

Teología de la Historia y *eútopos* joaquinita: el modelo de historia de Buenaventura de Bagnoregio

Theology of History and *eútopos* Joachimite: the historic model of Buenaventura de Bagnoregio

Dr. Héctor Fernández Cubillos

Universidad Alberto Hurtado-Chile

titofernandezc@gmail.com

Fecha de recepción: 15 de marzo de 2012

Fecha de aprobación: 30 de mayo de 2012

Resumen: El presente artículo aborda los elementos esenciales en la concepción de historia desarrollada en la reflexión filosófica de Buenaventura de Bagnoregio (1218-1274), y las influencias que el joaquinismo, característico de la primera generación del movimiento franciscano, ejercen en su propuesta. El estudio aborda dichas influencias en las *Collationes in Haexameron* donde el lenguaje de Buenaventura evidencia una clara influencia joaquinita especialmente en la periodización de la historia y en una hermenéutica que, intentando apartarse de las ideas de los seguidores del Abad Joaquín, resiente su influjo dejando abierta la cuestión de la posibilidad de un joaquinismo buenaventuriano.

Palabras clave: Buenaventura de Bagnoregio, filosofía de la historia, pensamiento medieval, pensamiento franciscano, escatología, joaquinismo.

Abstract: The main purpose of this paper is to discuss the essential elements of the historical perspective developed in the philosophical reflection of Bonaventure of Bagnoregio (1218-1274), and the influences that made a huge impact on him like Joachimism, which is one of the most representative aspects of the first generation of the Franciscan movement. The study focuses on such influences' effects on *Collationes in Haexameron* where Buenaventura's language shows a clear Joachimite influence, especially in the periodization of history and hermeneutics that, on the one hand, tried to move away from Abbot Joachim followers' ideas and that, on the other hand, also experienced his influence leaving open ended questions towards the possibility of a Bonaveturian Joachimism.

Keywords: Bonaventure of Bagnoregio, philosophy of history, medieval thinking, Franciscan thinking, eschatology, Joachinism.

*Nos, quasi nani super gigantum humeros
sumus, quorum beneficio longius quam ipsi
speculamur.* [PIETRO DE BOIS, *Epistola*
92, PL 207-290]

La figura de Buenaventura de Bagnoregio

Mucho se ha escrito acerca de las influencias de las concepciones joaquinitas en el pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio (1217/21-1274)¹ de modo especial a partir de la paradoja que constituye el hecho que, en su oficio de Ministro general de la Orden, desarrolló un papel de oposición y de morigeración de dichas ideas al interior de la fraternidad que se le encomendó gobernar cuando le nombran Ministro General de la Orden.²

La figura de Buenaventura aparece tempranamente envuelta en una nebulosa de desconfianza y descontento generada por el movimiento de los *Spirituali*,³ tal como lo deja ver Angelo Clareno, líder de la facción espiritual, en su *Chronica Septem Tribulationem*, que nos entrega una visión del General de la

- 1 El hermano franciscano Giovanni Fidenza, pareciera haber recibido el nombre religioso de “Buenaventura” del mismo san Francisco de Asís, va a constituir una de las figuras paradigmáticas dentro de la filosofía escolástica del s. XIII; tanto como teólogo y filósofo de la orden de los hermanos menores o franciscanos, tradición que lo reconoce bajo el título de “doctor seráfico”. Nació en Bagnorea o Bagnoregio, en 1217, en las cercanías de Viterbo, en la Toscana (Italia) y estudió en París (1232-1246), donde fue discípulo de quien fuera uno de los primeros maestros de los menores: Alejandro de Hales, en quien reconoce un “maestro y padre”. Fue en París donde conoce e ingresa en la orden de los menores. De 1253 a 1255 enseña en París en la misma época en que lo hace Tomás de Aquino, participando ambos en la tensión-discusión entre órdenes mendicantes y clero secular que se disputaban la enseñanza en la Universidad de París.
- 2 Muchas de las fuentes franciscanas acusan la influencia del movimiento Joaquinita, especialmente las ligadas al movimiento de los *Spirituali* donde, a su modo y en su estilo, hacen cuentas con todos aquellos que han participado en la generación de sus “tribulaciones”. De este modo encontramos en *I Fioretti* y en los *Acti Sancti Francisci* como en la crónica de Ángel Clareno Buenaventura es percibido como el enemigo del espíritu de Asís, caracterizándolo como un ave de rapiña con garras de acero que se dejaba caer sobre Giovanni de Parma para destruirlo. Toda la literatura que está bajo la influencia del pensamiento Joaquinita cae bajo sospecha por servir como instrumentos ideológicos de la facción espiritual. La destrucción de la literatura relativa a la figura de Francisco por parte de Buenaventura y la construcción de una literatura ‘oficial’ para los hermanos corresponde en gran parte al intento de morigerar y mitigar las ideas Joaquinita-espiritual en el seno de la Orden de los menores. La participación de Buenaventura en estos eventos queda curiosamente silenciada en las fuentes y crónicas cercanas a su tiempo de gobierno, existiendo un solo, breve e indirecto, testimonio de Salimbene de Adam en su *Chronica (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, T XXXII, p. 558)*.
- 3 El movimiento de los Espirituales (*Spirituali*) representa una de las facciones más radicales y contestadoras en oposición a la institucionalización de la Orden entre los SXIII-XIV. El término *Spirituali* fue introducido en el siglo XIV en el sur de Francia. Los espirituales, bajo el influjo Joaquinita, vieron en Celestino V (Pedro de Morrone 1215- 1296) el *Papa Angélico*, iniciador de la *Iglesia espiritual*, confirmación de la *Tercera edad* –del Espíritu Santo–, sobre todo por el hecho

Orden un tanto turbia y violenta, exagerando y cargando las tintas en la narración del proceso contra Giovanni de Parma, inclinando la balanza hacia los *Spirituali*. Gracias a estas fuentes sabemos que a Buenaventura le toca participar activamente en la vida de la Orden de su tiempo, combatiendo enérgicamente las ideas y las practicas joaquinitas que se encontraban muy difundidas entre los frailes y con inspiración y soporte en el ejemplo del Ministro General Giovanni da Parma.⁴

La Influencia joaquinita en las *Collationes in Hexaëmeron*

Pese a tener que enfrentar a los movimientos joaquinitas dentro de su Orden, Buenaventura evidencia algo más que una cierta afinidad con las especulaciones escatológicas del Abad florense tal como lo acusan algunas de las expresiones recurrentes en sus escritos, contextualizadas, adaptadas y sometidas a

del permiso que recibieron de su parte para poder separarse de la *Comunidad*. Tomaron el nombre de *los pobres ermitaños* y se retiraron a vivir en eremitorios observando la regla de Francisco sin declaración alguna. Con la renuncia de Celestino V y la llegada de Bonifacio VIII la suerte cambió por completo para los *Spirituali*. La situación fue delicada y dolorosa para la orden: la excomunión nominal de Ángel Clarenó (1247-1337), la exigencia de renuncia del Ministro General Gaufredi y la supresión de las concesiones al movimiento. La reacción de los *Spirituali* no se deja esperar y arremeten contra Bonifacio VIII como usurpador del oficio de Celestino V. En esta reacción contra el Papa, la Iglesia y la Orden, llevaba la voz cantante el jefe de los *Spirituali* de la Toscana, Ubertino da Casale, hombre docto y contemplativo, “convertido” por Olivi al joaquinismo. Cfr. CALLAËY F. *L'idealisme franciscain spirituel au XVe siècle. Etude sur Ubertin de Casale*. A.M. (Academy of America, Franciscan Studies): Washington, 1911, en *Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana*, *Archivium Franciscanum Historicum* (AFH) 66, Roma [1973], pp. 305-377; LAMBERT M.D. *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano*. Ed. Biblioteca Franciscana: Milano, 1995; BURR, C.D. *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park-The Pennsylvania State University Press: Pennsylvania, 2001; DE PARIS, G. *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el SXIII*. Desclé de Brouwer: Buenos Aires, 1947, pp. 309-455; DESBONNETS, T. *From intuition to institution: the Franciscans*. Franciscan Herald Press: Chicago, 1988; FLOOD, D. *Francis of Assisi and the Franciscan Movement*. The Franciscan Institute of Asia, Quezon City: Philippines, 1989; GEMELLI, A. *Il Francescanesimo*. O.R. Edizioni: Milano, 1979; IRIARTE, L. *Historia Franciscana*. Ed. Asis: Valencia, 1979, pp. 81-119; VAN DIJTK, W. “Storia della spiritualità francescana”, en MATURA, T., ROTZETTER, A., VAN DIJTK, W., *Vivere il Vangelo*, Ed. Franciscane: Padova, 1983, pp. 178-183.

