

Joaquín de Fiore: una posteridad que continúa

El giro religioso de Gianni Vattimo

Resumen

Todos los autores que postulan una nueva era en el cristianismo que rompa con la tradición terminan por encontrar, tarde o temprano, a Joaquín de Fiore y su anuncio de la Edad del Espíritu. Parecería que obedecen a una lógica interna de este modo de pensar. Gianni Vattimo no es una excepción. Desde el momento en que intenta unir el pensamiento débil con su antigua formación cristiana el joaquinismo se hace presente en su versión posthegeliana y postheideggeriana. Indagando sobre este hecho se aclara la esencia de esta versión del nihilismo posmoderno que, resistiéndose a presentarse como pura negación, pretende hacer una propuesta positiva.

«... e lucemi de lato Il Calavrese abate
Gioacchino Di spirito profetico dotato.»

Divina Commedia, "Paradiso", XII

Introducción

La atención sobre la figura del teólogo cisterciense Joaquín de Fiore (ca.1132-1202) y su influencia en la teología y filosofía contemporáneas está en constante crecimiento. Henri De Lubac ha ofrecido sólidas razones para justificar este interés en su gran obra *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*¹. Allí, el teólogo francés distingue dos vertientes en la posteridad de Joaquín, una de tipo "historiosófico-apocalíptica", formada por los autores que buscan, siguiendo al abad de Fiore, interpretar históricamente las profecías de la

¹ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* (2 tomos), Madrid, Encuentro, 1989.

Escritura, y otra de tipo “teológico-espiritual”, constituida por aquellos que recogieron la idea fundamental de Joaquín, la del advenimiento del tercer estado, “la edad Espíritu”, utilizándola de las más diversas maneras. De Lubac, en su obra, nos propone recorrer la historia de esta segunda posteridad porque es, a su entender, la que más “frutos” ha dado. En efecto, sostiene que la idea del “tercer estado” ha constituido uno de los hitos principales en el camino que conduce a la secularización moderna².

La intención de estas líneas, sin embargo, no es adentrarnos en los ocho siglos de esta peculiar tradición sino mostrar cómo, en nuestros días, sigue ejerciendo su poderosa atracción en un filósofo como Gianni Vattimo, uno de los más importantes representantes de la posmodernidad³. Efectivamente, para hablar de su retorno a la religión, este autor utiliza la simbología joaquinista. A los fines de comprender exactamente qué significa este encuentro entre Joaquín de Fiore y Gianni Vattimo será necesario que, para comenzar, recordemos brevemente algunas ideas del teólogo calabrés y sus seguidores. Luego nos adentremos en la particular manera que tiene Vattimo de presentar la posmodernidad.

Joaquín y sus hijos

Veamos entonces en qué consistió la revolución teológica joaquinista. En pleno siglo XII, Joaquín de Fiore cree descubrir una nueva manera de entender la Biblia al captar una total correspondencia entre los personajes y acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento. En su *Liber concordiae novi ac veteri testamenti*, explica que esta correspondencia no es simplemente la que existe entre la figura simbólica y la realidad, entre la historia y el misterio, entre la letra y el espíritu, sino que se trata del «ajuste definitivo de dos letras, de dos historias, de dos espíritus»⁴. Deja así de lado la interpretación tradicional de las

² H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. I, p. 15.

³ Para profundizar el estudio del nexo entre Vattimo y Joaquín de Fiore, tema de este artículo, remitimos al texto de M. BORGHESI, “L’ironia e il mondo come favola. Riflessioni sull’ideologia post-moderna”, en *Il Nuovo Areopago* 2 (1996). Nos permitimos citar de este mismo autor otras dos obras fundamentales para los estudios joaquinistas: *L’età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo “storico” al Vangelo “eterno”*, Roma, Studium, 1995, y *L’era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Roma, Studium, 2008.

