



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Rusconi, Roberto

«Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III». V Congresso Internazionale di Studi  
Gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, settembre 1999)

Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 9, 2000, pp. 472-483

Universidad de Navarra

Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35509031>

- Comment citer
- Numéro complet
- Plus d'informations de cet article
- Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

### Crónicas

de la celebración del Concilio, la vitalidad de la Iglesia en América ha ido creciendo. Son muestra de ello los Congresos Eucarísticos y Marianos, y también las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano celebradas en Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), estas dos últimas inauguradas por mí. Quiero también recordar que Pablo VI, en su histórica peregrinación a Bogotá abrió el camino a los viajes pastorales a América, que yo, con el favor de Dios, he podido realizar. Todo esto ha culminado con la celebración en el Vaticano del Sínodo de América, que tuve la dicha de convocar y después, al inicio de este año, clausurar, en la Basílica mexicana de Guadalupe, corazón mariano del Continente, donde entregué la Exhortación apostólica *Ecclesia in America*».

El Santo Padre pidió a los participantes en el Simposio (pastores e historiadores) que trabajasen «con objetividad, basándose en datos reales y no sobre ideologías o visiones parciales de los hechos».

Carmen-José ALEJOS GRAU

Instituto de Historia de la Iglesia  
Universidad de Navarra  
E-31080 Pamplona  
calejos@unav.es

### «Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III». V Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (San Giovanni in Fiore, septiembre de 1999)

*El Centro Internazionale di Studi Gioachimiti organiza cada cinco años un congreso en San Giovanni in Fiore, que atrae a estudiosos de diversos países. Este quinto congreso tuvo por tema «Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III» (16 al 21 de septiembre de 1999). Los trabajos del congreso se publicarán en las actas (las ponencias) y en un número monográfico de la Revista «Florensia» (las comunicaciones).*

*El lugar facilitó la ambientación de los trabajos. La pequeña ciudad calabresa de S. Giovanni in Fiore, situada entre dos mares y adaptada a las estribaciones de La Sila, se construyó lentamente a partir de un núcleo, que es la Abadía Florense, fundada por el propio Joaquín. Es una tierra en la que dejaron su rastro las culturas más diversas, como atestiguan la fortaleza de Santa Severina, a escasa distancia de San Giovanni, cuyas fases de construcción atestiguan la presencia de griegos, visigodos, musulmanes, normandos, angovinios, aragoneses y españoles.*

*Reproducimos a continuación el discurso conclusivo del congreso, a cargo del Prof. Dr. Roberto Rusconi, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de L'Aquila, que constituye un excelente resumen valorativo de los trabajos\*.*

---

\*. El texto definitivo de este discurso se publicará en las actas del V Congreso Internacional.

Estimados colegas: En el marco de los cuatro congresos precedentes del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, ha llegado el momento de centrar la atención, en este V Congreso Internacional, en la personalidad histórica de Joaquín de Fiore, en sus obras auténticas y en su influencia inmediata. La historiografía internacional sobre el siglo XII —incluida la historia eclesiástica, la política y la de las Órdenes religiosas de la época— ha realizado decisivos progresos en trazar un cuadro cada vez más articulado y definido; y también la larga y fatigosa edición de los escritos auténticos del abad ha abierto finalmente el camino a una interpretación nueva y más genuina de su figura.

Los congresos internacionales, que se han celebrado cada cinco años en San Giovanni in Fiore, pretendían, desde su mismo inicio, llamar la atención sobre los temas centrales de la teología del Abad Florense: «Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore»<sup>1</sup>, en 1979, y «L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale»<sup>2</sup>, en 1984. El congreso de 1989, con el tema «Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento», centró su interés en la suerte de la figura y de los escritos de Joaquín de Fiore y en el papel de los apócrifos a él atribuidos<sup>3</sup>, mientras que en 1994 el espectro de la investigación se amplió con el tema «Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600»<sup>4</sup>.

Apenas concluido el cuarto congreso internacional, apareció, en 1995, el primer volumen de las *Opera omnia*, a cargo de Gian Luca Potestà, titulado *Dialogi de prescientia Dei et de praedestinatione electorum*<sup>5</sup>, cuya publicación permitía considerar de manera nueva el desarrollo del pensamiento de Joaquín de Fiore, a partir de su inicio, pues se trataba de una obra temprana del Florense. Ello supuso un giro bastante importante con relación a ese acercamiento, tan difuso y extendido, que tendía, en general, a resaltar sobre todo las peculiaridades exegéticas, teológicas y escatológicas del Abad. En tal perspectiva innovadora se insertó la edición crítica (bilingüe) y el estudio, a cargo de Matthias Kaup, del *De prophetia ignota*<sup>6</sup>. También ha llegado a ser accesible ahora la traducción italiana de los *Trattati sui quattro Vangeli*, la última obra de Joaquín, inconclusa a causa de su muerte en 1202<sup>7</sup>; una obra que permite, al mismo tiempo, recoger la mirada retrospectiva del propio Joaquín, en la que repiensa el desarrollo de sus propias elucubraciones. La edición crítica de los *Tractatus*

1. Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1980.