- 4 La actitud asumida por Buenaventura ha generado mucha polémica entre los estudiosos del pensamiento franciscano, René de Nantes justifica dicha actitud: “*Chef de l'Ordre franciscain, il avait pour mission de maintenir, dans sa famille, l'unité religieuse; par position, il était donc l'ennemi de l'hérésie. Dès lors, le sentiment de l'amitié devait s'effacer d'avant celui du devoir, et le juge devait prendre la place de l'ami. C'est ce que fit saint Bonaventura*”. (DE NANTES, R. *Histoire des Spirituels*. Paris, 1909, p. 204). Guido Bondatti señala que “*in quanto al Clarenó, che per primo mosse gravi accuse di severità e de ingiustizia contro S. Bonaventura l'ardente spirituale non considerò che S. Bonaventura era Ministro Generale e in pari tempo giú, il quale benché a malincuore dovette, per ragione d'ufficio, assistere da imparziale al processo, ascoltare le due parti e assolvere l'innocente, come fu fatto*” (BONDATTI, G. *Gioachinismo e Francescanesimo nel dugento*. Santa María degli Angeli, 1924, p. 110).

planteamientos doctrinales ortodoxos. Es el caso de lo expuesto en *De perfectione evangelica* donde expone una historia de la Iglesia articulada a partir de la concepción trinitaria joaquinita con su particular tripartición de periodos que van desde el inicio de la historia (antes y después del diluvio) hasta Cristo como inicio del tiempo venidero.⁵ Expresiones similares están repartidas en las exposiciones de Buenaventura, especialmente en contextos relativos al tiempo-historia y a la interpretación de las *Sagradas Escrituras* “*secundum spiritualem intelligentiam*” donde luce la hermenéutica joaquinita:

Quia Spiritus sanctus non dat spiritualem intelligentiam nisi homo impleat hydriam, scilicet capacitatem suam, aqua, scilicet notitia litteralis sensus, et post convertit Deus aquam sensus litteralis in vinum spiritualis intelligentiae. [Coll. in *Hexaëmeron*, XIX, 8].⁶

Esto nos hace entrever que en muchas de las obras de Buenaventura existen expresiones y usos de sabor joaquinita pero, sin duda alguna, es en las *Collationes in Hexaëmeron* donde aparecen no sólo los conceptos sino que usos simbólicos de estos con aplicaciones abiertamente similares a las propuestas por el Abad de Fiore. En la *Collatio XIV*, se utiliza para explicar los misterios contenidos en la *Escritura* figuras y simbolismos cercanos a los estilos joaquinitas. Esta utilización aparece articulada en una constante afirmación de los “*triples misterios*” presentes en los cuatro tiempos cubiertos por las Sagradas Escrituras, de los que declara que “*post quod non potest esse aliud*”.⁷ El texto de la *Collatio* citada permite entrever la clara intención de Buenaventura de evitar hermenéuticas históricas que permitan sostener expectativas apocalípticas para el futuro de la Iglesia y la humanidad que se radicalicen en actitudes de grupos exaltados, tal como naturalmente ocurre en las hermenéuticas de los planteamientos del monje calabrés.

Algo parecido ocurre en la *Collatio XV* donde se realiza una diligente descripción de los “*doce misterios*” imbuidas de la misma exaltación místico e interpretativa de los seguidores del Abad florense. Esta sensación aparece de manera más vívida cuando en la misma *Collatio* Buenaventura señala:

In omnibus istis mysteriis correspondentia est Patri et Filio et Spiritui Sancto, quia trinitas maxime debet refulgere in omnibus operibus horum Mysteriorum. [Coll. in *Hexaëmeron*, XV, 9]

Buenaventura demuestra un profundo conocimiento, además de un vasto dominio, de la concepción joaquinita, a la que hace alusión –en una suerte de

5 *De perfectione evangelica*, q.2, a.2, n.20.

6 Las citas en latín las realizaremos de la edición preparada por AMORÓS, L., APERRIBAY, B., OROMI, M. *Obras de San Buenaventura*. BAC: Madrid, 1957.

7 *Hexaëmeron*, XIV, 15.

recuerdo según Falbel⁸ cuando reconoce y acepta que existe más de una teoría hermenéutica para articular una interpretación de la *Sagrada Escritura*:

Haec consideratio theoriarum est inter duo specula duorum cherubim, duorum scilicet testamentorum, quae refulgent in invicem, ut transformetur homo a claritate in claritatem. [Coll. in Hexaëmeron, XV, 9]

Los dos querubines (que refiere a 2 *Corintios* 3,18) sirven de símbolo para los dos testamentos que hacen uno espejo del otro en concordancia de contenidos y de tiempos históricos.⁹ Pese a esta sintonía que revela su exposición mantiene una distancia prudente y una posición crítica –que podemos definir como dura– de las ideas del Abad llegando a definirlo como *ignoranter*:

Et ideo ignoranter Ioachim reprehendit Magistrum, et quia, cum esset simplex, non est reveritus Magistrum, ideo iusto Dei iudico damnatus fuit libellus eius in Lateranensi Consilio, et positio Magistri approbata. [Liber I Sententiarum, dist. V, dub. IV, 92]

Esta toma de distancia, manifiesta de manera tan expresa, pareciera tener como contexto la polémica trinitaria entre las ideas –y en consecuencia los seguidores– del Abad Calabrés y Pedro Lombardo, donde pese a no compartir las ideas de Joaquín se mantiene muy cercano a su concepción de historia. Esto pareciera ser por el hecho de que dicha polémica se centra en la *esencia de las personas intratrinitarias*,¹⁰ aludiendo al campo de la especulación filosófico-teológico, careciendo de alcances e implicancias en el plano histórico de la Iglesia y de la humanidad en su destino futuro. Buonaventura señala:

-
- 8 FALBEL, N. “São Boaventura e a teologia da história de Joaquim de Fiore”, en S. *Bonaventura 1274-1974, Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici, Commissionis Internationalis Bonaventuriana*. Collegio S. Bonaventura: Gottaferrata, 1973, pp. 572.
- 9 Buonaventura refiere sus ideas al texto de *Ezequiel* 28, 14-16, pero particularmente a Éxodo 25, 22 comentado por Agustín: *Inde praecipiam et loquor ad te supra propitiatorium ac de medio duorum cherubim... cuncta mandabo per te filiis Israël* (Agustín de Hipona, *Quaestiones in Exodo*, q. 105). La figura de los dos querubines como símbolo de los dos testamentos descansa también en las exposiciones de Beda en su *De tabernáculo*, I, c.5.
- 10 SARANYANA, J.I. “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva”, en *Teología y Vida*, PUC, Santiago de Chile, Vol. XLIV, 2003, pp. 221-232: *El debate sobre su ortodoxia se halla muy bien resumido en la segunda decretal del Lateranense IV, titulada Damnamus ergo, y fue comentada con gran acierto por Tomás de Aquino, poco después de 1260. Joaquín polemizó acerca del núcleo mismo del misterio trinitario y, por ello, su discusión con el lombardo ha sido ampliamente recogida por la manualística. El Abad Joaquín rechazaba, en su De unitate seu essentia Trinitatis, la formulación teológica de Pedro Lombardo. Acusaba de cuaternarista al Maestro de las Sentencias, por enseñar que en Dios hay tres Personas y una esencia. Entendía que tres Personas y una esencia son cuatro “cosas”, es decir, cuatro res. Joaquín, que se había convertido en Constantinopla, cuando tomaba parte en la segunda Cruzada, y que habitaba en el sur de Italia, tan fuertemente influido por el ambiente bizantino, no podía aceptar la posición lombardiana. Sin embargo, el Concilio Lateranense dio la razón a Pedro Lombardo. (DH 803).*

Haec autem germinatio seminum dat intellegere secundum diversas theorias; et qui temporum coaptaciones diversas theorias; et qui tempora ignorat istas scire non potest. Nam scire non potest futura qui preaterita ignorat. Si enim non cognosco, cuius arboris semen est; non possum cognoscere, quae arbor debet inde esse. Unde cognitio futurorum dependet ex cognitione praeteritorum. [Coll. in Hexaëmeron, XV, 11]

Buenaventura toma una posición a favor de la comprensión de la historia como un lugar epistemológicamente válido para tematizar e interpretar el tiempo como un flujo continuo ya que *Nam scire non potest futura qui preaterita ignorat*. Para este conocimiento reconoce la existencia de más de una teoría, destacándole su carácter temporal e histórico concreto, además de la utilidad para entender el sentido de la historia haciendo depender el conocimiento de las cosas futuras de aquella pretéritas.

La división de la historia en siete tiempos

En esta dimensión encontramos en la *Collatio XVI* elementos joaquinitas que articulan la reflexión de la historia bonaventuriana en la división de la historia en *siete edades*, etapas o tiempos, heredados de la tradición agustiniana y asumida por el Abad de Fiore (asumiendo las dimensiones universales y místicas –asociadas a la perfección- del número 7)¹¹ y que sirve para explicar el decurso del mundo en el tiempo:

Iste numerus universalitatis in mundo, in homine, in Deo est mysterialis. Secundum hunc numerum facit Deus currere mundum istum et Scripturam, quae explicat decursum mundi; et secundum hunc numerum tradi debuit et explicari. Describit ergo Scriptura secundum tempora originalia, figuralia, gratiosa seu salutifera. [Coll. in Hexaëmeron, XVI, 10]

En la periodización del tiempo Buenaventura cita abiertamente la obra Joaquinita *De Septem Sigillis*,¹² especialmente en el acento concordante entre los siete tiempos aludidos, como desarrollos históricos a partir de los relatos bíblicos.¹³ Esta clasificación, que servirá de paradigma para el pensamiento

11 En *Hexaëmeron*, XVI, 10 Buenaventura en sintonía con *De Civitate Dei* XI 31 alude al número siete a partir de la idea de la universalidad que expresará también en *De septem donis Spiritus sancti, Collationem* 1,17-18.

