

MARSILIO FICINO Y MARTÍN LUTERO ENTRE LEY Y MESIANISMO: ALGUNOS RASGOS DE LA MODERNIDAD COMO TEOLOGÍA SECULARIZADA

Fabián Javier LUDUEÑA
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris)
fabianluduen@hotmai.com

RESUMEN

Este artículo explora algunos textos de los albores de los Tiempos Modernos, particularmente alrededor de las figuras de Marsilio Ficino y Martín Lutero, como “indicios” de la presencia de temas mesiánicos de origen joaquinita y franciscano en la Modernidad como proceso histórico. A partir del problema de la astrología y la figura del Anticristo en los tiempos de Ficino y de Lutero, la intención del artículo es adentrarse en el significado político y religioso de esta figura y postular su fundamental vinculación con el problema de la ley en la teología paulina y acto seguido, con la Modernidad como tiempo que aún habitamos. Como corolario, se ensaya comprender en esta tradición el significado del tiempo presente como “estado de excepción efectivo” en la obra de Walter Benjamin.

Palabras clave: Astrología, Mesianismo, Anticristo, Reforma Luterana, Marsilio Ficino.

ABSTRACT

This article intends to explore some texts from the Early Modern Times, the attention being particularly focused on the figures of Marsilio Ficino and Martin Luther, as «indices» of the presence of messianic themes of Joachimite and Franciscan origin, in the Modern Times as a historical process. Taking the problem of astrology and the figure of the Antichrist in the Times of Ficino and Luther, the article aims at grasping the political and religious meanings of this figure and postulates the fundamental connection that there exists, on one hand, between this figure and the problem of the Law in the Pauline Theology, and on the other hand, with the Modern World as a Time that we still live in. As a corollary, the author tries to understand in this tradition, the meaning of the present time as an “effective state of exception” in the works of Walter Benjamin.

Palabras clave: Astrology, Mesianism, Anti-Christ, Lutheran Reformation, Marsilio Ficino.

INTRODUCCIÓN

«Sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico»

Walter Benjamin

El presente estudio aspira a poner a prueba en “canteras históricas” la cita de Benjamin que lo guía tuteladamente, tratando *primo*, de rastrear ciertos senderos históricos a través de los cuales, el mesianismo entra en la historia de la Modernidad Occidental, como uno de sus

problemas fundamentales y que la constituyen, entre otros trazos, como una teología secularizada; *secundo*, intentando mostrar cómo la “opacidad” cultural de ciertos textos e imágenes de los inicios de los Tiempos Modernos sólo puede ser aclarada mediante el recurso a un concepto de “tiempo múltiple e impuro” que dé cuenta del *Nachleben* (supervivencia) de formas pretéritas de la religiosidad y de la astrología de la Antigüedad helenística y del mundo medieval en una estela de pensamiento que reconoce su deuda primordial con Aby Warburg¹.

Si bien la mayor parte del análisis tomará como eje central, ciertos textos e imágenes en un arco temporal restringido que va desde una carta de Marsilio Ficino hacia fines del siglo XV hasta imágenes de la propaganda luterana de la primera mitad del XVI, el objetivo al que aspiramos es a poner en relieve ciertas “formas de experiencia” de la Modernidad que aún nos interpelan, en tanto habiendo formulado problemas que aún están por completo por pensarse en nuestro presente y que reclaman la más urgente de nuestras atenciones².

Ha sido el mérito de Walter Benjamin el haber señalado la tensión fundamental entre mesianismo e historia, en su difícil “Fragmento Político-Teológico”³. Siendo el acontecimiento mesiánico el fin de la historia, las trayectorias temporales por las que discurren ambos órdenes se apartan mutuamente tanto como se refuerzan. Dado que “la naturaleza es mesiánica por su eterna y total fugacidad”, el cometido de la política mundial debe ser aspirar un mesianismo cuyo “cuyo método debe llamarse nihilismo”.

Estos enunciados sólo pueden entenderse si se tiene en cuenta la premisa fundamental de que “el Mesías es la figura con la que las grandes religiones monoteístas han tratado de resolver el problema de la ley y que su venida significa, tanto en el judaísmo, como en el cristianismo o en el Islam chiíta, el cumplimiento y la consumación integral de la ley; (...) el mesianismo no es, pues, en el monoteísmo, una simple categoría entre otras de la experiencia religiosa, sino que constituye su concepto-límite, el punto en que dicha experiencia se supera y se pone en cuestión en su condición de ley”⁴. Esta tesis central de Benjamin y de Agamben, que enuncia que el mesianismo implica la resolución o por lo menos el ajuste de cuentas con

¹ Con Aby Warburg y con lo que éste ha creado, es decir, una disciplina “qui, à l’inverse de tant d’autres, existe, mais n’a pas de nom”, saber sin nombre entonces, como lo ha definido magistralmente KLEIN, Robert, *La Forme et l’intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p.224. Ha sido el mérito de Giorgio Agamben el haber recordado y analizado la importancia de esta definición de Klein en un artículo esencial para comprender el devenir intelectual de Warburg: me refiero a AGAMBEN, Giorgio, “Aby Warburg e la scienza senza nome” en *Aut Aut*, nº 199-200, enero-abril 1984, p.51-66.

² A pesar de que trabajamos expresamente con un concepto de tiempo “impuro” que descrea de la superstición de los calendarios y que trataremos de postular como fundamental para la comprensión cabal de los fenómenos de la Modernidad clásica (es decir, historiográfica), queremos dejar en claro aquí que desde un punto de vista estrictamente historiográfico, utilizaremos un concepto “doble” de Modernidad: el primero – histórico – es absolutamente clásico y entiende por Modernidad al período que va desde la caída de Constantinopla o el Descubrimiento de América, hasta la Revolución Francesa y distingue en él una “Modernidad Temprana” entre el último decenio del siglo XV y el siglo XVII; el segundo criterio de Modernidad –de cuño filosófico y estético— la hace llegar hasta bien entrado el siglo XIX y como herencia filosófica, imanta nuestro presente. Para una historia de estos conceptos de “Modernidad” y de los problemas histórico-filosóficos que conlleva, Cf. JAUSS, H. R., “Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Moderne” en *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M., 1970, pp.11 y ss. Ahora bien, si nos permitimos estos cruces temporales, es en función de la resolución de un *problema* que exige la construcción de su propia cronología, que no siempre coincide con las divisiones historiográficas del tiempo pasado. Sobre la construcción de una cronología a partir de un problema histórico-filosófico y sobre el gesto de sólo buscar un problema dentro de una cronología, como si las fechas fueran un fundamento ontológico, Cf. CHARTIER, Roger, “The chimera of origin. Foucault, the

el problema religioso y profano de la ley, la utilizaremos para la comprensión histórica de algunos de los símbolos que han marcado fuertemente con su presencia a la Edad Moderna.

Pero la vigencia del mesianismo como problema no sólo compete a la Modernidad, sino a nuestro presente más inmediato, pues si éste se encuentra definido por un “estado de excepción” devenido en regla⁵, entonces el problema de la ley como forma vacía de contenido⁶, se postula como esencial dado que sobre él se asienta todo el orden jurídico contemporáneo.

Es necesario entonces descifrar bajo qué figuras y escondidos detrás de qué rostros, estos problemas del mesianismo, la ley y el estado de excepción como paradigmas de lo Moderno, hicieron su aparición a finales del siglo XV y en la primera mitad del siglo XVI. Y para adentrarnos en esta pesquisa, invocaremos la guía de Aby Warburg.

1. ABY WARBURG Y LA MODERNIDAD ASTROLÓGICA: MARTÍN LUTERO

El tiempo histórico, después del magisterio de Aby Warburg, perdió su pureza. El concepto central de Warburg para la denominación del tiempo y de la memoria históricos es el de *Nachleben*, de difícil traducción pero que podemos verter como “pervivencia” o “supervivencia”. Este tiempo es por definición impuro pues comporta siempre, como lo ha señalado con agudeza Georges Didi-Huberman, un anacronismo esencial.

La periodización es invadida transversalmente por una multiplicidad de tiempos concurrentes y todo tiempo presupone “otro tiempo” que lo socava y lo habita secretamente. La supervivencia “anacroniza” la historia, “impone la paradoja de que las cosas más antiguas vienen a veces dentro de las menos antiguas”⁷, como la astrología india que “revive” en los decanos de los frescos del Palazzo Schifanoia en la Italia del siglo XV, después de que había sido absorbida y reemplazada primero por la astrología griega y luego por su contraparte árabe⁸.

Este ejemplo, que es sólo uno de muchos, muestra bien cómo el *Nachleben* “desorienta la historia: cada período está tejido con su propio nudo de antigüedades, de anacronismos, de presentes y de propensiones hacia el futuro”⁹. Warburg opera un triple proceso de anacronismos: sobre el presente porque muestra en él su impureza mostrándolo habitado del

Illustration and the French Revolution” en GOLDSTEIN, Jan (editor) *Foucault and the Writing of History*, Oxford, Basil Blackwell, 1994, pp. 167-186.

³ Cf. BENJAMIN, Walter, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1989, vol. 1.2

⁴ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 76. (edición original: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1995).

⁵ Cf. BENJAMIN, W. *Op.cit.* tesis número 8. Sobre el “estado de excepción” como paradigma de la soberanía y del gobierno, cf. SCHMITT, Carl, *Politische Theologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1985, (1922^a) y AGAMBEN, Giorgio, *État d’exception*, Paris, Seuil, 2003.

⁶ O como “ley imposible de ser descifrada” según lo ha puesto en relieve Gershom Scholem en su ensayo de 1964 titulado “Walter Benjamin”; cf. SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1983.

⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges, *L’Image survivante. Histoire de l’art et temps de fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Les Editions de Minuit, 2002, p.85.

⁸ Cf. WARBURG, Aby, “Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara » (1912), en *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, éd. D. Wuttke, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1980, p.173-198.

⁹ DIDI-HUBERMAN, G. *op. cit.*, p. 85.

pasado; sobre le pasado porque la Antigüedad que es convocada por Warburg en tanto superviviente en la primera modernidad, no supone en sí misma ningún origen absoluto, sino que es también, ella misma, “una temporalidad de hibridaciones y de sedimentos”¹⁰; sobre el futuro porque ya lo supone habitado de los tejidos temporales que hoy están en formación y que arrastran a los pretéritos consigo.

Aby Warburg mostrará la impureza temporal de los “Tiempos Modernos” y elegirá como laboratorio de esa demostración la astrología en la época de Lutero, en un ensayo legendario titulado *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*¹¹.

Este ensayo de Warburg tiene múltiples intereses, ramificaciones inesperadas y un alcance teórico del que aún hoy están por extraerse todas sus consecuencias. Nosotros nos centraremos exclusivamente sobre algunos puntos útiles para nuestro propósito en el presente trabajo.

Warburg parte de la constatación de que la civilización italiana del Renacimiento había preservado y revivido tipos de adivinación correspondientes a la antigüedad pagana que como en el caso de la astrología, combinaban la matemática con el mito. Estas preocupaciones astrológico-proféticas llegaron a instalarse plenamente en la comunidad de Wittenberg, el bastión protestante alemán en su lucha contra Roma. Como bien señala Warburg, es paradójicamente allí, “donde los sentimientos en contra del paganismo cristiano de Roma eran tan fuertes que el astrólogo babilonio-helenístico y el augur de Roma fueron escuchados y – con ciertas reservas – aprobados”¹².

Las diferencias de concepción más sustanciales se darán entre el propio Lutero y Melanchthon. El primero otorgará su crédito a la profecía, en tanto hecho cósmico revelador, como indicadora de la voluntad inescrutable de Dios, mientras que el segundo adoptará la astrología, en tanto herramienta intelectual y política, como defensa contra lo que suponía un destino sublunar prefijado.

En 1531, el elector Joaquín I de Brandenburgo invitó a Berlín al reconocido astrólogo italiano Lucas Gauricus quien luego se trasladó hacia Wittenberg donde fue recibido muy amigablemente por Melanchthon, como lo prueba Warburg a partir de la correspondencia que éste último le envió a Camerarius.

El interés de Melanchthon por conocer a Gauricus era mayúsculo pues se estaba en esos momentos realizando un estudio comparativo de los horóscopos de Gauricus con los de Carion y Schepper.

Es de destacar que Gauricus, entre los horóscopos más importantes que había trazado, se contaba el de Martín Lutero mismo¹³. El horóscopo de Lutero realizado por el astrólogo italiano es ya todo un documento histórico único en su género y no nos detendremos en esta

¹⁰ DIDI-HUBERMAN, G. *op. cit.* p.89.

¹¹ “La adivinación pagana y antigua en los escritos y en las imágenes en la Época de Lutero” En WARBURG, A., *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*, éd. D. Wuttke, Baden-Baden, Valentin Koerner, 1980, pp. 199-303.

¹² WARBURG, A. *Op. cit.*, p. 205

¹³ Para la historia del horóscopo de Gauricus, sigue siendo importante consultar, KEIL, Friedrich Siegmund, *Das Leben Hannss Luthers und seiner Ehefrauen Margarethen Lindemannin*, Leipzig, 1752, p. 49 y ss. Como también lo han sabido recordar los editores alemanes de Warburg, el episodio del horóscopo de Gauricus se encuentra relatado en la célebre novela de STERNE, Laurence, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman, book 4*, Salwkenbergius’s Tale.

ocasión a realizar un estudio detallado del mismo, sino que seguiremos la huella de Warburg que nos hace notar que en un examen cuidadoso del horóscopo, una de las primeras características que saltan a la vista, es la fecha de nacimiento de Lutero sobre la cual está basado el horóscopo (esto es cierto tanto para los manuscritos astrológicos de Erasmus Reinhold, profesor de matemática en la Universidad de Wittenberg y que realiza su compilación hacia 1540, como para el *Tractatus* mismo de Gauricus en su edición de 1552). Allí podemos constatar que el horóscopo de Lutero no está basado en su fecha de nacimiento real, el 10 de Noviembre de 1483, sino que Gauricus utiliza la fecha del 22 de Octubre de 1484¹⁴.

Este horóscopo impreso de Lutero por Gauricus está “glosado” con una interpretación contra-reformista del mismo¹⁵. A pesar de estos abusos, como bien señala Warburg, Gauricus ya había interpretado a Lutero, en términos astrológicos, como una fuerza maligna, hasta el punto de que en 1525, Gauricus le había enviado al Papa Clemente VII una predicción acerca de la caída de Lutero como hereje (*Lutheri perfidiam pessumdabis*, escribió Gauricus a Clemente VII)¹⁶.

Es interesante resaltar que Lutero tenía conocimiento de la existencia de este horóscopo hostil de Gauricus y ya había declarado:

“He visto ya ese horóscopo mío – ha sido enviado aquí desde Italia. Pero dado que los astrólogos han estado teniendo tales visiones alucinadas este año, no es para sorprenderse que hubiere alguien que se haya atrevido a producir este sinsentido”¹⁷.

