

Formulaciones trinitarias y especulación histórica en el Occidente medieval

I

LOS PRIMEROS PASOS: DEL ANTIGUO TESTAMENTO A LOS PADRES DE LA IGLESIA

Ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se encuentra recogida una doctrina de la Trinidad propiamente dicha. Hay, sí, en ambos, algunas formulaciones binarias y trinitarias.

Entre las primeras se han sugerido las recogidas en determinados pasajes de San Juan¹ y San Pablo², en donde se juega con las combinaciones Padre-Hijo, Cristo en unidad del Padre, etc. De forma semejante, en San Juan también se encuentra la combinación Padre o Hijo con Paráclito³.

La configuración de la idea de «espíritu» será decisiva en las formulaciones trinitarias básicas de la ortodoxia.

Por primera vez aparece en el Génesis, considerado como aliento de vida⁴. En los Salmos se le considerará como de origen divino⁵. En los Libros Proféticos se le verá como una fuerza especial que conduce a los profetas. Dentro de una línea semejante, aparecerá más tarde

¹ Jn 1,1; 10; 30-38; 14, 11; 17, 11-21; 14, 19.

² Rom 1,7 y Flp 2,11.

³ Jn 14,16-26 y 16,7-11.

⁴ «Después de Noé entró en el Arca una pareja de todo lo que es carne y tiene un soplo de vida» (Gén 7, 15).

⁵ Sal 51, 13 y 139, 7 Cf. por E. SCHWEIZER: «¿Qué es el Espíritu Santo?», en *Concilium*, 1979, p. 157. Idea que entraña una cierta identificación del Espíritu con Yahvé, según A. W. WAINWRIGHT: *La Trinidad en el Nuevo Testamento*. Salamanca, 1976, p. 43.

como una especie de carisma bajo el que viven las primitivas comunidades cristianas⁶.

En el Antiguo Testamento no se llegará a la fórmula rígida de «Dios es espíritu»⁷. De forma tenue la encontramos en San Marcos, que identifica el pecado contra el espíritu como pecado contra la fuerza divina⁸. En San Lucas se resalta el papel del Espíritu en la concepción virginal⁹. Con San Juan y San Pablo se da un paso más en este sentido¹⁰... Se ha sugerido que Jesús no dejó demasiado lugar para el desarrollo de la doctrina del Espíritu, ya que o bien no previó un intervalo entre su resurrección y la Parusía, o bien los evangelistas ocultaron deliberadamente esta doctrina¹¹.

Las formulaciones trinitarias se presentan en el Nuevo Testamento de forma clara en tres autores: en San Mateo, a través de la fórmula bautismal¹²; en diversos pasajes de los Hechos de los Apóstoles¹³, y en distintas Epístolas de San Pablo. En ellas se dice que la redención y la santificación se obran por el Padre, el Hijo y el Espíritu, llegando en éste a su plenitud¹⁴. Ningún escritor del primer siglo abundó tanto como San Pablo, se ha dicho, en la fe de los cristianos en el Espíritu Santo¹⁵.

* * *

En cualquier caso, las formulaciones trinitarias¹⁶ se prestarían, desde fecha temprana, a la aparición de corrientes especulativas, al-

⁶ Gal 5, 25: «Si vivimos por el Espíritu, procedamos también según el Espíritu».

⁷ Y menos aún se consideró al Espíritu como algo personal, por cuanto hubiera podido comprometer el rígido monoteísmo yahvista. A. W. WAINWRIGHT: *Ob. cit.*, p. 45. También M. RAMSAY: *El Espíritu Santo*, p. 20. Salamanca, 1979, y H. KÜNG: «¿Cómo hablar hoy del Espíritu Santo?», en *Concilium*, 1979, p. 295.

⁸ Mc 3,29, aunque en Isaías 63,10 se puede encontrar un pasaje redactado en términos parecidos: «mas ellos le provocaron a la ira y contristaron su santo espíritu...».

⁹ Lc 1,35.

¹⁰ Jn 4,24: «Dios es espíritu y los que le adoran deben adorarle en espíritu y verdad». 1 Cor 2, 6-16: «La verdadera sabiduría procede del espíritu de Dios». *Ibidem*, 12, 4-10, al referirse a la unidad del Espíritu y a los dones que derrama. También 2 Cor. 3,17: «Porque el Señor es Espíritu y donde está el espíritu del Señor allí hay libertad». El debido análisis de todos estos pasajes se encuentra en la arriba mencionada obra de M. RAMSAY.

