

**Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos - PEJ**

Coordenador: Prof. Vicente Dobroruka

Universidade de Brasília  
IHD - Dpto. de História  
Brasília -DF- 70910-900

[www.pej-unb.org](http://www.pej-unb.org)

**"PERMANÊNCIAS DE LONGA DURAÇÃO NA LITERATURA  
APOCALÍPTICA E NA HISTORIOGRAFIA ANTIGA"**

UnB - VII SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 03-06 DE NOVEMBRO

2009

**"POR UMA LONGA DURAÇÃO: PERSPECTIVAS DOS ESTUDOS  
MEDIEVAIS NO BRASIL"**

Vicente Dobroruka

HIS / UnB



## Resumo / abstract

Text.



## Permanências de longa duração na literatura apocalíptica e na historiografia antiga<sup>1</sup>

Este *paper* trata, em linhas gerais, de um fenômeno que é simultaneamente ruptura e continuidade entre o pensamento antigo e o medieval - a transição do pensamento metahistórico em sua forma, for assim dizer, “quaternária”, com Daniel e a concepção dos quatro impérios mundiais, e sua forma “trinitária”, mais próxima da teologia paulina, com Joaquim de Fiore. Embora a influência de Daniel tenha sido muito grande até, pelo menos, o séc.XVII com os pentamonarquistas ingleses, a reflexão joaquimita foi, em longo prazo, infinitamente mais importante, pelo peso que exerceu nas reflexões de pensadores deístas no séc.XVIII e, depois, abertamente ateus.

A relevância do pensamento metahistórico trinitário joaquimita durante a Reforma é assunto por demais extenso para ser tratado num *paper* tão curto e deixo o tema para outra ocasião.

Como ponto de partida de nossas reflexões, cabe lembrar que na literatura apocalíptica judaica, nem sempre bem recebida nos círculos de fé tradicionais dos judeus, ainda que os demais povos tenham uma função a desempenhar no drama do fim dos tempos, seu papel sempre é o de coadjuvante ou de contraponto maligno para a santidade do povo eleito por Jeová. Seria necessário o surgimento do cristianismo com sua proposta de igualdade entre os homens irmanados na fé em Deus e na ressurreição de seu filho Jesus Cristo para que o pensamento escatológico adquirisse sua universalidade característica.

Apesar do papel possivelmente marginal da apocalíptica judaica, a idéia da história como sendo um todo que liga presente, passado e futuro se origina, aparentemente, nos autores dos apocalipses, enquanto os profetas estariam ocupados basicamente com preocupações relativas a um destino nacional.

Daniel rompe com essa tradição: “[...] Portanto Daniel foi o primeiro a ensinar a unidade de toda a história, e que cada fase dessa história seria um novo estágio no

---

<sup>1</sup> Grande parte das idéias e do texto aqui apresentados são fruto de minha dissertação de mestrado em História Social, defendida na PUC-RJ em agosto de 1995 sob a orientação do Prof.Dr. Marcelo Jasmin. No que diz respeito às conclusões acerca do papel da apocalíptica antiga na formulação das idéias contemporâneas sobre o sentido da história, posso afirmar que muito acrescentei às reflexões daquela época; no entanto, não posso dizer que algo semelhante tenha ocorrido quanto ao meu entendimento do joaquimismo.



desenvolvimento dos propósitos divinos”<sup>2</sup>. Mas há outro elemento chave na escatologia judaica que permanecerá de forma muito viva na doutrina cristã e no imaginário do crente médio em geral: o gosto dos autores apocalípticos pela esquematização e periodização (veremos mais tarde como isto será decisivo na obra de um autor como Joaquim de Fiore). Frost resume bem a ânsia pelos cálculos e esquemas tão típica dos autores apocalípticos:

*Que um reino seja pesado em uma balança e se verifique que deixa a desejar é a própria essência da profecia; que deva ser dividido é o pronunciamento do juízo divino na natureza íntima de um Isaías; mas que devesse ser numerado é um pensamento exclusivo de um apocalíptico. Toda a escola [apocalíptica] está impregnada da concepção de períodos pré-determinados por decreto divino*<sup>3</sup>.

Toda a origem judaica do pensamento escatológico, no entanto, se potencializa com o cristianismo, por este último ter passado a endereçar sua mensagem soteriológica a todos os homens e não mais apenas a um grupo identificado cultural ou etnicamente. Terminando a ênfase na origem judaica e na importância (talvez decisiva, em se tratando de Joaquim) que isto poderá ter para a escatologia cristã, citemos Gry definindo sucintamente aquilo que se está entendendo por milenarismo, a grande promessa de toda doutrina escatológica: “A felicidade terrestre dos mil anos *é muito judaica* e muito precisa na bonança que se seguirá imediatamente num mundo melhor”<sup>4</sup> (grifos meus).

