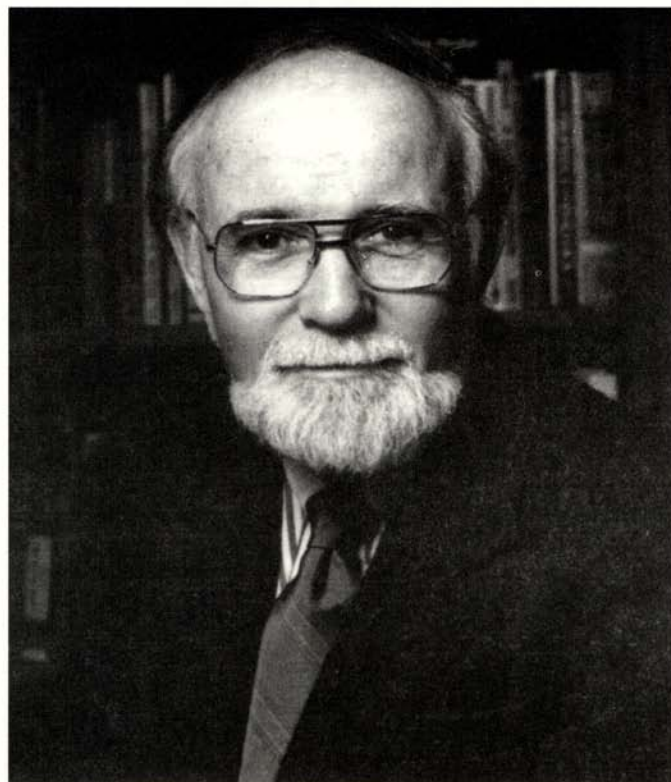


## ENCUENTROS



### *Los significados del milenio*

---

Conferencia de  
**Bernard McGinn**

## **CENTRO CULTURAL DEL BID**

Directora: Ana María Coronel de Rodríguez

Artes Visuales: Félix Angel

Conferencias y Conciertos: Anne Vena

Asistencia administrativa: Elba Agusti



En Mayo de 1992, el Banco Interamericano de Desarrollo creó el Centro Cultural en su sede de Washington, D.C. con el propósito de establecer una sala de exposición y un foro permanente desde donde difundir las manifestaciones más destacadas de la vida artística e intelectual de sus países miembros, que incluyen a Norte, Centro y Sur América, el Caribe, Europa Occidental, Israel y Japón. A través del Centro, el Banco contribuye de esta forma a realzar la expresión cultural como un elemento integral del desarrollo económico y social de los pueblos. Las actividades del Centro, como exposiciones de arte, conferencias y conciertos, estimulan el diálogo y un mayor conocimiento sobre la cultura de las Américas.

## LOS SIGNIFICADOS DEL MILENIO

---

Bernard McGinn

---

Al aproximarnos al año 2000-2001 de lo que ecuménicamente llamamos ahora la Era Común, palabras como milenio y apocalipsis aparentemente surgen por todas partes. Aunque la locura del milenio, como yo la llamo, bien puede ser en gran medida un fenómeno inducido por los medios de comunicación social, no ha habido ninguna época en la historia occidental en que no hayan estado presentes quienes creían que el fin de la historia, que es lo que la palabra “apocalipsis” significa para muchos, era inminente. Si bien para muchos el apocalipsis conjura imágenes de terror y destrucción, la historia del fenómeno más amplio del apocaliptismo en el cristianismo, el judaísmo y el islamismo ha sido siempre una compleja fusión de pesimismo y optimismo, en la que el tema del Día del Juicio Final representa el polo pesimista y el tema del milenio simboliza

el polo optimista. El apocaliptismo ha sido un elemento crucial en las tres religiones monoteístas occidentales—el judaísmo, el cristianismo y el islamismo—y ha sido la causa tanto de grandes actos de virtud y heroísmo como de hechos terribles de persecución y terror. Además de generar una literatura teológica considerable, ha inspirado algunas de las obras maestras de la literatura y el arte de la cultura occidental, como la *Divina comedia* del Dante y el fresco del *Juicio final* de Miguel Ángel. Ya sea que deseemos evaluar su valor presente y—si osamos decirlo—inminente de manera negativa o positiva, esto es, como una ilusión peligrosa o como un recurso valioso para el próximo milenio, tenemos que reflexionar respecto de lo que ha significado el apocaliptismo, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, antes de poder abrir juicio fundado sobre su valor.

---

Esta conferencia fue pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D.C., el 29 de marzo de 1996 en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID. Dicha conferencia inauguró una serie de seis conferencias sobre el pensamiento milenario en América Latina desarrollada en colaboración con el Institute for the Advanced Study of Culture.

Al inaugurar esta serie de conferencias en las que exploraremos “La reflexión y la acción sobre el milenio en América Latina”, abrigo la esperanza de sugerir algunas perspectivas generales para explorar los significados que el apocalipsis y el milenio han tenido en el curso de los siglos, como medio de presentar la cuestión relativa a su valor contemporáneo.

Tenemos que comenzar con algunas reflexiones terminológicas a fin de determinar con claridad el objeto de nuestra exploración. Por apocalipsis se entendía originalmente un género de texto que contenía una revelación mediada de secretos celestiales que describía el reino celestial o se refería al curso de la historia y al fin inminente del mundo <sup>1</sup>. Estos dos polos de la imaginación apocalíptica—el vertical que conecta el cielo y la tierra y el horizontal que se extiende a través del tiempo hasta el futuro profético—han coexistido siempre en las tradiciones apocalípticas, si bien hoy día tenemos tendencia a hablar del apocaliptismo fundamentalmente en relación con este último componente.