¹¹ WAINWRIGHT: *Ob. cit.*, p. 251.

¹² Mt 28, 19.

¹³ En este libro, WAINWRIGHT reconoce hasta 62 alusiones al Espíritu, en 18 de las cuales aparece como persona. *Ob. cit.*, p. 237.

¹⁴ Ef 1, 3-14; 2 Cor 1, 21; Rom 8, 11 y Ts 3, 4 ss. A su lado aparecen otras triadas como fe-esperanza-amor.

¹⁵ M. RAMSAY: *Ob. cit.*, p. 51.

¹⁶ En el siglo II aparecerá el término «trías» en Teófilo de Antioquía. En la-

gunas de las cuales acabarían en el pozo del anatema. Ciertas tendencias gnósticas y modalistas irán a la cabeza cronológicamente. Habrá que esperar, sin embargo, a la conformación de la Gran Iglesia para que nos encontremos con las grandes querellas que pongan en peligro la unidad de ésta. Querellas que afectarán, en especial a las relaciones Padre-Hijo. La doctrina en torno al Espíritu se desarrollará más lentamente que la de Cristo, ya que, por haberse éste encarnado, su adoración resultaba, así, más viable¹⁷. Sin embargo, a la larga, las querellas en torno a las procesiones del Espíritu Santo habrán de contribuir a envenenar las relaciones entre las sedes de Roma y Constantinopla¹⁸.

* * *

Vinculada a las formulaciones trinitarias, la triada Sabiduría-Palabra-Espíritu, presentada como poseedora de poderes divinos, tuvo una fuerte proyección en las místicas judía y cristiana¹⁹.

Con una considerable dosis de gnosticismo, Clemente de Alejandría dirá que «a mi modo de ver, el primer cambio salvador es el del paganismo a la fe... y el segundo de la fe al conocimiento. El último se culminará en el amor, y de allí llevará del amante al amado, el que conoce al que es conocido»²⁰.

Tertuliano, una vez captado por el radicalismo montanista, exaltó la «Iglesia del Espíritu», que ya no sería la de los obispos. Para él, el Padre había enviado al Hijo y ambos, conjuntamente, enviaron al Espíritu Santo. Se trataba de un orden descendente al que seguiría otro ascendente, desde el momento en que el Espíritu Santo realizara la obra de Cristo. Este a su vez, cuando todo le haya sido sometido, tal y como dice San Pablo, «Se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas»²¹.

Para Orígenes, el Espíritu Santo quedaba reducido a la categoría de mero agente subordinado. En una línea semejante se fueron situando otros autores que tendieron a identificar la Tercera Persona —de la que hablaron escasamente— con la Segunda. San Basilio llegará a

tín —«trinitas»— aparece por primera vez en el siglo III con Tertuliano. H. KÜNG: *Ser cristiano*, Madrid, 1978, p. 601.

¹⁷ WAINWRIGHT: *Ob. cit.*, p. 275.

¹⁸ En concreto, la fórmula «filioque» no incluida en el credo niceno y que los orientales se resistieron a admitir. Vid. varias de las colaboraciones del antes mencionado número de la revista *Concilium*.

¹⁹ H. GRAEF: *Historia de la mística*, Barcelona, 1970, p. 32.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

²¹ Recogido por H. DE LUBAC: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Salamanca, 1974, pp. 197-198. 1 Cor. 15,28.

decir que sobre la naturaleza del Espíritu Santo, lo menos «peligroso» es reconocer la propia ignorancia...

Desde mediados del siglo III nos encontraremos ya con una proliferación de tratados sobre el dogma trinitario: Novaciano, Macedonio, Atanasio, Hilario, Dídimo, Epifanio, Cirilio, Mario Victorino, San Ambrosio, San Jerónimo y, en definitiva, San Agustín. Para este último puede hacerse un trasunto a la Trinidad de las cualidades necesarias al hombre: alma, conocimiento y amor²².

A la Iglesia establecida le interesó, desde fecha temprana, evitar las actitudes proféticas que conllevaran peligrosas exaltaciones místicas frente a una jerarquía cada vez más consolidada. Optó, por ello, por imponer el criterio de que la asistencia divina —el Espíritu, en definitiva— se manifestó desde Pentecostés²⁴ a los dignatarios en los momentos precisos. La «profecía» quedaba progresivamente relegada a los sueños quiliásticos²⁵, vinculados a un cristianismo arcaico para el que el Espíritu Santo era el poder de la era venidera.