Según Aby Warburg, esta actitud de Lutero hacia el horóscopo de Gauricus tiene su raigambre más profunda en el rechazo del reformador alemán hacia toda astrología, a la que consideraba opuesta a sus creencias religiosas, no así a la profecía, en la cual confiará muchísimo más, como tendremos oportunidad de ver.

Este rechazo de Lutero por la astrología está muy bien documentado¹⁸, pero podemos leer una carta del mismo a su amigo Melanchthon, datada en Agosto de 1540 y que reza:

“Nadie me persuadirá jamás – ni Pablo ni un Angel del cielo, ni siquiera Felipe – de creer en las predicciones de la astrología, que se equivocan tan a menudo, que nada es más incierto. Ya que si predicen correctamente dos o tres veces, lo hacen resaltar, si se equivocan, lo disimulan”¹⁹.

¹⁴ Cf. GAURICUS, *Tractatus astrologicus*, Venecia, 1552, fol. B. 69v. El horóscopo de Lutero por Erasmus Reinhold se halla en Leipzig, Staatsbibliothek, Cod. 935, fol. 158

¹⁵ Nótese el siguiente fragmento del texto latino que acompaña el horóscopo de Gauricus y que es un añadido posterior contra-reformista donde se acusa a Lutero de “herético sacrilego y enemigo de la religión Cristiana”: *Planetarum coitio sub Scorpjij asterismo in nona coeli statione quam Arabes riligioni deputabant, effecit ipsum sacrilegum hereticum, Crhistianae religionis hostem acerrimum, atque prophanum.* (GAURICUS, *op. cit.*, fol B. 69V).

¹⁶ texto contenido en PIANCASTELLI, Carlo, *Ponostici ed almanacchi* Roma, 1913, p. 43 y citado por Warburg A., *op. cit.*, nota 24.

¹⁷ *Genesim istam meam ante videram ex Italia huc missam, sed cum sic sint hoc anno hallucinati astrologi, nihil mirum, si sit, qui et hoc nugari ausus sit:* LUTERO, M., *Briefwechsel*, ed. Enders, 4:309, citado por WARBURG, A., *op. cit.* p. 208.

¹⁸ El documento más exhaustivo que existe sobre las opiniones de Lutero contrarias a la astrología es su larga homilía sobre los diez mandamientos de 1518. Cf. el texto en LUTERO, M. *Werke*, ed. Weimar, 1:404f. (F. Blanke ha sido el primero en atraer la atención sobre este punto).

¹⁹ *Nemo mihi persuadebit nec Paulus nec Angelus de coelo nedum Philippus, ut credam astrologiae divinationibus, quae toties fallunt, ut nihil sit incertius. Nam si etiam bis aut ter recte divinant, ea notant; si*

En estas circunstancias, es muy sugestivo que los amigos de Lutero hayan sostenido y apoyado no sólo los horóscopos como el de Gauricus, sino además la fecha errónea de nacimiento de Lutero sostenida por este último, aún cuando, como bien nos lo hace notar Warburg, tanto los reformadores cuanto el astrólogo eran perfectamente conscientes de que la fecha de nacimiento utilizada en las predicciones astrológicas sobre Lutero no se correspondían con la fecha real de su nacimiento.

Para explicar este fenómeno es necesario recurrir a la noción de “astropolítica” utilizada por primera vez por Warburg en este ensayo. Con esta noción, nuestro investigador buscaba hacer resaltar los usos políticos de la astrología en tanto y en cuanto ésta no se reducía solamente a un uso fiel y crédulo de los designios astrales calculados con exactitud y objetividad, sino que además y sobre todo implicaba la utilización de un saber prestigioso entre los más, para manipular sus reglas internas de producción de veridicción para que éstas arrojen resultados políticamente ventajosos. En este sentido, utilizar políticamente la astrología no significa – solamente – que una figura política recurra a los vaticinios astrales, sino más importante aún, que dado el alto capital simbólico de la astrología en la Primera Modernidad, sus métodos hermenéuticos eran utilizados a los fines de adaptar políticamente los resultados de su ejercicio en función generalmente de la propia historia interna de la disciplina.

En este sentido el ejemplo del horóscopo de Lutero por Gauricus es revelador pues si el año de nacimiento de Lutero fue alterado de 1483 a 1484 es porque indudablemente en la gran tradición astrológica medieval, 1484 había sido el año predicho y esperado desde generaciones pues sería el año de la Gran Conjunción de los planetas que traería una nueva época en la religión occidental a través del nacimiento de un nuevo profeta espiritual²⁰.

Sin embargo el patrocinio natal de Lutero bajo la Gran Conjunción no garantizaba en absoluto, como bien lo demuestra el horóscopo de Gauricus, que la misión de Lutero y Lutero mismo, fueran personajes benignos. Por el contrario, leyendo en detalle el horóscopo italiano, se ve que Gauricus ha situado la hora de nacimiento del reformador en la 1:10 a.m. lo cual le otorga una nefasta influencia de Marte que transformaba su misión en diabólica. Esta característica preocuparía a los círculos luteranos y sobre todo a la figura de Melanchthon que buscaría cambiar esta perspectiva basándose en un horóscopo de Carion que situaba el nacimiento a las 9 a.m., liberando de este modo a Lutero de la influencia indeseable de Marte²¹, pero conservando enteramente su rol como portador de un cambio religioso²².

Los usos políticos de las fechas astrológicas en el caso de Lutero se confirma con el importantísimo documento que constituye el horóscopo del reformador trazado por una de las figuras más trascendentales del siglo XVI italiano: Girolamo Cardano²³.

fallunt, ea dissimulant: LUTERO, M., *Tischreden*, ed. Weimar., 4 :668, citado en WARBURG, A., *op. cit.*, p.208.

²⁰ Este es un tema harto complejo en la tradición astrológica. Cf. sus bases en Abu Ma ‘Shar, *De magnis coniunctionibus*, Venecia, 1515.

²¹ Es necesario destacar que el propio Carion había sido antes enemigo de Lutero y le había predicado a éste el día y la hora de su quema como herético. El dato lo encuentra Warburg en LUTERO, M. *Tischreden*, ed. Weimar, 2:445, principios de Enero de 1532.

²² En este sentido el documento revelador es el horóscopo de Lutero trazado por el mismo Melanchthon que junto con su carta a Schoner, se encuentra la colección de manuscritos astrológicos de Munich (Cod. Lat. Monac. 27003, fol. 16) al que se refiere Warburg en su estudio.

²³ Para el horóscopo y su comentario, Cf. CARDANUS, *Hieronymus, Liber de exemplis geniturarum, in Hieronymi Cardani medici Mediolanensis libelli duo. Vnus, de suplemento almanach. Alter, de restitutione*

El italiano, hostil a la Reforma Protestante, cambió nuevamente la fecha de nacimiento de Lutero presente en el horóscopo de Gauricus y la empujó hacia el año 1483 para dejar a Lutero fuera de los posibles beneficios de la Gran Conjunción de 1484²⁴.

La obtención de un capital político ha guiado entonces las alteraciones de la fecha de nacimiento que han realizado los astrólogos italianos con la anuencia y, según el caso, el beneplácito del círculo intelectual que rodeaba a Lutero. En este sentido, como bien señala Warburg, toda biografía de Lutero debe tener entonces en cuenta sus “dos fechas” de nacimiento: la calendaria y la mítica, pues dos historias muy distintas y complementarias salen de su escrutinio.

La supervivencia de la astrología helenística se presenta claramente documentada en la Wittenberg de Lutero, habitada por astrólogos alemanes e internacionales. La creencia en los estudios astrológicos era tan determinante que llevó a algunos de los intelectuales más importantes de su tiempo a realizar una falsificación del año y/o de la hora de nacimiento de Lutero a los fines de hacer de él un profeta de una nueva religión o un vaticinio oscuro de tiempos catastróficos que amenazaban con la herejía a la Iglesia de Roma.

2. LA PRESENCIA DEL MILENARISMO (ANTIGUO Y) MEDIEVAL EN LUTERO: LA PROFECÍA

Si bien Lutero fue un escéptico en cuanto a la astrología judiciaria en sí misma, no lo fue en absoluto con respecto a otras formas de escrutinio de los designios divinos, que no estaban en absoluto exentas, sino todo lo contrario, de tener un trasfondo astrológico entre sus componentes de origen. Es el caso de la firme creencia de Lutero tanto en las profecías como en los portentos, que en el caso de Lutero se relacionaban directamente con el Juicio Final y con el Anticristo²⁵.

Es ilustrativa en este aspecto, la epístola con carácter de homilía que Lutero forjó en 1522 y donde leemos:

“Además, hemos visto tantos cometas y (últimamente) muchas cruces han caído desde los cielos (y al mismo tiempo una nueva y desconocida enfermedad ha aparecido, conocida como la enfermedad francesa²⁶). Y cuantos signos y maravillas han aparecido en los cielos estos últimos años, como soles, lunas, estrellas, arcos iris y muchas otras visiones extrañas. Mi querido amigo, toma estas cosas como signos, y grandes signos, que significan un evento mayor; ni los astrólogos ni la Señora Hulda misma pueden alegar que sean parte del orden natural de las cosas; ya que no tenían conocimiento anticipado de ellos y no pudieron hacer ninguna profecía²⁷”.

temporum & motuum coelestium. Item geniturae LXVII. insignes casibus & fortuna, cum expositione, Nuremberg, 1543, fol. N Ivv., donde se lee luego de las densas descripciones astrológicas que el resultado “no le otorga gran dignidad” a Lutero (nullam dignitatem decernit).

²⁴ Lutero, una vez más, estaba en perfecto conocimiento de la existencia del horóscopo de Cardano y lo había desestimado diciendo que ni siquiera se había detenido a pensar en él o cualquier otro horóscopo: “Ich halte nichts davon”, escribió. Cf. WARBURG, *op. cit.*, p. 212.

²⁵ Esta aparente contradicción quizá se deba solamente, como bien lo ha señalado Warburg, a que Lutero descreía del armazón intelectual de la astrología pero no así de su aspecto “místico”. En este sentido, como lo han hecho notar los editores de las obras de Warburg, la referencia esencial es KÖHLER, W., *Basler Nachrichten*, 1922, *Sonntagsblatt* n° 42.

²⁶ El hecho de que Lutero se refiera a la sífilis, muestra ejemplarmente bien cómo la concepción de las enfermedades como castigo divino no es en absoluto un rasgo políticamente neutro y se cuenta entre las tradiciones más antiguas de Occidente.

Paralelamente a su creencia en los portentos (que implicaba un rechazo de la física aristotélica en este terreno), Lutero se interesó muy especialmente en una literatura bien ejemplificada por el *Pasional Christi und Antichristi*, que en 1521 fue publicado con ilustraciones de Lucas Cranach y que atacaba al Papa como el Anticristo²⁸.

En perfecta consonancia con todo esto, es de destacar que al año siguiente, Lutero entabló conocimiento con el original italiano de la obra que bajo el título de *Wunderliche Weissagung*, Hans Sachs y Osiander habrían de publicar en Nuremberg hacia 1527. Esta obra presentaba al propio Lutero con una hoz en su mano derecha y una rosa en la izquierda, dentro de una línea de renovadores espirituales.

Y el interés de hacer del Papa un Anticristo por parte de Lutero – tema que habría de convertirse en capital dentro de la propaganda luterana, como lo ha hecho notar magistralmente R.W. Scribner – se encuentra atestiguado por la adopción en manos de Lutero y de su círculo – especialmente por parte de Melanchthon – de los libelos infamantes del *Papstesel* (Papa-asno) y del *Mönchskalb* (monje-becerro)²⁹. Ambas eran criaturas monstruosas: el *Papstesel* estaba compuesto de una cabeza de asno con cuerpo desnudo de mujer, una mano humana y otra de elefante, con patas una en forma de pezuña y otra de garra, rematada la criatura con una cola en cuyo extremo parece haber una cabeza de perro que escupe fuego; el *Mönchskalb*, menos imaginativo aunque no menos monstruoso, es esencialmente un becerro grotesco de aspecto atemorizante erguido sobre sus dos patas traseras y que con cuerpo y sobre todo rostro antropomorfizante, representa a un monje, inequívocamente caracterizado con una levita que porta el monstruo.

Estas imágenes no fueron inventadas por los luteranos, sino apropiadas por ellos. Sus orígenes son inciertos pero Scribner cree que llegaron a Alemania a través de Brethren y luego atrajeron la atención de Lutero y de Melanchthon. Es necesario destacar que estas criaturas antes de ser recubiertas por la propaganda religiosa, encontraron su origen, en el caso del *Papstesel*, en un supuesto nacimiento monstruoso en las orillas del Tíber hacia 1495 y, en el caso del *Mönchskalb*, en la supuesta progenie monstruosa de una vaca alemana de la región de Sajonia, alumbrada hacia 1523.

Ahora bien, ¿qué se esconde detrás de estas figuras? ¿Qué significa acusar a alguien (en este caso al Papa) de ser el Anticristo? ¿Cuál es el significado metafísico y religioso de esta imputación? ¿Cuál es la relación entre estos portentos de filiación astrológica con la propaganda reformista y qué relación guardan éstos con la tradición milenarista y mesiánica que podría estar en su origen?

²⁷“ So haben wir auch (daneben) so viel Cometen gesehen, und (neulich) sind viel Kreuz vom Himmel gefallen (und ist mit unter auch aufkommen die neue, unerhörete Krankheit, die Franzosen). Auch wie viel Zeichen und Wunder sind etliche Jahr daher im Himmel ersehen, als Sonnen, Mond, Sternen, Regenbogen, und viel ander seltzame Bilde. Lieber, lass es Zeichen sein, und grosse Zeichen, die etwas Grosses bedeuten, welche auch die Sternmeister und Frau Hulde nicht mag sagen, dass sie aus natürlichem Lauf sind kommen, denn sie haben zuvor nichts davon erkannt noch gewaissaget”, en LUTERO, M. *Sämtliche Werke*, Erlangen, 2da edición, Frankfurt a.M. 1868, 65.

²⁸ Warburg remite en este sentido a la carta de Lutero a Spalatin, del 7 de marzo de 1521 y publicada en sus *Briefwechsel*, edición Enders, 3:107.

²⁹ Estas figuras han sido estudiadas en detalle por GRISAR, Hartmann y HEEGE, Franz, *Luthers Kampfbilder, Freiburg im Breisgau*, 1921-23, capítulo 1. Sin embargo sus conclusiones y aproximación al tema han sido hoy superados por un artículo fundamental de SCRIBNER, R. W., “Demons, Defecation and Monsters: Popular propaganda for the German Reformation”, en *idem*, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Londres, the Hambleton Press, 1987.

Sin una respuesta adecuada a estas preguntas, no podemos comprender el verdadero sentido de lo que políticamente estaba en juego en las luchas religiosas de la Modernidad y más profundamente aún, lo que todavía sigue siendo hoy la cuestión política fundamental enunciada al comienzo en las palabras de Walter Benjamin: la relación entre el mesianismo y la ley.

