Aristóteles y Epicuro. El efecto del paradigma substantivista fue tan potente que uno de los puntos clave y uno de los más finos productos del pensamiento griego queda honorablemente olvidado en la historiografía filosófica con la excusa de ser un misterio sobrenatural estricto, como si fuera un detalle extragaláctico, inasimilable por la cultura humana. Naturalmente, en el mismo grado en que se acepta esta historiografía, toda la filosofía medieval se hunde en un sinsentido, carente de antes y después, sin que alcance a redimirla con la continuidad histórica el dios monolítico y remoto que queda, como restos del naufragio historiográfico.

SAPIENCIA FRENTE A CIENCIAS Y TÉCNICAS: SUBSTANCIA Y SIGNOS.

Pues bien, esta «filosofía-teología escolástica» del s. XIII, y la de sus conti-

nuadores posteriores, es el resultado de la doctrina consagrada por la decisión conciliar de 1215.

La clave de su falsación la da la centralidad que se asigna a la noción de substancia. Su semántica ha cambiado de manera notable a partir del momento en que los universales pierden la realidad extramental que de alguna forma tenían, y sobre todo la primacía óptica. Toda la polémica «cuestión de los universales» es la punta teórica de un iceberg cosmovisional que arrastrará tras sí la semántica de los grandes conceptos filosóficos, y en primerísimo lugar los conceptos epistemológicos que gravitan en torno al intelecto. Las substancias terrenas en sus dos versiones, las temporales y la eterna, son los conceptos que primero sufren el impacto. En el fondo, la caída del realismo de los universales es el final de las substancias superiores, eternas, y la desaparición del concepto griego de *noys*.

Lógicamente, con el *noys* griego y las substancias universales superiores debieran desaparecer el Uno y la tríada eterna. Y, de hecho, empalidecen hasta el punto de necesitar de una argumentación para mantenerse en el ámbito intelectual. Y hallan esta argumentación, suficiente de momento, gracias a que se han trascendentalizado, personificado y convertido en núcleo de fe religiosa al mismo ritmo y en proporción inversa a la pérdida de patencia física cosmovisional.

Presupuesto el organigrama conceptual eriugeniano, producto de una nueva floración de la vivencia única y unitaria de la *Physis* griega en el feudalismo, Anselmo de Canterbury (1030-1109),⁶⁰ formula la argumentación imperiosamente necesaria ante la crecida de los *insensati*, con una reconocida finalidad religiosa.⁶¹ Ante el «triteísmo» roscoliniano, Anselmo apela incluso a la unidad de todos los individuos en el universal para mostrar cuán fácil y razonable es el misterio de la Trinidad.⁶² Anselmo ve los universales como el Eriúgena:⁶³ un mundo de esencias que sólo accidentalmente se multiplican en un descenso óptico hacia la individualidad, casi sólo aparente y accidental, en tanto que su verdadera entidad es la idea de la segunda *species* de la *Physis*, y aun ésta sólo tiene entidad en tanto que manifestación accidental de la entidad trinitaria divina.

Pedro Abelardo destruye definitivamente la creencia en una realidad superior

60. *Obras completas de San Anselmo... texto latino de ...* P. Schmidt. Trad. de J. Alameda. Madrid, Ed. Católica (B.A.C.), 1952 : *Prologo*. pp. 358 ss.

61. Sobre este punto, finalidad religiosa y argumentación racional, véase KURT FLASH : *Introduction à la Philosophie Médiévale*. Trad. de J. de Bourgnknecht. Fribourg-Paris, Ed. Univ. de Fribourg-Du Cerf, 1992, cap. V, pp.57-70.

62. *Obras completas de San Anselmo... ed. cit.* : *Carta sobre la encarnación del Verbo*, pp.684-735, ver esp. pp.694-697 y 706-707. El reconocimiento de no haber leído a Roscelino se halla en la pág. 724-725.

63. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA : *Periphyseon*.- L. I. Edidit I.P. Sheldon-Williams. Dublin, [Scriptores Latini Hibernia], 1968. Más allá de los capítulos prologales, lo que constituye propiamente el libro primero (463A y ss.) es un gran tratado neoplatónico sobre las categorías aristotélicas, vía de descenso desde Dios hasta la ínfima creatura.

extramental que garantice la *salus mentis* al agrupar los individuos en y bajo un término común a todos. Como los hombres en sus *status*, las cosas singulares se agrupan naturalmente a los ojos de la mente humana por sus notas comunes, sus derechos y deberes.⁶⁴ El universal abelardiano es jurídico y tal juridicismo⁶⁵ nos descubre, a su vez, uno de los puntos de ruptura de los realismos del universal: socialmente los hombres del s. XII ascienden y caen con cierta facilidad en la escala jerárquica de la sociedad,⁶⁶ en flagrante contraste con los presupuestos de la noción feudal de *status* basado en la naturaleza.