II

LA EXPANSIÓN: TENSIONES DEL PLENO MEDIEVO

En el Occidente europeo a lo largo del Medioevo, se difundió ampliamente la tentación de desplegar a las Personas de la Trinidad co-

²² Para la evolución de la teología trinitaria desde el Nuevo Testamento hasta mediados del siglo IV: A. ZIEGENAUS: *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*. Munich, 1972. También es de utilidad para esta época y la inmediata posterior la introducción de L. ARIAS a la obra de San Agustín *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid, 1956. Dentro del ámbito hispánico también, contamos con las ponencias de las Semanas de Estudios Trinitarios de Salamanca. De interés para los primeros siglos de la Iglesia son las de la séptima, celebrada en 1973 en torno al tema *La Trinidad en la tradición Pretrinitaria*.

²³ En *ob. cit.*, lib. IX, cap. IV.

²⁴ A. VILLALMONTE: *Teología de la confirmación*. Barcelona, 1965, p. 41.

²⁵ M. RAMSAY: *Ob. cit.*, pp. 63 y 123. E. R. DOODS: *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid, 1975, pp. 96-97. Recordemos a este respecto también los ataques de San Pablo a los gnósticos de Corinto y, en definitiva, la convicción a la que llegó la primitiva Iglesia de la necesidad de darse una jerarquía estable frente a las formas anárquicas bajo las que había vivido en sus primeros tiempos. Aunque de forma un tanto simplificada, vid. CH. GUIGNEBERT: *El cristianismo antiguo*. México, 1966, pp. 133-143. La idea de finalidad escatológica de la Iglesia, aunque convenientemente neutralizada, se ha mantenido en el seno de la ortodoxia incluso hasta nuestros días: «Nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación

mo protagonistas de otras tantas etapas del acontecer histórico. Las disputas puramente especulativas y académicas derivaron con frecuencia en actitudes de auténtico profetismo histórico no exento, en diversas ocasiones, de una fuerte carga social.

En el siglo IX, Scoto Erígena, basándose en el Cuarto Evangelio, distinguió entre pasado, presente y futuro de las cosas religiosas. Dedujo de ello la existencia de tres eras: del Antiguo Testamento (que correspondería a las cinco primeras edades de la humanidad); del Nuevo Testamento (que correspondería a la sexta edad), y la Iglesia triunfante o Reino de Dios²⁶.

A comienzos del siglo XII, el monje de Colonia Ruperto Deutz pensó en la llegada de un «Tercer Reino», el del Espíritu Santo, que sería el «Reino de la Piedad».

Hugo de San Víctor distinguió también tres grandes etapas en la Historia: la correspondiente a la ley natural, la de la ley positiva y, por último, la de la gracia²⁷.

Las miserias del tiempo presente hicieron que el pesimismo invadiera a algunos pensadores del Medievo. Así, Gerhoh de Reichersberg, en su «De la cuarta vela nocturna», habló de la larga noche de la barbarie. En ella, sólo un reducido número de hombres —los mártires, los apóstoles, los reformadores monásticos— montan la guardia. Es la cuarta vela, que se ha iniciado con Gregorio VII y durará hasta el Juicio Final.

En una línea semejante se situará Oton de Freising. Pensará que estos «hombres nuevos» son los encargados de llevar adelante la luz del «tiempo nuevo». Las esperanzas de este autor se reforzarían al subir al trono alemán su sobrino Federico Barbarroja²⁸.

En estas visiones, en las que el pesimismo se contrapesa con cierto sentido de la esperanza, se encuentra implícito el término «Edad Media», etapa de la historia en la que el hombre se debate frente a los peligros del mundo y que habrá de preceder forzosamente al triunfo del «Reino de Dios»²⁹.

* * *

de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor». Constitución «Gaudium et spes», recogida en *Ocho grandes mensajes*. Madrid, 1977, p. 425.

²⁶ R. ORTA NADAL: «La concepción cristiana de la historia en la Edad Media», en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 1950, pp. 101-102.

²⁷ *Ibidem*, p. 102.

²⁸ Recogido por F. HEER: *El mundo medieval*. Madrid, 1963, pp. 308-309. Sobre Oton de Freising, A. P. D'ENTREVES: «Ottone di Frisinga e la storiografia del Medio Evo», en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, 1940.