2. A cura di Antonio Crocco, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore 1986.

3. A cura di Gian Luca Potestà, Marietti, Genova 1991 (Opere di Gioacchino da Fiore: Strumenti, 1).

4. A cura di Roberto Rusconi, Viella, Roma 1996 (Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 7).

5. IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Dialogi de prescientia Dei et praedestinatione electorum*, ed. Gian Luca Potestà, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1995 (Fonti per la Storia dell'Italia Medievale. Antiquitates, 4).

6. Matthias KAUP, «*De prophetia ignota*». *Eine frühe Schrift Joachims von Fiore*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 19); Gioacchino DA FIORE, *Commento a una profezia ignota*, a cura di Matthias Kaup, Viella, Roma 1999 (Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e Strumenti, 10).

7. Gioacchino DA FIORE, *Trattati sui quattro Vangeli*. Premessa di Claudio Leonardi. Introduzione di Gian Luca Potestà. Traduzione di Letizia Pellegrini, Viella, Roma 1999 (Opere di Gioacchino da Fiore: Testi e strumenti, 11).

*super quatuor Evangelia* ha sido concluida ya por Francesco Santi<sup>8</sup>, y el texto crítico definitivo del *Psalterium decem chordarum* ha sido ya establecido por Kurt-Victor Selge<sup>9</sup>: a estos textos ya han podido acudir algunos estudiosos, con resultados positivos, como se ha podido advertir ya en los trabajos de este congreso. Finalmente, en fechas próximas, Luigi Mantuano defenderá su tesis doctoral, que tiene por objeto la edición crítica y el comentario del *Tractatus de vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*<sup>10</sup>, mientras ya están en marcha las gestiones para la edición de los *Sermones*.

Situar a Joaquín de Fiore entre Bernardo de Clairvaux e Inocencio III significa individuar, ya desde el inicio, los diversos planos sobre los cuales se han desarrollado los trabajos de este quinto congreso (16 al 21 de septiembre de 1999): vida y obras del Abad Florense dentro de la historia del siglo XII, en el ámbito del monaquismo y de la historia del papado romano. Por consiguiente, las ponencias y comunicaciones se han distribuido en torno a las tres grandes secciones temáticas: el monaquismo —particularmente el cisterciense— en el contexto de la política eclesiástica y de las relaciones con las instituciones de poder; la teología del siglo XII y el desarrollo de las doctrinas joaquinitas en relación con sus fuentes; y, finalmente, la ubicación de Joaquín de Fiore en su tiempo y su propia reflexión sobre la historia.

No es posible recorrer aquí, ni siquiera resumidamente, lo expuesto en forma analítica por los diversos estudiosos. Sus intervenciones podrán ser leídas, cuando dentro de poco se publiquen las actas del congreso. Parece más oportuno, por tanto, ante un panorama tan amplio, detenerse en una serie de nudos problemáticos, que surgen del panorama actual de la investigación sobre Joaquín de Fiore y se presentan, a la vez, como perspectivas de indagaciones futuras.

1. El primer logro importante de este quinto congreso es el nexo orgánico entre los datos biográficos de Joaquín de Fiore y la elaboración de su pensamiento teológico, descubierto a través de la redacción de sus propios escritos. Desde hace mucho tiempo, en efecto, una parte de la historiografía crítica había alcanzado un conocimiento bastante preciso de la cronología de las obras del abad, por las referencias explícitas a recuerdos autobiográficos personales, como el relato de las visiones en la noche de Pascua y de Pentecostés; por ciertas afirmaciones contenidas en algunos de sus escritos, por ejemplo en el prólogo del *Psalterium decem chordarum*; y, después de su muerte, por las leyendas hagiográficas. Con todo, todavía se aprecian, aquí y allá, algunas posiciones obstinadas, que parecen forzar el pensamiento de Joaquín de Fiore, condicionando su imagen en la historiografía no especializada, en las obras de divulgación y en un sector de la manualística.

La segura identificación de algunos fragmentos de los primeros escritos de Joaquín permite, pues, ir más allá, merced al afortunado y reciente descubrimiento de Stephen Wess-

---

8. Será publicada en la serie de «Fonti per la storia dell'Italia medievale (Antiquitates)», del Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

9. Será publicado conjuntamente por Monumenta Germaniae Historica, de Munich (Baviera) y el Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, de Roma.

10. En la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve.

ley, en un manuscrito de origen burgundés<sup>11</sup>, que pone de manifiesto con qué facilidad y rapidez unos fragmentos de Joaquín atravesaron Europa, llegando de las montañas de La Sila hasta la colina de la Sorbona, en París, donde el teólogo Pedro Cantor pudo muy pronto manifestar sus perplejidades. Un importante impulso para avanzar en esta dirección fueron, sin duda, las investigaciones llevadas a cabo al preparar las ediciones críticas de los *Dialogi* y del comentario *De prophetia ignota*<sup>12</sup>.

2. También es necesario destacar en qué medida la producción teológica de Joaquín de Fiore supuso avances, dudas y retrocesos, e incluso el abandono temporal de determinadas temáticas, nuevamente retomadas al cabo de los años, siempre en función de los principales acontecimientos eclesiásticos de su tiempo, como la lucha por la *libertas ecclesiae*, las tensiones entre el papado y el imperio germánico<sup>13</sup>, la función de monjes y laicos en la reforma de la Iglesia, etc.<sup>14</sup>.