La «escuela de Chartres», a partir del *Timeo* platónico y ya en la primera mitad del s. XII, intenta formular un mundo unitario meramente temporal prescindiendo del Bien y del Demiurgo, y crear una «*sapientia humana*»⁶⁷ que se inicia con la unicidad y unidad del Alma cósmica. Es el postrer intento medieval de *sapientia*, si se orilla la obra de Joaquín de Fiore. Pero, en contraste con la de este, subrayadamente secularizada y pronto científizada por la identificación del Alma única con el cielo de las estrellas fijas, donde la astrología es el trasfondo homogéneo y unificador de la realidad múltiple y sus varias «ciencias» en substitución de la *arché* trinitaria.

Después, algo similar a las substancias primeras aristotélicas toma definitivamente el puesto privilegiado de única realidad —pero no «una»— frente a la inteligencia humana. Sin embargo, estas substancias primeras ya no son las substancias primeras del Estagirita; ya no son un momento del todo cósmico, ni están necesitadas de reinserción epistemológica en el cosmos para constituirse en verdadero conocimiento científico *per causas*.

Cosmovisionalmente la vivencia y el interés que suscitan las substancias primeras se cierra en ellas mismas, aparecen como valores autosuficientes. Ahora las entidades singulares son punto de partida y de llegada de todo conocimiento. Del conocimiento sensible porque este no va más allá de ellas en su singularidad y, como máximo, puede establecer entre varias una relaciones de similitud extrínseca; del conocimiento intelectual porque, si bien establece las notas intrínsecas que las vincula en especies y les define, esta definición y vinculación sólo

64. Sobre estos aspectos de la epistemología abelardiana es especialmente clara M.T. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI: *La Logica di Pietro Abelardo*, 1964.

65. El *Derecho Romano* es la gran ciencia novísima del s. XII, que desde Bolonia está proporcionando las bases —todavía quizás más ideológicas que teóricas— para la organización completamente post-feudal de las monarquías y de la misma Iglesia, pese a todas las reticencias de Graciano en este caso (*Decretum*: Bolonia, h. 1140).

66. La rueda de la fortuna es uno de los grandes temas literarios del s. XII. A la larga, y por varios siglos todavía, sólo los reyes serán inamovibles en su altura jerárquica «por la gracia de Dios», en una versión pseudocristianizada de la *areté* griega o la *virtus* de los *Principes* ciceronianos en la versión oportunista del emperador Augusto.

67. GREGORY, TULLIO (1992): *Mundana Sapientia. Forme di cognoscenza nella cultura medievale*. Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1992. 482 pp.

es un ardid simplificador teórico, sin más realidad que sus referentes sensibles singulares.

Con frase intuitiva certera pero acusación falsa, ya Anselmo de Canterbury⁶⁸ achacaba a los *dialectici* el defecto de tener la mente obnubilada por la sensibilidad y no percibir la realidad extramental de lo meramente inteligible.

Efectivamente, lo meramente inteligible suena y es valorado como irreal de una manera clarísima en el siglo XII. Las demasías verbales y de obra de Bernardo de Claraval y su entorno contra Pedro Abelardo o Gilbert de Poitiers (176-1151) se basan en el excesivo intelectualismo de las finas teorías tradicionales de las víctimas frente a la necesidad que sienten sus inquisidores de más rudas formulas substantivistas: la teoría ya sólo les parecía argucia farisaica para encubrir la pura negación, y en el más suave de los casos «teoría» ya comenzaba a ser una de las posibilidades de explicación de la realidad entre otras varias. Y bastante antes, el tradicionalismo profesado por Berengario de Tours (m. 1088), que defiende la presencia «intelectual» de Cristo en la Eucaristía, le pierde ante los defensores de la presencia «substancial», como si ello no fuera una grosería inconcebible para un neoplatónico y, en su conceptualización tradicional, se erigiera mucho más real y fuerte la presencia mera y puramente intelectual. Frente a la presencia categorial de «substancia primera», la presencia intelectual sólo categorizable a través de los efectos era la propia de todas las entidades superiores, desde la *arché* hasta las ideas, y su efecto mucho más inseparable de las entidades inferiores que sus causas segundas, ceñidas a los accidentes de lugar y tiempo. Todo ello muestra hasta que punto era radical el cambio de cosmovisión de la baja Edad Media y el giro copernicano de valores que implicaba.

