

e interpelaron necesariamente el pensamiento de Santo Tomás. En tercer lugar, Pesch analiza la distinción entre lo que fue el pensamiento de Santo Tomás del pensamiento de la llamada escuela tomista y del neotomismo. Toda esta primera parte nos parece de un gran interés como acercamiento histórico a la figura real de Santo Tomás. Se trata de recordar al lector quién fue y cómo era el mundo intelectual, político y eclesial en el que se desarrolló la vida de Santo Tomás de Aquino.

A partir de esta toma de contacto propia del historiador del pensamiento, Pesch desarrolla la segunda parte que es la propiamente doctrinal, la síntesis de la teología de Santo Tomás. El capítulo sexto lleva por título «La comprensión de la fe» y trata la relación entre la fe y la razón en el interior de la síntesis tomasiana. El capítulo séptimo expone la doctrina de la predestinación y la solución aportada por Santo Tomás. El capítulo octavo se dedica a la doctrina de la justificación. A continuación expone Pesch la escatología tomasiana: la resurrección de la carne, la imagen de Dios en el hombre y un capítulo, que es una amplia digresión sobre la mujer en la teología de Santo Tomás. Los siguientes capítulos están dedicados al amor y las virtudes, a la teología del pecado, la ley y la gracia. La síntesis se completa con una exposición de la teología de la historia, la cristología, la soteriología y la teología de la Iglesia. El último capítulo, titulado «El hombre como imagen del Dios Uno y Trino» desarrolla el profundo sentido teológico del plan de la «Summa Theologiae».

La síntesis se completa con una nota sobre «Tomás y el estudio». Dos interesantes apéndices: 1. «Ediciones y traducciones de las obras de Santo Tomás de Aquino». 2. «Pequeño plan de lectura para principiantes». Además hay una amplia bibliografía clásica y de obras recientes sobre el pensa-

miento de Santo Tomás que se divide en tres secciones: 1. Fuentes. 2. Diccionarios, obras colectivas y colecciones. 3. Monografías. El libro termina con un índice analítico y otro de nombres.

M. Lluç-Baixaui

Gian Luca POTESTÀ (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. S. Giovanni in Fiore, 17-21 settembre 1989*, Marietti («Opere di Gioacchino da Fiore. Strumenti», 3), Genova 1991, 520 pp.

En septiembre de 1989 se celebró, organizado por el Istituto Internazionale di Studi Gioachimiti (con sede en S. Giovanni in Fiore, CS), el III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti. El tema estuvo centrado en seguir las pistas al joaquinismo en los siglos bajomedievales y primeros años del Renacimiento.

Como resalta el Prof. Cosimo Damiano Fonseca, en su breve estudio introductorio (pp. 11-14), es un hecho indiscutible que todo el Bajo Medioevo estuvo preñado de doctrinas fantásticas presentadas como proféticas. Fonseca ofrece un curioso testimonio tomado del Concilio V Lateranense (1516), en que se condenaba a los clérigos que predicaban una caterva de tragedias futuras, aterrorizando a las multitudes de fieles (¿estarían los padres lateranenses pensando en el entonces todavía reciente caso savoranoliense?). Fonseca recuerda, además, que esa atmósfera de alucinaciones sacudió toda Europa y llegó incluso a saltar a la otra vera del Atlántico, como testimonia —dice— el caso curioso y enigmático de Cristóbal Colón.

Es, pues, innegable, y las fuentes lo demuestran, que hubo un clima generalizado de carácter apocalíptico y milenarista. Pero

Recensiones

—y esta es la cuestión capital—, ¿pueden atribuirse todas y cada una de las manifestaciones de esa atmósfera pseudoprofética al influjo joaquinista? La comunicación del Prof. Bernard McGinn, de la Universidad de Chicago (pp. 15-36), una de las más importantes contribuciones de las Actas que comentamos, evalúa la influencia del Abad Florense en los siglos XIV y XV. McGinn somete a crítica los recientes estudios de Eric Voegelin y de Henri de Lubac. En su opinión, la visión negativa de Voegelin sobre Joaquín de Fiore ha influido en De Lubac. Para éste último, el Abad Joaquín sería la fuente de todas las periodizaciones ternarias, de carácter teológico-histórico, surgidas en Occidente entre el siglo XIII y el XX. McGinn se pregunta, sin embargo, si no será excesiva la pretensión de Henri de Lubac. Siguiendo a Marjorie Reeves, la gran investigadora oxoniense, se cuestiona si la teorías ternarias no serán más bien fruto de la innata tendencia humana a contar ternariamente, que una influencia joaquinista. Además, ¿hasta qué punto se puede reprochar al Abad Florense —continúa— de una incorrecta interpretación de sus teorías por parte de su posteridad intelectual? ¿Acaso, dice McGinn, uno es culpable de los errores de las siguientes generaciones? Por ello, las afirmaciones de De Lubac le satisfacen poco... Es más: la tesis de Voegelin y De Lubac, según la cual la influencia de Joaquín sería omnipresente y habría sido, además, negativa, le parece insuficiente. McGinn concluye que es dudoso que los supuestos seguidores bajomedievales del Abad Joaquín hayan conocido de verdad el núcleo esencial de la doctrina joaquinista.