La literatura apocalíptica creada por los judíos y continuada por los cristianos en los siglos inmediatamente antes y después de Cristo abunda en imágenes arcaicas tomadas del mundo de la antigua mitología del Oriente Cercano <sup>2</sup>. La “historia antigua” del conflicto entre los dioses y las fuerzas del mal *in illo tempore*, esto es, en el “tiempo antes del tiempo” primordial en que se produjo la formación del cosmos, vuelve a la vida cuando se entrelaza con la “nueva historia”. Por un lado, la situación histórica de los judíos bajo el dominio de

las potencias helenísticas y, por el otro, de los cristianos en una era en que la persecución romana era siempre una amenaza, aunque no necesariamente una realidad presente <sup>3</sup>. No es necesario creer en los arquetipos de Jung para apreciar que gran parte del efecto de los símbolos apocalípticos reside en su capacidad para invocar imágenes primordiales consagradas en tradiciones mitológicas <sup>4</sup>.

Las imágenes mitológicas que se manifiestan en el apocaliptismo logran su efecto sobre quien las contempla gracias a vívidas teofanías contrastantes del enfrentamiento entre el bien y el mal postreros. Su principal intención es inducir esperanza y temor en quien las contemple, una esperanza y un temor suficientes para impulsar y sostener una decisión religiosa fundamental. Se dice a menudo que la literatura apocalíptica es una literatura de consolación, pero también se la podría describir diciendo que es una literatura de decisión. En tiempos de persecución, ser consolado con el mensaje de que la liberación final es inminente es también ser alentado a profundizar la consagración al poder divino que traerá una liberación que trascenderá a la muerte.

El apocaliptismo trata de unificar la totalidad de la historia, no sólo mediante el expediente de las enumeraciones de las épocas del mundo que figuran en algunos apocalipsis, sino también, en un nivel más profundo, mediante su proyección de las imágenes míticas del principio del ordenamiento del mundo sobre el escenario de los hechos postreros, esto es, la descripción de la destrucción última de este cosmos y el advenimiento de un cielo nuevo y de una

tierra nueva <sup>5</sup>. Aunque ésta parezca una fusión paradójica, una de las características del pensamiento apocalíptico es la forma en que altera los procesos temporales ordinarios, suspendiendo el tiempo mediante la creación de situaciones analógicas en las cuales el pasado se ve como presente o futuro por conducto del mecanismo de la profecía posterior a los hechos (*vaticinium ex eventu*) <sup>6</sup>. De una manera todavía más audaz, hace que el fin de la historia e incluso la vida eterna del reino celestial estén realmente presentes por medio de la experiencia extática o el acto litúrgico.

Una paradoja análoga se observa en las figuras e imágenes descritas en textos apocalípticos como los libros bíblicos de Daniel y de Juan. Estas imágenes son con frecuencia imágenes “imposibles”, en el sentido de que, a la vez, propician la descripción pictórica y la desafían. Al analizar los cuatro “animales” del Apocalipsis de Juan, por ejemplo, D.H. Lawrence, quien escribió el primer estudio serio del simbolismo apocalíptico, pese a la aversión que sentía por el libro de Juan, fue movido a exclamar: “Si se trata de imágenes, estas imágenes no se pueden imaginar, porque ¿cómo pueden cuatro animales estar ‘llenos de ojos delante y detrás’ y cómo pueden estar ‘en medio del trono y alrededor del trono?’ No pueden estar en un lugar y en otro al mismo tiempo. Sin embargo, así es el Apocalipsis” <sup>7</sup>. Con todo, la “absoluta anti-naturalidad” que Lawrence deploraba parece ser, en verdad, uno de los secretos en que reside la atracción del Apocalipsis. No es accidental que el Apocalipsis haya sido no sólo la fuente de inspiración de la

iconografía cristiana primitiva, sino que haya continuado siendo un recurso esencial del arte hasta el Renacimiento. Tratar de expresar en imágenes lo inimaginable es precisamente lo que confiere al arte apocalíptico su especial poder.

Se puede decir que los símbolos apocalípticos, como los tomados del Apocalipsis de Juan, se clasifican en tres grandes categorías. La primera corresponde a los símbolos de orden histórico por medio de los cuales el visionario presenta secuencias numéricas, que a veces involucran también imágenes, para ayudar al lector a captar el curso de la historia predeterminado por Dios. Este aspecto de la imaginación apocalíptica está arraigado en la incesante fascinación del hombre frente al misterio de los números <sup>8</sup>, pero adquiere particular complejidad en la historia del apocaliptismo <sup>9</sup>. Los otros dos tipos generales de imágenes apocalípticas son lo que yo llamo símbolos de oposición o conflicto y símbolos de los días postreros. En la primera categoría figura una gama desconcertante de imágenes animales, humanas e incluso espaciales y temporales que simbolizan el conflicto entre el bien y el mal en el curso de la historia. La segunda categoría contiene símbolos que manifiestan el triunfo del bien sobre el mal en una gran diversidad de formas. Algunas de éstas muestran la victoria final, ya sea por medio de su umbral o punto de entrada, esto es, el Juicio Final que vindica el significado de la lucha entre el bien y el mal en la historia, ya sea por su consumación, como se observa en las descripciones del estado eterno de los justos en la Jerusalén

Celestial. Sin embargo, hay otro grupo de símbolos de triunfo que expresa la esperanza en el advenimiento de una era mejor que se hará realidad en la tierra antes del desenlace final. Esta es la clase de símbolos a la que pertenece el “milenio”, tanto en sus orígenes como en su desarrollo histórico.

Algunos apocalipsis judíos del período del Segundo Templo predicen la venida del reino terrenal del Mesías esperado<sup>10</sup>. Sin embargo, es en el Apocalipsis de Juan donde encontramos la primera aparición del reino literalmente milenarismo de la venida de Cristo. Esta creencia estaba muy difundida entre los cristianos primitivos, si bien para el fin del segundo siglo de la Era Común habían comenzado a recelar de ella algunos creyentes que estimaban que el énfasis en un milenio literal de paz y abundancia terrenal no estaba en consonancia con el carácter espiritual de la esperanza cristiana. No obstante, estas dudas no impidieron que el Apocalipsis de Juan fuera incluido en el canon o lista de escritos cristianos autoritativos que fueron denominados el Nuevo Testamento. Por esta razón, los cristianos subsiguientes han tenido que adoptar una posición respecto del significado del milenio.