El lenguaje *corpulentus* del hombre campa hegemónico por la cosmovisión del s. XII carente epistemológicamente del correctivo noético superior, y centrada en los singulares perfectamente autónomos entitativamente. La visión inmediata de una *arché* noética y un cosmos uno y único, ya es totalmente ajena a la cosmovisión común del bajomedieval. Y tan pronto como los bajo medievales sienten vivamente la acción transvaloradora del dinero en una sociedad centrada casi exclusivamente en el comercio por sus mismas estructuras sociales ciudadanas y las incipientes monarquías absolutas bajo un arcaico argot feudal, esta cuña se introduce potentamente entre el Dios cristiano y el mundo temporal, los separa y la naturaleza por autonomasia resulta ser el mundo temporal patente, mientras que lo divino sólo puede afirmarse en su tenuidad vital como «sobrenatural». Y, salvo para muy escasas mentes claras, tildadas de retrogradismo si no de heregía pura y simple, afirmar seriamente algo del ámbito sobrenatural será teorizarlo categori-

68. *Obras completas de San Anselmo...* texto latino de ... P. Schmidt. Trad. de J. Alameda. Madrid, Ed. Católica (B.A.C.), 1952: *Carta sobre la encarnación del Verbo*, pp.684-735, ver esp. pp.694-697 y 706-707.

zado como los puntos solidísimos de lo temporal : como substancia bien cortada y cerrada en sí misma y separada de todo lo demás.

Cuando en el siglo XIV la mente humana aislada en sí misma descubra que no puede atribuir una única esencia a cada substancia primera individual, y que la asignación de esencialidad a determinadas notas de las entidades sólo depende del espíritu humano, habrá nacido la subjetividad moderna. Pero este paso lo darán, curiosamente, los retrógrados, los que conservan una tradición eriugeniana y joaquimita, transferida injustamente por buena parte de la historiografía a Agustín de Hipona, perfectamente ajeno a una y a otra. Es una tradición eriugeniana por la caracterización de la subjetividad como *arché* ónticamente precategórica, creador de toda categoría e incoercible dentro de cualquier organigrama categorial. Es una tradición joaquimita por su caracterización de la subjetividad como espíritu dador de sentido, vinculator de «signa» para crear una «significatio», más allá de cualquier simplista presencia material o extramental, más allá de cualquier presunta positividad y pasividad del conocer.

SAPIENCIA FRENTE A CIENCIAS Y TÉCNICAS: OPOSICIÓN POLÉMICA.

Contextualizada así la cuestión de la irreductibilidad de formulaciones de Joaquín de Fiore de una parte, y de Pedro Lombardo y el Concilio de otra, es fácil advertir que es lo que cada fórmula intenta modelizar.

Quizás a Pedro Lombardo, ciertamente a los padres conciliares del 1215, la vacuidad categorial de Dios como radicalísima *arché*, más allá de la Trinidad de substancias, les suena a pura nada. Ellos prefieren una fórmula en la que el misterio divino más profundo habite entre los poros mal cerrados de unas categorizaciones rotundamente realistas en sentido «corpulento»: cosa, substancia, relación substancial a la larga. Y si estas expresiones no suscitan la impresión de vida, ahí están las frases bíblicas para revitalizar el lenguaje técnico con su locución simple, antropomórfica y familiar a todos.

Porque, en efecto, las fórmulas que ofrece Pedro Lombardo están pensadas para dar una estructura conceptual científica y útil para las necesidades sociales del momento, y no para alimentar proféticamente la vida religiosa de los fieles. Muy peculiar y venerable por su tema, la teología escolástica se quiere ciencia entre las nacientes ciencias útiles que, en manos del nuevo estamento social de los *peritii*,⁶⁹ van desgarrando el conocimiento sapiencial de un mundo

69. La clara consciencia del papel insustituible y excluyente de los *peritii* brilla especialmente en la obra política de Guillermo de Ockham. Ha de destacarse sobre el tema toda la primera parte del *Dialogus*: Ed. de M. GOLDAST : *Monarchia S. Romani Imperii*. Francofurtiae, 1614 (Reedición anast.: Graz, 1960) vol. II, fols. 399-739. Ver McGRADE, A.ST. : *The political thought of Ockham. Personal and institutional principles*. Cambridge, University Press, 1974; esp. pp. 56 y 64.

cada vez más temporal: lógica, derecho, medicina, física astral, gramática, ... y teología.