No entanto, no grande texto apocalíptico cristão, o Apocalipse de São João, desde os tempos da Igreja primitiva se colocou uma questão interpretativa crucial: os eventos descritos no texto, em toda a sua fabulosa variedade, terão existência concreta no mundo real ou são uma metáfora que pode representar a aceitação do Cristo no interior de cada fiel? Em outras palavras, os personagens e eventos definidos no Apocalipse terão existência efetiva algum dia?

A idéia inicial que deve ocorrer a um leitor do séc.XX (cristão ou não) é que a diferença de imaginário entre nós e os homens dos primórdios do cristianismo permite

---

<sup>2</sup> Robert H. Charles. *The Book of Daniel: Introduction, Revised Version with Notes, Index and Map*. Edinburgh: T.C. & E. C. Jack, [1929]. Pp.CXIV-CXV, cit. por David S. Russell. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: The Westminster Press, 1964. P.218.

<sup>3</sup> Stanley B. Frost. *Old Testament Apocalyptic*. London: Epworth, 1952. P.186, cit. por Russell, op.cit. p.224.

<sup>4</sup> Léon Gry. *Le millénarisme dans ses origines et son développement*. Paris: A. Picard, 1904. P.60 cit. por Hans Bietenhard. *Das tausendjährige Reich*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1955. P.25.



entender porque houve uma adesão tão “crédula” às quimeras apocalípticas no mundo antigo e explicar nossa “natural” desconfiança em relação à elas, bem como a preferência pela leitura espiritual. Nada mais errado, de vez que tanto na Antigüidade quanto no mundo “secularizado” de hoje existiram e existem adeptos de ambas as interpretações.

De fato, a Igreja primitiva vivia em plena expectativa apocalíptica: mas a não ocorrência da Parúsia colocou problemas de natureza diferente daqueles especificamente previstos no Apocalipse de São João para uma congregação religiosa que, além do mais, vinha se institucionalizando e aumentando de volume com rapidez espantosa.

Neste sentido, o Novo Testamento traz uma novidade interessante que permite que se harmonizem as expectativas escatológicas tradicionais do judaísmo tardio e do cristianismo nascente com as novas necessidades pragmáticas da Igreja através da idéia de “Reino de Deus”. No entanto, permanece a questão central: este “Reino” é iminente, após a vinda de Jesus, ou ele já estava presente em sua pessoa, conduzindo, assim, à “escatologia realizada”? A esta questão, Bultmann dá a instigante resposta de que isto dependeria, em última análise, do que Jesus pensava de sua própria pessoa<sup>5</sup>.

Evidentemente, os teólogos antigos não poderiam ter dado uma resposta tão ousada. Dessa forma, temos duas tradições teológicas bem distintas de leitura do Apocalipse de São João. A primeira é devedora de Jerônimo. Para esse autor, a interpretação a ser dada é francamente quiliástica e não devem existir dúvidas quanto à literalidade das promessas expostas no Apocalipse. Explica-se em parte esta tendência pelo fato, já exposto acima, da Igreja primitiva viver em plena história escatológica, aguardando a qualquer momento a Parúsia. A esse respeito convém lembrar as palavras de São Paulo: “Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram”<sup>6</sup>, embora os teólogos antiqiliásticos de outrora e de hoje insistam em dar-lhes outra interpretação.

Ao longo de toda a Idade Média, a tendência exposta por Jerônimo irá incendiar a imaginação de muitos crentes, por vezes redundando em movimentos de massa socialmente explosivos e em insurreições de grande porte. Em especial entre os pobres

<sup>5</sup> Rudolf Bultmann. *Histoire et eschatologie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959. P.47.

<sup>6</sup> 1Ts 4:13 ss.



desenraizados de seu modo original de vida, as promessas fantásticas do quiliastro proposto pela interpretação de Jerônimo calaram fundo e foram inspiração para muitos movimentos de expectativa messiânica ou milenarista<sup>7</sup>. Mas a Igreja enquanto instituição sempre teve bons motivos para desconfiar de tais interpretações: tanto mais que a sua institucionalização impunha uma série de compromissos práticos e objetivos com o mundo e com os fiéis, tornando incômodo o clima “militante” da espera apocalíptica. Ainda que no seio da Igreja de Roma existissem muitos religiosos que acreditavam piamente na realização literal do *eschaton* e mesmo assim fossem patrocinados pela hierarquia eclesiástica (como será o caso de Joaquim), a interpretação e posição oficial da Igreja Católica serão bem outras.