Para intentar comprender estas “opacidades” y la compleja trama “densa” que se oculta detrás de estas figuras, emblemas y creencias, debemos remontarnos en el tiempo y ver qué otros tiempos habitan la época de Lutero. Pero antes, intentaremos mostrar otro ejemplo conceptualmente paralelo, aunque algunas décadas anteriores en el tiempo, de la aparición de la figura del Anticristo en la Modernidad Occidental. Me refiero al caso de Marsilio Ficino.

3. MARSILIO FICINO: ASTROLOGÍA, PROFECÍA Y MESIANISMO EN LA FLORENCIA DE SAVONAROLA

Es en la reflexión filosófica y política de Marsilio Ficino (1433-1499) que el problema del Anticristo tendrá una vía privilegiada de entrada hacia la Primera Modernidad, como uno de sus rasgos constitutivos. Y la puesta en escena de este problema en Ficino se dará en torno a la lucha política y religiosa que en Florencia se desata con el ascenso al poder de Jerónimo Savonarola³⁰.

Para entender las cambiantes relaciones entre Ficino y Savonarola, no contamos con demasiados documentos a pesar de que Ficino era el máximo intelectual de Florencia y antiguo protegido de los Médicis y Savonarola se mostraría como su máximo profeta y reformador religioso. Examinaremos entonces los documentos que han podido recuperarse y que versan sobre esta controversia.

A todas luces, Marsilio recibió favorablemente, al menos en un principio, el proyecto de Savonarola y como prueba de ello tenemos la carta que el primero le dirigió a Giovanni Cavalcanti el 12 de Diciembre de 1494. No analizaremos aquí toda la carta y su compleja estructura ya que la misma constituye fundamentalmente una verdadera y sutilísima exposición por parte de Ficino acerca del problema del mal y de la profecía; sin embargo nos concentraremos en los párrafos finales dedicados a Savonarola. En efecto Ficino identifica a Savonarola con el tipo de profeta descrito por Platón el *Banquete*, en el *Fedro* y en las *Leyes*³¹: el mal del mundo no se puede extirpar, dirá Ficino, pues su presencia debe hacer resaltar al Bien y sobre todo, su función será la de convertir nuestra mirada hacia Dios, pues es cuando se sufren las penurias que el mal causa en este mundo, que nos dirigimos hacia el Bien, queriendo huir del mundo inferior hacia el mundo superior o la región celeste, libre de todo mal.

Pero Dios en su absoluto poder puede querer, a través de la Providencia, que sus criaturas no sean arrastradas a semejantes perturbaciones, sino que tengan la posibilidad de volverse hacia el Bien, sin pasar por las peores calamidades. En este caso, Dios hace conocer

³⁰ Lucha que se enmarca dentro de un contexto de espera apocalíptica y de renovación religiosa. Cf. FICINO, M. *Della religione cristiana*, Florencia, 1476, pp. 7-8. Es también necesario consultar respecto de las creencias apocalípticas de la Florencia de Marsilio, GARIN, Eugenio, “L’attesa dell’età nouva e la “renovatio”, in *L’età nouva. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Naples, 1969, pp.83 et ss; CHASTEL, André, “L’Antechrist à la Renaissance”, in CASTELLI, E. (éd.), *Cristianesimo e ragion di Stato, Atti del II Congresso Internazionale di Studi umanistici*, Rome, 1952, pp. 177-186; “Art et religion dans la Renaissance”, *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, VII (1945), pp. 20-37.

³¹ Los pasajes capitales son PLATON, *Banquete*, 201d; *Fedro* 244 a ss y *Leyes* 642 d.

su voluntad, revelando, por medio de un Profeta, lo que ha de pasar si se desata la catástrofe y por lo tanto la misión de este último será la de predecir el castigo y señalar el camino de la conversión de la mirada hacia el Bien³². El profeta será también el hombre de las periferias, el menos dotado, el jamás esperado³³, el que está oculto en la multitud y que luego es segregado de ella en cuanto se manifiesta en él el furor que la divinidad le ha insuflado.

Es precisamente Savonarola quien es llamado a cumplir el papel de Profeta en los días turbulentos de la “viciosa” Florencia:

“(…) ¿acaso no amenazaba a esta ciudad el otoño pasado la destrucción definitiva por sus muchos pecados sin que ninguna virtud humana lo pudiera evitar? ¿Acaso no nos lo anunció con anterioridad, durante todo un cuatrienio antes de este otoño, la divina clemencia, indulgentísima con los florentinos? Lo hizo por mediación de Jerónimo [Savonarola], de la orden de los predicadores, varón excelente en santidad y sabiduría, elegido por Dios para este fin”³⁴.

Este apoyo³⁵ sin embargo no habría de durar demasiado. Los historiadores se han preguntado sin cesar (y sin ponerse de acuerdo) acerca de las razones por las cuales fluctuó tan bruscamente la opinión de Ficino desde el apoyo incondicional hasta, como veremos enseguida, la condena de Savonarola. Las dos opiniones canónicas son las de Eugenio Garin y la de Raymond Marcel. El historiador italiano ha señalado que el cambio de opinión no se debió a otra cosa que el oportunismo de Ficino frente a los cambios políticos de su tiempo (cuando Savonarola estuvo en el poder, Ficino lo aclamó; depuesto el primero, Marsilio lo condenó consecuentemente para ganar el favor de los nuevos poderosos como ya lo habría hecho, por otra parte en el momento de la conjura de los Pazzi)³⁶. La opinión del filósofo francés es más benevolente con Ficino ya que busca un acontecimiento crucial por el cual Marsilio se vio obligado a cambiar de perspectiva: Marcel encuentra este episodio determinante en la ejecución de Bernardo Del Nero, gran amigo del platónico de Careggi, en el verano de 1497³⁷.

³² Carl Schmitt ha querido ver en el milagro la estructura (teológica) del estado de excepción. Nos preguntamos si no es conveniente dirigir también la atención a la teoría del castigo divino colectivo (como decisión y voluntad de Dios), para ejemplificar este paradigma. Pues “si el soberano es quien decide en y el estado de excepción” (Cf. SCHMITT, Carl, *op. cit.*, capítulo 1), bien podemos ver esta estructura en el castigo colectivo, pues cuando éste tiene lugar por decisión divina, el orden natural del mundo queda suspendido (y con él las leyes humanas), instaurando una verdadera excepción. En este sentido, Marsilio Ficino es un excelente teórico tanto del estado de excepción como milagro, cuanto del estado de excepción como castigo (conviene justamente no olvidar que Ficino recuerda que los morbos y las turbulencias requieren un “médico o gobernante supremo”). Es nuestro objetivo estudiar este aspecto teológico-político de la obra de Ficino en un próximo artículo.

³³ Es importante recordar que en la tradición platónica (sino antigua en general), era condición importante que el profeta fuera un hombre del común, pues cuanto más alejado estuviese éste del conocimiento intelectual, más probada estaba su condición de profeta, pues un hombre del común no podría tener conocimiento de las cosas divinas si no es justamente porque los dioses mismos le han insuflado este conocimiento; una característica que sirve como garantía contra la mentira refinada que consistiría en introducir en la profecía elementos sacados del propio acervo intelectual del supuesto profeta. Cf. al respecto los textos arriba citados de Platón.

³⁴ FICINO, Marsilio, Carta a Giovanni Cavalcanti en *Marsili Ficini Florentini, Opera omnia*, Basilea, 1576, ex officina Henricopetrina, pp. 961-963, la traducción la tomamos de GRANADA, Miguel Angel, *El Umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 158-163.

³⁵ Es necesario hacer resaltar que Ficino no sólo apoyó explícitamente a Savonarola, sino que además, luego de la partida de Carlos VIII, compuso una oración de alabanza al monarca francés como *Carolus Magnus Gallorum Rex*, llamando al rey “heraldo de Cristo” y *Rex Pacificus*, dentro de la tradición del “último emperador mundial”

Más recientemente, Donald Weinstein ha sugerido otra explicación que se basa en el rescate de otra carta de Ficino, también dirigida a Cavalcanti³⁸, y que hasta el momento no se había tenido en cuenta en la discusión. Es una carta escrita ocho días después de la primera que acabamos de analizar y cuya materia es la distinción que Ficino realiza entre los amigos y los enemigos de Dios, diciendo que las esperanzas de estos últimos sólo parecen triunfar en apariencia, en una clara alusión a Savonarola. De este modo ya se revelaría muy tempranamente un rechazo por parte de Ficino de la doctrina de Savonarola, rechazo que sólo se vería reforzado al conocer Ficino, los puntos principales de los sermones de Savonarola que criticaban vigorosamente todos los valores que el filósofo defendía: la valorización del paganismo dentro de las tendencias intelectuales de su tiempo, la astrología y la síntesis entre Platonismo y Cristianismo³⁹.

El cambio radical de perspectiva por parte de Ficino no se encuentra en ningún lugar mejor documentado que su *Apologia* ante el Colegio de los Cardenales, escrita en 1498. En ella declara que Savonarola:

“no es un simple mortal, se trata de un demonio de lo más astuto, y ni siquiera de un solo demonio sino de una turba diabólica que ha asediado a los desgraciados mortales por los medios más sutiles y les ha seducido con extraordinarias maquinaciones”⁴⁰.

Savonarola es enseguida declarado el Anticristo en persona y toda la carta, que aquí no podemos examinar en detalle, está dirigida a realizar la demostración de esta asimilación. Sin embargo querriamos detenernos aquí en el examen de dos breves párrafos de esta *Apologia* de Ficino: el primero que da una descripción (aunque no la única de este texto) de este Anticristo y el segundo en el que refiere lo que sería la máxima blasfemia perpetrada por Savonarola, que de ahora en más Ficino pasa a denominar *Sevo-nerola* en un intento por mostrar que la esencia misma del carácter de Anticristo de Savonarola se halla inscrito en su nombre, como una cifra cabalística que podría haber sido descifrada⁴¹. Así Ficino caracteriza a Savonarola como:

“Este Anticristo poseía una astucia absolutamente incomparable para simular la virtud y disimular el vicio con una constancia perfecta: un espíritu insaciable, una audacia implacable, el arte de hacerse valer sin fundamentos, una *soberbia luciferina*, el don de sostener en todas partes sus mentiras más imprudentes por medio de las imprecaciones y los juramentos, un

que generalmente va asociado a la presencia del Anticristo. Cf. el texto de la oración en FICINO, M., *Opera*, vol. I, pp. 961-63.

³⁶ GARIN, Eugenio, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma/Bari, Laterza, 1973, III,ii.

³⁷ MARCEL, Raymond, *Marsile Ficin*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, pp.569-70.

³⁸ FICINO, Marsilio, *Opera*, vol I, pp. 964. DELLA TORRE, Arnaldo, en su monumental *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Florencia, 1902, p. 832, señala que la conversación que dio origen a esta carta había tenido lugar el día anterior.

³⁹ Cf. WEINSTEIN, Donald, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Nueva York, Pinceton University Press, 1970, p. 186 y ss., quien además señala (en p.187 n.6) que la teoría de los falsos profetas que invoca Ficino en la segunda carta a Cavalcanti tiene su correlato o fuente bíblica en *Mateo 7:15-20*.

⁴⁰ “*At vero non mortalis homo, sed callidissimus demon, non demon unus, sed demonica turba mortales heu miseris pero occultissimas insidias invasit mirisque machinis circumvenit*”, en: FICINO, Marsilio, *Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab Anticristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad collegium cardinalium*, texto no presente en sus *Opera* y editado ahora por KRISTELLER, Paul Oskar, *Supplementum Ficinianum*, Florencia, Leo Olskchi, 1937, vol. II, pp. 76-79.

⁴¹ André CHASTEL, «L'Antéchrist...» en *op. cit.*, p.184 aclara el misterio de este nombre no explicitado por Ficino. “Sevo-Nerola” es *sevus Nero* por referencia a Nerón el gran perseguidor quien es siempre puesto en relación con el Anticristo.

rostro, un tono, una elocuencia que brillaba en el discurso capaz de imponer al auditorio una convicción que nacía menos de la persuasión que de la violencia⁴². (el subrayado es nuestro)

Creemos que el centro de esta caracterización de Savonarola como el Anticristo más allá de sus capacidades retóricas⁴³, debe situarse en el calificativo absolutamente preciso que utiliza Ficino de *luciferea superbia*, pues el mismo responde de la manera más fidedigna a la tradición escolástica de los pecados capitales.

Ya presente en el *Eclesiastés* (10:15): “el comienzo de todos los pecados es la soberbia”, este orgullo se transforma a partir de Gregorio el Grande en el primero de todos los pecados y sobrepasa con mucho la clasificación de los vicios para convertirse en el problema mismo del origen histórico y ontológico del mal.

El pecado de Adán (el hombre perfecto luego caído) no es sino la forma especular de aquel cometido por Lucifer (el ángel perfecto luego caído) quien intenta introducir el orgullo en todos los hombres, incluido Cristo mismo. Adán entonces, a través de la generación ha transmitido a toda su descendencia su vanagloria al mismo tiempo que el castigo de ésta. Esta tradición del Lucifer orgulloso es la que rescatarán y legarán a la Edad Media y Moderna, las obras de Orígenes, Ambrosio y Agustín⁴⁴.

Y es en esta tradición que Marsilio hace entrar al Anticristo como portador de la soberbia. En cuanto a la blasfemia suprema perpetrada por Savonarola, ésta sería, según Ficino, cuando el primero “intentó mancillar públicamente con el peligro del fuego el mismísimo cuerpo de Cristo que está en la Eucaristía”⁴⁵. ¿A qué se refiere Marsilio con esta enigmática frase?

Nuestra hipótesis es que Ficino se refiere aquí al hecho histórico de la ordalía por el fuego que habría debido tener lugar el 7 de abril de 1498 en la ciudad de Florencia⁴⁶.

Este constituye un hecho fundamental poco estudiado en sus reales dimensiones, pues es un acontecimiento sumamente importante no sólo, y evidentemente, para la historia florentina,

⁴² Marsilio Ficino, *Apologia...*: “*Astutia quedam in hoc Anticristo prorsus incomparabilis obstinatissime quidem virtutes simulans, vitium vero dissimulans, vastus animus, audacia saeva, iactantia vana, luciferea superbia, impudentissimum ubique mendacium imprecationibus iuramentisque suffultum. facies vox oratio in declamando saepe fulminea non tam voluntariam persuasionem quam violentiam auscultantibus inferens*”, en KRISTELLER, *op. cit.*, p.77.

⁴³ Esta caracterización bien podría estudiarse también a la luz de la relación entre retórica, prueba, persuasión y verdad en la tradición platónica de la que Ficino se reclama heredero y continuador. Por razones de espacio e interés específico de este artículo, no emprenderemos aquí tal análisis.