La teología es una ciencia social útil —como el derecho y la lógica natural— en un momento de efervescencia en el que los reinos y la Iglesia fácticamente se escinden; ni unos ni otra pueden prescindir de los peritos en tan vidriosas cuestiones. Y las *scholae*, cuna de las universidades, atienden a esta necesidad técnica del momento, igual que siglos más adelante absorberán la multitud de zonas noéticas especializadas, más o menos relacionadas, más o menos teóricas o técnicas, más o menos culturales o duramente científicas.

Muy al contrario, Joaquín de Fiore ofrece la última «*sapientia*» de corte clásico, finísima, evolucionadísima, agudamente atenta a los signos de los tiempos. Pero de corte clásico al fin y esto es lo que la limita a sus años y la lleva a un aparente fracaso.

Es una «sapiencia», por cuanto aspira y consigue formular de una manera unitaria y omnicomprensiva todo cuanto envuelve al hombre y la consciencia de sí mismo y, con clara consciencia de su finalidad, en la unificación hace aparecer el valor del todo y de cada uno de los aspectos parciales: da «*significatio*» a los «*signa*» en vistas a la plenitud de vida, a la calidad de vida humana autoconsciente,⁷⁰ justificándolo con extraña capacidad teórica.

Es de corte clásico y fracasa relativamente porque parte de una *arché* extramental, y si algo no teoriza, y con ello lo deja sin «*significatio*», es la brutal escisión que vive el s. XII entre el mundo temporal y el mundo religioso, tan plásticamente vivido por todos los pauperismos de su entorno.

Joaquín de Fiore reunifica los extremos en una «*intellectio spiritualis*», aparentemente clásica, pero novísima por ser presencia de la Tercera Persona de la única *arché* trina que es la Divinidad. No advierte que ya es otro el espíritu que puede dar nueva unidad al todo, escindido en formas de vida que ya no se unifican en la vida monástica universalizada, en la que culmina su síntesis intelectual. Es otro el intelecto que puede dar significación. La antigua Alma cósmica platónico-aristotélica ya no es la Persona del Espíritu Santo en alguna de sus versiones más o menos inmanentes al mundo; más bien este Espíritu es una buena e importante parte escindida e irrecuperable.

70. Para Joaquín de Fiore la «*Historia salutis*» no es la material sucesión de hechos más o menos divinos, la «objetividad» de los hechos materiales en su decurso. Para él la «*Historia salutis*» es una comunión espiritual de «intelecciones» con el Dios cuya creación es discurso interior que expresa en «lo otro» su vida íntima trinitaria. Naturalmente, una tal «comunión» de vida con Dios es don del mismo Dios y, con mayor precisión teológica, «don del Espíritu Santo» en tanto que vinculación personal con Dios, y «don de inteligencia» en tanto que comunión en el orden y proporción de todas las cosas creadas y su sucesión en el tiempo.

SAPIENCIA FRENTE A CIENCIAS Y TÉCNICAS: EL FUTURO.

En realidad, una y otra postura, la de Joaquín de Fiore por una parte, la del concilio por otra, son novedosas en extremo. Y a la larga, fecundas para la historia de la filosofía. Pero con una fecundidad muy diferente y divergente.

Sin preguntarse la razón, sin analizar el trasfondo ideológico, sin preocuparse por la perfección del discurso todavía algo deshilvanado, ni aventurar ninguna hipótesis sobre el efecto futuro, los Padres del Concilio adoptan una decisión que define lo que la mayoría ha de escuchar sobre el tema en litigio. Y exactamente sobre el tema problemático, sin atender ni querer prejuzgar aplicaciones o consecuencias muy próximas: la «*intellectio spiritualis*», la historia o la «*significatio*», por ejemplificarlo de alguna manera.