12 Para el *De Septem Sigillis* seguiremos la versión de BLOMMFIELD, M.W., LEE, H. “The pierpont-Morgan Manuscript of *De Septem Sigillis*”, en *Recherches de Théologie ancienne et medievale*. XXXVIII, Peeters Publishers: Leuven, 1971, pp. 137-148.

13 Cfr. Reeves, M., Hirsch-Reich, B. “The Seven Seals in the Writings of Joachim of Fiore”, en *Recherches de Théologie ancienne et medievale*. XXI, 1954, pp. 211-247.

medieval, encuentra sus orígenes más remotos en el mismo pensamiento de Agustín,¹⁴ periodizando la historia en seis etapas o edades (tipificadas en analogía a la *infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez y vejez*) en correspondencia con los seis días de la creación –con uno de descanso-¹⁵ que había desarrollado en gran parte del Medioevo, venidas de los planteamientos del Seudo Dionisio y los comentarios de Hugo de San Víctor–especialmente los siglos XII-XIII- una preocupación obsesiva por el último tiempo, entendido como la *senilidad del mundo*, de la que serán rescatados por Cristo de manera inminente. Nótese la presencia de elementos de tensión escatológica en el planteamiento de dicha periodización: el anticristo, babilonia y la apertura de los sellos, lo que nos lleva a pensar que se trata de una hermenéutica que ordena los acontecimientos pasados en una propuesta de sentido para el tiempo presente.¹⁶ En rigor son seis etapas, más una séptima que se articula como extensión de ésta última: *sub apertione sexta percudienda est Babilon*.¹⁷ Se trata nada menos de una suerte de tiempo sabático-contemplativo:¹⁸

*Post erit sabbatissimus populo Dei, qui delectabitur in multitudine pacis, usque ad ultimum antichristum qui exprimitur in cauda draconis. Et in hoc sabbatissimo era apertio séptimo segilli, post solvetur sathanas qui tunc erit occultus in paucis [diebus] de carcere suo, et excitabit gentes per ultimum antichristum qui figuratur in cauda draconis nomen Christianum. Et multos sanctos occidet et paulo post ipse occidentur a Domino. Et post sequetur dies iudicii.*¹⁹

Buenaventura adopta la teoría del tiempo del Abad de Fiore articulada en seis edades²⁰ que se organizan a partir de una concordancia entre Antiguo y Nuevo Testamento: en el Antiguo cubre desde Adán a Noé, de Noé hasta Abraham, de

14 Esta clasificación la encontramos de manera particular en *De Trinitate* IV, 4, donde –en consonancia con *De Civitate Dei*– propone una división de la “história da humanidade que sirviu de paradigma ao pensadores medievais” con “as seis edades e a extensão da sexta sub apertione sexta percudienda est Babilon”. FALBEL, N. *op. cit.*, 1973, p. 574.

15 Cfr. San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XXX.

16 Cfr. LERNER, R. *Refrigerio dei Santi, Gioachino da fiore e l’Scatologia medievale*. Centro Internazionale dei Studi Gioachimiti: Roma, 1995, pp. 189-201.

17 BLOMMFIELD, M.W., LEE, H. *op. cit.*, 1971, p. 143.

18 El Abad Joaquín lo define siguiendo lo planteado por Agustín en *De Civitate Dei* XX, 30: “*Solempne est in ecclesia sex esse tantummodo mundi etates, secundum quod sex diebus cuncta sua opera fecit deus. Nam septima non in opera est, sed data est quiescentibus animabus*”. Joaquín de Fiore, *Liber introductorius [Enchiridion super Apocalypsim]* I,2.

19 BLOMMFIELD, M.W., LEE, H. *op. cit.*, 1971, p. 143.

20 Estas seis edades o tiempos que propone Joaquín se organizan en torno a los siete sellos del Apocalipsis, donde cinco corresponden al veterotestamento yendo desde Abraham hasta Cristo, que inaugura el Nuevo Testamento en una sexta edad que se extiende desde Cristo hasta nosotros y la séptima que corresponde a la consumación de los tiempos. Joaquín de Fiore, *Liber*

Abraham a Moisés, de Moisés a Samuel o David, de David a Ezequías; de Ezequías (incluye a Osías) a Zorobabel, en el contexto del cautiverio en Babilonia, de Babilonia al nacimiento de Cristo,²¹ momento de apertura del Nuevo Testamento, y desde Cristo hasta el segundo advenimiento desde donde emergerá la séptima y última edad.²² Esta séptima edad que llevará a cumplimiento todo aquello que ha venido desplegándose en el tiempo y con el tiempo como una suerte de continuidad de sexta edad –a diferencia de lo planteado por Agustín para quien tiene poco o nada que ver con el tiempo- que, en una imagen escatológica neotestamentaria, está llegando a su madurez y debe ser cosechada antes de la llegada definitiva del ocaso.²³ Estas ideas aparecen con un fuerte acento Joaquinista ya que se distinguen de lo planteado por Agustín por poseer un decidido entramado intrahistórico -contrario al de desilusión histórica agustiniana- con una fuerte y subversiva esperanza escatológica que va a dar el toque característico a su propuesta.²⁴

Para el *Nuevo Testamento*, que Buenaventura entiende como un proceso de periodización abierta, se propone una periodización que parte en Cristo y los Apóstoles extendiéndose por la línea de sucesión apostólica encarnada en la sucesión de los Papas, inaugurando un tiempo apostólico: de Cristo y la comunidad apostólica hasta Clemente; de Clemente a Silvestre; de Silvestre hasta León I; de León a Gregorio Magno; de Gregorio a Adriano,²⁵ tiempo del cual señala: como un *tempus clarae doctrinae, ab Adriano*:

introductorius I, 2. En su *Concordia Nova ac Veteris Testamenti*, en el Liber V, Cap. 24-28 Joaquín asume como modelo para su periodización de las Siete Edades los siete días de la Creación.

21 *Hexaemeron*, XVI, 17.

22 Cfr. Agustín, *Sermón* 259,2. Agustín parte su reflexión desde el modelo de las 7 edades, donde las 5 primeras se relacionaban con la historia contenida en el Antiguo Testamento (bajo las figuras de Adán, Noé, Abraham, David, y el exilio) sumadas a las 2 edades dadas en Nuevo Testamento que constituyen la Era de la Iglesia y la Era del Reino Milenario, que corresponde al “*Descanso Sabático*” de los santos en la tierra. FREDRIKSEN, P. “Apocalypse and Redemption in Early Christianity From John of Patmos To Augustine of Hippo”, en *Vigiliae Christianae* en Volume 45, Number 2, Brill, Boston, 1971, p. 163.

23 “Después de la presente edad Dios descansará, como fue, en el séptimo día; y Él causará que nosotros, que somos el séptimo día, encontremos nuestro descanso en él”. San Agustín. *La Ciudad de Dios*, XXX, 5.

24 Voegelin destaca que “la vida de las primeras comunidades cristianas no resultó estable sobre el plano de la experiencia concreta sino, más bien, osciló entre la espera escatológica de la parusía que habría realizado el reino de Dios y la interpretación de la Iglesia como apocalipsis de Cristo en la historia. Porque la parusía no se verificó la Iglesia, de hecho, pasó de la escatología del reino en la historia a una escatología de la perfección *ultrahistórica* y sobrenatural”. Voegelin, E. *La nuova scienza politica*. Borla: Roma, 1968, p. 178.

25 Llama la atención la elección de estos pontífices como límites de los periodización de los tiempos al interno del Nuevo testamento, si bien nos asiste la certeza de tratarse de gobernantes notables de la Iglesia, conocidos y respetados dentro de la *Traditio* y de la *auctoritas* medieval, aparece una coincidencia en los periodos de gobierno eclesial de cada uno que van desde Clemente a Adriano

Sed quantum durabit, quid potest dicere vel dixit? Certum est, quod in illo sumus; certum etiam, quod durabit usque ad deiectionem bestiae ascendentis de abyssu, quando confundentur Babylon et deiicietur, post dabitur pax; primum tamen necesse est, ut venia tribulatio; et ibi non est ponendus terminus, quia nullus scit... Tempus autem sive quietis incipit a clamore Angeli... [Coll. in Hexaëmeron, XVI, 19]

Este texto nos ofrece algunos elementos marcadamente joaquinitas que han sido mitigados bajo la pluma del Maestro de Bagnoregio. Notemos la cita intertextual que hace a *Apocalipsis* 17-18 (según la vulgata) que a su vez refiere a *Mateo* 24,21 que nos sitúa en una comprensión del tiempo actual como un tiempo de *tribulatio magna* dándole un sabor de ser contemporáneos del fin de los tiempos: el tiempo de la paz que se superpone al tiempo de la bestia. Esta comprensión nos sitúa en una hermenéutica del tiempo como un espacio de renovación en donde se articula la propuesta franciscana del mundo y de la Iglesia como espacio histórico posible. Es lo que podemos entender como el eútopos franciscano.²⁶ Otro elemento de mitigación interesante en la utilización de la periodización del tiempo del monje calabrés es el del uso que se hace de la terminología buenaventuriana en oposición a aquella del Abad florense por medio de la intervención de la afirmación contenida en *De Septem Sigillis* donde encontramos *sabbatissimus populo Dei* que Buenaventura cambia por *quietis* al hablar del séptimo tiempo.²⁷ Este cambio aparece como un intento de tomar distancia de los milenaristas que planteaban la existencia de un sábado que duraba mil años, aunque la idea de

intercalados en la alternancia de 20 a 14 años aproximadamente. (Clemente 20, Silvestre 14, León 21, Gregorio 14, Adriano 20) Si bien pudiera tratarse de solo una coincidencia, aparece como una coincidencia de periodización con sabor profundamente Joaquinita.