En un difícil equilibrio, impuesto por las circunstancias —al término del dominio normando en el reino italiano meridional y en el momento de la intervención de la dinastía sueva—, Joaquín de Fiore actuó con una notable habilidad diplomática y agudeza política. Más relevante aún parece la estrecha interdependencia entre su actuación y la redacción de sus propios escritos: es preciso subrayar, a este propósito, el profundo significado del texto de la *Intelligentia super calathis*<sup>15</sup>, como respuesta al ataque del abad cisterciense Goffredo de Auxerre<sup>16</sup>, después de la muerte del emperador Federico I, en 1190, y precisamente en forma de un opúsculo dirigido a influir en el colegio cardenalicio que habría de elegir al papa Celestino III, en 1191. Fueron, en efecto, muy estrechas las relaciones que se trabaron, a lo largo de los años, entre Joaquín de Fiore y los diversos pontífices y la curia papal<sup>17</sup>.

También su posición ante los «pobres de Lyon», atestiguada sobre todo en *De articulis fidei* y en los *Tractatus super quatuor Evangelia*, parece bastante mejor informada y realista si se enmarca dentro de la concepción eclesiológica de Joaquín de Fiore, es decir, si se encuadra en el papel, a sus ojos predominante, de los monjes en la Iglesia y la función subordinada de los laicos. Esto se hace muy evidente en la figura de la *Dispositio novi ordinis*

11. Cfr. Stephen WESSLEY, *A New Writing of Joachim of Fiore: Preliminary Observations*, en «Florentia» 7 (1993) 39-58.

12. Cfr. la ponencia, leída en este quinto congreso, de Bernard MCGINN, *Gioacchino nella cultura teologica del secolo XII*.

13. Cfr. la ponencia de Giancarlo ANDENNA, *Fra Normanni e Svevi*.

14. Cfr. la ponencia de Giorgio PICASSO, *Gioacchino e i cisterciensi*.

15. Véase la contribución de Gian Luca POTESTÀ, *Ger 24 nell'interpretazione di Gioacchino da Fiore*, en la obra colectiva *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, a cura di Giuseppe Ruggieri, Marietti, Genova 1992, pp. 63-68.

16. Véase el artículo de Ferruccio GASTALDELLI, *Goffredo di Auxerre e Gioacchino da Fiore*, en «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» (Università di Macerata) 30-31 (1997-1998) 9-60.

17. Como ha recordado Christoph EGGER, en su ponencia *Gioacchino, Raniero da Ponza e la curia romana*. Sobre las relaciones de Joaquín de Fiore con Raniero de Ponza, véanse las ponencias en la reunión en Ponza, el 31 de mayo 1996, presentadas por Gian Luca Potestà, Maria Pia Alberzoni, Guido Cariboni y Fiona Robb, publicadas en «Florentia» 11 (1997) 67-152.

*pertinens ad tercium statum ad instar superne Ierusalem*, transmitida en el *Liber figurarum* (ilustración XII). Se trataría de críticas todavía muy ligadas a los acontecimientos coetáneos, si se confirma que Joaquín acudió personalmente al papa en Veroli (Lazio), cuando Lucio III maduraba la condena de las doctrinas heréticas, recogida en la decretal *Ad abolendam hereticam pravitatem*, dada en Verona, el 4 de noviembre 1184.

Un nexo tan estrecho de muchas partes de los escritos joaquinistas con los acontecimientos de la política eclesiástica de aquellos años nos induce a prestar una atención más atenta a los detalles de la historia de la Iglesia<sup>18</sup>, de la que el Florense se sirvió para elaborar su minucioso sistema exegético de la «concordia». Algunas imágenes contenidas en el *Liber figurarum* se refieren directamente a la historia de la Iglesia, identificada especialmente a la sucesión de los romanos pontífices. Por otro lado, incluso algunas partes de la *Concordia novi ac veteris testamenti* pueden ser releídas como una crónica de la política eclesiástica de aquel tiempo.

También la creciente fama de Joaquín de Fiore está bastante ligada a sus relaciones con los diversos pontífices. Mientras se encontraba en Casamari para tratar sobre su vinculación con los cistercienses, se trasladó a Veroli, en mayo 1184, a la curia pontificia, para comentar la *prophetia ignota*. En continuidad doctrinal con las orientaciones papales, que culminaron en la decretal *Ad abolendam*, se sitúa su tratado *De articulis fidei* (y una constante hostilidad a los «Pobres de Lyon», atestiguada hasta en su última obra, los incompletos *Tractatus super quatuor Evangelia*). En 1186-1187 acudió en Verona, para visitar a Urbano III (1185-1187), según una hipótesis presentada en el congreso<sup>19</sup>, llevando consigo el segundo libro del *Psalterium decem chordarum*, donde sostiene insistentemente la superioridad jerárquica de los monjes respecto del clero y de los laicos. En 1188 recibió una carta de Clemente III (1187-1191), exhortándole a que continuase la redacción de sus obras. Al papa Celestino III (1191-1198) le fue presentada en Roma, en 1196, una copia manuscrita de la *Concordia novi ac veteris testamenti*.

A la luz de estos elementos biográficos no tienen ya ningún sentido las antiguas polémicas sobre la ortodoxia del abad, surgidas a causa de la condena de sus doctrinas trinitarias en la primera constitución aprobada por el IV Concilio de Letrán en 1215<sup>20</sup>, y a consecuencia de las sucesivas evoluciones del joaquinismo, inspirado en escritos atribuidos al Florense, de autenticidad dudosa o falsa. La imagen, de corte romántico, que ha presentado a Joaquín como un ermitaño solitario, aunque autor de un amplio *corpus* de escritos, hoy está claramente superada.