Paralelamente ao radicalismo da interpretação de Jerônimo, temos uma proposta alternativa feita por Ticônio<sup>8</sup>. Para este autor, os quadros concretos do Apocalipse deveriam ser dissipados; portanto, o comentário de Ticônio é, desde o início, antiqüiliástico<sup>9</sup>. Para ele, o milênio prometido no Apocalipse começou com a história da Igreja, e não deverá ser um evento concreto desencadeado por uma catástrofe cósmica das proporções anunciadas no texto de São João (ou mais provavelmente, atribuído a ele embora tenha outra autoria).

Convém lembrar que mesmo para autores modernos, a solução de Ticônio é apenas *uma* entre outras soluções possíveis e igualmente válidas<sup>10</sup>. Pelas razões já expostas, tornou-se a doutrina oficial da Igreja no que se refere ao assunto, e preparou o terreno para uma interpretação apenas “espiritual” do livro do Apocalipse; mas antes disto teve de ser desenvolvida por Santo Agostinho.

Esse autor teve o mérito de aliar uma periodização da história com a interpretação que associa a escatologia à fundação da Igreja de Roma (ou seja, a interpretação “espiritualizada” dada por Ticônio): e dividiu a história humana em três períodos ou idades, que seriam: “antes da lei”, “sob a lei” e “sob a graça”.

O deslocamento não poderia ser mais claro: elimina-se a expectativa acerca da realidade concreta de um evento que ocorrerá em algum momento do futuro para, embora reconhecendo as divisões ao longo da história, transformar as promessas do

<sup>7</sup> Norman Cohn. *Na senda do milênio*. Lisboa: Presença, 1981.

<sup>8</sup> A grafia do nome diverge bastante: proponho uma adaptação daquela proposta por Wilhelm Kamlah. *Apokalypse und Geschichtstheologie*. Göttingen: /s.n./, 1935. pp.9 ss.

<sup>9</sup> Kamlah, op.cit. p.11.

<sup>10</sup> Bietenhard, op.cit. p.8.



Apocalipse em pura realização espiritual. Muitos teólogos recentes insistem na grosseria que constituiria a crença na realidade efetiva do quiliasmo<sup>11</sup>.

Mas serão essas duas leituras do evento escatológico mutuamente exclusivas, ainda mais com a radicalidade que seus defensores freqüentemente demonstram? A pergunta será fundamental tanto para se compreender a obra de Joaquim de Fiore como a sua possível influência sobre a filosofia de Lessing.

Antes de tudo, parece-me mais correto avaliar as promessas apocalípticas em termos de uma tentativa de libertar o ser através do domínio do destino histórico do que considerá-las apenas como um conjunto de quimeras impossíveis de serem realizadas<sup>12</sup>. Outros autores também propõem a harmonização das leituras espiritual e literal do Apocalipse de São João<sup>13</sup>. Mais importante, a compreensão da história da Igreja como sendo já a realização das promessas apocalípticas pode levar a um outro desenvolvimento fundamental para o tema tratado: a percepção da história e da realização escatológica como a concretização do plano divino para a educação do gênero humano. Tal idéia é muito antiga e se encontra já em Eusébio e Anselmo<sup>14</sup>, tendo sido aperfeiçoada por vários autores, entre os quais estão Joaquim e Lessing.

Definidas as duas principais tradições cristãs na interpretação do Apocalipse de São João, cumpre agora relacioná-las com as idéias e a produção de Joaquim de Fiore. Para tanto, devemos ter em mente que, até o séc.XII, a tradição exegética mais influente na interpretação do Apocalipse, no seio da Igreja, era evidentemente a iniciada por Ticônio e desenvolvida por Santo Agostinho. Já foi dito anteriormente que isso não significa que as tendências quiliásticas não obtivessem profunda ressonância em outros extratos da sociedade, nomeadamente os camponeses desenraizados. Mas um programa de ação definido em termos apocalípticos não foi, de forma alguma, a postura oficial da Igreja Católica ou de qualquer de seus membros em posição de influência<sup>15</sup>.

No entanto, convém ressaltar aqui a relatividade da inovação representada pelo método joaquimita de interpretação da história: autores anteriores ao monge calabrês, como Bruno da Segni, já haviam traçado paralelos entre as idades do mundo e os selos

---

<sup>11</sup> Karl Barth. *Der Römerbrief*. Zürich: TVZ Verlag, 1919. Cit. por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. *Mysterium Salutis* V/3, "A escatologia". Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. P.16.

<sup>12</sup> Kamlah, op.cit. p.116.

<sup>13</sup> Bietenhard, op.cit. p.71.

<sup>14</sup> Kamlah, op.cit. p.118 e 69.

<sup>15</sup> Kamlah, op.cit. p.9. As tradições de interpretação grega e espanhola não são levadas em conta como correntes de interpretação influentes do texto apocalíptico até o séc.XII.



do Apocalipse<sup>16</sup>. Outros seguiram correntes de interpretação mais originais, como Rupert de Deutz, mas estes também se encerram dentro da tradição ticoniana de interpretação apocalíptica. Joaquim de Fiore representa, até certo ponto, uma ruptura com essa tradição.