26 Esto lo podemos entender mejor en diálogo con el pensamiento de Rut Levitas (LEVITAS, R. *The concept of utopia*. Syracuse University Press: Great Britain, 1990) donde señala tres niveles en que se pueden definir los modelos 'utópicos': en primer lugar por su forma, a partir de un modelo de una sociedad ideal sin importar sus posibilidades o imposibilidades concretas de ejecutarse o ser construidas, aquello que llamamos un no lugar u *oúktopos*. Este es el nivel más amplio de definición de lo que el sentido común entiende por utopía como algo deseable, de buena intención aunque francamente irrealizable. En segundo lugar por su contenido, a partir de un modelo de una sociedad ideal y proyección de cómo debe ser esa sociedad expresada en contenidos normativos que pretenden llevar a la realidad inmediata hacia ideales utópicos neuróticos que se disocian de las prácticas cotidianas posibles, que es aquello que entenderemos como sin lugar o *útopos*. El tercero por su función, a partir de un modelo de una sociedad ideal que define la proyección de cómo debe ser y la definición de las posibilidades prácticas de transformación, aquello que podemos entender como un buen lugar o eútopos.

27 Joaquin señala al hablar de este séptimo tiempo: *In Novo Testamento apertio primi sigilli a Zacharia usque ad obitum beati Iohannis Evangeliste; apertio secundi ab obitum beatis Iohannis usque ad Constantinum Augustum; apertio tertii ex eo usque ad Iustinianum; apertio quarti ex eo usque Karolum; apertio quinti ex eo usque ad presentes dies in quibus sub apertione sexti percucienda est Babilon*. BLOMMFIELD, M.W., LEE, H. *op. cit.*, 1971, p. 143.

quietis (descanso) apunte en su fondo a algo muy similar. Sin duda alguna los elementos marcadamente escatológicos y proféticos en Buenaventura poseen una influencia en el pensamiento de Joaquín de Fiore. El optimismo de la visión de mundo ofrecida por el franciscanismo (a niveles antropológicos y cosmológicos) se va a ver particularmente potenciada y proyectada por sobre el pesimismo de la comprensión del último tiempo –el actual- como senescente y de baja vitalidad, proponiendo la séptima edad no fuera del mundo –a diferencia del Obispo de Hipona- sino dentro del transcurso de la historia,²⁸ como un evento y una construcción posible que se plenifica en el convencimiento de estar cercanos al fin de los tiempos y la resurrección que coronará la historia:

Septima aetas decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava. [Coll. in Hexaëmeron, XVI, 18-19]²⁹

Bajo la propuesta hermenéutica de Buenaventura subyace un modelo de historia original, aunque dependiente de las corrientes historiográficas medievales marcadas por el agustinismo neoplatónico. Esta historiografía de diversas maneras asume, en modo general, el ciclo de seis tiempos donde la *sexta aetas* aparece articulada en el tiempo de la encarnación, siendo la culminación de todos los tiempos anteriores, la historia de la humanidad es preparación de una historia ascendente: un nuevo tiempo y un nuevo orden gobernado por el espíritu.³⁰ Las ideas de Joaquín sobre esta *sexta aetas* caracterizan una ruptura que sobrepasa los

28 Cfr. *Hexaemeron*, 16, 18-19. Esta periodización que se concreta a partir del Nuevo Testamento que se extiende desde Zacharías hasta Constantino, Justiniano e inclusive “Carolus” como tópicos históricos concretos en Joaquín, Buenaventura los reciclará desde los *tempus baptismi in sanguine* que van desde la muerte de Juan y los apóstoles hasta el papa Adriano, cuando el imperio fue trasladado a los Alemanes y dividido el Imperio en Constantinopla, el advenimiento de Carolus, antecedido por Pipino primer rey franco de Italia, la derrota de los longobardos. En ambos casos las referencias históricas refieren a un accionar divino *ad intra* la historia que sirve para explicar el tiempo presente. Para Agustín el progreso de la historia no es más que un peregrinaje dirigido por la distinción entre tener fe y la falta de ella, tensión manifiesta entre Cristo y Anticristo. Solo hay dos crisis de real importancia: Edén y Calvario, y únicamente un orden del mundo: la dispensación divina, mientras que el orden de los imperios es ‘un desenfreno en una variedad infinita de torpes placeres’. Cfr. LÖWITZ, K. *El sentido de la historia*. Aguilar: Madrid, 1968, pp. 243, 246-247.

29 Jacques Buguerol (Cfr. BUGUEROL, J. *Introducción a San Buenaventura*. 1984, pp. 140-143) señala que el mismo texto lo encontramos con algunas variantes en *Hexaemeron* 15, 12, influenciado en gran parte por la exégesis Joaquinista tal como lo señala De Lubac (DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale*. TIII, Editions du Cerf: París, 1961, pp. 437-559). Buenaventura señala también que “*sexta a Christo usque ad finem mundi... (...) Sic sexta aetas mundi terminatur cum die iudicii, et in ea viget sapientia per Doctrinam Christi*”. *Brevilloquim*, Prol 2,1.

30 CHENU, M.D. *La théologie au douzième siècle*. Philos J. Vrin: París, 1957, p. 80. Chenu en la nota 1 hace interesante referencia a Otto De Freising que en el *prologus* del libro III de su *Historia* afirma: “...*Salvatorem omnium in carne apparere novasque mundo leges condere decuit*”.

límites de la llamada edad del Hijo al articular su desarrollo en la centralidad del Espíritu Santo. Como era global –dentro del pensamiento del Abad florense- la Edad del Espíritu Santo necesita una realización histórica como muestra concreta de la cercanía y del gobierno de la divinidad sobre la historia. Esta edad articula al mismo tiempo un inicio de un tiempo nuevo y una suerte de hecho meta-histórico que traspasa la sexta edad hacia una séptima que inaugurará no solo un marco histórico sino que a la humanidad del futuro.³¹ Si bien estas ideas no son totalmente originales en Joaquín –se discute si posee un origen bizantino o si hace parte del acervo de la tradición cisterciense-³² poseen toda una poderosa novedad en la centralidad del papel atribuido al Espíritu Santo a partir de una nueva hermenéutica de la economía de la salvación, a partir de la figura monástica como modelo de perfección religiosa, económico-política y cultural.³³ Se trata de un periodo que *“electus est ad libertatem contemplationis scriptura attestante qui ait: Ubi spiritus ibi libertas”*.³⁴

31 “Su utopía, en la larga serie de sus metamorfosis, frecuentemente, quedaría irreconocible. Incluso acabará por transformarse en su contrario, a partir del día en que lo que el abad de Fiore concibiera como la obra del Espíritu sea considerado como algo que llegará por las fuerzas inmanentes del mundo o será realizado por la sola acción del hombre”. (DE LUBAC, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Ed. Encuentro: Madrid, 1989, p. 67).

32 Desde la aparición del estudio de 1957, de M.W. Bloomfield: *Joachim of Flora, a critical survey his canon, teachings, sources, biography and influence*, (en *Traditio*, XIII) que se duda cada vez menos de la influencia oriental-bizantina en el pensamiento del Abad calabrés, Bloomfield sugiere que sus ideas poseen sintonía con aquellas de Simón El nuevo y de su discípulo Nicetos Stethatos, siendo –seguramente– sus más probables inspiradores de los desarrollos acerca de la centralidad del Espíritu Santo en la historia. Si bien esta posición no la comparten totalmente todos los estudiosos del pensamiento Joaquinita, por el problema que presenta la ausencia de testimonios directos que ayuden a sostener la teoría, aceptan en mayor o menor grado que existe una influencia bizantina en su pensamiento. Cfr. FOURNIER, P. *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*. Minerva G.M.B.H.: París, 1967, p. 16: *“Labbé de Fiore ne manqua point de recueillir cet héritage du monachisme grec, comme il s’était inspiré des traditions théologiques de l’Église d’Orient”*. Por otra parte la tradición cisterciense posee un característico espíritu de la reforma, articulada en la personalidad de San Bernardo, que impacta las concepciones de la vida religiosa monacal y, en consecuencia, la del Abad calabrés. Joaquín en *Concordia libro IV, capítulo 38*, compara a Levi, el fundador arquetípico de la clase sacerdotal del pueblo de Israel, con San Bernardo insistiendo que gracias a él: *“cum benediceret Deus omnipotens cisterciensis cenobito et in eo spirituales filii multiplicari cepissent”*. Joaquín ve en los tiempos y las personalidades de S. Benito y en S. Bernardo el punto de inicio de la *tercera edad*. Contrario a estas ideas, es el trabajo de M. Bloomfield y M. Reeves, la difusión de las ideas del Abad florense tendrían una originalidad que determinarían su difusión en grupos florenses y cistercienses que, atravesando los Alpes, se expandirán por Alemania, Francia, España y Gran Bretaña. Bloomfield, M.W., Reeves, M.E. “The penetration of Joachinism in to the Northern Europe”, en *Speculum*, XXXIX, 1954, pp. 772-774.