Como muchos otros aspectos controvertidos de la creencia cristiana, ha habido una diversidad de perspectivas sobre el milenio, ya sea que se lo conciba como un período de una duración exacta de mil años o de una duración indeterminada expresada por la denominación simbólica de mil. Un enfoque común de estas perspectivas, desarrollado en la teología

protestante moderna, ha sido distinguir el “amilenarismo”, es decir, la negación del advenimiento del reino terrenal de Cristo, de dos formas de interpretación más literal del símbolo. Me refiero al “premilenarismo”, que se adhiere estrechamente al Apocalipsis de Juan insistiendo en que el regreso de Cristo a la tierra precede al advenimiento del fin de la historia, por oposición al “posmilenarismo”, según el cual el retorno de Cristo para el Juicio se produce después de un período de triunfo del cristianismo en la historia<sup>11</sup>. Aunque no son necesariamente incorrectas, estas categorías no parecen tener matices suficientes para captar la variedad que se observa en la historia del milenarismo cristiano, especialmente antes del 1600 de la Era Común. Quisiera sugerir una forma distinta de interpretar la narración mediante una serie de cinco viñetas dedicadas a figuras históricas trascendentes que reflexionaron sobre los significados del milenio.

Hace pocos meses, en el otoño de 1995, los estudiosos bíblicos de todo el mundo se congregaron en la isla griega de Patmos, frente a la costa de Asia Menor, para celebrar el decimonoveno centenario de la escritura del Apocalipsis de Juan. Hoy existe un acuerdo común en que el autor de este extraño, aunque sorprendente, libro no fue Juan el Evangelista, sino un profeta itinerante de las comunidades cristianas primitivas de Asia Menor. Esta desconcertante revelación—que es lo que “apocalipsis” significa—es el manantial de todo el milenarismo cristiano.

La estructura y significación de las predicciones del Apocalipsis se cuentan

entre los principales enigmas del libro. ¿Cómo veía Juan las secuencias de acontecimientos antes del fin? La mayor parte de la doctrina sostiene hoy que la mejor manera de entender el Apocalipsis no es tratar de establecer una trayectoria lineal de los hechos entre la propia época del profeta y el inminente fin de la historia, sino interpretar que el libro se estructuró de acuerdo con un modelo de “recapitulación”, esto es, como dijo un exégeta cristiano primitivo, “el séptuplo Espíritu Santo, cuando Él ha pasado por todas las cosas hasta el último momento del tiempo y el fin, regresa a los mismos tiempos y completa lo que dejó sin decir”<sup>12</sup>. Esta estructura repetitiva, sin embargo, no encubre el mensaje básico del libro. Juan interpretó su propia época en términos pesimistas, considerando que era una época de persecución infligida por fuerzas demoníacas. Juan interpretó que los ataques contemporáneos contra los cristianos eran las primeras manifestaciones de un juicio final inminente en que el gran perseguidor, Nerón, visto como la séptima cabeza de la bestia que simboliza a Roma, resucitaría de entre los muertos para matar a los justos (*Apo.* 13 y 17). El pesimismo de Juan respecto del presente, sin embargo, forma el antecedente sombrío de una visión esencialmente optimista de la historia futura. En el capítulo 17, Nerón resucitado se torna contra Babilonia la Grande, la Madre de las fornicaciones, es decir, Roma, cuya destrucción se describe con detalle en el capítulo 18. Tras un breve interludio en que describe el gozo experimentado en el cielo ante este acontecimiento (*Apo.* 19: 1-10), Juan predice el retorno de Cristo, el

jinete del caballo blanco (*Apo.* 19: 11-16), y su batalla final con las fuerzas del mal acaudilladas por la bestia y los reyes de la tierra. La victoria de Cristo culmina en el aprisionamiento de Satanás por mil años en el abismo, es decir, que inaugurará el milenio (19: 17 a 20: 3). Juan describe la escena de este modo:

...y vi las almas de los degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, y que no habían adorado a la bestia, ni a su imagen, y que no recibieron la señal en sus frentes, ni en sus manos, y vivieron y reinaron con Cristo mil años... Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad en éstos; antes serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años (20: 4-6).

Aunque es cierto que el reino del milenio no marca el fin de la historia en el Apocalipsis, pues es sucedido por la breve liberación de Satanás y por la contienda final entre el bien y el mal antes del Día del Juicio Final y la creación del cielo nuevo y de la tierra nueva (*Apo.* 20: 7 a 21: 8), el mensaje consolador de Juan frente a la persecución, debido a la inminente recompensa terrenal del milenio, nos permite calificarlo de “optimista pesimista”. Ya sea que se la interprete de manera literal o en una transposición, esta perspectiva iba a ser una de las formas fundamentales de interpretar el milenio en la historia

posterior del cristianismo.

¿De dónde tomó el profeta Juan los elementos para crear esta imagen del advenimiento del reino de Cristo y de los santos en la tierra? Obviamente, las doctrinas relativas a la inminente "edad de oro" forman parte de las mitologías de muchos de los pueblos dispersos en torno a las riberas del mar Mediterráneo<sup>13</sup>. Las fuentes más inmediatas del milenio de Juan son a la vez judías y cristianas o, mejor dicho, judeo-cristianas, en el sentido de que reflejan una fase primitiva de la teología cristiana, en la cual aún no ha aparecido una clara división entre el judaísmo "rabinico" común y un cristianismo "ortodoxo" desarrollado. Algunos de los primeros textos apocalípticos judíos habían descrito el reino mesiánico como un reino de duración inconmensurable y, por lo tanto, difícil de distinguir de la "edad celestial por venir"<sup>14</sup>. Sin embargo, una antigua tradición apocalíptica, como la que figura, por ejemplo, en el "Apocalipsis de las semanas", del siglo III antes de la Era Común, distingue entre un reino terrenal temporal y el reino eterno de los cielos<sup>15</sup>. La determinación de que la duración del reino ha de ser de mil años aparentemente guarda relación con la conjetura apocalíptica acerca de la estructura de la historia universal, en particular el esquema del "mundo-semana", según el cual la historia es un paralelo de la narrativa de la creación en el libro del Génesis y, por tanto, está compuesta de seis periodos de mil años (de acuerdo con el *Salmo* 89: 4)<sup>16</sup>, que irían seguidos por un milenio de paz y abundancia<sup>17</sup>. Aunque el cuadro que Juan presenta del milenio es algo apagado, las

expectativas apocalípticas tanto judías como cristianas hacían hincapié en los placeres materiales del reino mesiánico, incluidas la abundancia de alimentos y bebidas y la generación de miles de niños<sup>18</sup>.