Mas esse rompimento será apenas relativo. Joaquim teve, naturalmente, muitos antecessores, e não se deve superestimar a especificidade de sua teologia da história a partir do uso quiliástico que dela foi feito após a sua morte e contra o qual ele se colocara firmemente em vida<sup>17</sup>. Em momento algum Joaquim se colocou fora da Igreja ou cogitou de romper com ela em função da natureza de suas idéias. Quais eram elas e quem foi Joaquim é o que veremos a seguir.

Joaquim de Fiore nasceu na Calábria em torno de 1135, em Celico, perto de Cosenza, região de ocupação bizantina na Alta Idade Média, embora não seja a partir desse dado que se possa rastrear uma eventual influência da Igreja Oriental sobre as idéias joaquimitas. Em 1177 foi nomeado abade no monastério cisterciense de Corazzo, que abandonaria para levar uma vida de eremita entregue à meditação (e que acabaria lhe proporcionando a iluminação que seria a chave para o entendimento da história humana). Em 1186 viajou para Verona, onde teria tido uma audiência com o papa Urbano II. Em função do apoio de três papas com relação a suas idéias, em 1190 fundou a “Congregação Florense” no local que leva até hoje o nome de San Giovanni de Fiore, também na Calábria. Joaquim veio a falecer em 1202.

As origens de Joaquim de Fiore são obscuras e incerta também é a data de seu nascimento. Segundo Geoffroy d’Auxerre, Joaquim seria de origem israelita e teria conservado “[...] em seu nome judeu qualquer coisa da mentalidade judaica”<sup>18</sup>. Devemos tomar com reserva tais suposições, de vez que não podem ser comprovadas, mas o gosto dos escritores apocalípticos do judaísmo tardio pela periodização e pelas cifras associadas a processos divinos de punição e redenção dos homens foi preservado, sem dúvida, em Joaquim<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Idem, pp.19-20.

<sup>17</sup> Idem, p.123. Joaquim manteve sempre desconfiança em relação ao que considerava “fábulas” acerca do Anticristo, que considerava “coisas para ignorantes”: o respeito pelo cânon e pela tradição exegética católica são um traço importante do pensamento joaquimita.

<sup>18</sup> Cit. por Henri de Lubac. *Exégese médiévale*. Seconde partie, I. Paris: Aubier, 1960. P.510.

<sup>19</sup> Ainda que a cultura patrística de Joaquim seja considerada por alguns como totalmente ocidental. Cf. Antonio Crocco. “Profilo storico del Gioacchinismo” in: *Sophia* 24, 1956. Cit. por Lubac, op.cit. p.510.



Com certeza, sabe-se que sua conversão do “século” para a vida monástica deu-se entre 1158-59, após uma visita a Constantinopla<sup>20</sup>. Esta viagem seria um caminho mais seguro para se detectar alguma possível influência da Igreja grega sobre seu pensamento.

Ao longo de sua vida, Joaquim não pretendeu jamais se excluir da Igreja ou criar qualquer tipo de heresia, como diz Norman Cohn:

*Joaquim não tinha a consciência de ser heterodoxo nem qualquer desejo de subverter a Igreja. Foi encorajado por nada menos do que três papas que ele escreveu as revelações com que havia sido favorecido. E, todavia, o seu pensamento tinha implicações que eram potencialmente perigosas à estrutura da teologia medieval ortodoxa [...] Por mais respeito que Joaquim tivesse às doutrinas, exigências e interesses da Igreja, o que ele propusera era, na verdade, um novo tipo de milenarismo - e aliás um tipo que as gerações futuras haveriam de elaborar, primeiro, num sentido antieclesiástico e, depois, num sentido abertamente secular<sup>21</sup>.*

Portanto, Joaquim foi fonte de inspiração para muitos movimentos quiliásticos e, talvez, para muitas filosofias da história desaprovadas pela Igreja, entre as quais se incluem as de Lessing, Marx e Comte.

Mas a biografia de Joaquim, embora possa esclarecer alguns pontos de sua obra, não é suficientemente clara para explicar por si mesma a natureza de suas idéias.

O sistema de pensamento joaquimita se apóia sobre a idéia-chave de que haveria uma concordância entre os eventos narrados no Antigo Testamento e os do Novo. Tal concordância permitiria o entendimento da época presente e a previsão do desenrolar futuro da história. Mais do que isto, a chave para a descoberta de tais concordâncias seria o Apocalipse de São João. Estas são idéias bem difundidas acerca do joaquimismo, mas vale a pena verificarmos em que elas se baseiam mais precisamente, e como Joaquim elaborou seu método de estudo comparativo entre os diferentes períodos históricos- já que isso é o que parece ser, em minha opinião, o que há de efetivamente novo no pensamento joaquimita, mais do que seu profetismo.