Al actuar así dan muestra de compartir por alguna razón el axioma cosmovisional del s. XII sobre la necesidad de atribuir el término «substancia» a todo lo real, cuya existencia extramental fuera verdaderamente importante. Y no sólo comparten esto, sino también la naciente consciencia cosmovisional de que el único ámbito al que se puede recurrir para solucionar problemas es el acotado firmemente en torno al propio problema y sus postulados inmediatos, abandonando cualquier referencia a teorías omnicomprendivas. Los Padres crean un lenguaje y una formulación parcial y eficaz para lo que se pretende, aceptan la acotación de las ciencias, la parcialización y parcelación de los conocimientos, incluso tratándose de temas teológicos oreados por todos los vientos de la vieja teología negativa y de la clásica exigencia de la función sapiencial de la *arché*.

Muy al contrario, Joaquín busca con plena lucidez la función sapiencial omnicomprendiva, unificante y vitalizadora, de la *arché*. Y la halla precisamente utilizando la *arché* trina de tal modo que genera una reflexión histórica donadora de sentido y vida.

En el método y en los presupuestos del Abad de Fiore late el germen del futuro filosófico, tanto como el atisbo de modernidad de los Padres conciliares incluye su propia caducidad y negatividad por autolimitación.

El método, «*via*» lo denomina el monje calabrés, es utilizar la Trinidad como metalenguaje capaz de «concordar» cosmovisiones y sapiencias diacrónicas, de tal modo que, de la concordia de signos surja una estupenda novedad significada para el nuevo todo, para cada novedad y para cada punto anterior. La Trinidad, con su Divinidad unificadora supracategorial, cumple la función de metalenguaje para varios lenguajes: es el germen de la Modernidad y es la baza de las humanidades frente a las ciencias.

Con la concordia estamos, en definitiva, en el ámbito que Platón describía al hablar de los primeros principios y las meta-ideas con la expresión «el uno y el más o el menos», paralela a «el uno y lo otro», «el ser y el no-ser». Y estamos frente a lo que Aristóteles denomina genéricamente «filosofía primera» y «la cien-

cia que se busca». Cuando Joaquín trata de presentar didácticamente la «concordia» como productora de «inteligencia», lo hace con una escenificación espacial, nada alejada del geometrismo radical de los pitagóricos, Platón y Proclo.

Lo que no alcanza a advertir el Abad medieval es que, propiamente, no trabaja con un metalenguaje, una mera «proposición primera» que sólo denote las proposiciones primeras y los discursos organizados en torno a ellas. Como un clásico, otorga realidad a lo que le permite superar las parcialidades, todavía confunde el «uso» metalingüístico con la causalidad física y atribuye al metalenguaje lo mismo que niega a los discursos del lenguaje: la necesaria vinculación entre «hecho» y «sentido»⁷¹. El siglo XIV ya no caerá en esta equivocación y, por ello, sus discursos no parecen tener nada en común con los de Joaquín de Fiore, como si sólo derivara de la descripción eriugeniana de la subjetividad divina, sin relación con los mesurados, pero fácticamente trascendentales, pasos intermedios.

Los errores, olvidos y precipitaciones, que hacen fracasar relativamente al pensador del momento, no le arrebatan el triunfo final epistemológico.

LA APORTACIÓN INTELECTUAL DE J. DE F.

Si todo esto es cierto, Joaquín de Fiore ha hecho mucho más que inventar un período de realización plena en el tiempo de la evolutiva donación de Dios a su mejor «imagen y semejanza» suya en «lo otro» de Sí, un «sabatismo primero en el tiempo» precediendo y preludiando armónicamente el gran «sábado» divino del final de los tiempos. Joaquín de Fiore

- 1) sobre la base de la arché clásica griega, cristianizada como personalidad,
- 2) siguiendo las huellas de Juan Escoto Eriúgena, que había subrayado el ple-no ser consciente de Dios (4ª species) y la consiguiente «lingüístificación» del mundo creado (2ª y 3ª species),
- 3) y empleando la distinción abelardiana entre vox y sermo —destructora del fisicismo de los universales agustiniano-eriugenianos— y su anti-dialecticismo trinitario —debelador de formalismos empobrecedores y esclavizantes— y en continuidad con su caracterización del hecho moral como «intención» del ser consciente en su acción,

71. Naturalmente, para Joaquín, la garantía de validez, verdad, eficacia, de tal «*intelligentia*» [metalenguaje] radica en que, efectivamente, en el principio de la sucesión cronológica una inteligencia usara los hechos históricos como signos dotados de una finalidad manifestativa, un significado intelectual más allá de su materialidad (*Concordia...*, f. 10r). Sólo así una limitada inteligencia humana podía trascender la pura materialidad de los hechos y aspirar a una «*intelección*» profunda y unitaria, a la captación del sentido del conjunto que constituye la historia y la convierte en maestra de la vida.