Estimo que la actitud cautelosa y desconfiada que caracteriza a McGinn desde hace varios años (por ejemplo, cfr. su colaboración en las *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, publicadas en 1986), debería ser tomada en cuenta e incluso imi-

tada. Pienso, en efecto, que con excesiva facilidad —y a veces con poco espíritu crítico— se detectan trazas de joaquinismo aquí y allá, cuando lo que realmente hay es un estrambótico apocaliptismo y nada más. El joaquinismo, considerado como sistema, es algo muy serio y con pretensiones de explicación global. Y tiene, además, implicaciones teológicas importantes, como señaló lúcidamente Tomás de Aquino en varias ocasiones. Conviene, pues, precisar cuál sea el núcleo esencial del joaquinismo y qué cosa sea la corteza del sistema; y distinguir entre su método exegético y su doctrina. La mayoría de los escritos pseudojoaquinistas, que proliferaron en la segunda mitad del siglo XIII, alimentados por el terrible drama de los fraticelos, sólo han transmitido la anécdota del joaquinismo, olvidando su sustancia. Esto es, según me parece, lo que pretende subrayar McGinn, y habría que tomar buena nota de ello.

En este contexto metodológico de prudente escepticismo que acabo de describir, me parece modélica la comunicación de Josep Perarnau, de la Facultad de Teología de Barcelona (pp. 401-414). Perarnau sienta las premisas de su investigación al comienzo: «Il tema proposto si estende a tutto un secolo, da Arnau de Vilanova a s. Vicent Ferrer. Stando alla *sententia communis*, tanto essi quanto i loro seguaci sarebbero gioachimiti. Ma se si guarda da vicino, sgorgano dei dubbi, sgorgano le domande». Después de un finísimo estudio de las fuentes, que abarcan todo el siglo XIV hasta los primeros años del XV, Perarnau concluye: «[...] è necessario accettare che né le previsioni escatologiche di Arnaldo né lo schema delle sette età della storia universale, adoperato dal Ferrer, sono dottrine specificamente gioachimitiche, anche se sono chiaramente annunciatrici della parusia prossima» (p. 407). Acto seguido añade: «Se vogliamo, dunque, uscire dalla confusione, è necessario che si ris-

ponda alla domanda: che cos'è, nel suo nucleo essenziale, il gioachimismo?». Y pasa a definir el joaquinismo como aquella teología que, partiendo de la Trinidad, considera la historia dividida en tres *status* sucesivos, presididos repectivamente por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Visto lo cual, ni Arnaldo de Vilanarova ni San Vicente Ferrer fueron joaquinistas.

Especialmente lúcida es también la aportación de Cesare Vasoli, de la Universidad de Florencia (pp. 61-96). Vasoli establece tres hipótesis de trabajo. Primero: es incuestionable la fascinación que ejercieron, a lo largo del Quattrocento, los escritos joaquinistas y pseudojoaquinistas. Segundo: a finales del siglo XV hubo una excepcional eclosión de fenómenos proféticos, que influyeron indudablemente en muchos acontecimientos sociales (cita los casos de Carlos VIII y de Savonarola). Tercero: el profetismo joaquinista tuvo una innegable vertiente política, porque era especialmente deseada una *aetas aurea*, fruto tanto de una anhelada regeneración de la cultura y del saber, como de una esperada reforma de las instituciones eclesiásticas y monacales o religiosas. (En tal contexto, me parece que Joaquín pudo ser asumido, más como pretexto literario que con verdadera conocimiento de causa. En otros términos: la apelación al Abad Florense pudo tener más bien carácter retórico y ornamental —o como apelación a una *auctoritas* religiosa incuestionable en determinados ambientes— que teológico).

No menos meritorios son el estudio de Marjorie Reeves, sobre la influencia del Abad Joaquín en Egidio de Viterbo, y tantas otras comunicaciones ilustrativas del ambiente apocalíptico bajomedieval y renacentista, como las de: Paul Zimdars-Schwartz, Sandra L. Zimdars-Schwartz, Jacques Paul, Roberto Rusconi, Ferdinand Seibt, Harold Lee, Robert E. Lerner, Yvon-Dominique Gélinas, José Adriano de Freitas Carvalho,

y otras muchas, cuya referencia completa haría demasiado prolija esta recensión bibliográfica. Con todo, quiero detenerme en las tres últimas aportaciones, que tiene en común el análisis del influjo joaquinista en el Nuevo Mundo.