⁴ B. D. DUPUY, en *Catholicisme*, t. 6, col. 882. EM, t. 3, 438-446 (citado por H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. I, p. 45).

escrituras según la cual la relación entre la Antigua y la Nueva Alianza es, como sostiene San Pablo, la que existe entre la promesa y el cumplimiento, la “letra” y el “espíritu”. Cristo, desde esta perspectiva, es el que da sentido a la “letra”. A partir de la *Concordia*, en cambio, el Nuevo Testamento pasa a ser simplemente una “segunda letra” que, por lo tanto, ya no es más definitiva que la primera.

Una de las consecuencias de esta interpretación se manifiesta en la renovación de la antigua teoría de las tres edades de la historia de la salvación. Siempre se había hablado, en dicha historia, de tres etapas correspondientes a cada una de la Personas de la Trinidad. La edad del Padre iba desde la creación hasta la promesa del Redentor hecha a Adán después del pecado original. La del Hijo se prolongaba desde ese momento hasta la Ascensión de Cristo. La edad del Espíritu Santo era la que abarcaba todo el tiempo de la Iglesia, desde Pentecostés hasta el fin de los tiempos. Joaquín sigue el esquema de las tres edades pero cambia radicalmente los umbrales que las dividen. La edad del Padre, para él, se extiende hasta la Encarnación, y la edad del Hijo continúa hasta la Iglesia presente. La edad del Espíritu aún no ha comenzado, pero el abad de Fiore sostiene que su llegada es inminente.

Desde esta perspectiva, tanto Cristo como la “segunda letra”, es decir el Nuevo Testamento, deben ser superados, y junto con ellos debe caducar también la forma actual de la Iglesia. Llegará el tiempo en que ya no será necesaria esta institución visible, clerical, que es representada por la figura de Pedro. La comunidad espiritual del futuro será una Iglesia de contemplativos, la Iglesia de Juan. Ya no existirá aquella tensión entre las “dos ciudades”, como en Agustín, entre el trigo y la cizaña, entre Jerusalén y Babilonia, entre la Iglesia de los perfectos y la de los pecadores. La “edad del Espíritu” anticipa ya en la tierra lo que para la teología tradicional era propiedad exclusiva del cielo.

De Lubac muestra la continuidad que estas ideas tuvieron en muchos pensadores a lo largo de la historia. Aunque, ciertamente, las numerosas posturas que el cardenal francés inscribe en esta posteridad “espiritual” no se limitan a repetir fielmente la doctrina del monje calabrés. Lejos de eso, transforman su mensaje en forma radical. La “edad del Espíritu” de la que hablará Lessing, por ejemplo, nada tendrá que ver con el Espíritu Santo, cuya manifestación esperaba con sinceridad Joaquín. Pero el abad de Fiore no es del todo inocente de estas transformaciones. Ocurre que, como afirma De Lubac,

«Separado de Cristo, el Espíritu puede llegar a ser cualquier cosa. Puede convertirse, por ejemplo en el ideal de la “moderni-

dad” crítica, o en el de la sociedad perfecta. Y no siendo el Espíritu de Cristo, tampoco lo es del Padre»⁵.

Sin embargo, a pesar de las diferencias existentes entre las posturas que menciona el teólogo francés, hay ciertos elementos comunes que nos permiten hablar legítimamente de una posteridad espiritual joaquinista. En todas estas impostaciones, entre las que podemos mencionar autores tan distintos como Hegel y Edgar Quinet, encontramos la esperanza en la inminente llegada de la “edad del Espíritu”, como superación de lo carnal, de lo sensible, de la letra. Se espera, además, que esta superación sea total dentro de la historia, en esta vida terrenal. Al mismo tiempo, y quizás esto sea lo más sorprendente, descubrimos que pretenden ser posiciones no contrarias al cristianismo sino, justamente, sus más fieles herederas, o incluso las que pretenden llevarlo a su perfección o superación.