33 Joaquín señala: *Primum itaque tempus fuit absque circuncisione 2m sub circuncisione 3m sub prophetis, 4m sub ecclesiastica institutione 5m sub monastica perfectione*. Joaquín de Fiore, *Concordia*, lib. II, trat. 1, cap. 18.

34 Joaquín de Fiore, *Concordia*, lib. II, trat. 2, cap. 4.

El joaquinismo de Buenaventura

El método de Joaquín, que buenaventura adopta, es el de *concordancia* entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que vienen interpretados *secundum coaptationem concordiae*³⁵ que caracteriza un método diferente del método alegórico tradicional, a partir del principio hermenéutico a partir del *misticus intellectus qui sicut dictum est a duobus procedit*.³⁶ Este principio es el que permite una realizar una concordancia armoniosa entre las dos historias: aquella antigua prefigurada en Israel y la nueva prefigurada en la Iglesia.³⁷ Joaquín en su concordancia-alegórica parte desde la interpretación del *Libro del Apocalipsis*, que va a consistir en una constante en su trabajo, dedicando mucho tiempo y esfuerzos para encontrar una interpretación que permita revelar el significado hermético y simbólico. El *Libro del Apocalipsis* le va a servir de fuente y de modelo para los desarrollos de su pensamiento, además de emparentarlo con la más alta mística medieval. De hecho su *Expositio in Apocalipsym* va a fundar una verdadera escuela de interpretación joaquinista que va a tener una importante repercusión particularmente en los círculos espirituales del movimiento franciscano aunque también más allá de él.³⁸

El contenido histórico del mensaje del Abad calabrés alude a un tiempo expectante ante la venida del Anticristo que anuncia una tremenda crisis y una época de tribulaciones para la Iglesia de Cristo, que según los contemporáneos llega a su clímax en el año 1260 y constituirá el tiempo anterior a la llegada de la Gloria eterna. En la descripción y comprensión de este tiempo es clave la interpretación del *Apocalipsis* a partir de las claves de descripción desarrollada a partir de los *Siete Sellos* contenidos en el libro. Es el tiempo donde debe darse la unión del mundo conocido por medio de la Iglesia, el encuentro de la tradición

35 Joaquín la define de tres maneras: *Concordiam proprie esse dicimus similitudinem equem proportionis novi ac veteris testamenti...* (Joaquín de Fiore, *Concordia*, lib. II, trat. 1, cap. 2). *Allegoria est similitudo cucuin secundumque rei parue ad maximam, ac si dies ad annum ebdomada ad aetatem, persona ad ordinem [...]* Verbi gratia Habraam unus est homo et significat ordinem patriarcharum in quo multi sunt homines (Joaquín de Fiore, *Concordia*, lib. II, trat. 1, cap. 3).

36 Joaquín de Fiore, *Concordia*, lib. II, trat. 1, cap. 2.

37 Seguramente quien ha desarrollado más este tema es H. De Lubac, en su *Exégèse Médiévale* (Aubier, Paris) de 1964, siendo uno de los textos capitales para entender la hermenéutica joaquinista. Spircq es otro autor que ilumina nuestro problema cuando señala que: “*Cette exégèse est hérétique dans la mesure où elle présente la révélation définitive du Christ comme provisoire et imparfaite, et annonce la disparation de l'ordre ecclésiastique, sacramental et hiérarchique, mais son principe fondamental est grandiose: l'histoire chrétienne est la réalisation du corps mystique du Christ, l'image sur le plan collectif de sa vie individuelle, et consiste surtout dans un perfectionnement moral et religieux, tendant à un état purement spirituel et parfait*”. SPIRCQ, P.C. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*. J. Vrin: Paris, 1944, pp. 136-137.

38 DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale*. Aubier: Paris, 1964, pp. 330-331.

latina con aquella griega, por medio de la conversión de los judíos, elemento dorsal para la palingenesia espiritual anunciada en la reflexión joaquinita.³⁹

Esta idea de corte estoico, presupone una cierta concepción cíclica del tiempo, apuntando hacia una renacer del mundo después de un ciclo total al final de la *ecpirosis* o gran conflagración. Este planteamiento es fuerte en la Patrística oriental, especialmente en Orígenes de Alejandría, donde esta noción va unida a la de apocatástasis o retorno escatológico al origen, lo que emparentaría a nuestro Abad con las ideas de Oriente. La noción de palingenesia no se maneja propiamente como retorno, (contraria a una concepción lineal e irrepetible del tiempo) sino más bien en referencia al retorno de Cristo Rey (la *parousía*) y la instauración del reino definitivo después del juicio final.⁴⁰ En Joaquín se trata de un segundo adviento que ocurriría después de la venida del Anticristo y de una instauración de paz donde reinaría una Iglesia des-jerarquizada bajo el modelo del *Status monachorum*.⁴¹

El pensamiento del Abad calabrés, con posterioridad a su muerte, va a comenzar a ser difundida –además de repensada y comentada– en muchos de centros intelectuales europeos, debido a la adopción de estas ideas en algunos

39 Estas ideas quedan plasmadas en el *Tractatus Super Quattor Evangelia*: “...igitur et verum est quod. Iudeorum populus, circa finem mundi, convertetur ad Deum et verum est quod suscipiet Antichristum, quia est plenitudo quidem eorum convertetur ad Deum, et pars non modica adherebit Antichristo, desviens in persecutione eorum qui convertentur ad Deum”. (DE FIORE, J. *Tractatus Super Quattor Evangelia*. Edición del Istituto Storico Italiano: Roma, 1930, p. 323). En el *Adversus Iudeos* señala: “Quod autem circa finem convertendi sunt ad Dominum filii Israel”. (DE FIORE, J. *Adversus Iudeos*. Edición del Istituto Storico Italiano: Roma, 1957, p. 82). G. Bondatti señala que “il pensiero di Gioacchino é chiaro. La rinnovazione religiosa cominciera dalla chiesa Greca, da questa passerá in altre chiese, e poi alle comunità Israelitiche”. (BONDATTI, G. *Gioachinismo e Francescanesimo nel dugento*. 1924, p. 27).

40 Maritain señala que “respecto del fin relativamente último, al fin natural del mundo, se hace necesaria la misma consideración: este fin natural es triple: dominio sobre la naturaleza, conquista de autonomía, y manifestación de todas las potencialidades de la naturaleza humana. Pero hay un fin opuesto (en el sentido del resultado final), el desperdicio y el desecho consistente en la acumulación del mal en el curso de la historia. Aquí tenemos —en esta perspectiva filosófica— una especie de infierno, del cual el mundo y la historia del mundo pueden ser liberados sólo si el mundo cesa de ser, sólo si hay un comienzo completamente nuevo y una tierra nueva, un mundo transfigurado. Así, tenemos un acceso filosófico a la noción teológica de la transfiguración del mundo”. Cfr. MARITAIN, J. *Filosofía de la historia*. Ediciones Troquel: Buenos Aires, 1967, pp. 123-124.

41 “Joaquín, que al decir de H. Mottu es el representante de “la edad teológica de la revolución”, inaugura en alguna forma la visión moderna de la historia”. DE LUBAC, H. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Ed. Encuentro: Madrid, 1989, p. 16. En la nota 13 se lee que un autor reciente –NB: desconocido por nosotros– ha señalado que: “Il messaggio di Gioacchino costituisce veramente la chiave di volta del passaggio del Medioevo al Rinascimento, dell’attesa della fine dei tempi, all’attesa della nuova età”.

grupos del movimiento franciscano (en la década de 1250),⁴² grupos que, además, que tendrán entre la piedad gente corriente lo que fundará una corriente popular del Joaquinismo. Esta gran adhesión a sus ideas aparece testimoniada por una gran existencia de copias de sus manuscritos que han subsistido a los embates del tiempo, de sus detractores y de sus simpatizantes.⁴³ La rápida expansión de sus doctrinas muestra la sintonía de las intuiciones del Abad con las diversas búsquedas de renovación emprendidas tanto al interior como fuera de la Iglesia de su tiempo. Al leer sus escritos no cabe duda que Joaquín piensa y escribe concibiéndose dentro de la Iglesia, sintiéndose un miembro militante contemporáneo del fin de los tiempos. Llama la atención que insista permanentemente en la dimensión de la obediencia a la Iglesia lo que hace dudar la posibilidad de una adhesión a las corrientes heréticas de su tiempo, o la fundación de una nueva, pese a que muchas de sus doctrinas perfilaran los elementos centrales de pensamientos heterodoxos y

42 H. Bloonfield cree que la difusión de las ideas joaquinistas comienzan con anterioridad a la década del 1240 por medio de las comunidades florentinas y cistercienses y sus tareas de reformas de la espiritualidad y que no fueron integradas a los grupos franciscanos sino que posteriormente debido a los conflictos y tensiones naturales al movimiento franciscano. (Bloonfield, M.W., Reeves, M.E. "The penetration of Joachinism in to the Northern Europe", 1954, pp. 772-774). El artículo ofrece testimonios de gran interés que permiten datar las ideas joaquinistas en fuera de Italia antes del 1250 tanto en Inglaterra (en las *Crónicas* de Ralph de Coggeshall) como en Alemania (aquellas de Alberto de Stade en la *Monumenta Germaniae Historica*, *scriptores*, XVI). Aporta también a esta propuesta el trabajo de RANDOLPH, D. "A re-examination of the origins of Franciscan Joachinist", en *Speculum* XLIII, 1968, pp. 671-676; que también sitúa la expansión del joaquinismo antes de 1240 comenzando su difusión por la región del *mezzogiorno* italiano desde Calabria hacia el sur y en las cercanías de Nápoles y las regiones cercanas a dicha ciudad. Randolph Daniel utiliza como fuente la *Cronica de Salimbene* y el análisis de obras consideradas Seudo-joaquinistas que fueron redactadas en ese periodo: *Super Hieremiam* y *Super Esaiam* citados con frecuencia por Salimbene.