Alrededor de 325 años después de que el profeta Juan escribió el Apocalipsis, Agustín, obispo de Hiposa, un pequeño pueblo en la ribera meridional del mar Mediterráneo (actualmente Túnez), reflexionó sobre el significado del libro de Juan en el contexto del nuevo Imperio Romano Cristiano. Para Juan, Roma había sido la gran perseguidora, pero esta tesis se había hecho cada vez más problemática desde alrededor del año 200 de la Era Común, cuando algunos autores cristianos repudiaron el libro y otros, como Orígenes, hicieron una interpretación espiritual de sus símbolos, que ponía más el acento en su significado moral interior que en el mensaje que podría contener respecto del curso de la historia universal. Ahora que Roma era cristiana, la interpretación literal original del libro parecía aún más anticuada.

Aunque algunos de los predecesores de Agustín en el siglo IV, como el retórico cristiano Lactancio, todavía eran fieles a la interpretación literal del milenio<sup>19</sup>, la interpretación más popular del milenio, tras la conversión del emperador Constantino al cristianismo, fue una interpretación política, según la cual los textos milenaristas y mesiánicos de las escrituras profetizaban la conversión del Imperio Romano al cristianismo<sup>20</sup>. De acuerdo con esta tesis (Agustín en sus primeros años había incluso adoptado una versión moderada de esta tesis), la predicción de



Juan respecto del reino de Cristo en la tierra era una vislumbre de la unificación providencial del poder romano y de la justicia cristiana en el nuevo orden mundial inaugurado por Constantino.

Agustín escribió *La Ciudad de Dios* a modo de respuesta al colapso intelectual de esta tesis cristiana providencialista de la historia después del saqueo de Roma por los bárbaros en el 410. “¿Por qué—se preguntaban los paganos que quedaban—no defendió el Dios cristiano a la ciudad que sus predecesores paganos habían impedido que fuera capturada por más de 700 años?” ¿No habría aquí un mensaje de importancia teológica? La respuesta de Agustín fue formular una nueva teología de la historia, de la que bien se puede decir que constituye una “secularización” de la tesis antigua tradicional de la intervención directa de Dios en el curso de la historia<sup>21</sup>. Su tesis involucraba también una reinterpretación del milenio de Juan que se puede calificar de “pesimismo pesimista”.

La visión agustiniana del significado de la historia se puede legítimamente calificar de secularización en el sentido de que negaba toda relación directa y observable entre los acontecimientos de la historia exterior, tales como el apogeo y caída de los reinos y la suerte de las naciones, y la historia interior de los dos amores que “construyeron dos ciudades: la ciudad terrenal construida por el amor de sí mismo que llega incluso al desdén de Dios; y la ciudad celestial construida por el amor de Dios que llega incluso al desdén de sí mismo”<sup>22</sup>. Por lo tanto, era insensato considerar que Roma, incluso la Roma

cristiana, era prueba de providencia y mucho menos que era el reino milenario. La venida de Cristo era el último acontecimiento decisivo de la historia. Igualmente erróneo, a juicio del obispo, era tomar los símbolos del Apocalipsis de Juan como profecías literales de acontecimientos históricos concretos. Basándose en la advertencia de Cristo a los Apóstoles, “No toca a vosotros saber los tiempos o las sazones que el Padre puso en su sola potestad” (*Hechos* 1: 7), Agustín insistió en que nunca podremos saber el tiempo postrero<sup>23</sup>. Siguiendo los pasos del exégeta donatista Ticonio, Agustín postuló una interpretación cabalmente espiritual del milenio descrito en el Apocalipsis. El Libro 20 de *La Ciudad de Dios* condena las interpretaciones “futuras y corporales” de la primera resurrección, arguyendo que los mil años se han de entender o bien como la era presente desde la venida de Cristo o como un símbolo de toda la duración del mundo, en el que Cristo ha venido congregando a los santos en torno de sí<sup>24</sup>. Por lo tanto, el reino de Cristo y de los santos que durará mil años se ha de interpretar como: “La Iglesia tal como ésta es ahora..., este reino militante en el que todavía se libra el conflicto con el enemigo, y la guerra se libra con apetitos guerreros..., hasta que lleguemos a ese reino absolutamente pacífico en el cual reinaremos sin enemigos...”<sup>25</sup>

Al repudiar tanto la interpretación literal como política del milenio, podría parecer que Agustín había encontrado una nueva modalidad de optimismo en la historia, al identificar a la Iglesia con el reino milenario. Sin embargo, es más

atinado decir que la interpretación de Agustín es una interpretación de un pesimismo pesimista, en el sentido de que no esperaba que hubiera ningún cambio fundamental en la escala del pecado, el mal y el padecimiento hasta el alba del Juicio Final. Ello se debe a que Agustín nunca identificó a la Iglesia con la Ciudad de Dios misma. Aunque la Iglesia es el instrumento de Dios para la salvación en el mundo, por así decirlo la oficina de reclutamiento de la Ciudad de Dios, la contienda de Agustín con los donatistas le había convencido de que la Iglesia no era una asamblea de santos perfectos, sino que siempre sería un “cuerpo mixto” (*corpus permixtum*) que contendría tanto el bien como el mal entre sus dirigentes y seguidores. Desde la Caída, la historia había sido fundamentalmente la historia de las pruebas y tribulaciones que la humanidad se había infligido a sí misma, pruebas cuyo único valor positivo era el de probar y refinar a los predestinados a ser miembros de la *Civitas Dei*. En la carta que cursó al sacerdote español Victorino en 409 para consolarle durante los horrores de las invasiones de los bárbaros, Agustín da una nota típica de su visión pesimista de la historia: “Tenemos que llorar por estas cosas, pero no sorprendernos... ¿Cuál ha de ser la esperanza de la humanidad cuando cosas como éstas fueron vaticinadas hace mucho en los Profetas y en el Evangelio?”<sup>26</sup> En otras palabras, en la *Biblia* no había vaticinios optimistas: sólo había predicciones pesimistas.