⁴⁴ Para el problema de la soberbia en la teología medieval, el libro fundamental es hoy el de CASAGRANDE, Carla y VECCHIO, Silvana, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 2000. Como bien lo señalan las autoras, para los tratadistas medievales, el pecado de la soberbia lejos de agotarse en sí mismo, se vuelve una suerte de “segunda naturaleza” que se superpone a la obra del Creador comprometiendo irremediablemente la perfección y pervirtiéndola en sus fines. Así, las autoras nos guían a dos textos fundamentales en esta tradición: SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia*, 1, XXXI, CXLV en *Patrologia Latina*, t. XXVI, col. 620-623: “*Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor coeperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur... Radix quippe euncti mali superbia est de qua, Scriptura attestante, dicitur: Initium, omnis peccati est superbia. Primae ejus soboles, septem nimirum principalia vitia (...)*”; y SAN AGUSTIN, *De Civitate Dei*, I, XIV, c. xiii (*Patrologia Latina*, t. XLI, col. 420: “*Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus ? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inharere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit quod ei magis*

sino más aún para la historia del Derecho Medieval y Moderno, cuanto para una historiografía, como lo es la de nuestros tiempos, interesada en el problema de la memoria.

La frustrada ordalía tuvo lugar en un contexto histórico muy preciso pues eran los últimos tiempos de Savonarola en el poder, luego del derrocamiento de los Médicis, que coincidía con sus sermones en contra del papado y “su armada de demonios” y con la amenaza de Alejandro VI de lanzar un interdicto contra Florencia. Retirado en la ciudadela de San Marco, Savonarola, continúa como observador de la política florentina y denuncia las alianzas florentinas y romanas y así como la amenaza del interdicto en tanto manera de reestablecer, gracias a la censura eclesiástica, la tiranía, lo cual no era del todo ajeno a la verdad, dado que en Florencia se intentaba el tramar el regreso de Pedro de Médicis al poder⁴⁷. La única manera de terminar con el prestigio que Savonarola tenía frente al pueblo florentino era socavando su credibilidad y supuesta santidad que hacía de él un profeta a pesar de haber sido excomulgado.

Doffo Spini, el líder de los *Compagnacci*, facción aguerrida de los *Arrabbiati*, fue el mentor del plan de la ordalía (como él mismo lo confesaría más tarde en el taller de Botticelli, según el testimonio de Simone, hermano del pintor⁴⁸). Spini retó a una prueba ordálica al gran compañero de Savonarola, Domenico da Pescia, quien aceptó de inmediato. Se firmó un contrato con el cual se establecieron las materias que se pondrían a prueba en la ordalía y se fijó una fecha para el sábado 7 de abril de 1498⁴⁹.

La confianza de Savonarola en ganar esta prueba, donde Dios revelaría que él era su profeta, está sólidamente sugerida por sus sermones⁵⁰.

El caso fue que el campeón de los Franciscanos no se presentó a la ordalía y a través de Piero degli Alberti, un jefe de los *Arrabbiati*, se buscaron imponer nuevas condiciones para asegurar la fiabilidad de la prueba, pero el único propósito era desacreditar a los partidarios de Savonarola. La jornada se prolongó haciendo fracasar la ordalía y atrayendo el descrédito sobre el monje, que ese mismo día se enteraba de la muerte del rey Carlos, su único sostén político por entonces. Los hechos no tardaron en precipitarse y Savonarola fue capturado y llevado a la hoguera.

placere debuit quam ipse sibi”.

⁴⁵ FICINO, M: “*At vero quum primum in Eucaristia ipsum Christi corpus ignis periculo palam contaminare tentavit ...*”, en KRISTELLER, O.,K., *op. cit.* p.79.

⁴⁶ El episodio se encuentra narrado con detalles en GUICCIARDINI, Francesco, *Storie Fiorentine* (1509). Nosotros hemos utilizado la edición Rizzoli, editada por Alessandro Monteverchi en 1998. La historia de Savonarola y la ordalía del fuego corresponde al capítulo XVI, p. 267 y ss.

⁴⁷ Sobre estos acontecimientos, Cf. el muy atinado e informado libro de MARIETTI, Marina, *Savonarole*, Paris, PUF, 1998, pp. 93 y ss.

⁴⁸ Cf. MARIETTI, M. *op. cit.*, p.95.

⁴⁹ Las materias en juego en la ordalía eran:

- a) “*Ecclesia Dei indiget renovatione; flagellabitur, renovabitur*”
- b) “*Florentia, quoque, post flagella renovabitur et prosperabitur* »
- c) «*Infideles convertentur ad Christum* »
- d) “*Haec autem omnia erunt temporibus nostris*”
- e) “*Excommunicatio nuper lata contra Rev. Patrem nostrum, fratrem Hieronymum, nulla est*”.
- f) “*Non observantes eam, non peccant*”

El texto es extraído de MARCHESI, P. *Documenti*, XXIV, y resaltado por vez primera por VILLARI, Pasquale, *La Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, 2 vol. Florencia, Successoni le Monnier, 1888, p.140

⁵⁰ Cf. RIDOLFI, Roberto, *Vita di Girolamo Savonarola*, 2 vols, Roma, Angelo Belardetti Editore, 1952.

Lo que aquí nos interesa resaltar es en primer lugar que todavía a finales del siglo XV y prácticamente ya en los albores del XVI aún era concebible practicar, siquiera excepcionalmente, la ordalía como forma de prueba y obtención de la verdad judicial (y religiosa) *ergo*, política. A pesar del gran debate aún persistente al respecto, los historiadores del derecho suelen situar alrededor del siglo XII un cambio fundamental en el régimen probatorio judicial que tiene que ver, grosso modo, con la recepción en Occidente del *Corpus* textual del Derecho Romano y que llevó, unido a la incapacidad papal para controlar el resultado de las ordalías, a su abandono como sistema probatorio, en beneficio del sistema de pruebas procesales⁵¹. Sin embargo tenemos aquí, casi tres siglos después del gran cambio del sistema probatorio de Occidente, un caso de ordalía, masivamente apoyado por intelectuales y el pueblo.

Sin duda, el apoyo popular a la ordalía tiene que ver con un episodio de la memoria colectiva⁵² florentina: nos referimos a la ordalía de Pietro Ígneo (así apodado justamente a causa de esta ordalía) del 13 de Febrero de 1068, y que constituye un célebre episodio de la historia florentina⁵³. En este sentido, un episodio constitutivo de la identidad popular florentina es invocado como acontecimiento legitimador para la realización de una ordalía que a todas luces desafiaba las nuevas reglas del derecho⁵⁴ pero que en la memoria colectiva florentina implicaba una actualización de su poder de veridicción permitiendo el reconocimiento del carácter, verdadero o falso, del profeta (o más profundamente de la legitimidad institucional y religiosa de un líder espiritual).

En efecto, la ordalía de Ígneo tenía como objetivo determinar la legitimidad institucional del obispo de Florencia, recusado por el abate de Valombrosia y sus monjes, quienes argumentaban que el obispo había comprado su cargo y en consecuencia estaba cometiendo actos ilegítimos de tipo simoniaco dado que al ser ilegítimo su cargo, todos los sacramentos que otorgaba también lo eran *ipso facto*⁵⁵.

Ahora bien, esta ordalía que tuvo lugar sobre el trasfondo de la memoria social de los florentinos con el fin de establecer la legitimidad de Savonarola como líder político-religioso, fue condenada por Ficino en términos muy duros, como lo hemos visto.

⁵¹ Cf. para este arduo problema, el diagnóstico y la extensa bibliografía citada por MADERO, MARTA, *Las verdades de los hechos. Proceso, juez y testimonio en la Castilla del siglo XIII*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 21 y ss. Sobre la ordalía misma, es importante consultar también el artículo de MORRIS, Colin, "Judicium Dei: The Social and Political Significance of the Ordeal in the Eleventh Century", *Studies in Church History* 12, 1975, pp. 95-111, estudio que también es tenido en cuenta por Marta Madero.

⁵² No queremos utilizar el término "memoria colectiva" como una salvaguarda facilista frente a un genuino problema. Nos parece sin embargo que la expresión es sumamente pertinente aquí y la usamos según el encuadre conceptual de su creador, HALBWACHS, Maurice, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950, una obra que no puede utilizarse hoy sin el comentario crítico de RICOEUR, Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Esta obra no puede dejar de conectarse – y complementarse –, según nuestra opinión, con la perspectiva histórico-morfológica de Aby Warburg.

⁵³ Es ésta la línea de investigación seguida por MARINETTI, M. *op. cit.*, p. 13 y ss y p. 93 y ss.

⁵⁴ Otra prueba de la "variabilidad" que puede tener el derecho, siempre proclive a ser anulado o modificado, en las situaciones de excepción.

⁵⁵ La ordalía se realizó igual a pesar de que Pedro Damián había tratado de establecer la posición de que un sacramento transmitido por un impostor con oficio eclesiástico no perdía ni su valor ni su eficacia pues la gracia de la que sería beneficiaria la Iglesia, le permite que los impuros puedan transmitir la pureza. Cf. en este sentido, MARINETTI, M. *op. cit.*, p. 15 y ss.

En ese orden, la apreciación de Ficino no era especialmente novedosa pues estaba en perfecta consonancia con la opinión de los doctores del Derecho Canónico. Recordemos aquí que Pedro el Cantor había condenado la ordalía como prueba judicial en el siglo XII sobre la base de que “nadie debería tentar a Dios cuando los recursos de la razón humana no están todavía agotados”⁵⁶. Asimismo Agobardo, arzobispo de Lyon (816-40) había condenado también esta práctica en su *Liber contra iudicium dei* con el doble argumento de que a)- Dios nunca ordenó ni quiso las ordalías así como tampoco los santos, sino que el hombre las instituyó y b)-el juicio de Dios es inescrutable⁵⁷.

En este sentido, la condena de Ficino no hizo más centrarse en la condena establecida por la tradición del derecho canónico, pero agravando aún más su carácter blasfemante dado que directamente acusa al intento ordálico de socavar la Eucaristía misma⁵⁸ habiendo sido éste, según Marsilio, el objetivo del Anticristo Savonarola, quien por este mismo acto gravísimo, reveló su condición de tal.

Ahora bien, al igual que en el caso de Lutero, nos encontramos aquí con la acusación de Anticristo movilizada por Ficino y debemos interrogarnos al igual que lo hicimos para el caso del reformador alemán, ¿qué significa el Anticristo en la tradición religiosa y jurídica occidental? ¿Por qué es tan fuerte su poder político cuando es utilizado como arma de lucha social? ¿Qué representa este Anticristo que parece poder ir en contra del Derecho divino y humano, que desafía las leyes naturales, que pudo encandilar y engañar, según Ficino, al pueblo florentino, siendo la encarnadura misma del pecado de los pecados, de la soberbia?

Para responder a esto, es necesario encontrar algunos de los caminos por los cuales la figura del Anticristo como arma de lucha político-religiosa llegó a los albores de la Modernidad y marcó el espíritu mismo de la Reforma Luterna.

4. EL TRONCO COMÚN DEL MESIANISMO Y LA PROFECÍA EN FICINO, LUTERO Y SAVONAROLA: EL PROFETISMO DE JOAQUÍN DE FIORE Y EL PROBLEMA DE LA POBREZA EVANGÉLICA EN LAS HEREJÍAS DE LOS ESPIRITUALES FRANCISCANOS

Queremos presentar aquí como hipótesis que Marsilio Ficino y Martín Lutero serán receptores de una tradición muy compleja que estructurará su pensamiento en torno a los problemas del Anticristo y del milenarismo. Dentro de esta compleja tradición, señalaremos tres componentes que de ningún modo pretenden agotar las presencias determinantes:

- a)- El milenarismo profético de los escritos de Joaquín de Fiore,
- b)- La tradición intelectual proveniente de los *Vaticinia de Summis Pontificibus*, profecías tardo-medievales sobre el Papado y,
- c)- el movimiento mesiánico-milenarista de los Franciscanos a la cabeza del cual se hallaban los hermanos Espirituales (siglos XIV y XV).

⁵⁶ PEDRO EL CANTOR, *Verbum abbreviatum*, 78 y 92, *Patrologia Latina*, 205, cols. 226-7 y 267, citado en BARTLETT, Robert, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 89.

⁵⁷ AGOBARDO, *Liber contra iudicium dei*, en *Opera omnia*, edición de v. Acker (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Turnhout, 1981), pp. 17-49, citado en BARTLETT, R. *Op. cit.* pp. 43 y 47.

⁵⁸ Hagamos notar aquí que Ficino acusa a Savonarola no de aceptar sino de instigar la ordalía, lo que no fue en modo alguno la verdad histórica, según hemos visto.

4.1. El pensamiento de Joaquín de Fiore (c.1132-1202)

Joaquín de Fiore ha sido uno de los grandes renovadores de la tradición milenarista medieval⁵⁹. Para éste, la Escritura contiene “*verba mystica*”; es posible explicarlos, primero en su superficie, mostrando la *historia*; pero enseguida hay que abrirlos y mostrar el espíritu que allí se encuentra escondido⁶⁰.

Luego de una meditación sobre la doctrina de la Trinidad en su versión latina, Joaquín fue llevado a pensar que la clave para descubrir el significado de la Historia, se encontraba en las relaciones misteriosas entre las tres Personas⁶¹.

El padre envía al hijo; el Padre y el hijo envían al Espíritu (doctrina de la *missio*); mientras que el Hijo viene del Padre, el Espíritu viene de los dos juntos, del Padre y del Hijo (doctrina de la *processio*). Joaquín decía que gracias al *spiritualis intellectus*, al don de Dios, él ha podido entrever el sentido de la historia en su desarrollo trinitario⁶².

Todo el Antiguo Testamento es una prefiguración del Nuevo. Pero la originalidad de Joaquín consiste en haber aplicado esta doctrina de la Trinidad al proceso mismo de la historia.

Como lo ha señalado muy oportunamente Marjorie Reeves, la mayor estudiosa actual del pensamiento del monje calabrés, la perspectiva de Joaquín supone un desplazamiento de la perspectiva simbólica del número dos al número tres⁶³. Es decir que luego de la concordancia en dos, se debe realizar una extrapolación hacia una concordancia en tres (señalando que una concordancia procede de la otra).

Este método de exégesis ha dado lugar a su visión de las tres épocas o *status* de la historia⁶⁴: la de la ley bajo el Padre, la de la Gracia, el trabajo del Hijo y la del Espíritu Santo, en una nueva era de luz, de libertad y de amor⁶⁵. El trabajo del hijo comienza en la época del rey Josías en el Antiguo Testamento; la vida del Espíritu debe tener una raíz doble: por un lado, en la vida de los profetas del Antiguo Testamento Elías y Elisha, y por otro lado, en el

⁵⁹ No podemos aquí adentrarnos en las transformaciones que Joaquín operó respecto del milenarismo y el mesianismo medieval tal y como habían sido prefigurados por Agustín de Hipona. Para ello, remitimos al lector a CAROZZI, Claude y TAVIANI-CAROZZI, Huguette, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1999.

⁶⁰ JOAQUIN DE FIORE, *Concordia novi ac veteris Testamenti*, Ventiis, 1519: 1.5,c.71 (f.99,3-4)-2. Ev.,69.