²⁹ Es el «tempus medium», «status mediocris», en el que se han fundido lo viejo y lo nuevo, lo bárbaro y lo cristiano. F. HEER: *Ob. cit.*, p. 312.

Las esperanzas en este nuevo reino, en el que el Espíritu Santo habría de tener un decisivo papel, alcanzan su momento decisivo en la obra del abad calabrés de la orden del Cister Joaquín de Fiore, muerto en los inicios del siglo XIII. Su obra histórico profética, titulada posteriormente como «El Evangelio Eterno», experimentaría, a impulsos de Gerardo di Borgo San Donino, una inusitada importancia.

Insistiendo en algunos de los puntos de vista antes indicados, el proceso histórico quedaba dividido en tres etapas³⁰. La Era del Padre, en primer término, correspondería, grosso modo, al Antiguo Testamento; se inició con Adán y tuvo su confirmación en los patriarcas. La segunda Era —la del Hijo— se inició con Ozías y fructificó con Cristo. Su eje es el Nuevo Testamento y constituye la época de los clérigos. La tercera Era será la del Espíritu. Se ha esbozado ya con San Benito y las nuevas órdenes religiosas serán sus agentes.

En cada una de estas Eras se han encontrado las siguientes equivalencias: la del Padre es la de la ciencia y la sumisión de los esclavos. La del Hijo es la de la servidumbre, la sabiduría y la fe. La del Espíritu será la de la plenitud del conocimiento, el amor y la libertad. Se suponía que ésta daría comienzo en 1260. Tal cifra parece corresponder a una reviviscencia de la primitiva escatología cristiana, ya que este fue el número de días que la mujer del Apocalipsis de San Juan permaneció en el desierto³¹.

³⁰ *Expositio in Apocalypsim*. Introducción 5. Venecia, 1527, p. 525. Se echa de menos la falta de ediciones críticas de las obras de Joaquín de Fiore. Se acostumbra a citar como más importante la de E. AEGERTER: *Joachim de Flore, l'Evangile eternal*. París, 1928. Los estudios sobre el personaje son, sin embargo, numerosos. Se pueden citar, entre otros, H. DENIFLE: «Das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni», en *Archiv f. lit. u. KG des MA*, 1. 1885, pp. 49 a 142. P. FOURNIER: «Etudes sur Joachim de Fiore». París, 1909. H. GRUNDMANN: *Studien über Joachim von Floris*. Leipzig, 1927. E. BUONAIUTTI: *Gioachino da Fiore: I tempi, la vita il messaggio*. Roma, 1931. H. BEIT: *Joachim of Flora*. Londres, 1931. E. BENZ: «Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims», en *Zeitschrift für Kirchengeschichten*, 3 Folge I (1931). J. BIGNAMI-ODIER: «Travaux recents sur Joachim de Fiore», en *Le Moyen Age*, 1952. C. BARAUT: «Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore», en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1953. F. RUSSO: *Bibliografia Gioachimita*. Firenze, 1954. M. W. BLOOMFIELD: «Joachim of Flora. A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influences», en *Traditio*, 1957. M. REEVES y B. HIRSCH-REICH: *The 'Figurae' of Joachim of Fiore*. Oxford, 1972. M. REEVES: *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford, 1969. E. RIVERA DE VENTOSA: «Tres visiones de la Historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventuras y Hegel. Estudio comparativo», en *Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Buenaventura da Bagnoregio*. Roma, 1976. A. MÁRQUEZ: «Estado actual de los estudios joaquinistas. Obras, doctrinas, influencias», en *La Ciudad de Dios*, 1970.

³¹ Ap 12, 6.

El pensamiento joaquimita se mantenía, en buena medida, dentro de los esquemas tradicionales del pensamiento histórico cristiano³². Había, sin embargo, un elemento diferenciador sustancial: la renovación del tiempo no se produciría en el más allá —según la óptica agustiniana—, sino en función de un Reino del Espíritu en la tierra³³. A la esperanza ultraterrena —dice A. Manselli— sucedía otra terrenal: «Con el abad calabrés, el esquema altomedieval ha entrado en crisis»³⁴. En una línea semejante, aunque desde distintos presupuestos metodológicos, se han pronunciado otros autores al decir que Joaquín y sus discípulos no anhelaban épocas pasadas de pobreza evangélica, sino que creaban una especie de fatalidad histórica referida a fechas y personas concretas³⁵.