Setecientos setenta y cinco años después de que Agustín consignara su interpretación pesimista del milenio en *La*

*ciudad de Dios*, en la ribera opuesta del Mediterráneo, frente al África del norte, en las montañas de Calabria, en el extremo mismo de la bota de Italia, otro maestro cristiano postuló una visión muy distinta del reino de Cristo y de los santos, vaticinado en el capítulo 20 del Apocalipsis. Joaquín de Fiore, un asceta, visionario y fundador de monasterios, escribió su extensísimo *Discurso sobre el Apocalipsis* durante el decenio de 1190. Pese a lo difícil que era para un pensador medieval discrepar de la autoridad de Agustín, el “entendimiento espiritual” (*intellectus spiritualis*) y divinamente inspirado de Joaquín acerca de la “plenitud de este libro [esto es, el “Apocalipsis”] y de toda la armonía del Nuevo y el Antiguo Testamento” le permitió postular una nueva interpretación del milenio, de la que se puede decir que pone de manifiesto una triple pauta de “pesimismo-optimismo-pesimismo”<sup>27</sup>.

Al igual que Juan y Agustín, Joaquín interpretaba los acontecimientos contemporáneos de manera fundamentalmente pesimista. Al igual que Juan y a diferencia de Agustín, Joaquín creía en el advenimiento inminente de una era mejor en la tierra, un verdadero milenio, aunque no precisamente de mil años de duración. La visión que Joaquín tenía del milenio, sin embargo, era diferente de la del profeta Juan. Su singular convicción de la estructura trinitaria de la historia, esto es, que la historia de la salvación revela tres grandes eras o estados (*status*), que corresponden al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, le permitió postular una nueva versión del milenarismo cristiano que iba a

tener influencia por muchos siglos y que todavía merece ser objeto de análisis en nuestros días.

De acuerdo con el abad calabrés, el Antiguo Testamento, o estado del Padre, había durado 63 generaciones que habían tenido paralelos exactos, o *concordiae* como Joaquín los llamaba, con las 63 generaciones del Nuevo Testamento, el estado del Hijo. De esta manera, el abad pudo identificar su propia época con las dos últimas generaciones de esta era, el período que sería testigo de la peor de las siete persecuciones representadas por las siete cabezas del dragón en el capítulo 12 del *Apocalipsis*. Era la era del Anticristo. Joaquín estaba a tal punto convencido de que el terror postrero era inminente que dirigió una epístola general a todos los cristianos en la que anunció lo siguiente: “Esto no ocurrirá ni en los días de vuestros nietos, ni en la vejez de vuestros hijos, sino en vuestros propios días, que serán pocos y estarán plagados de males”<sup>28</sup>. Sin embargo, aunque pesimista respecto del presente, Joaquín era sumamente optimista respecto del futuro, ya que la estructura trinitaria de la historia, revelada en toda la *Biblia*, pero muy especialmente en su último libro, anunciaba la venida del tercer estado, la era del Espíritu Santo. En esta era, una Iglesia terrenal, renovada y purificada disfrutaría de un período de paz, iluminación y contemplación en el contexto de una utopía monástica que el abad esbozó en uno de sus famosos diagramas o *figurae*. Naturalmente, éste era también el auténtico significado del milenio consignado en el capítulo 20 del *Apocalipsis*. Agustín había estado acertado, según Joaquín, en disputar

un reino literalmente milenarismo de carácter carnal; sin embargo, no es sólo “una opinión razonable” (*rationabilis opinio*), sino también un “entendimiento absolutamente puro” (*serenissimus intellectu*) interpretar que el capítulo 20 del *Apocalipsis* predice el verdadero advenimiento del Sábado de la Iglesia, cuando el Espíritu Santo, que fue dado a la humanidad en parte en el primer Sábado del sueño de Cristo en la tumba, será dado “de acuerdo con su plenitud [al tiempo de] la destrucción de la Bestia y del Falso Profeta”<sup>29</sup>. La duración precisa de este milenio de la Iglesia imbuido del Espíritu no se advierte. Lo que sí se advierte con claridad, con todo, es que la lógica de la teología de la historia de Joaquín exigía que una vez más el pesimismo debía suceder al optimismo antes del fin de los tiempos. Al concluir el tercer *status*, un último Anticristo, profetizado en la misteriosa figura de Gog, mencionada en *Apo.* 20:7, vendrá a atacar a la Iglesia purificada inmediatamente antes del retorno de Cristo y del Juicio Final.

La reinvencción por el abad Joaquín del milenarismo literal influyó en muchos grupos religiosos en la baja Edad Media, en particular debido a sus especulaciones relativas a los “hombres espirituales” (*virii spirituales*) que se opondrían al Anticristo al tiempo de la transición entre el segundo y el tercer *status* y que florecerían también en la renovación de la era contemplativa por venir. A partir del decenio de 1240, algunos franciscanos hicieron suyos ciertos aspectos de las ideas de Joaquín e incluso produjeron una literatura que al amparo de un seudónimo atribuyeron al abad, con el

objeto de demostrar que San Francisco había inaugurado los tiempos postreros en su calidad de "ángel del sexto sello", del que habla el *Apo.* 7:2, y que la pobreza absoluta de su estilo de vida daba a los franciscanos un estatuto singular dentro del desenvolvimiento del drama de la inminente persecución y la futura dicha en un milenio "franciscanizado". El teórico más destacado de este milenarismo joaquinista franciscano fue el fraile provenzal Pierre-Jean Olivi, que concluyó su *Disertación sobre el Apocalipsis* en 1297, un año antes de su muerte.