⁶¹ Es importante señalar que Joaquín, a pesar de las dos condenas que pesaron sobre su pensamiento, la del Concilio provincial de 1263, luego de la Comisión de Anagni y la posterior prohibición sobre su teoría de la Trinidad del Cuarto Concilio Laterano de 1215, según el cual, éste separaría las tres Personas de su unidad fundamental para extender cada una a una época histórica –lo que no coincide necesariamente con los análisis más autorizados y científicos del pensamiento de Joaquín (Cf. *Decretales Gregorii IX*, lib.1, cap.2), *Corpus Iuris Canonici*, II, p.6); a pesar de esto entonces, jamás fue declarado herético, como sí lo serían sus seguidores entre los Franciscanos Espirituales. Recordemos aquí también que Dante incluyó a Joaquín en el círculo de los teólogos, al lado de San Anselmo y San Juan Crisóstomo (*Paradiso*, XII, 140-41).

⁶² Cf. el libro fundamental y guía indispensable para adentrarse en Joaquín: LUBAC, Henry de, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols. Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1993. Para el problema del desarrollo trinitario de la historia, Cf. vol. 1 p.80.

⁶³ Utilizaremos aquí ampliamente los artículos siguientes de REEVES, Marjorie: “The Bible and Literary Authorship in the Middle Ages” en PICKETT, S. (éd), *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1991 (p.12-63); “The Originality and Influence of Joachim of Fiore” en *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 36, New York, 1980 (p.269-316); “The Development of Apocalyptic Thought : Medieval Attitudes” en PATRIDES, C. A. y WITTEICH, J. (éd) *The*

comienzo del monaquismo occidental con San Bernardo, quien, según los cálculos de Joaquín, había vivido 42 generaciones después de Elías⁶⁶.

Joaquín creía que él mismo vivía en la generación número cuarenta después de la Encarnación y que la segunda crisis de toda la historia ocurriría durante las dos generaciones siguientes, aunque el abate tomó todas las precauciones al decir que la duración de las generaciones no podía ser calculada de una manera exacta.

Como Joaquín, lo decía, no se puede calcular el día ni la hora de esta gran crisis, sólo el Señor los conoce; pero según las correspondencias o “coaptaciones” de la “concordia”, podemos al menos calcular el año⁶⁷. El comienzo de la generación cuarenta y uno después de la Encarnación del Señor estará marcado por el año 1201: ése será la anteúltima generación de la segunda era, dado que esta segunda era debe contar 63 generaciones; ahora bien, ha habido 21 generaciones desde Osías a Cristo, y se cuentan otras 40 desde Cristo hasta el fin de ese siglo. El cálculo es cómodo, puesto que si las generaciones antigua, como la Luna, crecen y decrecen, no tenían todas la misma duración; así cada generación del Nuevo Testamento cuenta exactamente treinta años, puesto que es a la edad de treinta años que Jesucristo, sol de justicia, engendró a sus hijos espirituales⁶⁸.

Esto quiere decir entonces que el período crítico se extenderá hasta 1260. Entonces una vez pasadas las tribulaciones inevitables, la “religión monástica”, nueva Virgen-Madre, pondrá en el mundo al pueblo a cual le será dado el poder, como lo profetizó Daniel⁶⁹. Nosotros estamos situados entre dos eras, “ al final de la segunda” y en la vigilia de ese otro tiempo “que será parecido a una solemnidad pascal”⁷⁰.

En paralelo a esta concepción de las tres edades, Joaquín introducirá un modelo de tribulaciones y persecuciones a gran escala. La clave del modelo se encuentra en el Libro de Siete Sellos del *Apocalipsis* 5.1. Los Siete Sellos marcan las siete guerras o tribulaciones a través de las cuales pasó el Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento; las siete aperturas del libro marcan las siete persecuciones que ha debido sufrir la Iglesia y que han encontrado su punto culminante con el Anticristo.

Apocalypse in English Renaissance, Thought and Literature, Manchester, 1984; “The Abbot Joachim’s Sense of History” en *1274 Année charnière. Mutations et continuités*, Lyon, Paris, 30 septembre – 5 octobre 1974, Paris, 1977 (p.782-796).

⁶⁴ JOAQUIN DE FIORE: *Conc.* I,5, c.84 : « Tres denique mundi status...divinae nobis paginae sacramenta commendant : primum in quo fuimus sub lege, secundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino exspectamus sub ampliori gratia.....Primus...in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus... » (f.112,2).

⁶⁵ JOAQUIN DE FIORE, *Liber introductorius in Apocalypsin* (Venetiis, 1527), p. I, c.4,v.I (f.95,3); LI, c.5).

⁶⁶ REEVES, Marjorie, “The Bible...”p.23.

⁶⁷ JOAQUIN DE FIORE, *Conc.* I, 3, tr. 2 c.6 : « Tempus autem quando haec erunt, dico manifeste quod prope est ; diem autem et horam, Dominus ipse novit. Quantum tamen secundum coaptationem concordiae existimare quo, si pax conceditur ab his malis usque ad annum 1200 incarnationis Domini, exinde ne subito ista fiant, suspecta mihi sunt omnimodis et tempora et momenta »

⁶⁸ JOAQUIN DE FIORE, *Conc.* I, 4, c.30 : *In Ecclesia vero incipit generatio quadragesima prima anno Domini 1201 incarnationis dominicae.. :’* (f.5.5.4), I,2,tr I, c.16 (f.12,2-3). Cf. DE LUBAC, Henry, *op. cit.* vol 4.

⁶⁹ JOAQUIN DE FIORE, *Ev*, 25: “ Secundum autem alteram speciem Maria aetate juvenula designat monasticam illam religionem, sequam sanctus instituit Benedictus, quae concipiens de Spiritu Sancto habitura est et ipsa Filium in utero suo, populum sc. illum sanctorum, cui danda est secundum Daniel potestas sub omni caelo et regnatura est in spiritu usque ad consummationem saeculi ».

⁷⁰ JOACHIM DE FLORE, *Liber introductorius in Apocalypsin*, Venetiis, 1527 ,P. C,4 (f.95,4), *Conc.* I,5,c.20: “nos qui inter secundum et tertium statum constituti sumus, multa adesse de tertio illo statu contemplari

Al utilizar la figura del dragón de siete cabezas, Joaquín ha hecho una puesta en relato de las persecuciones de la Iglesia respecto de cada cabeza: Herodes, Nerón, Constantino Arriano, Chosroes, Mesemothus (un rey musulmán), un emperador germánico, Saladino, y el Anticristo. La Iglesia, como el pueblo de Israel, debe pasar a través de una serie de persecuciones que encontrarán su punto culminante con el Anticristo. Es solamente más allá de estas grandes persecuciones que el *status* del Espíritu se podrá realizar.

Este *tertius status*, o tercera Edad⁷¹, implicará que el Evangelio Eterno será promulgado para todos, no por un nuevo libro, que daría todavía una nueva letra⁷², sino por la inteligencia espiritual de los dos libros de los dos Testamentos.

Entonces se verá el cielo abierto, es decir que una vez atravesada la puerta de la letra, la mirada del Espíritu se lanzará al interior de los dos Testamentos. Una suerte de nueva “religión” plenamente libre y espiritual será instaurada.⁷³

A la Iglesia institucional, tal y como existe desde Cristo, Iglesia de clérigos y de doctores, le sucederá la Iglesia Espiritual, creada para durar hasta el fin de los tiempos; es la Iglesia espiritual cifrada en la Virgen María o en Jesucristo mismo⁷⁴.

Será ésta una Iglesia humilde y silenciosa, “casta y virginal”; Iglesia no de letrados y doctores, sino de contemplativos; la Iglesia de la Caridad, “que reposará en el silencio del desierto”⁷⁵.

Los *pri* sacerdotes y los *pri* pastores, de los cuales San Pedro fue el líder, dejarán el lugar a los *boni claustrales* o *boni ermitae* que perpetuarán el espíritu de San Juan⁷⁶.

¿Qué conclusiones podemos extraer de esta exposición? Primeramente, como lo ha tan bien señalado Marjorie Reeves, Joaquín ha sido el primero en señalar las relaciones de la Trinidad con el dominio de los acontecimientos concretos de la historia de los hombres; más aún, ha sido el pensador más sistemático de la Edad Media latina a la hora de aplicar su método a los acontecimientos contemporáneos con el fin de deducir en consecuencia un modelo para el futuro; ha sido igualmente el primero en sostener la idea de que, a través del

permittimur” (f. 70,2)

« *Quoniam in primo illus tempore status constituti sumus, sola adhuc initialia quae praesto sunt exhibere sufficimus* » (f. 70,1).

S.Sig : « *Consummatis autem pressuris illis, adveniet tempus beatum, tempus quod erit simile solemnitati pascali....Iste erit tertius status, pertinens ad spiritum sanctum* » (213).

⁷¹ Para la descripción del tercer *status*, ver LUBAC, Henry de *op. cit.* vol.4.

⁷² JOAQUIN DE FIORE, *Ev.*, 275: « *doctrina ipsa spiritualis non est circumscriptibilis, ut claudatur uno magno volumine* ».

⁷³ JOAQUIN DE FIORE *Conc.*, I, 5, c.65 : « *Nova quaedam religio, quae omnino erit libera et spiritualis* » (f. 95,3).

⁷⁴ JOAQUIN DE FIORE, *Ev.*, 271-2: « *Designatur in Joanne sublimitas sacerdotatis dignitatis, quae quasi lucerna posita est super candelabrum ut luceat omnibus qui in donno sunt. In Jesu, qui a principio despectus apparuit, humilitas eorum qui studere Dei causa silentio didicerunt, qui quo apud homines despicabiles sunt, eo apud Deum bonum sibi gradum acquirunt. Quia vero illorum justitia in actione est, istorum in contemplatione ; quo mundus iste appropinquat ad finem, eo despicabilius esse incipit quod significatur in Joanne, clarius vero et sublimius quod significatur in Christo* ».

⁷⁵ JOAQUIN DE FIORE, *Ev.*, 52, 271-2; *IA*, P. I, c.3: La Virgen María “*significant ecclesiam quae nescit virum, quae requiescit in silentio eremi, ubi non sunt studia litterarum, non doctores ecclesiasticae institutionis, sed caritas de corde puro et fide non ficta*” (f. 83,1). « *Consummabitur quod designatum est in Elizabeth, manebit usque in finem quod designatum est in Maria* » (f. 83,2). *Ev.*, 32-3 : « *S. Elizabeth in hac parte Ecclesiam primitivorum, cujus vir fuit apostolicus ordo, ita Maria designat castam atque virginalem ecclesiam, cujus vir est*

don del *spiritualis intellectus*, toda la forma de la Historia, su futuro y su culminación final pueden ser establecidos⁷⁷.

Ahora bien debemos señalar que también no deja de ser cierto que en cuanto a los personajes que habrían de signar históricamente los acontecimientos de la Tercera Edad, Joaquín se mantiene en un plano cuidadosamente simbólico, no identificando a ninguno.

Su punto de vista es en este sentido profundamente alegórico, lo que irá cambiando progresivamente según sus discípulos vayan apropiándose de su legado y politizándolo al calor de las batallas por venir.

No obstante lo cual, Joaquín será el pensador del Medioevo que más esfuerzos consagrará a desarrollar un pensamiento que ponga en contacto estrecho el tema del Anticristo con el del devenir de la Historia y con la importancia que éste tendrá para su fin y para la renovación espiritual de la Iglesia.

Sin embargo donde su doctrina permaneció más simbólica, es justamente frente al problema de cómo identificar concretamente, es decir históricamente, los personajes que permitirían el paso hacia la Tercera Edad. Por ejemplo, Joaquín nunca identificó al Ángel del Apocalipsis diciendo que éste sería un papa o San Francisco (como más tarde dirán, según veremos, los Espirituales), ni tampoco como los censores de Joaquín creían, que este Ángel gobernaría el mundo⁷⁸. Y cuando Joaquín identificó que habrían probablemente dos Anticristos y sugirió que uno sería rey el otro un pseudo-profeta, nunca pensó como lo haría luego San Gerardo de Borgo en identificarlo con un anti-papa.

La historia de la “franciscanización”⁷⁹ progresiva del pensamiento de Joaquín y sus usos en las luchas políticas, jurídicas y religiosas de los Espirituales es un proceso largo y complejo, que no podemos describir aquí, pero, sin embargo, nos contentaremos con señalar un conjunto textual de suma importancia en el mismo y que tendrá a su vez una importancia capital en el pensamiento de Ficino y de Lutero tal y como lo estamos examinando aquí.

4.2. Los *Vaticinia de summis Pontificibus* y la práctica profética en la política

En 1304, aparecieron una serie de profecías sobre los papas: los *Vaticinia de summis pontificibus*⁸⁰. Esta producción introdujo un tipo nuevo de profecías en Occidente.

ordo quidam spiritualium patrum ».

⁷⁶ JOAQUIN DE FIORE: *LI*, c.9 (f. 12,I). *Ev.*, 121, Cf. *LI*, c.19 (f.17-9); *IA*, P. 4,c.14 (f. 170,I). Cf. para los detalles, LUBAC, Henry de, *op. cit.*, vol.4.

⁷⁷ REEVES, Marjorie, “The Bible...”p. 28.

⁷⁸ En este sentido tanto los censores eclesiásticos como los seguidores de Joaquín contribuyeron conjuntamente a “historizar” aún más (y en consecuencia “politizar”) el pensamiento milenarista de Joaquín, por medio de sus comentarios e interpretaciones.

⁷⁹ Por “franciscanización” entendemos el proceso por el cual, la rama más radical de los Franciscanos, los Espirituales en lucha contra la Comunidad y el Papado, se apropiarán del pensamiento de Joaquín y llevarán al máximo desarrollo el problema del Anticristo y la ley, a la vez que identificarán a San Francisco como la gran figura de la renovación eclesiástica en la Tercera Edad.

⁸⁰ Los *Vaticinia* se expandieron por toda Europa. Alunos de los manuscritos conocidos son:

-Oxford, Bodleian Library, MS Latin 3822, f. 5v-6v. Texte et description des quelques figures.

-Rome, Bibliothèque Vaticane MS Latin 3819, f. 147r-50v

-F.Pipini, *Chronica Rerum Italicarum Scriptores*, série ancienne, IX, Milan, 1721, col. 724, 726, 727, 728,736, 741,747,751 (solamente descripción de figuras).

-Yale, University Library, MS T.E. Marston, Coll. 225, f. 16-23.

-Corpus Christi College, Cambridge, MS 404, f.41r; 88r-95r

H. Grundmann a demostrado que los autores de los *Vaticinia* habían derivado su modelo de los *Oráculos* de León el Sabio⁸¹, es decir el emperador bizantino León VI (886-912) cuya reputación se mezcló con la de León el Filósofo⁸².

Parece que la serie original preveía un cambio revolucionario que comenzaría con la corrupción y la ruina para llevar al renacimiento espiritual gracias a la revelación de un rey sabio. Marjorie Reeves a sugerido que es muy probablemente a causa de esta característica que los Franciscanos se apropiaron de los *Oráculos*, a los que descubrieron durante su exilio⁸³.