En base a estos principios, personajes como Federico II, cobraron, desde una óptica joaquimita, perfiles antagónicos aunque dirigidos a un mismo objetivo: para unos sería el Anticristo; para otros, el Emperador de los últimos Tiempos, que habría de acabar con una estructura eclesial opresiva para inaugurar una nueva Era³⁶.

³² J. A. FITZMAYER, por ejemplo, apunta que ya en San Pablo se encuentra un esbozo de división tripartita del acontecer histórico: de Adán a Moisés como etapa sin Ley; de Moisés a Cristo como época de la Ley; y después de Cristo, como fin de la Ley. En *Teología de San Pablo*. Madrid, 1975, p. 86. Cf. nota 14.

³³ Joaquín de Fiore no negaba la validez del Nuevo Testamento. Simplemente pensaba que la revelación debía seguir con el camino abierto. M. W. BLOOMFIELD: art. cit., p. 270. Para Joaquín «la perfección cristiana no es sólo de lo social, moral o mítico, sino también de la naturaleza histórica. El verdadero significado del presente cristiano es ser fundamentalmente para el futuro, prefigurar el futuro, como el Antiguo Testamento ha prefigurado el presente». En *ibidem*, p. 308.

³⁴ En «Conclusiones» a la XVII «Settimana di studi sull'Alto Medioevo». Spoleto, 1970.

La ruptura con el pensamiento agustiniano es tanto mayor cuanto San Agustín no llegó a identificar a las personas de la Trinidad con etapas de la Historia en concreto, pues «en el seno de aquella Trinidad soberana que es Dios, no existen intervalos de tiempo que permitan comprobar o al menos inquirir si el Hijo nació primero del Padre y si luego procede de ambos el Espíritu Santo, pues la Escritura le llama Espíritu de ambos», en *Tratado...*, lib. XV, cap. XXV, 45. El distanciamiento de San Agustín estaba también en el hecho de que el obispo de Hipona consideraba a los sacramentos no como realidad trascendental, sino como indicación de una potencialidad a realizarse en el marco de la Historia. K. LÖWITZ: *El sentido de la Historia*. Madrid, 1968, p. 217.

³⁵ R. HILTON: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid, 1978, pp. 136-137.

³⁶ M. REEVES: «Joachimist influence on the idea of a last World Emperor», en *Traditio* 1961. Esta problemática queda recogida a una escala más divulgativa en la obra de N. COHN: *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona, 1972, pp. 115 a 135. En este contexto, el de las ideas derivadas del Apocalipsis, se desarrollaron las esperanzas de las masas desheredadas y hambrientas. J. LE GOFF: *Pour un autre Moyen Age*. París, 1977, p. 50.

El joaquimismo acabó despertando las sospechas de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, en el IV Concilio de Letrán no fue «El Evangelio Eterno» la obra objeto de análisis, sino otra obra menor de Joaquín, titulada «De unitate seu essentia Trinitatis». En ella se acusaba a Pedro Lombardo de defender doctrinas de signo sabeliano contra la Trinidad y la Encarnación que hacían pensar en la defensa de una Cuaternidad al separar la deidad o esencia de Dios de las Tres Personas³⁷. Algunos autores modernos han dudado incluso del antipapalismo de Joaquín de Fiore, a quien consideran, por el contrario, defensor de una Iglesia bajo un papado espiritual y una paternidad de signo monástico y contemplativo³⁸.

La condena del joaquimismo histórico-profético arranca de 1255, sobre la base, fundamentalmente, de la «Introducción» que Gerardo di Borgo San Donino hizo. Los maestros de la Universidad de París extrajeron un conjunto de 31 proposiciones que se consideraban erróneas. Santo Tomás se limitó a señalar la vanidad de algunos («quorumcumque vanitas») que esperaban una nueva edad. Tal y como sugerían las Escrituras, no podía esperarse aquí abajo una era mejor³⁹.

* * *

La condena del trinitarismo joaquimita no erradicó la doctrina del abad calabrés. De momento se desenvolvió en ámbitos restringidos. Fue el caso de su contemporáneo David de Dinant, que comulgó con

³⁷ Joaquín de Fiore habría gozado, así durante cierto tiempo, de la imagen de un defensor de la ortodoxia, más aún dada su postura abiertamente anticátara. Vid. para ello CH. THOUZELLIER: *Catharisme et valdeïsme en Languedoc a la fin du XII et au debut du XIII siècle*. París, 1969, pp. 112-115. De acuerdo con esta teoría, la heterodoxia más que de Joaquín lo sería de sus discípulos, que dieron una particular interpretación a sus escritos. R. MANSELLI dice a este respecto que el abad calabrés y otros visionarios se movieron en un terreno puramente especulativo, mientras que la religiosidad popular lo hizo en el sentido de un compromiso personal y colectivo de salvación. Ello sería, sin duda alguna, lo que contribuyera a dar una carga potencialmente revolucionaria a unos escritos que, en principio, no habrían perseguido unos objetivos de subversión. *La religion populaire au Moyen Age*. Montreal, 1975, p. 92.