Los Franciscanos Espirituales, nombre que se ha dado a los seguidores de Olivi y grupos conexos, fueron una causa de considerable inquietud, tanto dentro de la propia orden como en la Iglesia en general. En 1294, el Papa eremita Celestino V, que simpatizaba con el anhelo de los Franciscanos Espirituales por una vida de pobreza y contemplación absolutas, autorizó a uno de estos grupos a establecer su propia orden. Su sucesor, el imperioso y acerbo Papa Bonifacio VIII (1295-1303), decidido a someter a los Franciscanos Espirituales, rescindió la autorización y comenzó una persecución contra quienes se resistieron. Algunos Franciscanos Espirituales, incluido el poeta y místico Jacopone da Todi, fueron excomulgados y encarcelados. Jacopone denunció al Papa con absoluta claridad:

¡He aquí un nuevo Lucifer sentado en el trono papal, que emponzoña al mundo con su blasfemia!

En ti nada bueno queda: sólo pecado; me avergonzaría mencionar algunos

de los vicios de los que te acusan <sup>30</sup>.

Otros Franciscanos Espirituales, como Ubertino da Casale, dijeron que el Papa Bonifacio era el Anticristo.

Bonifacio VIII era un jurista de derecho canónico y no un exégeta o teólogo. Tenía un interés marginal o, a lo sumo, negativo, en el Apocalipsis y sus predicciones milenaristas. Un historiador de su pontificado recuerda que, mientras leía una obra apocalíptica de los Franciscanos Espirituales, Bonifacio VIII exclamó: "¿Por qué están estos necios esperando el fin del mundo? El mundo toca a su fin para cada hombre cuando éste perece" <sup>31</sup>. Sus numerosos enemigos dijeron que el Papa Bonifacio era un completo escéptico, que usaba a la religión para mejorar su condición y la de su familia, pero que en realidad no era creyente <sup>32</sup>. Haya sido o no verdad, el hecho es que, como jefe de la Iglesia, el Papa no podía dejar de adoptar una posición respecto del milenio. Su desdénosa observación acerca de las tesis literales del apocalipsis y del milenio nos indica cuáles eran sus ideas en cuanto a las formas del optimismo pesimista del profeta Juan y de Joaquín y sus seguidores franciscanos. Si le hubieran preguntado qué pensaba del milenio, Bonifacio probablemente habría respondido citando a Agustín y a sus seguidores, como Tomás de Aquino, que negaban que se pudieran predecir los tiempos postreros y que interpretaban que el reino era la Iglesia <sup>33</sup>. Ello no obstante, la modalidad de pesimismo pesimista del Papa Bonifacio era distinta de la del obispo de Hiposa.

La distinción histórica del Papa Bonifacio no radica en su querella con los Franciscanos Espirituales, sino en su famosa bula "Unam sanctam", de noviembre de 1302, en la que proclamó lo siguiente: "Es absolutamente necesario para la salvación que toda criatura humana se someta al Pontífice Romano"<sup>34</sup>. Sus contemporáneos, y también los historiadores posteriores, han debatido el grado y la naturaleza del "sometimiento" de que hablaba el Papa Bonifacio. Parece evidente, sea cual fuere la forma en que se lo interprete, que la bula de Bonifacio representa el apogeo de las pretensiones de dominación mundial del papado medieval; la política papal para llevar adelante esas pretensiones culminó en su propia desgracia a manos de los esbirros de su acérrimo enemigo, Felipe IV de Francia. Desde la perspectiva de la historia de las ideas cristianas sobre el milenio, Bonifacio fue más allá de Agustín, pues identificó el poder, el prestigio y la riqueza de la Iglesia con el único reino que valía la pena pretender. El reino de Bonifacio es auténticamente un reino sólo de este mundo. Un embajador aragonés, escribiendo a su rey en septiembre de 1301, resumió de manera sucinta las tesis de Bonifacio: "Al Papa sólo le interesan tres cosas: vivir una larga vida, hacerse rico y enriquecer, engrandecer y exaltar a sus parientes. No le interesa para nada la espiritualidad"<sup>35</sup>. Uno de los dichos que se atribuye a Bonifacio va aún más lejos: "Perder este mundo por el próximo es como si un perro dejara caer un hueso para morder el reflejo de ese hueso"<sup>36</sup>. En algunos momentos de su pontificado, el

milenio presentista del Papa a no dudarlo fue para él y para sus seguidores fuente de gran placer y optimismo, en especial durante el año triunfante del Jubileo que proclamó en 1300 y que atrajo a grandes multitudes que engrosaron las arcas de Roma. El auténtico pesimismo de esta tesis, sin embargo, se pone de manifiesto en la muerte de Bonifacio, que dejó este mundo con el espíritu quebrantado pocas semanas después de la famosa tentativa de arrestarlo y llevarlo prisionero a Francia para juzgarlo por herejía.

Doscientos años después del arrebato de Bonifacio contra los necios que aguardaban el fin del mundo, otro italiano, nacido esta vez en Génova, estudió las profecías sobre el futuro en España, su país adoptivo. Aunque las cuatro figuras que hemos examinado vivieron en un mundo dominado por el mar Mediterráneo, el mar central, este estudioso del milenio fue fundamentalmente quien logró ampliar la imaginación del Viejo Mundo gracias a su descubrimiento del Nuevo Mundo.

Las dimensiones apocalípticas y milenaristas del pensamiento de Cristóbal Colón han sido un descubrimiento importante de los eruditos de la pasada generación<sup>37</sup>. En 1501, en el intervalo entre sus viajes tercero y cuarto, Colón, con el concurso del cartujo Gaspar Gorricio, elaboró una antología de textos de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y de diversos autores medievales que tituló *Libro de las Profecías*. La intención de Colón era demostrar que sus tres viajes anteriores estaban íntimamente vinculados con el proyecto de mayor escala que ahora proponía a sus benefactores Fernando e

Isabel: ese proyecto no era ni más ni menos que arrebatar el Santo Sepulcro a los musulmanes. “No sin validez y razón, Magníficas Majestades”, dijo Colón en esa obra, “digo que cosas aún más grandes os están reservadas, cuando leemos que Joaquín, el abad calabrés, predijo que el futuro gobernante que recuperaría el Monte de Sión vendría de España”<sup>38</sup>. Joaquín no había predicho tal cosa. Colón citaba unas profecías apócrifas atribuidas a Joaquín respecto del Último Emperador del Mundo, las que se habían popularizado enormemente en la España de la baja Edad Media<sup>39</sup>. Por esto sabemos que Colón pertenecía a una corriente distinta del milenarismo cristiano: la corriente de las leyendas imperiales que, al menos en el caso de Colón, implicaba una forma de lo que yo llamaría optimismo optimista.