Joaquim obteve a chave para o entendimento do sentido da história após uma visão noturna:

---

<sup>20</sup> Id. *ibid.*

<sup>21</sup> Cohn, *Senda*, op.cit. p.90.



[...] *quando acordei de madrugada, peguei na Revelação de São João [...] Ali, subitamente, os olhos do meu espírito ficaram deslumbrados com a lucidez dos conhecimentos e foi-me revelada a missão deste livro e a concordância com os Antigo e Novo Testamentos*<sup>22</sup>.

A respeito da natureza desta experiência, cabe lembrar as observações de dois autores, um antigo e outro moderno, acerca do profetismo em geral e especificamente do joaquimita: para Raul de Coggeshall (m.1228), o dom de Joaquim seria o “espírito de inteligência”, dado diretamente por Deus e diferente da profecia, da conjectura ou da revelação<sup>23</sup>. E a profecia medieval, que é uma forma usual de se classificar o pensamento de Joaquim, apoiava-se em grande medida sobre a exegese, diferenciando-se nisto do profetismo antigo<sup>24</sup>. Devemos ter isto em mente para entendermos que a iluminação de Joaquim só se tornou possível após um longo estudo das Escrituras e da tradição exegética da Igreja, sem o que ele jamais teria sabido que relações traçar entre os Testamentos e as figuras e eventos neles representadas. Henri de Lubac insiste no caráter “alegórico” que teria a narrativa da iluminação de Joaquim, lembrando aos leitores sua aceitação total da Igreja enquanto instituição e seus elogios a homens de ortodoxia inquestionável como São Bernardo<sup>25</sup>.

A concordância entre o Antigo e o Novo Testamentos só seria possível, para Joaquim, graças à presença de *verba mystica* na Bíblia: estas palavras conduziriam os crentes ao entendimento tal como as estrelas haviam conduzido os três Reis Magos<sup>26</sup>. Em outras palavras, a Escritura possuiria um significado *oculto* que poderia e deveria ser revelado aos homens.

Para entender como poderiam os homens alcançar a plena compreensão das *verba mystica* e, a partir daí, do significado oculto da Bíblia, Joaquim definiu o seguinte esquema básico para a inteligência humana:

Tem-se então cinco tipos básicos de inteligência espiritual (histórica, moral, alegórica tropológica, alegórica contemplativa e alegórica anagógica). Estes cinco tipos representariam para Joaquim os cinco apóstolos encarregados de anunciar o Evangelho aos gregos (Pedro, André, Paulo, Barnabé e João).

<sup>22</sup> Karl Löwith. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991. P.149.

<sup>23</sup> Cit. por Lubac, op.cit. p.485.

<sup>24</sup> Kamlah, op.cit. p.122.

<sup>25</sup> Lubac, op.cit. p.509.

<sup>26</sup> Joaquim de Fiore. *Corcordia Novi ac Veteri Testamenti*. 1.5.71. Cit. por Lubac, op.cit. p.438.



A inteligência espiritual histórica coloca analogias de situações individuais ou coletivas, que servem de consolo e exemplo ao cristão.

A espiritual moral trata das virtudes e dos vícios.

A inteligência espiritual alegórica em geral tem relação com a doutrina e a vida mística, e como vimos, ela se subdivide em outros tipos. É importante observar que para Joaquim estas inteligências não se engendram umas as outras, mas têm todas a origem comum na *fons litterae*.

A espiritual alegórica tropológica é a especialidade dos doutores, e corresponde à fé; a alegórica contemplativa é própria da pregação e do canto dos salmos e é através dela que se começa a observar a *invisibilia Dei*; por fim, a inteligência espiritual alegórica anagógica é a mais elevada de todas, própria de quem já se desprende do fardo da carne e se encontra na Jerusalém celeste: corresponde às coisas de Deus e à castidade<sup>27</sup>.

A evolução da humanidade em eras acompanharia o desenvolvimento desses tipos de inteligência. A divisão tradicional da história em três eras, feita por Santo Agostinho, vem imediatamente à cabeça; mas Joaquim acrescenta mais uma era às anteriores, que seria a idade passada “na visão manifesta de Deus”, e que estaria ainda por vir<sup>28</sup>. A importância da ordenação dessas idades é que, segundo o abade da Calábria, de uma era à outra a visão da Trindade iria se esclarecendo.