43 Los planteamientos de la doctrina de Joaquín tuvo una notable resonancia en el mundo cristiano, por el hecho de "contener un sistema de ideas, [que] encerraba un programa de reformas profundas en la Iglesia" (DUJOVNE, L. *La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y en la Edad Media*. Ediciones Galatea-Nueva Visión: Buenos Aires, 1958, p. 217) ofreciendo una suerte de plan de acción que "causó, debido a sus implícitas consecuencias revolucionarias, violentos conflictos en el seno de la Iglesia Católica" (LÖWITZ, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la Filosofía de la Historia*. Aguilar: Madrid, 1956, p. 163) por el hecho de implicar un programa de una secularización milenarista de la escatología cristiana. Su doctrina fue atractiva para su época contando entre sus discípulos y prosélitos a clérigos, monjes, frailes y laicos intelectuales o gente simple, llegando a contar en sus filas "incluso personalidades de la Curia Romana y de la Corte Imperial le prestaron una atención peculiar" ejerciendo particularmente su influjo "a sentirse a partir de 1240; especialmente entre los monjes franciscanos." Cfr. CRUZ, J. *Sentido del curso histórico. De lo privado a lo público en la historiología dialéctica*. Ediciones de la Universidad de Navarra (EUNSA): Pamplona, 1991, p. 100; BONDATTI, G. *Gioachinismo e Francescanesimo nel dugento*. 1924, p. 9; OTTAVIANO, C. *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*, 1934; GRUNDMANN, H. *Studi su Gioachino di Fiore*. Marietti: Genova, 1989, pp. 14-15.

heréticos, o que simplemente cayeran bajo sospecha. Joaquín es ácido y duro en su rigurosa crítica contra el movimiento cátaro y sus doctrinas heréticas.⁴⁴

La visión de la tercera edad como un tiempo futuro donde se realizan los valores del Evangelio va a proponer a sus contemporáneos una cantera de ideas que van a permitir establecer criterios para juzgar y criticar la Iglesia actual, entendida como terrenal y bajo el dominio y gobierno del Papa que va a consistir en la característica central de los desarrollos joaquinitas posteriores. Esta reflexión disidente y contraria a la Iglesia romana, pese a la adhesión de Joaquín a ella, se va a encontrar en germen en las mismas doctrinas enunciadas por el Abad.⁴⁵

La superación del *ordo clericorum* vigente en la *Edad del Hijo* por el *ordo monachorum* de la *Edad del Espíritu* deja entrever un golpe a la jerarquía eclesiástica al enfrentarla a su disolución en un *novus ordinis* donde desaparecería incluso el papado. Esta disolución en ningún momento significa la destrucción de la Iglesia sino más bien apunta a su transformación radical.⁴⁶ La interpretación posterior, especialmente por los seguidores y los escritos seudojoaquinitas o de inspiración joaquinita, el *ordo monachorum* refiere a las Órdenes franciscanas y dominicas que aparecerían en el SXIII,⁴⁷ y que van a buscar demostrar el carácter profético de los

44 Joaquín señala de ellas: "... eorum silicet qui hec sibi dicentem diabolum per os Paterinorum, qui iam supra numerum multiplicati sunt..." (Joaquin de Fiore. op. cit. 1930, p. 157). Y agrega: "... Scorpio vero delirescit in abditis et repente percutit incantos non ore sed cauda. Secundum hoc Phatareni heretici: mundos se coram populo et iustitia predictos esse simulant et ex occulto circa finem verbi perducunt aculeos erroris sui, quibus tamen non servos Dei promittitur ferire, sed illos (ut iam diximus) homines qui mundanas delitias concupiscunt". (Joaquin de Fiore, *Expositio in Apocalipsym*, III, Cap.9, f 131).

45 Recientemente se ha discutido mucho sobre las dimensiones heréticas de las ideas del Abad Florense, de modo particular la obra de BORGHESI, M. *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Studium, Roma, 2008 que achaca todo el descabro moderno-posmoderno a sus ideas.

46 En el contexto del IV Concilio de Letrán (1215-1216; DH 803-808) se estudian y posteriormente condena algunas de las doctrinas del joaquinismo. Los Protocolos de la Comisión de Cardenales Anagni (1255) va a estudiar las proposiciones señala: "*Ex hiis igitur patere potest diligenter intuenti, qualiter hec doctrina tendit finaliter ad subertionem cleri, hoc est romane ecclesie et obedientium ei*". (Protocolos de la Comisión de Anagni, en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, TI, 120). En 1263, el Concilio de Arlés condenó en bloque toda la producción teológica del Abad Joaquín.

47 Es el caso de la obra del teólogo franciscano Gerardo de Borgo San Donnino (1276) con su *Introducción al Evangelio Eterno*. la obra trasciende el pensamiento originario de Joaquín de Fiore, reinterpretándolo y atribuyéndole opiniones heterodoxas que no son propias del visionario calabrés, contribuyendo la obra a confundir y crear aprensión en torno al discurso joaquinista. (Cfr. Cayota, M. *Siembra entre brumas*. Instituto San Bernardino: Montevideo, 1992, p. 312). A este libro se sumarán la *Historia Septem Tribulationum* y la *Expositio Regulae* de las que será autor el místico franciscano Ángel Clareno (1337). A estos tratados de cuño joaquinista, se sumará el trabajo de otro de los líderes del movimiento "espiritual": Ubertino de Casale (1329) que escribirá

escritos de Joaquín, reforzando la convicción de sus seguidores que los vaticinios del Abad inexorablemente se están realizando en el tiempo.⁴⁸

En su *Concordia* hay muchos planteamientos que ser tomados como alusivas—si no premonitoria— del surgimiento de las dos órdenes religiosas más influyentes de su tiempo, dando pie a una hermenéutica histórico-escatológica a partir del entendido del advenimiento de los Franciscanos y los Dominicos como signos de la concreción del fin de los tiempos y la *Tercera Edad*.⁴⁹ La fama del pensamiento de Joaquín entre los franciscanos se debe al hecho de ofrecer una buena hermenéutica del tiempo que les permite entenderse en una historia turbulenta y agitada por los diferentes partidos y facciones (la *Communità*, los *Zelanti* y los *Spirituali*) va a iniciar el camino de exaltación de las profecías (y también de muchas atribuciones) en sus escritos, intencionando dicha interpretación a partir (y en acuerdo) sus propios intereses y deseos como grupos.⁵⁰

La propuesta hermenéutica de Buenaventura

Existen muchos otros elementos que permiten establecer paralelos y puntos de contacto entre las ideas de Joaquín (y de sus seguidores) y lo planteado por Buenaventura que nos permiten determinar con certeza un alto grado de contacto entre ambos pensadores. El maestro de Bagnoregio sin duda absorbe muchos de los elementos del método de interpretación de las *Sagradas Escrituras* especialmente en las *Collationes in Hexaëmeron*, que es —dentro de las obras buenaventurianas— donde de manera más clara aparecen las acentuaciones teñidas de joaquinismo:

Igitur cum sint septem tempora et in veteri testamento et in novo, et quolibet triforme, vel in quolibet tria sint: septenarius multiplicatus per

una obra de resonancia: *Arbor vitae crucifixae jesu*, en el que se exalta contra la corrupción del papado al que tilda de “anticristo”, “mala bestia y no papa”. (Cfr. LÁZARO, I. *Muerte de San Juan y su Examen de Ingenio*. Aguilar: Madrid, 1989, p. 93).

48 En el *Expositio super Ieremiam*, cap. 4 se señala: *Mittet Dominus piscatores et venatores, qui curiosos saeculi colligant et terrenos undique comprehendant, Piscatores sunt praedicantes, reliqui venatores, ut de faucibus bestiae ascendentis et mari coetum extrahant... Puto, quod praedicantium ordo piscabitur in mari Christianorum, reliquus ordo venabitur infidelium.*

49 Joaquín expone algunas ideas que puede hacer pensar esta idea: *Duo filii qui orti sunt ex eis, duos novissimos ordines designare puto, quorum unus erit laicorum, alius clericorum, qui et ambo regulariter vivent no quidem secundum formam monachae perfectionis, sed secundum institutionem fidei Christianae (...) de qua et dicitur! Multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* (Joaquín de Fiore, *Concordia*, V, 43).