Como ya habíamos dicho, esta influencia joaquinista, lejos de menguar, ha encontrado la manera de adaptarse al pensamiento posmoderno en la filosofía de Gianni Vattimo.

Gianni Vattimo y la posmodernidad

El filósofo italiano Gianni Vattimo puede ser presentado, con toda justicia, como un claro representante de la posmodernidad. Anuncia, como tantos otros, el fin de la historia, entendida como el curso unitario de la humanidad hacia una meta. Este ideal del progreso, de la modernidad, propio de Occidente, ya no puede sostenerse. Las razones de este ocaso son múltiples. Ha coincidido el fin del colonialismo europeo con la difusión, gracias a los medios masivos de comunicación, de múltiples culturas, dando a Occidente un nuevo lugar en el mundo, el de una cultura más entre otras. La religión cristiana y la filosofía, estrechamente vinculadas con la tradición occidental, también experimentan su nueva condición. La misma idea de verdad, entendida desde los griegos como adecuación a la realidad objetiva, se muestra ahora como el producto de un determinado horizonte cultural.

Este es el diagnóstico en el que coinciden, ciertamente con algunos matices, todos los filósofos posmodernos. Sin embargo, comienzan a surgir importantes diferencias entre ellos a la hora de sacar conclusiones de tal cuadro de

⁵ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. II, p. 414.

situación. Según Vattimo, están los que se limitan a desenmascarar los viejos *metarrelatos*, aquellos sistemas que pretenden dar una explicación objetiva y unitaria de la realidad, y se presentan a sí mismos como liberadores de antiguos *errores*. Este sería el caso de Derrida. Hay otros que, en cambio, caen en la tentación de proponer una nueva *metateoría*, y aquí lo tenemos a Rorty. Pero en ambos casos, para nuestro autor, sigue habiendo un problema. Ni Rorty ni Derrida han logrado salir de la lógica metafísica, en un sentido o en otro.

Vattimo, en cambio, pretende recorrer un camino que evite «no sólo el regreso neurótico de los autoritarismos, sino también de la rigidización metafísica del antifundacionalismo»⁶. Su particular forma de entender la posmodernidad no se conforma con el relativismo. Si la negación del fundamentalismo absoluto nos lleva a afirmar un fundamentalismo local, no hemos ganado nada⁷.

«Aquello de lo cual el pensamiento parece tener necesidad hoy –dice Vattimo– es de la reconstrucción de una idea de universalidad racional que, si debo distinguirla de la del racionalismo y la metafísica, logro sólo describirla como débil y secularizada»⁸.

Para poder delinear esta particular “racionalidad”, débil y secularizada, Vattimo se servirá de Nietzsche y Heidegger. Ellos son, en efecto, los que anuncian la *muerte de Dios* y el *fin de la metafísica*, que, para él, son la misma cosa, es decir, la afirmación de que el ser ya no es entendido como una estructura estable, eterna, sino como *acontecimiento*. El ser no *es* sino que *sucede*⁹.

¿Qué tipo de racionalidad puede afirmarse desde esta perspectiva? Una racionalidad de tipo “histórico-narrativo-interpretativa”¹⁰, la hermenéutica de la propia época, de la proveniencia, de la herencia. Éste es el camino para el nihilismo constructivo que quiere Vattimo. El mismo proceso de la *muerte de Dios* y del *fin de la metafísica* nos marca el rumbo:

⁶ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti, 2003, p. 8. La traducción es nuestra.

⁷ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 114.

⁸ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 42.

⁹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 18.

¹⁰ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 103.

«La metafísica no nos deja completamente huérfanos: su disolución (si se quiere, la muerte de Dios de la que hablaba Nietzsche) se muestra como un proceso dotado de una propia lógica a la cual se pueden atribuir también elementos para una reconstrucción»¹¹.