Aunque en los años setenta, Marjorie Reeves, como H. Grundmann en su momento, creyó que los *Vaticinia*, habían sido compuestos por los círculos de Fra Angelo Clareno y Fra Liberato de Perugia, líderes del movimiento Fraticelli, la investigadora contestó poco tiempo después esta atribución en un artículo pionero⁸⁴.

En este artículo, Marjorie Reeves rechaza la posibilidad de que Fra Angelo Clareno y Fra Liberato hayan sido los autores de los textos, porque aunque este grupo Fraticelli haya tenido contacto con los *Oráculos de Leo*, es poco probable que haya lanzado un ataque contra un papa Orsini, como se ve en el texto de los *Vaticinia*.

La profesora Reeves, después de haber descartado varias hipótesis, piensa que los *Vaticinia* han sido compuestos por un grupo instalado en Barcelona o en el sur de Francia.

Los *Vaticinia* y el *Liber de Fiore* podrían haber surgido del fértil suelo del franciscanismo espiritual del sur de Francia donde el contexto de una gran batalla contra el Anticristo y un futuro escatológico se esperaban: todos éstos eran grandes acontecimientos donde la monarquía francesa tendría, según se creía, un gran papel a jugar.

Vamos a explorar ahora un par de oráculos para ver en qué consistía su contenido. Hay que decir, como gran idea directriz, que los *Vaticinia* están divididos en dos grandes partes: los oráculos que conciernen los malos papas, incluido el Anticristo, y los oráculos sobre los papas angélicos.

En la primera categoría, podemos encontrar el oráculo sobre Urbano VI (Bartolomeo Prignano, 1378-1389):

Divisa: “Tú eres terrible, y quién te resistirá?”⁸⁵

-British Museum MS Arundel 117, f. 137r-52r.

-British Museum MS Harley 1340, f. 1r-15v.

-British Museum Additional MS 15691, f. 15-15v.

-Venise, Bibliothèque Marciana MS. Lat. C I.III, 177.

⁸¹ GRUNDMANN, H., “Die Papst-prophetien des Mittelalters », *Archiv für Kulturgeschichte*, XIX, Berlin 1929 pp. 77-159 ; « De Liber de Fiore », *Historisches Jahrbuch*, XLIX, Munich, 1929, pp. 33-91

⁸² MANGO, C., “The Legend of Leo the Wise”, *Recueil des travaux de l’Institut d’études byzantines*, VI, Belgrade, 1960, p. 59-93.

⁸³ REEVES, Marjorie, “Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries”, dans *Studies in Church History* 4, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, (p. 107-134).

⁸⁴ REEVES, Marjorie, “The *Vaticinia* de Summis Pontificibus: A question of Authorship” dans SMITH, L. et WARD, B. (eds), *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson*, London, 1992 (pp. 145-156).

⁸⁵ El texto es acompañado asimismo por una figura que en este caso no representa a un Papa sino una suerte de monstruo o dragón infernal cuya tiara es reemplazada por una corona imperial.

Oráculo: “He aquí la última Bestia. Su aspecto es terrible. Arrastra en su caída a las estrellas. Y huyen los pájaros del cielo y quedarán solamente los reptiles. Bestia cruel, que consumirá el Universo, el Infiero te espera”⁸⁶.

Veamos ahora la figura de un papa angélico, la de Inocencio VII (Cosme dei Migliorati, 1404-1405).

Divisa: “Las décimas serán gastadas en expandir la sangre”

Oráculo: “ He aquí este segundo hijo (de la Osa). Otra bestia pájaro y serpiente, se eleva al mediodía, y el monstruo será vencido por el magro cuervo. Todo negro, será privado de la luz por los cuervos. Pero la letra [al margen una b. en el manuscrito de Francia] figura el tiempo [dos años] durante el cual el Papa reinará, mientras que sobrevivirá la serpiente y perecerá la Osa. ¡Ah! ¿Cómo has devenido tú el pasto de los miserables cuervos, la raza más abominable que existe? Tú serás horriblemente atormentado por el Oriente, pero en los tiempos del miedo, te mostrarás como la luz a la vez de la ciudad y de los Pueblos”⁸⁷.

En todos estos ejemplos, se puede ver bien claramente que se trata, en principio, de presentar la figura ya sea satánica, ya sea angélica de un papa que es finalmente juzgado según sus relaciones a la historia y su acción política. Las profecías son creadas de manera retrospectiva en muchos de los casos para mostrar el desarrollo de la historia del Papado hasta el presente y dar sentido a la profecía del Anticristo, bajo la figura de Urbano VI. No se puede ignorar la influencia de los escritos de Joaquín de Fiore sobre los redactores de los oráculos, pero nos gustaría señalar aquí que la utilización de la idea de la existencia de un emperador del mundo, de tiranos o de salvadores se desarrolla también en un contexto no inmediatamente bíblico y es una innovación que entraña un uso político de la profecía hacia el final de la Edad Media y en el comienzo de los Tiempos Modernos.

Somos conscientes de que la existencia de un emperador mundial que va a salvar a la humanidad es verdaderamente una idea muy antigua y podríamos decir que ese topos constituye un *Logosformeln*⁸⁸ esencial del pensamiento apocalíptico no solamente cristiano sino también judío y oriental.

De hecho, podríamos decir que sus primeras puestas en relato corresponden al *Sueño de Nectamteo*, una profecía que concierne la demisión de Nectamteo II (359-342 AC), el último rey nativo de Egipto. Tenemos versiones griegas y demóticas del texto que celebra la profecía de un rey enviado por Dios para salvar a Egipto luego de la conquista persa⁸⁹.

⁸⁶ *Vaticinia De Summis Pontificibus*: Urbano VI. Utilizamos aquí la edición de DUGUET, Roger, *Autour de la Tiare. Essai sur les prophéties concernant la succession des Papes du XIII^e siècle à la fin des temps*, París, Nouvelles Editions Latines, 1997. «*Terribilis est qui resistet tibi? Haec est ultima fera aspectu terribilis, quae detrahet Stellas. Tunc fugient aves, & reptilia tantummodo remanebunt. Fera crudelis, universa consumens, infernus te expectat* »

⁸⁷ *Vaticinia de Summis Pontificibus* (edición Duguet): Innocent VII. Divisa: «*Decimae dissipabuntur in effusione sanguinis. Dominus Cosimas, deinde Innocentius septimus papa. Oráculo: Secundus Filius, alia fera volans, serpens ad merideim victus, magnus & Niger totus, privatus lumine à corvis, manifestans tempus à figuris literalibus, qui succedit parterno fini, existens serpens miser, destructio Ursae. O'quomodo es esca miserorum Corvorum, existens genus abhominabile eorum, ab oriente miserabiliter turbaberis te ipsum similem civitatis lumen gentium dabis in tempore metus* ».

⁸⁸ Sobre el uso de la noción de *Logosformeln*, creada a partir de la idea de *Pathosformeln* de Aby Warburg, Cf. GINZBURG, Carlo, *Occhiacci di Legno. Nove Riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli Editore, Milan 1998.

⁸⁹ El texto fue encontrado por primera vez en el *Serapeum*, y pertenece al *katochos* Ptolemaico. Para los archivos, ver, WILCKEN, U. *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, Berlin/Leipzig, 1927, pp. 104-116; CLARYSSE, “Literary

Y es importante hacer notar que es posible encontrar ideas similares en otras tradiciones proféticas y mesiánicas de la Antigüedad⁹⁰.

Creemos de todas maneras que el *Logosformeln* del último emperador del mundo desemboca en la tradición de los *Vaticinia* a través de una transmisión medieval que tiene por objeto la vida política del Anticristo, comenzando por el *Libellus de ortu et tempore Antichristi* del abate Adso que fue célebre en el Medioevo.

El período de la primera cruzada ha conocido un incremento excepcional del interés por la profecía del último emperador del Mundo. De hecho, durante el año 1095, Ekkehard de Aura⁹¹, ha recogido la circulación de un *fabulosum confictum* respecto de la resurrección de Carlomagno que conduciría la Cristiandad al triunfo contra los infieles⁹².

Durante el siglo XIII, nuevas versiones de los *Oráculos Sibílicos* bajo el nombre de la *Sibila Tiburtina* y de la *Sibila de Cumas* habían provisto los elementos necesarios para la espera del último emperador del mundo, ya sea bajo la figura de un *Carolus Redivivus*, como de un *Rex Romanorum*. Podemos tomar como testigos a las obras de Otto de Freising (*Gesta Friederici Imperatoris*) y de Godofredo de Viterbo, como ejemplo de aquellos que han considerado de manera muy seria las promesas de las Sibilas. Godofredo, por ejemplo, había escrito hacia 1186/7 que esperaba un “*Rex Romanorum nomine et animo Constans*”⁹³.

Dicho esto y a pesar de las supervivencias más antiguas de las doctrinas mesiánicas y/o apocalípticas del último emperador del mundo, los *Vaticinia* inauguran una dimensión nueva en la medida en que consolidan la tradición de los Franciscanos espirituales, de concebir al papado dentro de la tradición apocalíptica. Es una dimensión muy importante si se toma en cuenta que esas profecías eran la voz de los heresiarcas Fraticelli que han modelado de manera muy profunda el devenir de las herejías a lo largo de los siglos XIV y XV.

En la tradición de los *Vaticinia*, Ficino retuvo la idea de una reconocimiento del Anticristo entre los protagonistas de la historia humana que era contemporánea a la suya. En el caso de Lutero, esta tradición estará asombrosamente presente también bajo formas inesperadas.

Papyri in Documentary Archives”, en E.VAN’T DACK/ P. VAN DESSEL/W.VAN GUCHT (éds), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium Leuven – 24-26 May 1982* (Stud. Hell. 27), Lovaina, 1983, p. 58; F.A.J. HOOGENDIJK, “Ptolemaios: een Griek die leeft en droomt in een Egyptische temple”; en P.W. PESTMAN (ed), *Familiearchieven uit het land van Pharao, Leiden*, 1989, pp. 46-69. Para la versión griega ver C.J.C. REUVENS, *Lettres à M. Letronne sur les Papyrus bilingues et grecs et sur quelques autres monuments gréco-égyptiens du Musée d’antiquités de Leyde, troisième lettre*, Leyde, 1830, pp. 76-79. Editio princeps en C. LEEMANS, *Papyri Graeci Musei antiquarii publici Lugduni Batavi I*, Lugduni Batavorum 1838, pp. 122-129. Para la versión demótica ver K.RYHOLT, «A Demotic version of Nectabeos’ Dream (P. Carlsberg 562)”; *ZPE* 122 (1998), pp.197-200.

⁹⁰ Cf. el clásico (que debe tratarse, no obstante, con mucha precaución filológico-histórica) de COHN, Norman, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997. Ahora hay que ver también BEDENBENDER, A., *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik* (ANTZ 8), Berlin, 2000; DERS, *Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum* (WMANT 82), Neukirchen-Vluyn, 1999; también DERS, “Egyptian Nationalism under Greek and Roman Rule”, *JEA* 15 (1928), S. 226-234 y el número especial de la *Orientalia Lovaniensia Analecta: Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, A.BLASIUS y B.U. SCHIPPER (eds), Leuven, Peeters Publishers, 2002.

⁹¹ EKKEHARD v. Aura, *Hierosolymita*, ed. H. Hagenmayer (Tübingen, 1877), p.120; *Chronicon Universale*, *MGHS* vi, 215

4.3. *Los Espirituales, el problema jurídico de la pobreza evangélica y su relación con la tradición apocalíptica joaquinista*

El problema mesiánico y el apocalíptico alcanzan un punto central de la reflexión filosófico-teológica con los Espirituales franciscanos, a través de cuya mediación, seremos capaces de comprender la esencia de la figura del Anticristo.

Para ello, es necesario adentrarnos brevemente en el problema fundamental que ha sido la base de la reflexión franciscana sobre el mesianismo y el Apocalipsis: el problema del *usus pauper*, tradicionalmente llamado el problema de la “pobreza franciscana”, pero que así denominado puede inducir a no pocos errores, pues la cuestión que sale aquí a la luz es un tema central del Derecho común y Canónico y no sólo un problema apostólico o acerca de las conductas religiosas de las órdenes mendicantes. Nada tiene que ver con el sumamente importante problema de la pobreza y de su conceptualización en el Medioevo y la Edad Moderna⁹⁴.

El núcleo de la controversia de los Espirituales con la Comunidad y con el Papado se encuentra en la cuestión del uso y de la propiedad⁹⁵.

No podemos aquí resumir desarrollos doctrinales y debates que son de duración secular, con idas y venidas de ambos lados, que implicaron la redacción de importantes textos, bulas y documentos varios. Iremos sin embargo, a lo que creemos que es la esencia del problema.

San Francisco había dejado en su Testamento la voluntad de que los Franciscanos siguieran una vida de absoluta pobreza a imitación de Cristo que había vivido privado de posesiones⁹⁶. Esta admonición franciscana requirió muy pronto ser glosada⁹⁷, y reinterpretada por la posteridad de los intelectuales franciscanos dado que para la expansión de la orden o incluso para el estudio de los hermanos, se requería un medio legal para que la orden pudiera hacer uso de propiedades, vestimentas y libros.

¿Cómo conciliar estas necesidades con la doctrina de la pobreza absoluta? He aquí el dilema que enfrentó a los Espirituales, deseosos de seguir en la tradición más pura y cercana a

⁹² Cf. COHN Norman, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, Secker and Warburg, 1957; REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford, Clarendon University Press, 1969.

⁹³MGHS xxii, 146-7; OTTO v. Freising et Rahewin, *Gesta Friderici Imperatoris*, ed. G. WAITZ, Hannover, 1884, p.8.

⁹⁴ Cf. entre la importante bibliografía al respecto, GEREMEK, Bronislaw, *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza, 1989 y CHARTIER, Roger “La construcción estética de la realidad: vagabundos y pícaros en la Edad Moderna”, en *Tiempos Modernos*, vol 3 n° 7, 2002.

⁹⁵ Hoy en día la puesta al día más reciente del problema se encuentra en BURR, David, *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001. No compartimos sin embargo enteramente la hipótesis del autor de restar importancia a las luchas sobre la pobreza respecto del problema, también presente, del control papal sobre la Orden. Ver también del mismo autor, *Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper controversy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989. En este artículo utilizaremos ampliamente otro clásico en la materia, que es un ejemplo de buen sentido, erudición y profundidad en la investigación. Me refiero a LEFF, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250-c.1450*, Manchester, Manchester University Press, 1967, que contiene además abundante material documental. También es importante LAMBERTINI, R., *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, Istituto Storico del Medio Evo, 1990.

⁹⁶ Cf. SAN FRANCISCO, *Testamentum* (en BOEHMER, H : *Analekten sur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Leipzig, 1904) 16: «*Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia quae habere poterant dabant*

San Francisco y la Comunidad y el Papado, que deseaban introducir modificaciones; la Comunidad, debido a que deseaba para sí un modo de vida más relajado y el Papado, debido a que las pretensiones de los Espirituales de vivir sin posesiones, rechazando el concepto mismo de propiedad, era una seria amenaza para los intereses de una Iglesia que intentaba desarrollarse según un modelo estatal.