3. Parece necesario, además, fijar la atención en el período de la primera formación de Joaquín de Fiore, es decir antes de los años 1183-1184, cuando a la edad de unos cin-

18. Lo que ha sido hecho por Pietro DE LEO, en su ponencia *Gioacchino storico della Chiesa*.

19. Véase la importante ponencia de Gian Luca POTESTÀ, *La visione della storia: modello binario e modello ternario nella «Concordia»*.

20. Véanse las últimas puestas a punto de Fiona ROBB, *Did Innocent Personally Condemn Joachim of Fiore*, en «*Florensia*» 7 (1993) 11-91; y EAD., *The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy*, en «*Journal of Ecclesiastical History*» 48 (1997) 22-43.

cuenta años fue a Casamari, donde habría tenido acceso a la gran biblioteca de la abadía<sup>21</sup>: habría llegado allí con el propósito de consultar ansiosamente la biblioteca monacal y de escribir con frenesí, como lo atestigua Luca Campano en su *legenda* hagiográfica<sup>22</sup>. Pero, hoy se sabe que los monasterios visitados por Joaquín de Fiore en Calabria no albergaban, en aquellos años, dotaciones importantes de libros, y que, en ningún caso se puede asegurar que los libros allí conservados hayan tenido estrecho contacto con el debate teológico que se desarrollaba, sobre todo en Francia. Con todo, la circulación de personas, textos e ideas en aquellos siglos medios, era mucho más rápida y bastante más intensa de lo que se creía, si se tiene en cuenta el tamaño y la dotación de las bibliotecas monacales de la Italia meridional.

Los esbozos iniciales de la reflexión teológica joaquinista pueden asignarse a los años transcurridos en la abadía calabresa de Corazzo, como pone de manifiesto el fragmento encontrado en un códice del monasterio cisterciense de Zwettl (Austria), fechado en 1176, que contiene el texto de la *Genealogia*<sup>23</sup>, con una referencia a aquel modelo binario que subyace al sistema de la «concordia», en el cual ocupa un puesto fundamental la medición de los tiempos de las sucesivas persecuciones de la Iglesia. Quizá no se haya caído en la cuenta del carácter fuertemente historizante de esta periodización, por no advertir que el siglo XII fue una época marcada por fuertes testimonios martiriales: San Alberto de Praga, en el confín oriental de la cristiandad latina, Santo Tomás Becket, en Inglaterra, y las víctimas de la intolerancia de los almorávides y almohades, en la península ibérica<sup>24</sup>. De esta forma se confirmaba la estrecha conexión concordística entre la historia eclesiástica y las persecuciones, durante los primeros años de la actividad de Joaquín de Fiore.

En el congreso de S. Giovanni in Fiore también se ha prestado la debida atención al opúsculo joaquinista *De prophetia ignota*, que el Abad presentó a la curia pontificia en Vero-li, en mayo de 1184. Es muy probable que a ese texto se refiera la reacción del maestro parisino Pedro Cantor contra «ille Ioachim». Es verosímil, pues, que precisamente durante su larga estancia en Casamari, el monje calabrés haya tomado contacto con la producción teológica más relevante de la época. El texto de los *Dialogi de prescientia Dei et de praedestinatione electorum*, cuya redacción pudo haberse concluido en esos mismos años, revela también una familiaridad notable con la teología coetánea. Se trata, en efecto, de un escrito un tanto singular en el conjunto de las obras de Joaquín de Fiore, por el masivo uso de *authoritates* citadas de modo explícito, desde Gregorio Magno hasta el Pseudo-Agustín. En otros términos, un texto redactado en un lugar donde tuvo a disposición una selecta biblioteca o, al menos, buenos florilegios patrísticos y glosas a la Sagrada Escritura, en un ambien-

21. Sobre su patrimonio de libros, véase Antonio Maria ADORISIO, *Dinamiche librerie cistercensi da Casamari alla Calabria: origine e dispersione della biblioteca manoscritta dell'abbazia di Casamari*, Edizioni Casamari, Casamari 1996.

22. Sobre sus relaciones mutuas, véase la comunicación de Antonio Maria ADORISIO, «*Stabilis debet esse amicitia*». *L'amicizia di Luca di Casamari e Gioacchino da Fiore*.

23. La edición y el estudio del texto, por Gian Luca Potestà, serán publicados en «*Deutsches Archiv*».

24. Sugerencias en este sentido se hicieron en la intervención de Marco BARTOLI, *Il tema del martirio nella teologia di Gioacchino*.

te, además, que movía al debate doctrinal más que a la meditación teológica. Joaquín de Fiore se situaba en línea con la tradición teológica anterior a él para llegar, finalmente, a una ruptura con esa tradición, rompiendo con la lectura agustiniana de los pasajes paulinos sobre la «praescientia». (De la misma forma, al final de su vida, al comentar los cuatro evangelios se apartaría del *De consensu evangelistarum*, de San Agustín, llegando a conclusiones radicalmente distintas).