En conclusión, la única manera de no volver a caer en la metafísica es seguir viviendo de sus cenizas. Es lo que, para Vattimo, expresa el término heideggeriano *Verwindung*. Los significados de esta palabra alemana son múltiples. Una de sus posibles traducciones es “reponerse”. Jugando con esta acepción, Vattimo dice que la metafísica no es algo que se pueda superar sino que es una enfermedad de la que debemos “reponernos”, con aceptación y resignación. Pero el término alemán también significa “distorsión”. Por lo tanto, decir que lo que cabe frente a la metafísica es la *Verwindung*, es lo mismo que afirmar que frente a ella sólo es posible reponerse mediante una “aceptación distorsionante”.

Pero, ¿qué se gana con esta manera de entender la posmodernidad?, ¿qué es lo que lleva a Vattimo a preferir esta visión según la cual la filosofía no puede ser otra cosa que la *Verwindung* de la metafísica? Vattimo confiesa que hace esta opción por *razones éticas*¹², porque

«una ontología débil, o mejor, una ontología del debilitamiento del ser, provee razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante, liberal, en vez de una sociedad autoritaria y totalitaria»¹³.

Y justamente la *Verwindung*, la distorsión, de la metafísica, según este autor, consiste en el debilitamiento del ser, el proceso de disolución de las estructuras fuertes, de las verdades absolutas en las que se apoyan todas las formas de autoritarismo.

La paradoja que Vattimo pone de manifiesto es que a la afirmación de las estructuras fuertes, de las verdades objetivas, no puede oponérsele su negación, porque se caería en el mismo esquema que se quiere superar. La ausencia de estructuras sería la nueva verdad objetiva. El único modo de

¹¹ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 52.

¹² Cf. G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994, p. 39; y Id., *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 45.

¹³ G. VATTIMO, *Nichilismo ed emancipazione*, p. 30.

superación, tal como lo entiende el filósofo italiano, es embarcarse en un *proceso sin fin* de debilitamiento del ser, sin negarlo. La única pseudo-estructura que permanece aquí es la del *proceso*. Efectivamente, para Vattimo, el gran legado de Heidegger consistió en mostrar el carácter *epocal* del ser. Por eso debemos intentar hacernos cargo de esta *época* del ocaso de la metafísica que es aquella en la que estamos involucrados.

El giro religioso de Gianni Vattimo

Los días 11, 12 y 13 de abril de 1994, Vattimo dio un ciclo de lecciones como profesor invitado en la cátedra de Semiótica de Umberto Eco, en la Universidad de Bolonia. Dichas lecciones fueron publicadas luego, el mismo año, bajo el título *Oltre l'interpretazione* ("Más allá de la interpretación"). En la introducción a este libro, Vattimo hace una confesión significativa para el tema que nos ocupa:

«El itinerario que se cumple en estos cinco capítulos [...] conduce a una dirección que podrá incluso parecer escandalosa, ya que "tuerce" la debilidad y el nihilismo en un sentido totalmente distinto del consensuado; y, sobre todo, termina de alguna manera del brazo de la teología –aunque en formas que no logran encontrar ninguna ortodoxia. Hay en estas páginas unas significativas (para mí) novedades acerca de la hermenéutica, el pensamiento débil, el nihilismo...»¹⁴.

El nihilismo posmoderno se encuentra con la teología. Se trata de los comienzos de un camino que nuestro autor seguirá recorriendo hasta el presente. En 1996 Gianni Vattimo publica *Credere di credere*, en donde desarrolla esa intuición novedosa del encuentro entre su posmodernidad y su antigua religiosidad católica. La clave de este encuentro está en el parentesco entre la ya mencionada *Verwindung* y la *secularización*. En ambos casos se trata de un *debilitamiento*, de la metafísica por un lado, de la religión por otro. Se unen aquí Nietzsche y Heidegger con el cristianismo. ¿Fue su antigua formación cristiana la que lo llevó a leer a estos autores, o fueron estos los que lo acercaron nuevamente al cristianismo? Vattimo no puede responder a esta pregunta. Sólo sabe que entre estas dos vertientes hay un *parentesco*, una relación *circular*:

¹⁴ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, X. La traducción es nuestra.