Daí a imagem famosa de suas três idades do mundo representadas analogamente às horas do dia: a primeira, identificada com o Antigo Testamento e a lei mosaica, sob a luz das estrelas; a segunda, análoga ao Novo Testamento e encarnada pela Igreja de Roma, como a aurora; e a terceira, que seria definida por uma nova Igreja “espiritual” como sendo o dia claro. As três idades do mundo estariam ainda identificadas com as três pessoas da Trindade, sendo a primeira a do Pai, a segunda a do Filho e a terceira a do Espírito Santo. Ilustrando uma possível influência grega sobre Joaquim, ou simplesmente a filiação crítica que ele podia sentir em relação à Igreja Ortodoxa, temos ainda uma subdivisão da segunda idade em duas séries paralelas, uma representando a trajetória da Igreja do Oriente e representada por João Evangelista e a Virgem Maria, e

---

<sup>27</sup> O esquema para as inteligências e a explicação dada no parágrafo acima podem ser encontradas nas seguintes obras de Joaquim: *Psalterium decem chordarum*, f.262.4, *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*, 1.5.1 (f.60.3) ou *Tractatus super Quatuor Evangelia*, 284. Cit. por Lubac, op.cit. p.439.

<sup>28</sup> Lubac, op.cit. p.446.



outra assimilada à Igreja Católica romana e identificando-se com São Pedro e São João Batista<sup>29</sup>. As três eras estariam ainda simbolizadas por um símbolo de procedência significativa, segundo Lubac: três anéis entrelaçados uns dentro dos outros. Essa imagem teria sido emprestada “[...] do judeu Moisés Sefardi, convertido sob o nome de Pedro Alfonso [...]”<sup>30</sup>.

Joaquim ainda define como se daria a transição entre as eras do mundo:

*[...] cada uma dessas eras tem como uma dupla origem: aquela de sua imaginação antecipada, ou, como diz Joaquim, de sua ‘iniciação’, de sua ‘germinação’ e aquela de sua fundação completa, de sua confirmação, ‘clarificação’ ou ‘frutificação’, esperando a data de seu ‘termo’ ou de sua ‘defecção’<sup>31</sup>.*

Como exemplo, poderíamos citar que a primeira era, inaugurada por Adão, foi ‘confirmada’ pelos patriarcas e por Moisés; a segunda, iniciada pelo rei Ozias, frutificou a partir de Jesus Cristo e a terceira teve por “fundador” São Bento, com a comunidade monástica que seria o protótipo da organização que surgiria após 1260, com a inauguração plena da terceira idade. Dentro do ideário joaquimista, uma idade pode ‘germinar’ dentro de sua antecessora, criando dessa forma uma dialética bastante coerente que explica, dentro das premissas sobre as quais se funda, tanto a necessidade da periodização da história humana quanto a transição entre as diferentes eras do processo histórico. As pessoas da Trindade passam a ser, portanto, realidades teológicas e históricas, com atuações muito mais imediatas e próximas tanto dos fiéis quanto do tempo em que se dará a consumação final. Realidades teológicas, pela sua própria natureza; históricas por estarem associadas a períodos concretos da história humana.

A maneira pela qual Joaquim imaginava que o fim dos tempos e a nova idade estariam próximos baseava-se num cálculo do número de gerações aproximado em cada idade: cada uma teria a duração aproximada de quarenta gerações, e cada geração duraria mais ou menos trinta anos. Com base nessas premissas, Joaquim chegou à conclusão de que o *eschaton* se daria por volta de 1260<sup>32</sup>. Assim, podemos dizer que

---

<sup>29</sup> Joaquim de Fiore. *Concordia Novi ac Veteri Testamenti*. f.121.4 e *Liber Figurarum*, nos dois esquemas do quadro XI. Cit. por Lubac, op.cit. p.450.

<sup>30</sup> Id.ibid.

<sup>31</sup> Idem, p.448.

<sup>32</sup> Cohn, op.cit. p.90.



Joaquim procurava preparar a Cristandade para uma transformação radical que se daria para muito breve: a eclosão do Espírito Santo na Terra.

Frank Manuel nos lembra da semelhança entre a previsão apocalíptica de Joaquim, relativamente “branda”, e a tradição da Igreja Ortodoxa de um Imperador dos Últimos Dias benigno<sup>33</sup>. No entanto, o uso político que veio a ser feito das profecias de Joaquim, em especial no que se refere às disputas entre o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico, não se encontra em texto algum do abade calabrés.

Dessa forma, o preparo que Joaquim objetivava para a humanidade era, no fim das contas, bem menos aterrorizante do que a transição radical entre vida e morte proposta pela tradição agostiniana. Por mais radicais que possam ter sido as idéias de Joaquim em seu tempo, nelas não se encontra nenhum traço de escatologia “militante” do tipo da que levaria os camponeses das Cruzadas a matarem judeus em massa em várias cidades da Europa, por exemplo.