³⁸ Y. CONGAR: *L'Eglise de Saint Augustin a l'époque moderne*. París, 1970, páginas 213-214.

³⁹ J. LECLERO, F. VANDENBROUCKE y L. BOUYER: *La Spiritualité du Moyen Age*. París, 1961, p. 327. «Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son designados con distintos nombres, pueden ser significados por distintas cosas, aunque entre ellos no haya separación ni diversidad alguna»: STO. TOMÁS DE AQUINO: *Tratado de la Santísima Trinidad*, en «Summa Theologica», t. II-III, art. 7, p. 458. Madrid, 1959. La confrontación entre los dos autores la recoge A. BENZ: «Thomas von Aquin und Joachim von Fiore», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1934, pp. 52 y ss. Y más recientemente, mientras se redactaba este trabajo, J. J. SARANYANA: *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Pamplona, 1979.

alguno de sus principios⁴⁰. A lo largo, sin embargo, el componente potencialmente herético de «El Evangelio Eterno» habría de unirse a otras corrientes socialmente subversivas para el orden establecido.

III

ENTRE EL ANATEMA Y LA SUBVERSIÓN SOCIAL

Al producirse la escisión en la orden franciscana a la muerte del fundador, el ala más radical (los «espirituales») encontró en el joaquimismo una importante fuente de inspiración. La herejía del libre espíritu, movimiento sumamente heterogéneo, se vinculará también a posiciones de signo apocalíptico y a una gnosis preocupada por la salvación individual⁴¹.

Una serie de personajes merecen especial atención.

El parmesano Gerardo Segarelli, exaltado predicador de la pobreza voluntaria, acabaría ejecutado en la hoguera en el 1300. Su discípulo, Fra Dolcino, insistió en este extremo proclamando la radical oposición entre Iglesia temporal e Iglesia espiritual. Con algunos matices se inspira en el pensamiento histórico-profético de Joaquín de Fiore, aunque ampliado a cuatro el número de eras de la Historia. La primera correspondía al Antiguo Testamento, hasta la venida de Cristo. La segunda, a la Iglesia de los mártires, caracterizada por el fervor, cerró su ciclo en San Silvestre. En el momento presente, venía a decir, se estaba viviendo la decadencia de la Iglesia, pese a los esfuerzos de algunos reformadores y de los fundadores de las grandes órdenes religiosas. Gerardo Segarelli había abierto con sus predicaciones la cuarta era; Bonifacio VIII sería el último papa y la llegada del Anticristo estaría, por tanto, próxima. Desde 1305 se iniciaría el reinado del Espíritu Santo, momento en que terminarían todas las iniquidades y se llegaría a una abolición de la propiedad privada⁴². Varias veces preso y perdonado, Fra Dolcino acabaría siendo ejecutado en 1307.

⁴⁰ Para él, la división del proceso histórico respondía a tres momentos: la Edad del Padre, vinculada a la figura de Abraham; la del Hijo, que lo estaba a la de Cristo; y la del Espíritu, que se encarnará en los fieles que lleguen a ser como Cristo y como Abraham. Recogido por B. LLORCA, L. G. VILLOSLADA y F. J. MONTALBÁN: *Historia de la Iglesia Católica*. Madrid, 1963, vol. II, p. 716. Puntos de vista semejantes a los sostenidos en estos mismos años por Amaury de Bene. Vid. N. COHN: *Ob. cit.*, pp. 159 y ss.

⁴¹ F. RAPP: *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona, 1973, pp. 139-140.

⁴² R. HILTON: *Ob. cit.*, pp. 141-142. Una semblanza de la figura y obra de Fra Dolcino la recoge E. DUPRÉ THESEIDER: «Fra Dolcino: Storia e Mito», en *Mondo Cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*. Bologna, 1978, pp. 317-343.