Un hito importante en la discusión fue la *Apologia pauperum* de San Buenaventura quien puso el problema de la pobreza bajo la forma fundamental de la caridad, estableciendo que Cristo había reducido todo lo concerniente al problema de la ley a la figura de la caridad⁹⁸.

Ahora bien, para Buenaventura, la pobreza consistía en la renuncia a todas las posesiones, de modo tal que la propiedad debía residir por fuera de la Comunidad para que los hermanos pudiesen usar ciertos bienes. En este sentido, Buenaventura estableció que la Iglesia debía ser la propietaria de todas cosas y edificios mientras que los hermanos, sólo los usarían. En este sentido, Buenaventura recoge plenamente la distinción entre uso y posesión que ejemplifica con una de las metáforas más caras a los futuros pensadores franciscanos, como Olivi: la metáfora del padre y del hijo. En ese sentido, dice nuestro pensador, el hijo usa los bienes del padre sin ser el propietario de ellos. Lo mismo debería ocurrir entre la Iglesia y la Orden, siendo la Iglesia la portadora del *dominium* y la Orden del *usus*⁹⁹.

Así San Buenaventura pudo distinguir por primera vez en forma explícita, lo que más tarde sería retomado en la Bula *Quo Elongati*: las categorías de propiedad, posesión, usufructo y simple uso (*simplex usus*) calificando de este modo al uso franciscano de las cosas como simple uso desprovisto de propiedad¹⁰⁰.

Esta doctrina de San Buenaventura llegaría a su punto máximo de radicalidad con Pedro Olivi quien haría de la pobreza no ya un problema de observancia dentro de una orden religiosa sino el camino por excelencia para lograr la perfección. La pobreza pasó a ser un estado interior y la renuncia a toda forma de propiedad una condición necesaria para su logro¹⁰¹. Olivi estableció con toda claridad que se podía tener el uso de una cosa sin que ello

pauperibus; et erant contenti tunica una, intus et foris repeciata, cum cingulo et braccis ». Y Test. 17 : « *Et nolebamus plus habere* ». Asimismo, Test 24 : « *Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ipsis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promissimus, semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini* ».

⁹⁷ San Francisco había prohibido expresamente que su Testamento se glosara (“*ita simpliciter et sine glossa intelligatis et cum sancta operatione observetis usque in finem*”, en *idem*, 39). Sin embargo, esto no fue respetado y por medio de la Bula *Quo elongati* de Gregorio IX promulgada en 1229, el Testamento fue apartado y la Regula ampliamente comentada para hacer posible la utilización (aunque no la posesión) de propiedades y objetos (Cf. *Bullarium Franciscanum*, edición de J.H Sbaralea y F. Eubel, Roma, 1759, n° 56, 68 a-70b.)

⁹⁸ SAN BUENAVENTURA: “*Sciendum est igitur quod radix, forma, finis complementum et vinculum perfectionis caritas est, ad quam magister omnium Christus legem, prophetas et per consequens universa dei documenta reducit* », en *Opera Omnia*, vol. VIII, Quaracchi, 1898 (233-330), cap. III, 2, 244b, extraído de los textos de LEFF, G. *Op. cit.* p. 84.

⁹⁹ SAN BUENAVENTURA: “*respondebimus quod lex illa civilis non habet hic locum... Nam retentio domini huiusmodi rerum cum concessionem usus facta pauperibus non est infructuosa, cum sit patri pauperum meritoria et professioni filiorum Christo famulantium opportuna. Nec obstat quod adversarius obiicit de rebus, quae usu consumuntur, quod in eis proprietas non separatur ab usu. Hoc enim fallit in peculio profectio filii familias, ubi filius familias usum habet, te tamen proprietas nec ad momentum residet penes ipsum. Sic et de ordine huiusmodi pauperum respectu Romanae ecclesiae intelligi debet*” (*ibid*, cap. XI, 7, 312b, en LEFF, G. *op. cit.* p. 95).

implicara su dominio o posesión como el esclavo usa los bienes de su amo sin tener el usufructo de ellos¹⁰².

La radicalidad del planteo de los franciscanos consiste sin duda en haber planteado no una justificación legal del uso por fuera del dominio, sino el haber expuesto una doctrina que pretendía lograr el uso *por fuera* del derecho mismo, es decir, llegar a un uso no ya *contra* el derecho, sino *sin* el derecho. Y el primero en haberlo advertido magistralmente fue el gran Bartolo que señaló por primera vez que los franciscanos perseguían una *forma vivendi* que en nada se relacionara con la esfera del derecho, salvo por su superación¹⁰³.

Se comprende con este trasfondo la necesidad que la Iglesia expresó en los diligentes textos de Juan XXII, de neutralizar esta doctrina de los Espirituales franciscanos.

Y lo intentó en principio con la bula *Ad conditorem canonum*¹⁰⁴ que estableció que no era posible la existencia de un *simplex usus* como derecho natural, sino que siempre todo uso entraña un derecho de uso (*ius utendi*) sobre lo que es usado y esto implicaba el dominio y la propiedad sobre las cosas utilizadas¹⁰⁵. Y la prueba era su consumo: nada de lo que consumen los franciscanos puede ser devuelto puesto que el consumo implica la destrucción de la cosa; luego todo consumo es abuso y todo uso implica dominio y en consecuencia propiedad. De este modo, el *usus facti* es expulsado del universo de los posibles por Juan XXII, quien debería ser tomado muy en serio por quien quiera realizar una genealogía de la noción moderna de propiedad. Esta bula fue más tarde complementada con otra de alcances aún mayores si cabe: la *Quia quorundam mentes* de noviembre de 1324, donde se estableció que ni siquiera Cristo había operado en el mundo bajo el sistema del *usus facti*, de otro modo no habría podido entregar dinero a los pobres, *ergo*, Cristo y los apóstoles habían sido propietarios (así como lo habían sido ya Adán y Eva) y la pobreza evangélica en tanto renuncia al *dominium* era un mito que jamás había tenido lugar¹⁰⁶.

La respuesta escolásticamente más sofisticada, aunque finalmente políticamente inútil para minar al Papa, fue la de Guillermo de Ockham que en su *Opus novaginta dierum* (1332-1334), defendió nuevamente la diferencia entre propiedad y licencia de uso, así como la pobreza fundamental de Adán, Eva y Cristo dado que según Ockham era ésta la base misma de la Iglesia y sin ella no se podría comprender las admoniciones a la renuncia de los bienes terrenales. Ockham defendió firmemente un uso que no fuera derecho de uso, y más aún un

¹⁰⁰ SAN BUENAVENTURA: “*intelligendum est quod cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum, et simplicem usum; et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium abdicans usum* (*ibid.*, cap. XI, n° 5, 312 a, en LEFF, G. *Op. cit.* p.94).

¹⁰¹ Cf. OLIVI, Petrus Ioannis, *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, edición de David Burr, Florencia, Leo S. Olschki (Italian medieval and Renaissance studies, 4), 1992.

¹⁰² Cf. LAMBERTINI, R. *op.cit.*, 159.

¹⁰³ Cf. BARTOLO, *Tractatus Minoricarum*, en *Opera*, Lugduni, Blasius, 1555. Es el mérito de la gran Giorgio Agamben, el haber traído a la luz este texto esencial de Bartolo y, como veremos más adelante, el haber sugerido la línea fundamental en la que debe inscribirse la interpretación del *usus pauper*.

¹⁰⁴ Para la Bula, Cf. el *Bullarium Franciscanum*, *op. cit.*, V, 233b-46b.

¹⁰⁵ Creemos que desde un punto de vista filosófico, esta posición de Juan XXII, se haya ya implícita en Santo Tomás, *Summa Theologica*, I^a II^ae, quaestio 16, a.3 co: “*Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit, sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea*”.

¹⁰⁶ Cf. JUAN XXII: “*Praeterea si diceretur Christum in oculis tantummodo habuisse simplicem usum facti, frustra diceretur quod in persona infirmorum pios Cristos habuerit oculos...*” en *Bullarium Franciscanum* *op. cit.*, V, 275b y LEFF, G. *Op. cit.* p.243.

Derecho que no fuera sólo positivo, sino que incluyera un “afuera” del Derecho que sería una suerte de derecho natural en el que el simple uso sería concebible¹⁰⁷.

Ahora bien, esta reflexión de los franciscanos se inscribió inmediatamente dentro de un esquema mesiánico y apocalíptico pues en los escritos de los principales Espirituales, Pedro Olivi, Angel Clareno y Ubertino de Casale, toda la reflexión sobre la pobreza evangélica conduce a una salida apocalíptica dentro de la más radical tradición joaquinita¹⁰⁸ que ha conducido, como lo hemos visto, a la elaboración de los *Vaticinia de summis pontificibus* por parte de los grupos más radicales. Es con los Espirituales que las doctrinas de Joaquín de Fiore se transforman en un arma de uso político. Cuando los franciscanos espirituales sean perseguidos como heréticos, encontrarán en las doctrinas de Joaquín el medio de lucha político más adecuado a sus fines: la espera mesiánica donde el derecho quedará abolido.

Pero ¿de dónde proviene esta admonición de los franciscanos hacia la pobreza evangélica? Y más profundamente aún, ¿por qué estará tan estrechamente relacionados en el pensamiento franciscano, el problema del *usus pauper* con el del Anticristo que rápidamente será identificado con la figura de los papas perseguidores de los franciscanos comenzando con Bonifacio VIII?

5. SAN PABLO: MESIANISMO, USO Y ANTICRISTO

Ha sido Carl Schmitt quien primero ha señalado la importancia de San Pablo y la *Carta a los Tesalonicenses* para la comprensión del sentido profundo del imperio cristiano, pues como dice Schmitt, lo importante en este imperio es su carácter finito, conducente ineluctablemente a los tiempos mesiánicos y a la aparición del Anticristo. En este sentido, el imperio es la fuerza histórica capaz de detener la aparición del Anticristo, una fuerza *qui tenet*¹⁰⁹.

El imperio de la Edad Media cristiana se mantiene gracias a la idea del *Katechon*, como barrera que retrasa el fin del mundo. Esta idea puede encontrarse ampliamente atestiguada en los Padres de la Iglesia como Tertuliano, Jerónimo y Lactancio, y en un documento fundamental que recuerda Schmitt: el comentario de Haimo de Halberstadt acerca de la segunda *Carta a los Tesalonicenses*. Es imperativo entonces, consultar a San Pablo:

“En realidad, el misterio de la anomia está ya en acto (*energitai*), sólo aquél que retiene, hasta que sea apartado. Y entonces será revelado el sin-ley (*anomos*), que el

¹⁰⁷ GUILLERMO DE OCKHAM: “*Ad hoc dicunt isti quod licet fratres minores in rebus quibus utuntur, non habeant aliquod ius positivum, habent tamen aliquod ius in eis, scilicet ius naturale, licet non semper pro illo tempore quo utuntur*”, en *Opera Política*, vol. II, Manchester, 1963, p. 561 y LEFF, G. *op. cit.* p. 251.

¹⁰⁸ Los textos esenciales, que aquí no podemos analizar por razones de espacio son: CLARENO; Angelo, *Expositio Regulae Fratrum Minorum* (c. 1321); y también *Historia septem Tribulationum*, en el vol II de DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, ii, pp. 417-526. Para una versión latina superior cf. *Archiv für Litteratur und Krichengeschichte*, II, p. 125-55 et 256-327. El Prof. TOCCO, F. ha editado las primeras tribulaciones en *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, XVII, 1908. Luego, OLIVI, Petrus Iohannis, *Expositio in Apocalypsin*, Bibliotheca Scholastica Medii Aevi, Quaracchi, 1922-1926, IV-VI. También CASALE, Ubertino da, *Arbor Vitae Crucifigase Iesu*, Venise, 1485. Cf. también BURR, David, *Olivi's Peaceable Kingdom: A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

¹⁰⁹ Cf. SCHMITT, Carl, *Der nomos der Erde im Völkerrecht der Jus publicum Europaeum*, Berlín, Duncker & Humblot, 1974.

Señor arrasará de un soplo de su boca y lo tornará inoperante (*katargesei*) por la aparición de su presencia (*parousia*)” (2 Tesal.2, 7-9)¹¹⁰.

Ahora bien como lo ha señalado Giorgio Agamben, para San Pablo el imperio romano (como lo reconoce en buena medida la tradición teológica) o mejor aún toda autoridad constituida es el *katechon*, la fuerza que retarda la *katargesis* y el desvelamiento del “misterio de la anomía”. Y esto porque “ el desvelamiento de este misterio significa la aparición en plena luz de la inejecutabilidad de la ley y de la ilegitimidad sustancial de todo poder en el tiempo mesiánico”, que en este sentido aparece como un verdadero “estado de excepción” donde la ley es suspendida.

Con todo, como afirma Agamben, es posible también que el *katechon* y el *anomos* (que la tradición teológica identificó desde siempre con el Anticristo) no sean dos figuras distintas, sino que designen un solo y mismo poder “antes y después del desvelamiento final”. Así, “el poder profano – imperio romano u otro – es la apariencia que recubre la anomia sustancial del tiempo mesiánico. Con el desvelamiento del “misterio”, esta apariencia es separada, y el poder asume la figura del *anomos*, del fuera de la ley absoluto”¹¹¹.

En este sentido, creemos nosotros que la figura del Anticristo no debe ser identificada solamente con el sin-ley en el sentido de fuera de la ley, sino que con esta figura San Pablo quiere identificar al portador de la anomia fundamental, o la anomia que subyace a todo derecho y lo hace posible con la incorporación del “estado de excepción” como su condición de posibilidad¹¹².

De este modo, el advenimiento del Mesías tanto en San Pablo como en los Espirituales franciscanos que retomarán esta tradición, significa no la lucha y abolición de todo derecho, sino su superación, su tornarse ineficaz.

La superación del derecho se da en San Pablo, así como también en los Espirituales franciscanos, a través del problema del *usus* sin *dominium*. En este sentido, el texto fundamental de Pablo es la Primera Epístola a los Corintios:

“aquéllos que compran como no poseedores, aquellos que usan (*chromenoi*) como no abusadores (*katachromenoi*), 1 Cor.7, 30-31”.

Como lo revela claramente el extensísimo análisis que Agamben ha realizado de este pasaje, se trata aquí de una referencia explícita a la definición de propiedad (*dominium*) en el Derecho Romano: *ius utendi et abutendi*¹¹³.

San Pablo establece así una oposición entre el *usus* mesiánico y el *dominium* del Derecho positivo: “ la vocación mesiánica no tiene un derecho, (...) es una potencia genérica

¹¹⁰ Para el texto griego, ver la edición de NESTLE Erwin y ALAND Kurt del *Novum Testamentum graece et latine*, Londres, United Bible Societies, 1963. Utilizamos aquí la traducción de AGAMBEN Giorgio, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, París, Rivages, 2000, p. 274-5 por ser la traducción filológicamente más fiel al texto. Lamentablemente, la traducción propuesta por la edición canónica de la *Biblia de Jerusalén* (edición Desclée de Brouwer) es harto deficiente.