«de la ontología débil, como ahora mostraré, “ deriva” una ética de la no-violencia; pero a la ontología débil, desde sus orígenes en el discurso heideggeriano sobre los riesgos de la metafísica de la objetividad, nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo a la violencia...»¹⁵.

El hecho es que Vattimo descubre que la lectura débil de Heidegger, la idea de que la historia del ser tiene como hilo conductor el debilitamiento, no es más que la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios¹⁶.

«La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama kenosis de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana»¹⁷.

Este hallazgo realmente entusiasma a Vattimo, quien añade a continuación:

«confieso que el esclarecimiento de estas ideas, sobre la ontología débil como “transcripción” del mensaje cristiano, lo he vivido como un gran acontecimiento, como una suerte de “descubrimiento” decisivo»¹⁸.

La *transcripción* o *secularización* del mensaje cristiano es principalmente la aceptación distorsionante, o *Verwindung*, de la *kenosis* o Encarnación de Dios. Se repite el esquema. Al cristianismo, para superarlo, no puede oponérsele el anti-cristianismo sino el post-cristianismo. El final del cristianismo tradicional, al igual que el de la metafísica, no nos deja huérfanos sino que nos indica el camino que debemos seguir. Ese camino es el del debilita-

¹⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 45.

¹⁶ Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 34.

¹⁷ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, pp. 38-39.

¹⁸ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 39.

miento, el de la inmanentización de Dios, para terminar con la violencia de las verdades trascendentes. Lo que queda del cristianismo en este proceso es la *caridad*, único criterio posible para guiar la secularización, ya que:

«no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido “último” de la revelación, carece de verdadera ultimidad...»¹⁹.

En este proyecto, Vattimo sostiene que sigue fielmente el ejemplo del mismo Cristo. ¿Acaso Él no traducía la antigua letra, frecuentemente violenta, de los preceptos y profecías, a términos más conformes con el mandamiento supremo de la caridad?²⁰

La publicación de *Dopo la cristianità*²¹, en 2002, manifiesta la continuidad que estos temas han tenido en el pensamiento del filósofo italiano. En esta colección de artículos, Vattimo profundiza la intuición que tanto lo ha entusiasmado: la identidad entre cristianismo y pensamiento débil. Los argumentos de *Creer que se cree* parecen haber sido confirmados, en el lapso de esos seis años, por los nuevos sucesos del ámbito político internacional. El regreso a una religiosidad de tipo fuerte está provocando cada vez más divisiones en el mundo. La violencia muestra una vez más su parentesco con el fundamentalismo, con la afirmación de verdades absolutas. En el corazón de una Europa abocada a su proyecto de unificación, surgen conflictos de tipo religioso. Además, la creciente inmigración acelera los procesos de retroceso a las identidades fuertes.

Resulta imperioso entonces, para Vattimo, hacer una lectura en clave *débil* de la herencia cristiana de Europa. Efectivamente, es el cristianismo, con su *kenosis* y su ley de la caridad, el que nos puede dar las herramientas para construir una convivencia pacífica. Para esto es preciso secularizar su mensaje, disolver lo sagrado, es decir, desprenderse de la rigidez de los dogmas que sólo dividen. Si dejamos de concebir al ser objetivamente y comenzamos a considerarlo, junto con Heidegger, como *acontecimiento*, esto es posible. Desde esta perspectiva, la única manera posible de pensar el ser es rememo-

¹⁹ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, pp. 76-77.

²⁰ Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 93.

²¹ G. VATTIMO, *Después de la cristiandad*.

rar su historia, sin pretender alcanzar verdades definitivas. Sólo así tiene sentido recuperar la fe y la religión en la posmodernidad.