Adriano Prospero, de la Universidad de Pisa, nos ofrece una relación cautelosa y llena de interrogantes sobre las posibles conexiones entre la empresa americana y el clima —quizá apocalíptico (?)— que se respiraba en la España del XVI. Prospero ha manejado la bibliografía más acreditada y conoce las más recientes publicaciones tanto españolas como latinoamericanas sobre la cuestión. Su tesis podría recapitularse así: con Cristóbal Colón (a finales del siglo XV) habría comenzado un ciclo apocalíptico, que se habría cerrado con el jesuita José de Acosta (a finales del siglo XVI). Prospero extrema su prudencia al atribuir tales esperanzas utópicas al joaquinismo. Es indiscutible que Colón refiere —asignando el testimonio a los embajadores genoveses— ciertas profecías supuestamente joaquinistas, relativas al papel de los Reyes Católicos en la reconquista de Jersusalén. (El testimonio de los genoveses data de 1492). Esto se puede leer en su *Libro de las profecías*, del cual acaba de aparecer, con posterioridad a las Actas que comento, una estupenda reedición. Ahora bien: ¿son suficientes —me pregunto— estas citas bibliográficas, atribuidas a terceros, para concluir el joaquinismo de Colón? ¿No serán más bien referencia «oportunista» y política, a fin de recuperar la simpatía y el favor del Rey Católico, cuando ya su estrella comenzaba a declinar en la corte castellana, hacia 1504, después de la muerte de la Reina Isabel? Por ello, no puedo menos que destacar la actitud cautelosa de Prospero, a pesar de que la historiografía acoge con excesiva credulidad las afirmaciones de Robert Ricard y Marcel Bataillon sobre el supuesto joaquinismo de los

Recensiones

primero «Doce» apóstoles de México. (Por cierto: es excelente el estudio de Delno C. West, en las mismas Actas que comento, relativas a las siete referencias al Abad Joaquín que hallamos en las obras colombinas).

Las dos últimas comunicaciones abordan el tema del joaquinismo en América, en los años del Descubrimiento. La primera, a cargo de Juana Mary Arcelus Ulibarrena, de la Universidad de Calabria; y la segunda de Ana de Zaballa (Universidad del País Vasco) y del que suscribe (Universidad de Navarra).

Arcelus estima probado que los frailes franciscanos que evangelizaron Nueva España no habrían sido ni milenaristas ni mesianistas; sino que simplemente habrían considerado cumplida la profecía del Abad Joaquín, relativa a la conversión de todos los infieles antes de la consumación del mundo, cuando comprobaron la facilidad con que los aztecas aceptaban la fe cristiana. Arguye, como prueba de su aserto, las famosas cavilaciones de fray Martín de Valencia, prior de la primera comunidad franciscana enviada a México, en 1524. Y estima, además, que esas meditaciones de fray Martín habrían sido motivadas —o preparadas— por la lectura del *Floreto de San Francisco y/o Las Conformidades* de Bartolomé de Pisa.

Las dos dificultades principales que presenta la tesis de Arcelus son: Primera, que se desconoce con exactitud la composición de la primera expedición misionera que acompañó a Colón en su segundo viaje (1493): no se sabe si fueron franciscanos o benedictinos o de otras Órdenes religiosas. Segunda, que las cavilaciones de fray Martín sobre el fin de los tiempos podrían muy bien provenir de la pura y simple meditación de la Sagrada Escritura; es más, la referencia a la «llamada» en la hora undécima, referida por fray Martín, encaja perfectamente con la parábola de los siervos llamados a la viña a distintas horas. Toda la

tradición patristica ha interpretado unánimemente que la hora undécima —de duración indeterminada— es la que corre desde la Ascensión de Cristo hasta la segunda venida de Cristo, al fin de los tiempos.

La comunicación de Ana de Zaballa y del que suscribe discute, precisamente, la filiación joaquinista de los primeros «Doce» apóstoles de México, rebatiendo la tesis —sostenida por John L. Phelan, Marcel Baillon, José Antonio Maravall y por tantos otros— de que los documentos fundacionales de la Custodia franciscana del Santo Evangelio (México) prueben contaminación joaquinista.

En definitiva: un volumen de extraordinario interés para el estudio doctrinal del Bajomedievo y del Renacimiento, y para conocer las raíces ideológicas que configuraron el Nuevo Mundo.

J. I. Saranyana

José ORLANDIS, *Años de juventud en el Opus Dei*, Ediciones Rialp («Testimonios»), Madrid 1993, 188 pp.

José Orlandis publica ahora un segundo volumen autobiográfico, relativo a los años 1939 a 1942, que se sitúa cronológicamente en el trieno anterior al volumen primero, titulado: *Memorias de Roma en guerra (1942-1945)*, editado el pasado año, y del cual ya se dio noticia en AHIg, vol. II.

Con todo, y a pesar de constituir una unidad con el anterior, este nuevo libro tiene unas características que le diferencian bastante del volumen primero. En aquél, Orlandis relataba su vida romana en los difíciles años de aislamiento internacional por causa de la segunda Guerra Mundial; los oficiales alemanes destacados en Roma, los refugiados en el Vaticano, la vida académica en los Ateos Romanos, los bombardeos aliados, la