¹¹¹ Cf. AGAMBEN, G. *op. cit.* pp. 187-8. Creemos que la asimilación en una misma figura entre el *katechon* y el *anomos* está ya sugerida por Carl Schmitt.

¹¹² Sobre la anomia como condición de posibilidad del Derecho, Cf. AGAMBEN, G. *Etat d'exception*, París, Seuil 2003.

¹¹³ Cf. AGAMBEN, *Le Temps qui reste*....p. 50 y ss. Una prueba contundente en este sentido la aporta Agamben con el análisis del ms L que muestra “*parachromenoi*”, “aquellos que abusan” en sentido técnico-jurídico”.

de la cual se hace uso sin jamás apropiarse de ella”. Y entonces “ser mesiánico, vivir en el Mesías, significa la desposesión de toda propiedad jurídico-factual”. Es podemos decir el cumplimiento y superación de la ley, ese más allá de la ley del que hablaba Benjamin¹¹⁴.

Es solamente sobre este fondo mesiánico paulino que podemos finalmente comprender el problema de la llamada “pobreza evangélica” de los Espirituales franciscanos. La noción de *usus pauper* o *simplex usus facti*, corresponde enteramente al uso en tiempos mesiánicos donde el Derecho es superado en su cumplimiento y donde se accede a un uso sin abuso y sin propiedad, al uso de un “común”. Así lo han visto los franciscanos al inspirarse expresamente en los textos de San Pablo para sostener sus puntos de vista acerca tanto del *usus pauper* como del Anticristo. Así es de modo explícito en Pedro Olivi que cita el pasaje paulino del *katechon* y del *a-nomos* como una predicción de San Pablo respecto del pseudo-Papa y Anticristo que repudiaría el *usus pauper*¹¹⁵ hasta que éste no fuese reinstaurado por el Mesías. En este sentido Olivi identifica al Anticristo con los poderes constituidos que actúan con la fuerza “anomizante” del derecho en contra del *usus facti*, de esta esfera mesiánica por fuera del Derecho¹¹⁶.

De modo que es posible sostener que desde la temprana teología cristiana, hubo un poderoso entrelazamiento entre las nociones de uso sin propiedad, superación de la ley en el Mesías y la figura del Anticristo-*anomos* como el portador de la anomia que se hace posible toda ley; e igualmente temprana es la asociación entre el *katechon* y la existencia de la autoridad constituida como factores “que retardan” el advenimiento del Mesías y representan la fuerza del imperio cristiano. Es esta tradición la que rescatan los Espirituales franciscanos combinándola con el legado profético de Joaquín de Fiore (que es del todo compatible con esta perspectiva sobre todo si se tiene en cuenta que para Joaquín, la Era de la Ley, debía ser, no combatida sino superada en la Era del Espíritu que era de naturaleza eminentemente mesiánica)¹¹⁷. Ahora bien, los Espirituales “franciscanizarán” el legado de Joaquín, pues será San Francisco quien jugará para ellos un rol fundamental en el advenimiento de los tiempos mesiánicos, un elemento que estaba ajeno en el pensamiento joaquinista.

Podemos entonces postular que los Espirituales franciscanos representan un momento fuerte en la exploración radical de los temas paulinos y su herencia se dejará sentir en los rincones menos esperados de la Edad Moderna hasta llegar a nuestros días. Pues acaso, ¿no encontramos ecos paulinos y franciscanos en la filosofía heideggeriana del *der Brauch*, del “uso como goce”?¹¹⁸

¹¹⁴ Intentamos defender aquí una posición distinta de la que ve a San Pablo como fundador del universalismo y como alguien contrario a la ley positiva pero que instalaría en su lugar una “ley del espíritu”. Cf. en este sentido el libro de BADIOU, Alain *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997 y también BORNKAMM, Günther, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Ginebra, Labor & Fides, 1971.

¹¹⁵ OLIVI, Pedro: “*Idcirco sciendum quod a tempore solemnibus impugnationis et condemnationis evangelice vite et regule sub mystico Anticristo fiende et sub magno amplius consummande, spiritualiter descendet Christus et eius servus Franciscus et evangelicus discipulorum, eius ceteris contra omnes errores et malicias mundi et contra totum exercitum demonum et pravorum hominum*”, en Von DÖLLINGER, I: *Beiträge zur Sektengeschichte*, vol II, Munich, 1890, 41, 560 citado en LEFF, G. *Op. cit.* p. 134.

¹¹⁶ Cf. en este sentido el revelador y confirmatorio análisis de LEFF, G. *Op. cit.* pp. 136 y ss.

¹¹⁷ Resta aún por hacer el trabajo de rastrear la presencia paulina en los escritos de Joaquín de Fiore y su importancia para la determinación del rumbo de pensamiento del monje calabrés.

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martín, “Der Spruch des Anaximander” en *Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1949. Es COCCIA, Emanuele, “Le mystère de l'anomie”, *Critique*, nº 684 mayo 2004, p. 432, quien ha puesto en relieve la vinculación del texto de Heidegger con el problema del *chreon*.

6. UN RETORNO A MARSILIO FICINO Y MARTÍN LUTERO

Podemos ahora entender la importancia capital de la aparición del tema del Anticristo en Marsilio Ficino y Martín Lutero.

En el filósofo florentino el tema del Anticristo, que según nuestras hipótesis, Marsilio rescata de la tradición joaquinista y de sus propagadores Espirituales¹¹⁹, representa sin duda, en la figura de Savonarola, aquel que ha suspendido o subvertido el orden legal florentino o más aún, como lo demuestra la condena de Ficino a la ordalía del fuego, el Anticristo Savonarola es aquél que ha suspendido el orden que vincula las leyes del mundo con las leyes divinas (desafío de la Eucaristía). La presencia joaquinista que Marsilio Ficino atestigua claramente, se hallaba también presente en Savonarola mismo, pero constituiría asimismo un topos fundamental del renacimiento italiano en figuras como el fraile Giorgio Benigno Salviati, entre otros¹²⁰.

Y ahora podemos entender en toda su plenitud algunos aspectos de la propaganda luterana en tiempos de la Reforma. Volvamos entonces al *Wunderliche Weissagung*, de Hans Sachs y Osiander publicado hacia 1527 y donde se presenta a Lutero con una hoz en su mano derecha y una rosa en la izquierda. Este motivo, como bien lo ha puesto de relieve Warburg en su estudio de la astrología y la profecía en los tiempos de Lutero, es de origen claramente joaquinista y está sin duda inspirado en los *Vaticinia de summis Pontificibus*. Lutero mismo escribió una carta a Sachs el 19 de Mayo de 1527 donde le decía:

“(...) su librito de emblemas concernientes al Papado, en el cual me agrada mucho la imagen de mí mismo con una hoz (...) pero dudo en interpretar la rosa como mi propio signo: debería haber pensado más bien que ésta también pertenece al oficio”¹²¹.

Aby Warburg, siguiendo las pistas de Rudolf Genée ha encontrado en la biblioteca de Wolfenbüttel, el libro italiano que ha servido de fuente a Sachs¹²². Y con una sorprendente erudición, Warburg detecta asimismo la fuente iconográfica de toda la serie: son los ya analizados *Oráculos de Leo* de origen bizantino y como lo demuestra magistralmente Warburg, la figura misma con la hoz y la rosa es un motivo de origen astrológico que tiene por detrás una inequívoca imagen astrológica de Saturno¹²³.

¿Y qué podemos decir del *Papsteel* y del *Mönchskalb*?

Sin duda, los dos monstruos de la propaganda de Lutero contra el Papado son la figuración monstruosa del Anticristo encarnado en la institución papal e intenta demostrar “los orígenes demoníacos del papado” y habida cuenta de la asociación existente entre el

¹¹⁹ Pues como sabemos gracias a Giovanni dalle Celle, entre otros, los Espirituales y los Fraticelli estaban muy activos en Florencia durante el siglo XV. Cf. en este sentido CIVIDALI, P. “Il beato Giovanni dalle Celle”, *Tai dell'Accademia dei Lincei, Cl. Di Scienze Morali*, XII, (1907), 353-477. Cf. también el libro fundamental de TREXLER, Richard, *Economic, Political and Religious Effects of the Papal Interdict on Florence, 1376-78*, Frankfurt a.M., 1964.

¹²⁰ Cf. el libro fundamental de VASOLI, Cesare, *Profecía e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, Morano Editore, 1974.

¹²¹ LUTERO, Martín,: “*libellus vester imaginarius de Papatu, in quo imaginem mean cum falce valde probo, ut qui mordax et acerbus tot annis ante praedictus sum futurus, sed rosam pro meo signo interpretari dubito, magis ad officium etiam pretinere putarim*” en *Briefwechsel*, ed. Enders, 6:52, citado en WARBURG, A. *Op. cit.* II, 3.

¹²² Se trata de los *Vaticinia Joachimi* publicados en Bologna en 1515.

¹²³ Cf. WARBURG A., *op. cit.*, II, 3.

pecado y la monstruosidad, las figuras representan la expresión visible del Anticristo en monstruo¹²⁴. A estas alturas el sentido profundo del Anticristo como *katechon* que subyace a toda la tradición joaquinita y franciscana que nutre a Lutero parece un tanto eclipsado en favor del uso principalmente propagandístico del mismo en medio de las luchas contra el Papado. Quizá no totalmente eclipsado, si recordamos que Lutero ha traducido al alemán las *Epístolas* de San Pablo y ha sido el primero en verter la palabra clave *katargein*, de la que captó plenamente su sentido de cumplimiento y superación de la ley, como *Aufheben*, que se convertirá más adelante en la piedra fundamental de la dialéctica hegeliana¹²⁵.

7. CONCLUSIÓN

Hemos intentado estudiar aquí algunos aspectos de la presencia del mesianismo en la Modernidad: en este caso a través de las figuras de Marsilio Ficino y Martín Lutero. Hemos querido mostrar a la vez el carácter constitutivo que ha tenido el mesianismo paulino, apropiado por las interpretaciones joaquinitas y franciscanas, en dos situaciones políticas candentes de la Modernidad: el *interregno* savonaroliano en Florencia y la propaganda religiosa en los Tiempos de Lutero. Hemos buscado mostrar asimismo cómo un rastreo del problema del mesianismo en la Modernidad no puede disociarse de la astrología, pues es muy a menudo en los ropajes paganos de la adivinación judiciaria que el mesianismo hace su entrada en los Tiempos Modernos, como lo muestra ejemplarmente el caso luterano, pero también Marsilio Ficino que sin duda fue uno de los astrólogos más importantes de su tiempo, además de eminente filósofo y médico.

Pero también este trabajo intenta tímidamente sugerir que estos temas mesiánicos no son meramente episódicos y que quizá habría que concebir a los Tiempos Modernos como una teología secularizada, o mejor aún como un mesianismo secularizado como dice Giorgio Agamben, pues finalmente “todos los conceptos decisivos [de los Tiempos Modernos] son interpretaciones y secularizaciones más o menos conscientes de un tema mesiánico”¹²⁶.

Somos conscientes de que una hipótesis de esta naturaleza entra en debate conflictivo con la posición de Hans Blumentberg y su tesis sobre la legitimidad del mundo moderno (que el autor alemán esgrime, entre otros, contra Carl Schmitt).

No es nuestra intención polemizar aquí, sino simplemente señalar algunas vías por las cuales podrían explorarse quizá caminos alternativos que llevarían a mostrar rasgos mesiánicos secularizados en la Modernidad¹²⁷.

Michel Foucault, recordaba en 1984, en su conferencia sobre el texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, que la actitud de Modernidad en Baudelaire implica no el dejarse llevar por el curso del tiempo que pasa delante del sujeto que la explora como *flâneur*, sino “en tomar lo que hay de “heroico” en el momento presente”. La Modernidad no sería, como lo piensa más

¹²⁴ Nos sirven de guía en este sentido, las interpretaciones avanzadas por SCRIBNER, R.W. *op. cit.* pp. 285 y ss.

¹²⁵ Esta arqueología inesperada es explorada por AGAMBEN, G. *Le Temps.....* p. 169 y ss. donde recuerda el doble sentido de *Aufheben* como abolir y conservar, *aufbewahren* y *aufhören lassen* y donde rastrea la presencia del mesianismo paulino en la *Fenomenología del Espíritu*.

¹²⁶ AGAMBEN, G. *Op. cit.*, p. 170.

¹²⁷ Quizá convenga aquí recordar con Giorgio Agamben, que Hans Blumentberg confunde mesianismo con escatología, el tiempo del fin con el fin del tiempo, cuando el tiempo mesiánico paulino intenta precisamente hacer imposible tal distinción. Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p.112.

de una filosofía y una historiografía contemporáneas, el hecho de prestar la sensibilidad a un presente cada vez más fugitivo, sino que sería más bien “la voluntad de “heroicizar” el presente”¹²⁸.

Ahora bien, esta captación de lo heroico en el presente, ¿no constituye una forma secularizada del tiempo mesiánico? Después de todo el tiempo mesiánico es el primero que presta atención en forma obsesiva al *ho nun kairos*, el tiempo de ahora, que es el tiempo mesiánico, el *Eingedenken* de Walter Benjamin, que quería hacer de cada segundo un “pequeño portal por donde pueda entrar el Mesías”¹²⁹. Y en ese sentido la *Apología* de Marsilio Ficino a los cardenales es quizá un elemento en la arqueología de la obsesión por el presente que encuentra Foucault en Kant, pues Ficino es uno de los primeros modernos en formular en clave mesiánica una pregunta por el presente como acontecimiento histórico-político al responder a la pregunta : ¿qué es este tiempo del fin en el que se manifiesta el Anticristo y sacude a Florencia?

Y finalmente la descripción de Walter Benjamin de nuestro presente como “un estado de excepción efectivo” en el que se marca la consumación de la ley, no puede comprenderse plenamente sin tomar en cuenta el mesianismo que trabaja en ella y que implica que una de las tareas de la “filosofía [y de la historiografías] venideras” será pensar en qué ha de consistir un orden profano que guarda una relación sustancial con la intensidad mesiánica. Es interrogarse acerca de qué se trata vivir en el nihilismo como cometido de la política mundial.

¹²⁸ Cf. FOUCAULT, Michel, What is Enlightenment? En RABINOW, P. (editor), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.32-50, nuevamente publicado en FOUCAULT, Michel, *Dits et Ecrits*, edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, t. IV, 1980-1988, pp. 679-688. Sobre el problema del “presentismo” y el tiempo histórico, Cf. el bello libro de HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, particularmente pp. 207 a 218.

¹²⁹ Cf. en este sentido la Noticia de Rolf Tiedemann sobre Gershom Scholem que se encuentra al final del volumen de éste último sobre Walter Benjamin citado en la nota nº 6 de este artículo.