En enero de 2005 apareció *Il futuro della religione*²², obra en la que se establece un diálogo entre Gianni Vattimo y Richard Rorty en torno al tema religioso. Rorty marca aquí algunas diferencias respecto del pensamiento del italiano. Desde su pragmatismo, no comparte esa necesidad que tiene su colega de buscar una orientación para la construcción de una sociedad democrática en la interpretación de nuestra herencia cristiana. Veamos un pasaje muy claro en el que destaca sus discrepancias con Vattimo:

«Su sentido de lo sagrado está atado a la memoria de aquel evento, y de la persona que lo ha encarnado. Mi sentido de lo sagrado, si es que tengo uno, está vinculado a la esperanza de que un día, en un milenio indeterminado, mis remotos descendientes vivirán en una civilización global en la cual el amor será sin esfuerzo la sola ley. [...] La diferencia entre estos dos tipos de personas es la diferencia entre una injustificable gratitud y una injustificable esperanza»²³.

La contraposición con el pragmatismo de Rorty es ocasión para que Vattimo afiance las intuiciones de sus obras anteriores. Justifica la necesidad de volver a hablar de cristianismo a partir del enunciado nietzscheano de que *no hay hechos sino sólo interpretaciones*, lo cual, como el mismo Nietzsche había lúcidamente advertido, también es una interpretación. Efectivamente, si la única manera de argumentar, después de la metafísica, es la hermenéutica, el camino a seguir es el de dar respuesta, *co-responder*, a nuestra determinada situación histórica, en la que el cristianismo juega un papel importantísimo. Esa respuesta no es otra que la de proponer a la hermenéutica como desarrollo y maduración del mensaje cristiano. De esta manera el cristianismo podrá finalmente librarse de la red de su “metafísica natural” que lo lleva indefectiblemente al fundamentalismo, a la violencia.

«Pues bien –dice Vattimo– respecto del pragmatismo de Rorty, lo que propongo es una explícita asunción de nuestra historicidad

²² R. RORTY-G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, S. Zabala (ed.), Milano, Ed. Garzanti, 2005.

²³ R. RORTY-G. VATTIMO, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, p. 45. La traducción es nuestra.

cristiana. Se trata de lo que Benedetto Croce quería decir cuando escribía que “no podemos no llamarnos cristianos”. [...] no podemos colocarnos fuera de la tradición abierta por el anuncio de Cristo²⁴.

No podemos no llamarnos cristianos porque en el mundo en el cual Dios ha muerto [...] nuestra única posibilidad de supervivencia humana se vuelve a poner en el precepto cristiano de la caridad»²⁵.

Queda claro, Vattimo no se resigna a un nihilismo “sin salida”. La “salida” para él es la asunción radical de la propia historicidad, de la propia herencia cristiana.

Un joaquinista posmoderno

Ahora sí estamos en condiciones de comprender en profundidad el encuentro de Gianni Vattimo con Joaquín de Fiore. Este encuentro no es una simple anécdota en el itinerario del *giro religioso* de Vattimo. Prueba de ello es la aparición del nombre de Joaquín ya en aquel mismo texto en el que el filósofo de Turín hablaba de su novedosa intuición del parentesco entre el pensamiento débil y el cristianismo. En aquellas lecciones de 1994, pronunciadas frente a Umberto Eco, encontramos estas afirmaciones:

«al lado de esta visión dogmático-disciplinaria del acontecimiento de la revelación, que en definitiva nos parece invalidada por una profunda sujeción a la metafísica objetivística, corre en la historia del cristianismo una línea de pensamiento del todo diferente, que se puede con derecho llamar joaquinista: fue Joaquín de Fiore el que habló de una tercera edad en la historia de la humanidad y en la historia de la salvación, el reino del Espíritu (después del reino del Padre, el Antiguo Testamento, y el del Hijo), en el cual surge cada vez más el sentido ‘espiritual’ de la Escritura, y la caridad toma el lugar de la disciplina»²⁶.

²⁴ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 56.

²⁵ G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 57.

²⁶ G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione*, p. 61.