50 La fama de Joaquín de Fiore como profeta se extiende desde el campo religioso-eclesiástico místico hacia lo político, tal como hacen ver los *Annales Stadenses (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, TXVI, 372)*: *Hiis auditis rumoribus, prophetiam abbatis Joachim quidam redirexunt ad memoriam, qui dixit: Superabitur Francus, capietur pontifex summus, praevalebit imperans Alemmanis. Sed frater Alexander in expositione apokalypsis eandem prophetiam tangens, subicit sic: Sed ecclesia orat, ut quod dictum est in unionem, transeat in salutem.*

ternarium bis, quadraginta duae mansionis, quibus pervenitur ad terram promissionis. –et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentae spirituales. [Coll. In Hexaëmeron, XVI, 31]

En el análisis del simbolismo numérico podemos notar una diferencia interesante entre la hermenéutica joaquinita y aquella buenaventuriana ya que se presentan de modo diferente aunque con un contenido idéntico entre ambos. El monje calabrés señala de modo muy parecido en su *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*:

Namque ut supra scriptissimus in hoc opere ab Adam usque ad Jacob fuere generationes 21, a Jacob usque Christum generationes quadragintadue, Similiter ab Oçia usque ad Christum generationes 21 et a Christum usque ad tempus tyranni sicut nostra tenet opinio, quasi quadragintadue. Iste quadragintadue generationes tricenarii sunt annorum et dicuntur menses quadragintaduo sive diez... 1260... Iste quadragintadue generationes que spiritales sunt non fuerunt scripte in libris quia future erant eo tempore quo condita fuit scriptura novi testamenti. [Concordia, Lib. V, Cap 118]

Este texto es capital en el desarrollo de las innovaciones hermenéuticas que Buenaventura llevará a cabo. Por una parte, la tradición ve en *Mateo* 1,17, la instauración mística del número 42 con el establecimiento de 14 generaciones de Abraham a David, 14 de David al cautiverio de Babilonia y de allí hasta Cristo otras 14 más. En total hacen 42 generaciones. Esta tradición empalma con aquella entroncada en *Apocalipsis* 11, 2-3 donde aparece el número 1260, que (proféticamente) es el año de aparición de las ideas joaquinitas, además de ser el año de inicio de la *Tercera Edad*, que tiene como precursor a San Benito y encaminada a terminar con el juicio final. El clima apocalíptico de algunas de las afirmaciones de Buenaventura mostrando referencias hermenéuticas y numerológicas que dependen de estas tradiciones.

Las expresiones y figuras joaquinitas están por doquier en los escritos del maestro de Bagnoregio,⁵¹ adquiriendo muchas veces una simbólica musical

51 Como ejemplo de esta interrelación podemos comparar *Coll. In Hexaëmeron*, XVI, 4; donde después de comparar los dos tiempos de una de las eras del Testamento, Buenaventura usa la figura de los hijos de Judá (Zara y Farés) para simbolizar la vocación de los gentiles y de los judíos: *Item duorum temporum ad duo: in veteri Testamento tempus ante Legem et sub Lege; in novo autem vocationes gentium et tempus vocationis Iudaeorum, quae erit in fine. Et ista signata est in duobus filiis Iudae, silicet Zaram et Phares*. Por su parte Joaquín de Fiore en el *Tractatus Super Quatuor Evangelia*, 12; emplea la misma figura, aunque aplicada a Griegos y Latinos: *...usque ad presens ira ut pro diversitate consuetudinum divisionem magnam esse liqueat inter grecam Ecclesiam et latinam*.

en su lenguaje en los mismos tonos estéticos empleados por el Abad Joaquín.⁵² Buenaventura además utiliza el lenguaje de los símbolos (de los que trata de establecer una interpretación correcta) para proponer una comprensión de la historia de la Iglesia marcadamente joaquinita:

*Prima ergo refulgentia in Ecclesia est symbola Sacramentorum et figurarum, per quae decurrit Ecclesia a principio usque ad finem [...]
Dicit ergo quod luna est manifestatio temporum et per modum signationis;
et hoc est in Ecclesia per symbola...* [Coll. In Hexaëmeron, XX, 14]

Buenaventura posee una clara conciencia de los límites de su interpretación ya que sabe que podemos interpretar sólo una parte de los símbolos y figuras contenidas en ambos Testamentos, especialmente en su continuidad y concordancia (las que hasta ahora han sido explicadas) pero siempre quedan otras que deben que no están propiamente a nuestro alcance. Estas últimas sólo podrán ser entendidas *sed quando luna erit plena*, es decir cuando llegue el tiempo de la madurez se inaugurará el tiempo de las Escrituras donde se abrirá el libro y se romperán los sellos que todavía se encuentre cerrados.⁵³ Buenaventura manteniendo una dimensión terrena del cumplimiento de las profecías apocalípticas acentúa la dirección escatológica de su reflexión abriendo la idea de un tiempo que, si bien comienza aquí, se encamina a una consumación futura en Dios:

*...sed quando luna erit plena, tunc videbimus quasi per plenilunium,
quando leo noster de tribu Iuda surget et aperiet librum, quando
consumabuntur pasiones Christi, quas modo corpus Christi patitur.* [Coll. In Hexaëmeron, XX, 15]

La historia de la Iglesia aparece como el modelo o la prefiguración de la historia de la humanidad donde las ordenes regulares y contemplativas juegan un papel paradigmático donde la Orden de los Frailes Menores aparece como eje central ya que *Iste Ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiatur in corpore suo mystico.*⁵⁴ Para Buenaventura su Orden es Seráfica y de los extáticos: *de isto videtur fuisse Franciscus*⁵⁵ (...) *quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes,*⁵⁶ la más perfecta, que recibirá por mérito de su fundador, un

52 En la Coll. In Hexaëmeron, XIV, 25 Buenaventura señala: *In misterio revelationis Prophetarum signatur per cantum harmoniae; in Psalmo: In psalterio decachordo, ubi David, addiscit prophetare; per lumen sapientiae in libros sapientialibus; per canticum ephitalamium, quod est sponsae Christi, in Cantico; per visum prophetiae...* También en la Coll. In Hexaëmeron, XIX, 7, encontramos: *Tota Scriptura est quasi una cithara, et inferior chorda per se non facit harmonia, sed cum aliis; similiter...*

53 Coll. In Hexaëmeron, XX, 15.

54 Coll. In Hexaëmeron, XXII, 23.

55 Coll. In Hexaëmeron, XXII, 22.

56 Coll. In Hexaëmeron, XXII, 23.

papel escatológico determinante. Los frailes menores aparecen caracterizados por su simplicidad, en grado sumo, que no puede existir sin la máxima pobreza que es el requisito que habilita a los frailes (en actitudes, disposición y apertura) a los acontecimientos que deben ocurrir en el establecimiento del fin del sexto tiempo.⁵⁷ Buenaventura señala en la *Coll. In Hexaëmeron*, XXIII, 4 que los seis tiempos son los tiempos de los cuales el sexto posee tres tiempos con tranquilidad (quietud) y paz. El sexto tiempo es el de la segunda venida de Cristo y que exige el proceso histórico que engendrará la Iglesia contemplativa. Buenaventura afirma que el alma contemplativa lleva en su frente la señal de los elegidos de Dios, el mismo que apareció sobre el sexto ángel: *quod apparuit Angelus habens signum Dei vivi*, siendo Francisco de Asís el primero de los menores en recibir esa señal.⁵⁸

En *De perfectione evangelica* Buenaventura afirma que en el primer tiempo de la Iglesia fueron enviados hombres con el poder de hacer milagros y prodigios: los apóstoles y sus discípulos, mientras que en el tiempo intermedio –el segundo– vinieron varones entendidos –sabios– en las Escrituras, y en el último Dios envió hombres simples, mendicantes por propia voluntad, frugales y pobres en bienes temporales. Buenaventura lo plantea del siguiente modo:

dicendum, quod secundum dispositionem divinae sapientiae Deus universa disponit et ordinat temporibus suis. Unde sicut in primo tempore Ecclesiae introduxit viros potentes et miraculis et signis, sicut fuerunt apostoli et eorum discipuli; et medio tempore viros intelligentes in Scripturis et rationibus vivis; sic ultimo tempore introduxit viros voluntarie mendicantes et pauperes rebús mundanis. Et hoc quidem recte congruebat, ut per primos destruerentur idolatría et idolorum portenta, per secundos haeresis, per tertios avaritia, quae in fine saeculi maxime regnat. Nihilominus tamen, quia paupertas fundamentum est evangelicae perfectionis, et ipsa quasi complementum eiusdem; ideo viguit in Ecclesiae primordio, et congruum est, ut vigeat circa Ecclesiae status finalem. [De Perfectione Evangelicae, q.2, a.2, 20]

La finalidad de tales envíos divinos era que por los primeros se enfrentara y destruyese la idolatría, por los segundos la herejía y por los terceros la avaricia: *quae in fine saeculi maxime regnat*. La pobreza, característica esencial de estos últimos varones, es el corolario de la perfección evangélica, no siendo algo propio

⁵⁷ *Coll. In Hexaëmeron*, XX, 30.