Las lecturas teológicas de Joaquín de Fiore eran en todo caso semejantes a otros autores monásticos del siglo XII: los Padres latinos más importantes, en particular San Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno, y aquellos Padres griegos accesibles en traducción latina. Las posibles relaciones del Florense con el monaquismo griego deben revisarse y colocarse sobre un fundamento apropiado, donde se tomen en consideración sus actitudes, tajantes y negativas, con relación al cisma eclesiástico entre griegos y latinos, que se había consumado a mitad del siglo XI. Igual que otros autores cistercienses, conocía muy bien las obras de Bernardo de Claraval, a quien Joaquín se refería conforme a una clave interpretativa peculiar, como un «*alter Moyses*»<sup>25</sup>.

4. Gran atención debe prestarse, además, a otro hecho, y es que antes de la estancia de Joaquín de Fiore en la abadía cisterciense de Casamari, al sur del Lazio, no aparecen en sus escritos, ni siquiera en forma de esbozo, las teorías exegéticas y trinitarias —de cuya elaboración se ocupó sin embargo durante aquella estancia—, a la vez que comenzaba la redacción del *Psalterium decem chordarum*, de la *Concordia novi ac veteris testamenti*, y de la *Expositio in Apocalypsim*. En efecto, en el prefacio al *Psalterium*, Joaquín agradece a Giraldo, abad de Casamari, el largo período de hospitalidad del que ha disfrutado en casa de los monjes cistercienses<sup>26</sup>, y de sus filas proviene su principal colaborador y *scriba*, Luca Campano, que llegó a ser después obispo de Cosenza y hagiógrafo del Abad Florense.

Se trata de un conjunto de problemas que revelan las articuladas y complejas relaciones entre los primeros teólogos escolásticos y los teólogos monásticos del siglo XII. No debe sorprendernos, pues, la familiaridad de Joaquín de Fiore con la teología de Pedro Abelardo, sin descartar que haya conocido la *Theologia scholarium*, particularmente a partir del primer libro del *Psalterium decem chordarum*<sup>27</sup>. Se trataba de un universo teológico al que, evidentemente, se podía acceder en la biblioteca monástica de la abadía de Casamari. Aparecen ahora, siempre en el primer libro del *Psalterium* y por tanto a partir de 1184, los ataques contra Pedro Lombardo, que reemprenderá el Florense pocos años después en el tratado *De vita sancti Benedicti*, y que se reflejarán en un esbozo de «figura», cuyo carácter elemental y antiguo quizá permita asignarlo precisamente a aquel período (*Liber figurarum*,

25. Cfr. Bernard MCGINN, «*Alter Moyses*»: il ruolo di Bernardo di Clairvaux nel pensiero di Gioacchino da Fiore, en «*Florensia*» 5 (1991) 7-25.

26. En lo referente a la abadía cisterciense del Lazio, véase la comunicación de Brenda BOLTON, *Giraldo di Casamari tra Gioacchino e Innocenzo III*.

27. En cuanto a sus relaciones con el debate teológico de su tiempo, véanse las sugerencias contenidas en la lúcida ponencia de Alessandro GHISALBERTI, *Monoteismo e Trinità*, y en la comunicación de Elisabeth REINHARDT, *Contenidos teológicos del «Damnamus ergo»*. Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore.



ilustración XXVIa). En ese esbozo se atacaba la *perfidia Petri* en el tema de la «quaternitas», desde el momento en que las doctrinas trinitarias del teólogo escolástico constitúan, para Joaquín de Fiore, una verdadera y propia herejía, en la línea de Arrio y de Sabelio. Al cabo de muchos años, ya al final de su vida, el Abad calabrés volvería a polemizar, precisamente en los inconclusos *Tractatus super quatuor Evangelia*, con la «scholastica doctrina», la «scholastica scientia» y los «scholastici» en su conjunto<sup>28</sup>.

Si se quisiera recapitular toda esta problemática a una formulación sintética, se podría concluir que el teólogo monástico Joaquín de Fiore andaba buscando, en la propia reflexión teológica, un «vivens ordo relationis» —como se expresa en los *Dialogi*—, muy difícilmente conciliable con las *rationes* elaboradas en el ámbito de la teología escolástica, basada en la metodología dialéctica.

Es preciso valorar, en este panorama de lecturas hechas por Joaquín de Fiore, más amplio de lo que era posible apreciar hasta hace poco y que se va desvelando progresivamente, el uso que hizo del *Dialogus* antijudaico del converso oscense Pedro Alfonso, que no solía circular en los ambientes monásticos del sur de Italia<sup>29</sup>.

5. Más atención aún debería prestarse a la dimensión litúrgica en las obras del Abad calabrés, que remite a una fase bastante precoz de su experiencia monástica, al menos sobre la base de simples consideraciones biográficas, y que entreteje orgánicamente el tratado *De vita sancti Benedicti et de officio divino secundum eius doctrinam*<sup>30</sup>. Una representación sintética de su concepción de la liturgia se advierte en la imagen didáctico-complexiva del *Mysterium Ecclesiae*, en el *Liber figurarum* (ilustración XIX); y se alcanza también su concepción del tiempo de la Iglesia a través de las numerosas referencias litúrgicas que salpican las obras de Joaquín, comenzando obviamente por el *Psalterium decem chordarum*. Este escrito joaquinita, que debe situarse entre 1186 y 1188, tiene carácter programático y se caracteriza por su afán de justificar las razones de su ruptura con los cistercienses.