Desde la perspectiva de la historia del apocaliptismo, el efecto más importante de la conversión del Imperio Romano había sido la creación de la leyenda del Último Emperador del Mundo como medio de incorporar el destino de Roma al escenario cristiano de los acontecimientos de los días postreros. Esta nueva forma de interpretación política del milenio iba más allá de la repudiada por Agustín en una dimensión central: su concentración en el aspecto milenarista futuro de la dignidad imperial, en lugar de hacer hincapié en el actual gobierno de Roma como manifestación del reino de Dios sobre la tierra. Al parecer tuvo su origen, en gran medida, en un intento de explicar de manera apocalíptica las dificultades y reveses del Imperio Romano Cristiano, especialmente a la luz de la ascendencia de la nueva

religión del Islam en el siglo VII de la Era Común.

La primera aparición conocida de la descripción completa del Último Emperador figura en las *Revelaciones* atribuidas al obispo cristiano primitivo Metodio, pero que habían sido escritas en realidad alrededor del año 690, en Siria, por los cristianos que trataban de explicar las victorias islámicas y la persecución islámica de los cristianos. De acuerdo con el pseudo Metodio, el éxito de la “simiente de Ismael” no tendría larga vida. De acuerdo con el texto, en breve:

El rey de los griegos, esto es, de los romanos, se alzarán contra ellos con gran furia, como si despertara de un ebrio estupor, como alguien a quien los hombres pensaban muerto y sin valor alguno (Ps. 77: 65)... El rey de los romanos les impondrá su yugo con una fuerza siete veces mayor que el peso del yugo de aquéllos en la tierra... La tierra entonces descansará en paz y habrá gran paz y tranquilidad sobre la tierra como nunca se han visto y nunca se verán, pues será la paz postrera en el fin de los tiempos...<sup>40</sup>

Esta futura victoria definitiva sobre el Islam siempre involucraba para Metodio y para los expositores de la leyenda del Último Emperador la conquista de Jerusalén, la ciudad apocalíptica por excelencia.

La evolución de las leyendas relativas al Último Emperador del Mundo durante los ocho siglos entre su aparición en el

pseudo Metodio y su uso por Colón para granjearse el apoyo de la monarquía española para su próximo viaje es una historia compleja y fascinante que, aplicada originalmente a los emperadores orientales o bizantinos, no tardó en trasladarse al Occidente, donde encontró partidarios entre los sucesores occidentales de Roma en el Sacro Imperio Romano y, luego, en las nuevas monarquías nacionales, especialmente en Francia y España. Las expectativas respecto de una era futura en la que por fin reinarían la paz y la prosperidad bajo el Último Emperador tenían muchas veces una duración considerable (112 años en un texto), aunque nunca llegaban a un milenio entero. Desde la perspectiva de las categorías teológicas modernas, la leyenda era una forma de esperanza "posmilenarista" en el sentido de que el Cristo viene después de la Edad de Oro, aunque no antes de una época de tribulaciones en la que el Último Emperador entrega su corona a Dios para desencadenar el ataque del Anticristo y la persecución final. Algunos de los exponentes de estas leyendas imperiales, sin embargo, dejan de lado los aspectos auténticamente apocalípticos del drama, esto es, la aparición del Anticristo, su carrera de persecución y su derrota final y el advenimiento del Juicio Final. Estos autores hacen hincapié en esperanzas político-religiosas conservadoras acerca de la paz terrenal en un nuevo orden universal, en tal medida que podemos considerarlos puramente optimistas en una forma que Juan, Agustín, Joaquín e incluso el Papa Bonifacio (ninguno de los cuales sentía simpatía alguna por las leyendas

imperiales) habrían considerado sorprendente. Colón parece conformarse a este modelo, en particular porque el *Libro de las Profecías* limita su visión del futuro a dos aspectos: la futura actividad misionera mundial posibilitada por el descubrimiento del Nuevo Mundo y el comienzo de la última cruzada para conquistar la Tierra Santa e inaugurar el reino español milenario.

Este breve esbozo de las ideas de cinco pensadores que, en un intervalo de 14 siglos, postularon distintas perspectivas respecto del milenio, tiene por objeto sugerir, en alguna medida, la complejidad que en la historia cristiana han tenido las esperanzas de una futura Edad de Oro. Aunque me he concentrado en la historia de las ideas apocalípticas y milenaristas del Viejo Mundo, estas mismas esperanzas y temores alimentaron también aspectos cruciales de la historia de la expansión europea en el Nuevo Mundo. Mucho queda todavía por hacer para explorar las dimensiones apocalípticas y milenaristas de la historia de América. Las recientes ideas revisionistas respecto de Colón y de sus sucesores nos han mostrado el aspecto negativo del colonialismo y las ideas apocalípticas que, al menos en parte, lo motivaron, pero es justo reconocer que estas esperanzas no siempre fueron innobles y que su realización no siempre fue destructiva. Como destaqué al principio, en su larga historia, el apocaliptismo ha sido fuente tanto de bien como de mal.

Bien podemos legítimamente preguntarnos si el apocaliptismo tiene hoy día otro interés que el meramente anticuario. En su famoso discurso de 1837 sobre el "El

estudioso norteamericano", Ralph Waldo Emerson habló en nombre de todos los opositores del apocaliptismo cuando, al aconsejar al estudioso que se independizara del "clamor popular", sea cual fuere su medio, dijo lo siguiente: "Que no abandone su creencia en que una pistola de juguete es una pistola de juguete, a pesar de que los ancianos y honorables de la tierra afirmen que es el alborar del juicio final"<sup>41</sup>.