En una línea semejante se movió el pensamiento de Pedro Juan Oliva, muerto hacia 1298. Siguiendo los presupuestos joaquimitas, la Historia quedaba dividida en tres eras, que correspondían a las siete etapas por las que había transcurrido la trayectoria temporal de la Iglesia. La sexta y séptima se identificaban con la era del Espíritu. Se caracterizarían por la firmeza en la práctica de la pobreza, en la misma medida en que la segunda era se había significado por la fe en la divinidad de Jesús. Los principios recogidos en la Regla de San Francisco habrían de ocupar un papel clave. Los «pobres evangélicos» serían perseguidos por la Iglesia carnal en la misma medida que Cristo lo había sido por la sinagoga. La tercera era, que comenzaría hacia 1300, duraría setecientos años⁴³. Sin embargo, Oliva, templadamente joaquimita, no identificó «Iglesia carnal» y Papado. Esto sería un aporte de los beguinos y de Ubertino da Casale (hacia 1305) que asignaron al pontífice el papel del Anticristo⁴⁴.

En estos años de transición entre los siglos XIII y XIV, que lo son también entre la Plena y la Baja Edad Media, contamos con otros dos personajes que se vieron influenciados por sentimientos visionarios de signo joaquimita, aunque en un contexto intelectual más elevado: Arnau de Vilanova y Dante Alighieri.

El primero, cuyas obras fueron parcialmente condenadas por la Iglesia, hizo un comentario a la obra del abad calabrés en su «Introductio in librum Ioachim de semine scripturarum». Constituyó la base para otro estudio —«Allocutio super significatione nominis Te-tragrammaton», en donde se vuelve a insistir en el dogma trinitario, aplicado a las distintas categorías sociales: El Padre es el estado matrimonial; el Hijo son los clérigos seculares, y el Espíritu Santo los clérigos regulares⁴⁵. En una tercera obra —«De tempore adventus Antichristi»— se insiste en el tema de los signos bíblicos del Anticristo. La realidad eclesiástica del momento, corrompida por la «teología» —sugiere Vilanova— hace presumir la llegada de éste hacia 1378⁴⁶.

Por lo que se refiere a Dante, se han sugerido influencia joaquimitas en la propia división de la «Divina Comedia» entres partes. Las tres etapas de ascenso hacia Dios corresponden a las vías de la

⁴³ J. GUIRAUD: *L'Inquisition Medievale*. París, 1928, pp. 173-174.

⁴⁴ Y. CONGAR: *Ob. cit.*, pp. 213-214.

⁴⁵ Las formulaciones trinitarias de Vilanova parecen tener otro sentido: mostrar frente a los judíos la superioridad del cristianismo. J. CARRERAS ARTAU: «Arnaldo de Vilanova, apologista antijudío», en *Sefarad*, 1947, p. 54.

⁴⁶ E. CÁNOVAS y F. PIÑEIRO: «Introducción» a *Escritos condenados por la Inquisición de Arnaldo de Vilanova*. Madrid, 1976, pp. 20-22. En esta línea visionaria se mantuvieron otros autores vinculados al mundo de la Corona de Aragón. El más importante, sin duda, sería Juan Ribatallada, una de cuyas obras, *Visionis fratris Joannis de Rupercissa*, apareció hacia 1349. Vid. J. M. POU I MARTÍ: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (s. XIII-XIV)*. Vich, 1930, p. 290.

purgatio, illuminatio y perfectio. La Guía de San Bernardo en el Paraíso simboliza —se dice— el nuevo orden abierto por el abad de Claraval⁴⁷. Virgilio había simbolizado la razón, Beatriz la teología y San Bernardo la gracia⁴⁸.

* * *

Tras el florecimiento de las corrientes histórico-proféticas vinculadas en mayor o menor grado al joaquimismo, vino la condena en 1318 de los «espirituales» franciscanos, sus mejores difusores a nivel popular.

La especulación histórica con base en formulaciones trinitarias experimentó una transformación. Aun se han encontrado ecos de ella en las predicaciones de San Vicente Ferrer, quien identificaba a las religiones monoteístas con la bestialidad (el Islam), la terrenalidad (el judaísmo) y la espiritualidad (el cristianismo)⁴⁹.

La «izquierda» franciscana quedó acorralada y reducida al estado de secta. Sin embargo, las formulaciones sobre el reino del Espíritu y la regeneración universal habrían de tener un eco en las más agudas tendencias del quiliasmo revolucionario.