Al margen de los rótulos de la tradición manuscrita, no ha quedado rastro de la predicación del Abad, aunque sí poseemos fragmentos de su continua meditación teológica o *lectio* monástica, al hilo de las fiestas y de los tiempos litúrgicos. En otros términos, en los *Dialogi de praescientia Dei* y en los *Tractatus super quatuor Evangelia* intuimos las matrices de algunos sermones. A partir de los usos homiléticos cistercienses y florenses, también podemos adivinar las características retóricas de la predicación joaquinita. Sin embargo, tales aproximaciones no nos permiten una retroconstrucción fiable de los sermones joaquinitas, muchos menos todavía a partir de las características generales de la predicación medieval<sup>31</sup>.

28. Como recordó, en su ponencia, Robert E. LERNER, «*Contra scholasticos*».

29. Véase la monografía de Robert E. LERNER, *The Feast of Saint Abraham: The Joachite Millennium and the Jews*, cuya publicación está prevista en The University of Pennsylvania Press. Sobre este tema presentó una comunicación Massimo IRTANO, *Gioacchino da Fiore e l'ebraismo*.

30. De esta cuestión se ocupó Luigi MANTUANO, *Liturgia e storia nelle opere di Gioacchino da Fiore*.

31. Completamente evasiva a este respecto la ponencia de Francesco D'ELIA, *Significato e valore dell'oratoria gioachimita*.

Obviamente, es necesario penetrar más profundamente en su reflexión sobre el tiempo de la Iglesia. El Florense fue, a la postre, un monje de la segunda mitad del siglo XII, para quien la *lectio divina*, la perenne celebración litúrgica y la teología resultaban consubstanciales para la vida monástica. En las visiones de Casamari —en Pentecostés, desvelando el misterio de la Trinidad y abriéndole el camino a la redacción del *Psalterium decem choridarum*—, y en Pascua —iluminándole el misterio de la «concordia» y preparándole para la elaboración de la *Concordia novi ac veteris testamenti*—, se encuentra la deseada correspondencia entre el proceso histórico, la inteligencia espiritual y el ciclo litúrgico. Por consiguiente, la amplia presencia de la dimensión litúrgica en el trabajo teológico de Joaquín de Fiore no puede restringirse al ámbito de los presupuestos, por muy importantes que sean. La inevitable centralidad de los textos litúrgicos deriva, ante todo, de la inspiración benedictina de la Orden cisterciense (*de officio divino secundum eius [Benedicti] doctrinam*); por otro lado, le adviene de su singular familiaridad con los tratados litúrgicos más importantes de aquella época, como las obras del obispo Amalario de Metz y la *Summa de ecclesiasticis officiis* de John Beleth, escrita precisamente en aquellos años, entre 1160 y 1164.

De todo esto se sigue que, para Joaquín de Fiore, el nexo entre la reforma del monaquismo y la llegada del fin de los tiempos se resolvía en la elaboración, por su parte, de una escatología de corte monástico, en cuyo ámbito habría que buscar, de manera principalmente analítica, la relación instaurada por él entre *ordo* monástico y *ordines* particulares.

6. Se ha dicho que el Abad calabrés no fue un ser solitario en el mundo teológico del siglo XII, pero se le ha asignado un papel más bien marginal con relación a la naciente teología escolástica parisina, y en cierta medida también con relación a la teología monástica de aquel período. No obstante, no se negaba su buena información al respecto. Últimamente, sin embargo, se han despejado numerosos interrogantes, particularmente sobre posibles contactos del monje calabrés con la pujante generación de teólogos alemanes del siglo XII (Gerhoh de Reichersberg<sup>32</sup>, Ruperto de Deutz<sup>33</sup> o de Lieja y Otto de Frisinga<sup>34</sup>) o, al menos, sobre el conocimiento de sus obras. La presencia atestiguada de temáticas paralelas, como la exégesis profética del canónigo regular Gerhoh, el papel del Espíritu Santo en la reflexión del monje Ruperto, y la centralidad del monaquismo para el obispo Otto, destaca con nitidez la importancia de tales problemas para la reflexión eclesiológica del siglo XII, de la que no se autoexcluyó el Florense. Es evidente que la reflexión sobre la historia de la Iglesia había irrumpido con fuerza en la teología monástica, de lo cual Joaquín era también un testigo relevante.

7. Algunos han discutido el influjo y el relieve de la figura y de los escritos de Joaquín de Fiore, al menos en su época. Para analizar este asunto, conviene echar una mirada a la historia. Es indiscutible que la reforma de la Iglesia se había consolidado a lo largo del si-

32. Véase la comunicación de Pierluigi LICCIARDELLO, *L'exegesi profetica della Bibbia da Gerhoh di Reichersberg a Gioacchino de Fiore*.