La “espiritualización” del sentido de la Escritura tiene que ver aquí con el progresivo abandono del rigor de las definiciones dogmáticas y las estrictas observancias disciplinarias. De esta manera, se abre el camino para que el nihilismo no sea interpretado ya como una desviación del mensaje cristiano sino como su cumplimiento. En efecto, «el nihilismo se ‘asemeja’ demasiado a la kenosis para que se pueda ver en esta semejanza sólo una coincidencia, una asociación de ideas»²⁷.

Si bien en *Creer que se cree* no es citado explícitamente el abad de Fiore, sí aparece la idea central que Vattimo extrae de él, es decir, la afirmación de que la revelación Bíblica no es algo culminado sino que es una historia que continúa, un proceso en el que, además, estamos involucrados. Esta interpretación es justificada utilizando palabras del mismo Cristo, aquellas en las que promete que enviará al Espíritu de Verdad que continuará enseñándole a sus discípulos²⁸. Aquí, según el filósofo italiano, queda claro que la historia de la salvación sigue con la reinterpretación del contenido de las doctrinas de Jesús. El espíritu “joaquinista” de estas afirmaciones es innegable. Cristo es quitado del centro de la revelación y su superación es asignada al Espíritu, aunque, no se trate aquí ciertamente de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad.

En 1996, el mismo año de la publicación de *Creer que se cree*, aparece también el artículo *Dio, l’ornamento*²⁹, en el que Vattimo vuelve a tomar explícitamente temas de Joaquín. Este artículo constituirá luego, en 2002, el tercer capítulo de *Dopo la cristianità*, a continuación de un capítulo que, justamente, lleva por título *Las enseñanzas de Joaquín de Fiore*. Una vez más, el monje calabrés es presentado como autor de un giro decisivo para la teología, el paso de la clásica doctrina de la “inteligencia espiritual” de la Escritura (la de “los cuatro sentidos”: literal, moral, alegórico y anagógico) a un esquema de exégesis que Vattimo propone llamar “histórico”³⁰. La historicidad constitutiva de la revelación, descubierta por Joaquín, corresponde al carácter de *acontecimiento* del ser. El cristianismo se vuelve así compatible con el pensamiento débil post-heideggeriano. El hecho de que Joaquín de Fiore haya abierto esta posibilidad explica, para Vattimo, la presencia que este autor medieval ha tenido y tiene en la tradición europea moderna de la secularización.

²⁷ G. VATTIMO, *Oltre l’interpretazione*, p. 65.

²⁸ Cf. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, p. 53.

²⁹ G. VATTIMO, “Dio, l’ornamento”, *Almanacco di filosofia* de “Micromega”, (1996).

³⁰ Cf. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 41.

Las formas de retroceso a concepciones “fuertes” de la religión que vemos surgir hoy serían entonces posturas que vuelven a la “primera edad”, la del Padre, la del Dios trascendente, “absolutamente Otro”. Optar por el joaquinismo significa creer en un Dios que

«desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva lo situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos (según Joaquín), sino amigos»³¹.

En el proceso de transformación que sufre el joaquinismo en su versión posmoderna es clave el concepto de “espíritu”. Debemos aclarar cuál es el significado que Vattimo atribuye a esta noción para comprender el nexo que él establece entre “espiritualización” y “debilitamiento”. El “Espíritu” del que habla Joaquín, como ya hemos dicho, es una de las Personas divinas. Ya en el iluminismo alemán, con Lessing, el “Espíritu” pasará a ser el “espíritu” humano inmanente, la naturaleza humana que progresa hacia la luz de la razón. Hegel mismo asume esta postura, integrándola a su sistema. Vattimo, en cambio, propone recordar que «el mismo término “espíritu, pneuma” significa originariamente sopro, viento, hálito: algo esencialmente volátil, huidizo...»³², es decir que “espíritu”, para este autor, es signo de la *debilidad* propia del ser. La “espiritualización” que Vattimo espera en la “tercera edad” es el debilitamiento del ser, la disolución de las estructuras fuertes, el nihilismo.