Así, en 1420, los artículos milenaristas de Tabor propugnaban una auténtica subversión socio-religiosa en los siguientes términos: «Cristo vendrá bajo las especies corporales; hará desaparecer de su reino todos los escándalos y a todos aquellos que cometen mal y no dejará que entre en este reino nada que no sea inmaculado, ni aquellos que preparan o hacen abominaciones, y El instituirá aquí su Iglesia para mayor alabanza y gloria como nunca fue la Santa Iglesia primera»⁵⁰. Era llevar hasta sus últimas consecuencias las tesis, mucho más templadas, de predestinacionismo wiclefita sostenidas unos años antes por Hus⁵¹.

⁴⁷ G. BUSNELLI: «Interpretazione della visione dantesca della SS. Trinità», en *Civ. Cattol.*, 1943, pp. 337-344.

⁴⁸ «Divina Comedia», «El Paraíso», canto XXXI. En la misma parte, en el canto XII, Dante recoge una referencia más explícita al visionario cuando escribe: «Raban también está, y aquí a mi vera / el abate Joaquín el calabretero / en quien de revelar don se venera».

⁴⁹ Recogido por M. KRIEGL: *Les juifs a la fin du Moyen Age*. París, 1979, página 219.

⁵⁰ Recogido por J. MACEK: *¿Herejía o revolución? El movimiento husita*. Madrid, 1967, p. 130.

⁵¹ «Ecclesia autem sancta catholica, id est, universalis, est omnium praedestinatorum universitas, quae est, omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri», en J. Hus: «De Ecclesia», en *Historia et Monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis*, vol. I, p. 244. Joannis Montani et Ulrici Neuberi Norimbergensem, 1715.

Algunos años más tarde, y aunque en un ámbito geográficamente más restringido, Fray Alonso de Mella y los herejes de Durango mantendrían también la idea de la llegada de la Edad del Espíritu Santo...⁵².

CONCLUSIÓN

Las visiones trinitarias de Joaquín de Fiore y sus discípulos, habrían de tener un fuerte atractivo más allá de los estrictos límites del Medievo. Se reproducirán en las conmociones sociales y religiosas que acompañarán a la Reforma protestante. Algunas tradiciones que ponían énfasis en los defectos de los pontífices fueron resaltadas por los reformadores. Desde posiciones abiertamente revolucionarias, el ideal joaquimita fue captado por Tomás Müntzer, a quien se llegó a considerar como el portavoz de una nueva era que se inauguraría a corto plazo, superando incluso las previsiones del abad calabrés⁵³.

Desde el otro campo —el de la ortodoxia romana— ciertos sectores del jesuitismo se dejarían ganar también por la idea del «nuevo hombre espiritual» que imperaría en una nueva edad⁵⁴.

En un plano que habría que calificar de ensayístico, se han reconocido otras influencias del pensamiento joaquimita en lo que concierne a la división tripartita del acontecer histórico. En un marco ya secularizado, la idea de las tres eras se reflejaría —se ha sugerido— en el pensamiento de los filósofos alemanes idealistas como Lessing o Fichte, en el positivismo de Augusto Comte, en el materialismo histórico de Marx y Engels y en la idea del Tercer Reich de Moeller van den Bruck⁵⁵.

Sin embargo, las motivaciones y el contexto histórico en que se desenvuelven estos autores son ya muy distintos de los de los visionarios y profetas medievales, y las semejanzas entre ellos —podemos añadir— son mínimas.

Emilio MITRE FERNÁNDEZ
(Universidad de Madrid)

⁵² Cf. J. B. AVALLE ARCE: «Los herejes de Durango», en *Temas hispánicos medievales*. Madrid, 1974, p. 117.

⁵³ Para Müntzer, los escritos de Joaquín y los de otros visionarios no eran más que «testimonio, relampagueo y eco idéntico de una luz que de nadie había tomado él a préstamo, de una luz que él tan sólo recibía de 'allá arriba' por encima de todos los siglos». E. BLOCH: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid, 1968, p. 20. El Espíritu se presentaba, así aparte de como característica de una nueva era, como una alternativa frente a la razón y el poder que garantizaba a los fieles la seguridad de su propia elección. J. H. YODER: «Los entusiastas y la Reforma protestante», en *Concilium*, 1979, p. 217.

⁵⁴ M. D. LAMBERT: *Medieval Heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*. London, 1977, p. 325.

⁵⁵ M. GARCÍA PELAYO: *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, 1964, pp. 48 a 58; y K. LÖWITZ: *Ob. cit.*, pp. 299 a 305.