33. Véase la comunicación de Roberto OSCULATI, *L'evangelo giovanneo nella teologia del XII secolo*.

34. Véase la comunicación de Elisabeth MÉGIER, *Il tempo dei monaci nella «Historia de duabus civitatibus» di Ottone di Frisinga: anticipazione dell'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore?*

glo XI, a causa del monaquismo benedictino reformado; y que, durante el siglo XII, el influjo reformador de los cistercienses había sido decisivo. Con todo, también los cistercienses debían ponerse a punto para afrontar las nuevas tareas que se presentaban a la Iglesia a finales del siglo XII. Pues bien, Joaquín de Fiore encarnó una instancia reformista un tanto peculiar y ambivalente, porque miraba al pasado, pues aspiraba a recuperar la primitiva pureza y, al mismo tiempo, echaba la vista hacia el futuro. Sus iniciativas dirigidas a fundar la congregación monástica florentina eran inconcebibles al margen del gran caudal benedictino: de la misma forma que del tronco del *ordo sancti Benedicti* habían salido la reforma de Cluny y después la de Cîteaux, así ahora había que mirar hacia delante, porque de ese tronco debía brotar la reforma florentina (véase de nuevo una de las imágenes del *Liber figurarum*, ilustración XXIII). Las obras auténticas de Joaquín de Fiore apuntaban a la reforma monástica, y así fueron entendidas en los decenios inmediatamente posteriores a su muerte. Esos ambientes monásticos, donde fueron recibidas las obras auténticas, no tuvieron en cuenta la deriva profético-política, iniciada más tarde, aunque todavía en el curso del siglo XIII, y sancionada, a principios del siglo XIV, por los versos de Dante en su *Divina comedia*.

8. En la distribución de las ponencias y comunicaciones presentadas en el congreso estaba previsto comenzar por la relación entre historia y escatología en Joaquín de Fiore<sup>35</sup>, para ocuparse después de su posición dentro de los problemas del monaquismo, de la política eclesiástica y del imperio, y concluir con un examen de las fuentes y doctrinas del horizonte especulativo del Abad<sup>36</sup>. Era inevitable, ciertamente, tratar la difusión posterior del mensaje de Joaquín de Fiore: aunque, en realidad, el verdadero nudo histórico y problemático sigue siendo la transición de los escritos auténticos a la literatura pseudo-joaquinita, particularmente en el ámbito de los comentarios bíblicos, en la hipótesis, por ejemplo, de que trazos ulteriores de la labor exegética de Joaquín hayan sido realmente conservados en un posible núcleo originario del comentario *Super Hieremiam prophetam*<sup>37</sup>, y quizá también en otros lugares. Bastante dificultad presenta, además, el recorrido del peculiar *Liber figurarum*, que ciertamente, en su configuración final, se coloca materialmente en los años de la muerte del Abad; pero que ofrece una compleja estratificación de esbozos antiguos, de nuevas elaboraciones y de representaciones sintéticas, y conserva, como en singular yacimiento, los aspectos más originales de la producción joaquinita<sup>38</sup>. Hablar de figuras e imágenes

35. Se recuerda en particular, además de las intervenciones ya mencionadas, la ponencia de Kurt-Victor SELGE, *Trinità, Apocalisse, Millennio*, y la comunicación de Josep-Ignasi SARANYANA, *Sobre el «milenario» de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis*.

36. Además de las intervenciones ya mencionadas, se puede indicar la ponencia de E. Randolph DANIEL, *A New Understanding of Joachim: The concords, the Exile and the Exodus*.

37. Realmente no se ha ido mucho más allá de las sugerencias de Robert MOYNIHAN, *The Development of the «Pseudo-Joachim» Commentary «Super Hieremiam»: New Manuscript Evidence*, en «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age-Temps Modernes» 98 (1986) 109-142.

38. La intervención de Fabio TRONCARELLI, *Il «Liber figurarum» quale opera di divulgazione e di aggiornamento*, sobre la base de la tradición manuscrita, ha arrojado una luz nueva sobre este asunto. En cuanto a la historiografía acerca de esa obra, véase Roberto RUSCONI, *Presentazione*, en Leone TONDELLI-Marjorie REEVES-Beatrice HIRSCH-REICH, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioacchino da Fiore* (Riedizione), Società Editrice Internazionale, Torino 1990, pp. 1-15.

en sus obras auténticas significa destacar una característica peculiar, que distingue las reflexiones joaquinitas de aquellas de los principales teólogos del siglo XII, en cuyos manuscritos está también atestiguada la utilización de imágenes, pero no de valor exegético, sino más bien con una finalidad mnemotécnica y didáctica, como en las obras de Hugo de San Víctor<sup>39</sup> (es más, se debe tener en cuenta que la ausencia de los aparatos ilustrativos en las ediciones de teólogos medievales, desde la *Patrologia latina* de Jacques-Paul Migne al *Corpus Christianorum*, pasando por el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ha llevado frecuentemente a engaño a los investigadores y estudiosos). Cuando se examinan las *figurae* joaquinitas auténticas, como el salterio decacorde del *Psalterium* y la «rota Ezechielis» del *Liber figurarum* (ilustraciones XIII y XV), se pone de manifiesto en qué medida la imagen constituye un elemento integrante y, por tanto, ineludible de la elaboración teológica.

Las perspectivas de búsqueda cambian, al contrario, cuando se examinan los éxitos posteriores a la muerte del Abad florense, acaecida en 1202, dentro de los ciclos literarios sibilínicos y de los comentarios a las profecías de Merlino, donde entran en consideración también textos joaquinitas inauténticos<sup>40</sup>.