Em termos metodológicos, os dois grandes pilares sobre os quais se apóia o pensamento joaquimita (a alegoria e a equivalência de eventos presentes, passados e futuros em relação à Escritura) não eram novidades em seu tempo. Joaquim foi, porém, o primeiro a utilizar o método alegórico sem ser para fins morais ou teológicos, mas *como interpretação da história*. A idéia do Antigo Testamento como antecipação do Novo também já era bem conhecida no séc.XIII: mas ele “[...] aumenta o [seu] campo, vendo em todo o lado um constante retorno de figuras, eventos e *cifras* [...]”<sup>34</sup>(grifo meu). Encontramos novamente a preferência apocalíptica pela numeração de figuras e eventos, estranha permanência da profecia do judaísmo tardio em Joaquim, e que no entanto não se limita à sua obra. A tendência a encontrar adivinhações ocultas nos livros sagrados é uma característica da tradição judaico-cristã que faz sentir seus ecos mesmo no nosso século: durante a Primeira Guerra Mundial, os “barcos de *kittim*” (nome genérico pelo qual os hebreus designavam os povos de além-mar, fossem eles gregos, romanos ou quaisquer outros) do livro de Daniel foram vistos como sendo os vasos de guerra ingleses enviados de Chipre para atacar a Palestina<sup>35</sup>, atualizando dessa forma o sonho do profeta hebreu.

<sup>33</sup> Frank Manuel. *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press, 1965. P.39

<sup>34</sup> Lubac, op.cit. pp.459-460.

<sup>35</sup> Millar Burrows. *Les manuscrits de la Mer Morte*. Paris: Laffont, 1957. Cit. por Lubac, op.cit. p.511.



Ainda no que diz respeito ao método, veremos a importância de Joaquim para Lessing pelo fato do primeiro também ver a história como pedagogia divina para os homens: o monge calabrés entende ser isto possível pela contemplação do que representava o Antigo Testamento ou, de forma mais clara, a vida monástica<sup>36</sup>. Ainda de forma surpreendentemente semelhante ao que Lessing faria séculos depois, Joaquim relativizava as verdades da Igreja, não em função da fragilidade humana, mas pela realidade histórica de que a verdade final ainda não havia chegado. Joaquim jamais falou mal dos Evangelhos pois eles foram bons, em seu tempo, como as leis dos judeus em outro<sup>37</sup>. Este será exatamente um dos pontos centrais da filosofia lessinguiana da História.

Por fim, uma breve exposição dos problemas políticos ocasionados pelo rápido sucesso e difusão da doutrina joaquimita parece válida. Embora não se apercebesse disso, ao relativizar a validade dos Evangelhos e da Igreja, Joaquim potencialmente estava dando margem à críticas contundentes demais para serem absorvidas no interior da estrutura eclesiástica. Exemplo disso foi o escândalo que envolveu a condenação do texto sobre o “Evangelho eterno”<sup>38</sup> de Gerardo da Borgo San Donino (professor de teologia em Paris, na ocasião) e a condenação deste à prisão perpétua, em 1254 (lembramos que a data fatídica para a vinda do Espírito Santo sobre a Terra e a substituição da Igreja por uma irmandade de monges, segundo Joaquim, seria 1260) e a queda do então geral dos franciscanos, São João de Parma e sua substituição por São Boaventura. Alguns escritos de Joaquim chegaram a ser condenados oficialmente pela Igreja, após a sua morte.

Mas a promessa da vinda do Espírito Santo e a necessidade de um período de gestação na história antes que as eras pudessem “frutificar” incendiaram a imaginação de muitos contemporâneos de Joaquim, especialmente os descontentes com a devassidão e frouxidão dos costumes dentro da Igreja. Ainda dentro da tradição exegética cristã e de acordo com os ensinamentos de Joaquim, os últimos tempos deveriam ter um Imperador, que o monge calabrés chamou de *novus dux* (e daí ter-se-ia

---

<sup>36</sup> Lubac, op.cit. p.550.

<sup>37</sup> Manuel, idem.