Al igual que todos los “profetas” del linaje de Joaquín, Vattimo siente que la llegada de la “tercera edad” es inminente. Las condiciones que hacen posible este acontecimiento son la difusión de la democracia, el pluralismo social y el avance de la tecnología informática. Estos factores le permiten afirmar que ya hemos entrado en un proceso de aligeramiento, de “virtualización” y, digámoslo, de “espiritualización” de lo real.

Consideraciones finales

Al terminar nuestro recorrido por el particular giro religioso de Gianni Vattimo se nos hace evidente que su nombre podría ser añadido sin ninguna

³¹ G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 53.

³² G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, p. 68.

dificultad en las páginas del citado libro de Henri de Lubac. Este filósofo posmoderno reúne todas las características de los hijos de Joaquín: la espera de la inminente llegada de la “edad del Espíritu”, la superación del sentido literal de la revelación, la imposición del amor que volverá superflua toda disciplina, y la pretensión de ser el cumplimiento más fiel del cristianismo, y no una simple oposición al mismo.

Resulta inevitable, llegados a este punto, preguntarnos por qué un autor como Vattimo apela a Joaquín en la presentación de su nuevo cristianismo. Evidentemente, en la idea de una revelación “histórica”, no acabada, todavía en proceso, Vattimo encontró la “ventana” a través de la cual llegar a una legitimación que permitiera que su postura se situara dentro de la tradición cristiana. Apoyado en la autoridad del abad de Fiore, puede presentar su *fe débil* no ya como desviación de dicha tradición sino como su más “perfecto” cumplimiento. Pero, ¿por qué esta necesidad de conectarse con la tradición?

Frente a esta necesidad de legitimación, común a todos los autores de la posteridad espiritual joaquinista, ya De Lubac experimentaba una gran sorpresa. Refiriéndose a uno de los “hijos” de Joaquín, dice: «[...] lo que siempre es admirable es esa necesidad de apoyarse en la historia de la revelación cristiana arbitrariamente reconstruida para oponerle su contrario»³³. Esto podría aplicarse sin dudas también a Vattimo.

Por alguna razón, Vattimo, al igual que todos los autores joaquinistas, no se conforma con presentar una postura nueva, original, o incluso revolucionaria, que rompa con la tradición. Siente, por el contrario, que su propuesta necesita del “fuego” cristiano para resultar atractiva, que depende del pasado para poder imponerse en el presente y en el futuro. Sobre este punto también es muy claro el cardenal francés cuando afirma que la doctrina de Joaquín «ha servido también de suplemento o de sustituto “místico” a diversos procesos de racionalización que no podían por sí mismos despertar el entusiasmo necesario para su realización»³⁴.

Aquí no se trata sólo de utilizar el cristianismo como suplemento místico sino de una necesidad profundamente metafísica. Después de todo –el mismo Vattimo lo admite– no es posible, por motivos obvios, que el nihilismo se presente en modo afirmativo, positivo. Sólo puede plantearse como programa si se lo entiende como un proceso sin fin de negación, de disolución. Es que,

³³ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. II, p. 356.

³⁴ H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, t. I, p. 15.

justamente, el no-ser, no es. Sólo es pensable como privación del ser, depende, por decir así, del ser. Aquí Vattimo propone hacer del proceso continuo de la privación, de la progresiva e indeterminada aniquilación del ser, el fundamento de lo real. Su nihilismo se niega a ser trágico, y por eso sigue necesitando del ser. En el fondo, su apelación a Joaquín de Fiore se explica por razones metafísicas. Vattimo necesitaba una conexión entre el nihilismo y el cristianismo (que supone una metafísica del ser), un nexo que pudiera considerarse legítimo por remontarse a una larga tradición, para que su no-ser, su pensamiento débil, tuviera siempre algo de qué vivir, algo que devorar.

Ricardo Delbosco