Finalmente, se ha mostrado también en el congreso la suerte singular que corrió la figura del abad florense en Hispanoamérica, singularmente en los virreinos de Nueva España y del Perú: un filón muy discutido y que, por ello, reviste también una fascinación innegable<sup>41</sup>.

9. Los sustanciales e indiscutibles progresos que, en los últimos decenios, se han hecho en el ámbito del conocimiento histórico-crítico de Joaquín de Fiore y de sus obras, no hubieran sido posibles en igual medida si la marcha de las investigaciones no hubiese sido respaldada, y en cierta medida provocada, por los congresos que ha organizado con gran puntualidad, quinquenalmente, el Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, de San Giovanni in Fiore. A diferencia de otros personajes históricos medievales, no existe actualmente una Orden religiosa que cultive su memoria como herencia peculiar. A estas iniciativas les compete, pues, asegurar la continuidad histórica de la memoria joaquinita, aunque, ciertamente, de una forma totalmente secular o laica y, de hecho, desvinculada de su mensaje religioso, tan profundamente ligado a la época en la que se elaboró.

En los próximos años, es decir, con ocasión de la celebración del octavo centenario de la muerte del Abad florense (†1202) y del sexto congreso internacional previsto para el año 2004, la presente generación de estudiosos que, en su labor investigadora, ha prestado

39. Cfr. Patrice SICARD, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le «Libellus de formatione archæ» de Hugues de Saint-Victor*, Brepols, Turnhout 1993 (Bibliotheca Victorina, IV).

40. Véase la ponencia de Matthias KAUP, *Dagli scritti autentici alla letteratura pseudogioachimita: la letteratura sibillina e i commenti a Merlino*.

41. Véanse las intervenciones de Leopoldo A. GARCÍA LASTRA, *Joaquinismo, Profecía y Apocaliptismo: la Utopía Angelopolitana, Jerusalén Celeste de la Nueva España*; Silvia CASTELLANOS DE GARCÍA, *Concretización de la ciudad de los Angeles: su traza, su paralelismo con la Jerusalén Celeste, su escudo*; y Jaime LARA, *La iconografía de Joaquín de Fiore en el arte latinoamericano*.

### Crónicas

su atención a Joaquín de Fiore, tendrá la posibilidad de concluir un itinerario crítico, cuyo punto de arranque fueron los estudios pioneros de Herbert Grundmann<sup>42</sup> y que recibieron el impulso incansable de la Profesora Marjorie Reeves. Sólo la edad —por haber nacido en el lejanísimo año 1905— ha impedido esta vez a la estudiosa oxoniense su tradicional viaje quinquenal, para seguir las huellas del Abad hasta la montaña de La Sila; pero no le ha impedido, en cambio, el envío puntual del texto de su ponencia para las actas del congreso<sup>43</sup>. Es la suya una peregrinación intelectual que tantos otros, junto con ella, han seguido en los últimos años<sup>44</sup>.

Roberto RUSCONI

Università degli studi de l'Aquila  
Via Roma, 33-67100 L'Aquila  
md2542@mlink.it

### Congreso Internacional de Filosofía Medieval: «Hombre y Naturaleza en el Pensamiento Medieval» (San Antonio de Padua [Buenos Aires], octubre de 1999)

*Este Congreso Internacional de Filosofía Medieval (VII Latinoamericano), sobre el tema «Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval», tuvo lugar en el Instituto Teológico Franciscano «Fray Luis Bolaños», que se encuentra en San Antonio de Padua, cerca de Buenos Aires, del 12 al 15 de octubre de 1999. La Comisión ejecutiva estaba integrada por la Prof. Dra. Celina Lértora Mendoza, y por los profesores del Instituto Teológico, Dr. Jorge Alberto Bender, ofm y Dr. Claudio Marcelo Conforti, ofm. La Comisión Científica estaba formada por un grupo de medievalistas de diversos países: los profesores Francisco Bertelloni y Silvia Magnavacca (ambos de la Universidad de Buenos Aires), Luis Alberto De Boni (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil), Jorge M. Ayala (Universidad de Zaragoza), Antonio Merino (Pontificio Ateneo Antonianum, Roma) y Gregorio Piaia (Università di Padova, Italia). La «Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale» estuvo representada por su presidente, el Prof. David Luscombe (Universidad de Sheffield), la secretaria general, Prof. Jacqueline Hamesse (Universidad de Lovaina) y el presidente honorario, Prof. Albert Zimmermann (Universidad de Colonia). En total asistieron ciento cincuenta especialistas de diversos países, con una fuerte presencia de universidades latinoamericana (Argentina, Chile, Brasil, Perú, México y Venezuela, principalmente), sin olvidar los*

---

42. Véase la traducción italiana: *Studi su Gioacchino da Fiore* (1927), prefazione di Gian Luca Postestà, postfazione di Kurt-Victor Selge, Marietti, Genova 1989 (Opere di Gioacchino da Fiore: *Strumenti*, 1); y, además, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di Gian Luca Postestà [con ensayos de 1950, 1960 y 1963], Viella, Roma 1997 (Opere di Gioacchino da Fiore: *Testi e strumenti*, 8).

43. Marjorie REEVES, *The Christology of Joachim of Fiore. A Note*.

44. Véase la reflexión autobiográfica en Marjorie REEVES, *A Sixty-Year Pilgrimage with the Abbot Joachim*, en «Florensia» 6 (1992) 7-32.