<sup>38</sup> Embora muitas vezes os escritos ou as idéias de Joaquim sejam identificados sob esse nome, não há qualquer escrito seu que leve esse *título*. Evidentemente, Joaquim fala num “evangelho eterno”, mas a expressão foi retirada de Ap 14:6-7.



a associação com a figura do *Duce*, Benito Mussolini, segundo Löwith<sup>39</sup>). Não tardou para que os adversários do poder papal enxergassem na figura agressiva de Frederico II, Imperador do Sacro Império Romano Germânico, o *novus dux* e os defensores do poder da Igreja passassem a ver nele o Anticristo. Como já foi dito, nos termos da programação joaquimita para o *eschaton*, este deveria ocorrer em 1260, e o falecimento de Frederico, em 1250, privou simultaneamente os defensores da Igreja de seu Anticristo e os adeptos do Império de seu *novus dux*<sup>40</sup>. Provavelmente um surto revolucionário de grandes proporções teria ocorrido por volta do ano prefixado por Joaquim para o início da terceira idade, que envolveria, evidentemente, os interesses do Império e os do Papado. Mesmo morto, não tardaram a surgir boatos de que Frederico, na verdade, estava vivo: teria desaparecido para cumprir uma penitência, ou teria entrado no mar do sul da Itália juntamente com seu exército, ou ainda desaparecido dentro do Etna (local de refúgio para outros heróis míticos, tais como o Rei Arthur)<sup>41</sup>.

Ainda no séc.XVI, um líder da importância de Thomaz Müntzer ligava seu conhecimento das coisas do espírito ao abade calabrés: “Comigo, o testemunho do abade Joaquim é grande”, disse Müntzer em 1523<sup>42</sup>; e a obra de Tommaso Campanella também está impregnada das idéias joaquimitas, na concepção de que os homens foram primeiramente governados pela força, depois pela sabedoria, por fim pelo amor<sup>43</sup>. E esta dissertação procura mostrar influências joaquimitas ainda mais longínquas, em Lessing no séc.XVIII, mas sei que elas poderiam ainda ser estendidas muito para dentro da época atual. Tudo isso ilustra a potencialidade crítica do joaquimismo, embora para Joaquim de Fiore o clima de sua obra fosse totalmente outro e estivesse consagrado a uma transformação espiritual dos homens e não à eventos revolucionários concretos.

Em síntese, poderíamos dizer que a doutrina joaquimita condensa em seu interior muitos aspectos relevantes da tradição escatológica judaico-cristã, em especial no que se refere aos períodos e cifras nos quais se dividiria a história. A relatividade absoluta em que Joaquim colocava tanto a autoridade da Bíblia quanto o papel da Igreja não foram percebidos em toda a sua potencialidade explosiva no séc.XII, mas inspiraram muitos

---

<sup>39</sup> Löwith, op.cit. p.155.

<sup>40</sup> Cohn, op.cit. p.93.

<sup>41</sup> O relato de seu desaparecimento no Monte Etna chegou a ser feito na época por um monge. Cf. Cohn, *Senda*, idem.

<sup>42</sup> Manuel, op.cit. p.42. Cf. também Tommaso Campanella. *A cidade do Sol*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, /s.d./ P.27.

<sup>43</sup> Id.ibid.



movimentos de contestação ao poder eclesiástico. Há autores que chegam a identificar Joaquim como um antecessor da Reforma, surpreendendo-se de que ela não tenha ocorrido quando da propagação de sua doutrina<sup>44</sup>.

A interpretação joaquimita da história, segundo a qual existiria um padrão a ser detectado nos eventos históricos, foi realmente revolucionária em seu tempo e daria margem ao desatrelamento da filosofia da história da teologia, a longo prazo: o plano de Deus deixa de ser inescrutável e torna-se passível de ser interpretado- a luz de *verba mystica*, em função dos Evangelhos, em decorrência de uma inspiração noturna: tudo isso pode ser alegado negando a potencialidade secularizadora do pensamento joaquimita, mas ele constituiu, em seu tempo, uma alteração significativa com relação à tradição de leitura espiritual e individualizada do Apocalipse, iniciada por Ticônio.

Convém, no entanto, não exagerar o caráter de ruptura do joaquimismo com essa tradição. Em última análise, a terceira idade de Joaquim também é uma realização espiritual, tal como para os seguidores da interpretação ticoniana. Como já foi dito anteriormente, Joaquim não pode ser responsabilizado pelo uso quiliástico que se fez de suas idéias após a sua morte.

Joaquim parece tentar uma harmonização entre as duas interpretações, ao indicar o caráter espiritual da vinda do Espírito Santo e enfatizar, entretanto, a concretude histórica dessa nova era. Mais do que isso, Joaquim também revela aos homens o caráter de pedagogia divina que o curso da história seguiria, e principalmente o associa a um fenômeno de caráter individual que é o desenvolvimento dos vários tipos de inteligência espiritual nos fiéis cristãos individualmente. Se não foi totalmente original nessa colocação, como já vimos, por outro lado deu-lhe uma sistematicidade que foi decisiva na história das idéias. Essa pedagogia estará presente em vários outros autores, seculares ou não, que se dedicaram a reflexão acerca do sentido da história, entre os quais, Lessing, Schelling, Kant e principalmente Hegel, Marx e Comte.

---

<sup>44</sup> Auguste Comte sustenta essa idéia. Cf. Löwith, op.cit. p.155.