- 4) caracteriza la libertad como constitutiva del ser espíritu —y no sólo alma o intelecto, *anemos-zoé* o *nous* griegos—, más allá y lingüísticamente opuesta e incoaccionable por la materialidad de las cosas y de los hechos temporales, como raíz única— y divina, por ende— de su significación;
- 5) caracteriza la historia como un saber superior a la materialidad de los hechos que, fruto del espíritu libre, le confiere consciencia de su propio sentido, al situarle en un punto exacto de una totalidad de signos significativos;
- 6) entendida así, la historia de Joaquín de Fiore es en realidad —y como alguien ha observado— una historiosofía— ni mero «testimoniar» —*historein* griego—, ni mero testimonio escrito o testimonio hablado o conceptual —historiografía o historiología—.
- 7) sean cuales fueren sus concreciones culturales —en realidad, un monasticismo utópico para toda la sociedad en tanto que «nuevo pueblo de Dios»— la intuición de Joaquín de Fiore:
 - a) recoge en su «concordia» los mejores hallazgos de su siglo y de los tres anteriores,
 - b) supera y valora con su «historia» la labor de los filósofos platónicos de Chartres, que sólo comienzan con el Alma del mundo del *Timeo* para describir el cosmos temporal, un inicio de la/s «ciencia/as» que busca el mundo mercantil del s. XII.
 - c) conserva a la lógica en el modesto papel que le asignó la Nueva Academia (con Platón y Aristóteles!) frente a las demasías de los «*moderni dialectici*»⁷² —con Pedro Abelardo y Juan de Salisbury, este profesadamente neoacadémico ciceroniano— y *avant la lettre* se muestra muy crítico frente a la vacuidad de la naciente «teología escolástica», naciente en oposición a la tradicional y pronto denominada «monástica», sin caer por ello en la mera erudición docente del Anselmo de Laón criticado por Abelardo —lo suyo es un racionalismo neoplatónico de corte lingüístico arcaizante;
 - d) pese a su condena e incompreensión cultural-monástica, da la razón a los movimientos pauperísticos antecedentes, recogiendo el sentir popular frente al dinero, y por esto será el profeta mentor de las Ordenes mendicantes posteriores.
- 8) Si bien su espíritu libre, armonizado con el Espíritu Santo, jamás le llevó a veleidades de substituir la institución eclesiástica por una Iglesia del Espíritu al final de los tiempos, ni aceptó jamás ni milenarismos ni apocalipticismos a fecha fija (*Concordia...*, ed.c. *Prefatio*; cfr. I,83) —la ortodoxia de

72. *Exp. in Apoc.* f. 115r; cfr. I,87.

Joaquín de Fiore es hoy dato adquirido— Joaquín de Fiore da un gran paso hacia la Modernidad con su noción central de «espíritu libre» y será recogida por cualquier movimiento que considere al hombre como auténtica *arché* de sí mismo y de su mundo. Por esto H. de Lubac pudo llevar hasta nuestros días su juego de la «posteridad espiritual de Joaquín de Fiore». La visión trinitaria de la historia del Abad calabrés despertó unas creatividades humanas que van desde la más creyente orden franciscana —Peire Joan Olivi y Guillermo de Ockham están impregnados de su ideal sin ser nada joaquimitas según la letra, un Arnau de Vilanova le es profundamente deudor— hasta el anarquismo más deslabazado, pasando por la teología de la Reforma de Lutero y el racionalismo estatista de un Hegel.

CONCLUSIÓN: POSTERIDAD DE J. DE F.

El meollo del inteligente e intelectual mensaje de Gioacchino da Fiore era «*ubi spiritu, ibi libertas*». Es éste un demonio intelectual difícil de contener, que descubrió el s. XII y aplicó elementalmente el resto de la Baja Edad Media; y este demonio es el que da pie al título de esta comunicación. Si el apocalipticismo de la Baja Edad Media representa una crisis momentánea, sólo lo es de crecimiento, y trabajada serenamente en profundidad por unas creaciones espirituales que señalan el gran vuelco de la historia, el paso del mundo clásico al mundo de la Modernidad.