⁵⁸ *Coll. In Hexaëmeron*, XXIII,14. También encontramos esta misma idea en el *Prólogo*, 1; de la *Legenda Maior Sancti Francisci* del Maestro de Bagnoregio: *Ideoque alterius amici Sponsi Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis astruitur non in mérito designatus. Sub apertione namque sexti sigillii vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi*. En *Legenda Maior* XIII, 10, repite la misma idea en relación a la figura de San Francisco.

de ellos sino un don de Dios devenido de la obediencia y la pureza de corazón (castidad). Es por eso que la pobreza aparece vigorizando la Iglesia en permanente renovación siendo su característica central en el último estado de la Iglesia en cuanto institución.⁵⁹ De este modo cercanos a las ideas de Joaquín encontramos a otros franciscanos de manera más decidida y abierta que Buenaventura como es el caso de Ubertino de Casale (pese a haber abandonado la Orden) Giovanni da Parma y Pietro Giovanni Olivi. El maestro de Bagnoregio en cambio asumirá no sólo los principios capitales de la exégesis de la *Concordia* joaquinita planteando la necesidad-posibilidad de la esperanza activa en una restauración de la Iglesia luego del “*cautiverio babilónico*” en los mismos términos del Abad calabrés.

La posibilidad de un Buenaventura joaquinita

Los escritos de Buenaventura, de modo particular las *Collationes in Hexaëmeron*, como hemos venido descubriendo poseen una cierta influencia joaquinita que revela una dependencia y un conocimiento más o menos directo de los textos de Joaquín de Fiore, además de la literatura y comentarios existentes en torno de su obra. Esto aparece de manera bastante clara en el intento de asumir y de los replanteamientos de los elementos centrales de su teología de la historia.⁶⁰ Esto ocurre –tal como lo advierte Gilson-⁶¹ porque a los contemporáneos de la época de Buenaventura los planteamientos del Abad Joaquín, en cuanto construcción teórica y sistemática, aparecen como verdaderos y ciertos sin mayor discusión aunque sumida en un contexto polémico a partir de los planteamientos del Abad calabrés.

El carácter y la expectativa apocalíptica que atraviesa los siglos XII y XIII marcará a las generaciones franciscanas contemporáneas y posteriores a Buenaventura: Rogelio Bacon, Adam Marsh, Roberto Gosseteste... que destacaran como hábiles pensadores fieles a la Iglesia que no tendrán miedo ni dudas de insertar sus propias ideas en aquellas profesadas por el Abad Joaquín y sus discípulos, por lo que no es extraño que Buenaventura las aceptara, con cierto grado crítico aunque de modo general. Los textos del maestro de Bagnoregio demuestran su convencimiento de haber llegado a un punto crítico en su existencia humana: el

59 En *Breviloquium* V, 6, 5; Buenaventura señala: *Et hinc est, quod paupertas spiritus est fundamentum totius perfectionis evangelicae*; añadiendo posteriormente una reiteración sobre la avaricia que reinará en el fin del mundo: *sic finalis mundus per ignem propter refrigerium caritatis et frigus malitiae et avaritiae, quae regnabunt in fine quasi in ipsius mundi senectute.* (*Breviloquium* V, 4, 5).

60 Cfr. TONDELLI, L. *Il Libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*. Società editrice Internazionale: Torino TII, 1953, XIII.

61 Gilson señala: “*si extraordinaire qu'elle paraisse de nos jours, cette construction historique devait présenter aux yeux de bien des hommes du moyen âge un caractère de haute vraisemblance, et même une sorte d'évidence immédiate assez frappante*”. GILSON, E. *La philosophie de saint Bonaventure*. Lib. J. Vrin: Paris, 1970, p. 21.

fin de los tiempos donde los hombres son contemporáneos a las manifestaciones que anuncian la llegada del Anticristo.⁶² Esta afirmación se articula en un espíritu racionalista y crítico que va a caracterizar a los pensadores franciscanos (que va a servir de contexto a Roger Bacon o a Guillermo de Ockham) que van a tener en su horizonte la venida del Anticristo donde van a articular sus especulaciones y propuestas sobre el lugar y el futuro de la Iglesia en la historia.⁶³ No es raro encontrar su influencia en las ideas en la Latinoamérica colonial en la reflexión del Obispo Briceño y del jesuita Lacunza.

Por otra parte Buenaventura y Joaquín de Fiore piensan bajo la herencia neoplatónico-agustiniana que con su larga tradición nutre los elementos en común para poder desarrollar un sistema de pensamiento racional al mismo tiempo de satisfacer sus expectativas místicas que, como ocurre con Platón y el cristianismo militante, adquiere posiciones exaltadas, visionarias y proféticas. Esta situación la encontramos graficada en el *Itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura donde vemos la armoniosa articulación entre un pensamiento rigurosamente racional al servicio de una mística que persigue llevar a sus lectores por un método ascendente hacia el raptó extático y la experiencia mística, que revelan el carácter científico para abordar las profundas visiones místicas. Esto se comprende en el contexto de la Orden de los Menores que acentuaba –además de incentivar– la experiencia contemplativa como fondo de toda otra actividad intelectual y de trabajo. Sólo desde esta óptica podemos entender las posiciones político-espirituales que los *Spirituali* van a adoptar, radicalizando las propuestas de Joaquín de Fiore a partir de la convicción de ser coherentes con el espíritu y la doctrina fundadas en la figura y experiencia de Francisco de Asís.

Las cercanías entre las proposiciones de la teología de historia del Doctor seráfico y el Abad de Fiore estriban en el interés (común al Medioevo) de penetrar y profundizar en el simbolismo fantástico que articula el lenguaje hermético en que se expone el libro el Apocalipsis, que no es otra cosa que una de las fuentes inspiradoras de los diferentes desarrollos de la teología de la historia cristiana occidental. Este elemento común a ambos ha merecido escasa atención entre los estudiosos sobre milenarismo y teología de la historia para explicar las construcciones espirituales y políticas que del mundo medieval van a trascender

62 Este convencimiento es profundo en el pensamiento del Abad calabrés: *Sicut audistis qui Antichristum venit nuc Antichristi multi facti sunt*. Joaquín de Fiore, *Espositio in Apocalysim*, III, 9.12 fol.133.

63 Bacon testimonia esta idea: *Diu cum multis modis et temporibus diversis Deus corripuit et correxuit ecclesiam suam; sed nunc, quia completa est malitiam hominum, oportet quod per optimum papam et per optimum principem, tamquam gladio materialiter coniuncto gladio spirituali, purgetur ecclesia, aut quod per Antichristum vel per aliquam tribulationem*. BACON, R. *Opere Tertio, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, T XXVIII, p. 578.

hacia la modernidad, muy a pesar de los modernos mismos. El Apocalipsis fue visto como un libro capital para descifrar el misterio de los signos de los tiempos que anuncian cambios históricos revolucionarios por medio de la superación de todo lo conocido y la reformulación de todas las instituciones conocidas. Como clave hermenéutica histórica, el Apocalipsis, llamó la atención profundamente a los pensadores medievales provocando una gran producción de exposiciones e interpretaciones rayando en su mayoría en la herejía.

El método de la *concordancia* entre los dos Testamentos sirve como matriz para establecer una meditación y una proyección del futuro histórico a partir de la experiencia religiosa de la humanidad. Se trata de proponer una lectura de las Sagradas Escrituras orientada a descubrir el significado más profundo e íntimo de ciertos versículos (considerados claves) hace parte del método de estudio que da curso a la armonización de una *ansiedad escatológica* y una preocupación por gestos y actitudes proféticas. Este va a ser el contexto en que Buenaventura se va a enfrentar con la corriente de los *Spirituali* franciscanos que van a reconocer en Francisco de Asís como “la bisagra” (aunque técnicamente dicho sea una de las figuras escatológicas del final de los tiempos) en la sucesión de acontecimientos que están generando la transformación de los tiempos tal como lo muestran los escritos de Ángel Clareno, Ubertino da Casale y en Pietro Giovanni Olivi. La lucha de la conservación de una observancia radical de la Regla –y del espíritu- original de la Orden se realiza a partir de convencimiento de estar realizando el sentido último de la historia de la humanidad. De este convencimiento se desprende – hasta nuestros días- la serena, pero férrea, certeza de que la Regla equivale a vivir el Evangelio “*sine glossa*”, que ha animado desde los más exaltados hasta los más morigerados.

Buenaventura es uno de estos seguidores moderados del Santo de Asís que, por oficio y por convencimiento, le toca hacer frente a las corrientes más exaltadas, con toda su preparación académica y el conocimiento profundo de la cultura de su tiempo, imbuido de las esperanzas escatológico-apocalípticas en que nace y crece el movimiento franciscano llegando a tener en su reflexión elementos joaquinitas que lo convierten (en palabras de M. Reeves) en un joaquinita *malgré-lui*.⁶⁴ Si bien no podemos derechamente declararlo joaquinita podemos al menos resentir la influencia de su medio y su pensamiento impregnado de un pensamiento que seguirá extendiéndose en la modernidad hasta Lessing, Hegel e incluso Marx, dejando huella a su paso en sistemas disímiles que se quedaron con las raíces bien enterradas en el Medioevo.

64 REEVES, M. *The influence of prophecy in the later middle ages*. Clarendon Press: Oxford, 1969, p. 181.