Críticas satíricas similares se pueden lanzar contra el aspecto más esperanzado del apocaliptismo. Las visiones optimistas de una futura Edad de Oro cristiana, aunque otrora fueron útiles como consuelo en tiempos de tribulaciones y persecuciones, son sólo fantasías, ¿verdad? Además, el hecho de que estas esperanzas a menudo se esgrimieron para justificar cruzadas y conquistas demuestra cuán peligrosas pueden ser esas fantasías, ¿verdad? ¿No sería mejor, identificándonos con la opinión de Agustín, abandonar las expectativas de que habrá una edad mejor en el futuro y reconocer que la historia es "una sucesión de desastres" y contentarse con una cierta medida de justicia, que es todo lo que puede lograrse en el mundo después de la Caída? Quizás.

Sin embargo, también debiéramos reflexionar sobre el hecho de que el milenarismo es sumamente difícil de erradicar, incluso entre los congénitamente pesimistas. Al aproximarnos al tercer milenio, cabe decir que el milenarismo vive y goza de buena salud, tanto en sus formas religiosas como seculares.

Para terminar, mencionaré algunos ejemplos al azar. El 10 de noviembre de

1994, el Papa Juan Pablo II declaró en su encíclica "Tertio millennio adveniente" que "...la preparación para el Año 2000 se ha convertido, por así decirlo, en la clave hermenéutica de mi pontificado"<sup>42</sup>. Aunque rechaza todo milenarismo crudo o literal (el milenarismo fue condenado oficialmente por el Santo Oficio en 1944), en esta encíclica y en las dos encíclicas anteriores, el Papa Juan Pablo se presenta como heredero de las vagas pero potentes corrientes milenaristas que se manifestaron en Europa oriental durante los siglos XIX y XX. El programa del Papa para el milenio es esencialmente una versión ecuménica revisada de la primera parte del *Libro de las Profecías* de Colón, esto es, que no se trata ya de la conversión del mundo al cristianismo, sino de una nueva evangelización universal y de una empresa ecuménica.

Las versiones seculares contemporáneas de las esperanzas y temores apocalípticos suelen ser más programáticas y predicativas que las religiosas, como se pone en evidencia en ciertos aspectos del movimiento ecologista de los últimos decenios. En algunos manifiestos ecológicos, por ejemplo, en la popular obra de Robert Heilbroner titulada *An Inquiry into the Human Prospect*<sup>43</sup>, el legítimo temor de la posibilidad de la destrucción final del medio ambiente mismo del planeta se equilibra con esperanzas respecto de una sociedad posindustrial "verde" que hace las veces, en gran medida, del milenio literal de la antigua esperanza cristiana.

La clave es la esperanza. La mayor parte de los seres humanos no pueden aparentemente vivir vidas productivas sin



alguna forma de esperanza, aunque los pesimistas se sentirán inclinados a pensar que las esperanzas milenaristas tienden a ir más allá de lo que cabe legítimamente esperar. Por lo tanto, concluiré con una cita de Vaclav Havel sobre la esperanza:

...La clase de esperanza en la que a menudo pienso... es, a mi juicio, por sobre todas las cosas, un estado de la mente y no un estado del mundo. O bien tenemos esperanza dentro de nosotros o no la tenemos; es una dimensión del alma que no depende esencialmente de una observación del mundo o de una estimación de la

situación... Es una inclinación del espíritu, una inclinación del corazón; trasciende el mundo de la experiencia inmediata y arraiga más allá de sus horizontes... Creo que tiene sus raíces más profundas en lo trascendental, tal como ocurre con las raíces de la responsabilidad humana... la esperanza, en esta acepción profunda y potente, es... la capacidad para luchar por algo porque ese algo es bueno y no sólo porque tiene una posibilidad de triunfar...<sup>44</sup>

¿Tiene el milenio alguna posibilidad de triunfar?

*Bernard F. Linn*

## NOTAS

1. Para una definición del género, véase John J. Collins (compilador), *Apocalypse. The Morphology of a Genre. Semeia 14* (1979) (Missoula: Scholars Press, 1979), p. 9.
2. Las raíces mitológicas del apocalipticismo, estudiadas por Hermann Gunkel y Wilhelm Bousset en el siglo XIX, han sido enfatizadas por Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come* (New Haven y Londres: Yale, 1993), aunque los argumentos de Cohn no son muy respetados. Para reconstruir el fondo mitológico del *Apocalipsis* de Juan, véase *The Combat Myth and the Book of Revelation* de Adela Yarbro Collins (Missoula: Scholars Press, 1976).
3. He adaptado la fraseología de la “historia antigua” y la “historia nueva” de Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse* (Wilmington: Glazier, 1979), p. xi.
4. Para un examen jungiano de los símbolos del *Apocalipsis* de Juan, véase Gilles Quispel, *The Secret Book of Revelation* (Nueva York: McGraw-Hill, 1979).
5. Respecto del sincronismo de *Urzeit* y *Enzeit* en el apocaliptismo, véase Andre Lacocque, “Apocalyptic Symbolism: A Ricoeurian Hermeneutical Approach”, *Biblical Research* 26 (1981), p. 11.
6. Respecto de esta función de los textos apocalípticos, véase Paul Ricoeur, “Foreword” en Andre Lacocque, *The Book of Daniel* (Atlanta: John Knox, 1979), p. xxi a xxiv.
7. D. H. Lawrence, *Apocalypse* (Nueva York, Viking, 1960), ps. 9 y 10. Lacocque, en “Apocalyptic Symbolism”, p. 9, expone una posición similar—a mi juicio equivocada—respecto de la posibilidad de describir pictóricamente el *Apocalipsis*.
8. Annemarie Schimmel, *The Mystery of Numbers* (Nueva York y Londres: Oxford, 1993).
9. Para una reseña de la función de los números en el apocaliptismo primitivo, véase Adela Yarbro Collins, “Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, compilada por Hildegard Temporini y Wolfgang Haase (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 1984), Vol. 21: 4, p. 1221 a 1287. Para una reflexión más general respecto de la periodización, véase Bernard McGinn, “Influence and Importance in Evaluating Joachim of Fiore”, en *Il profetismo gioachimita fra Quattrocento e Cinquecento*, compilada por Gian-Luca Potestà (Génova: Marietti, 1991), p. 15 a 36.

10. Para un examen de las esperanzas mesiánicas judías, véase John J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995).
11. Para un ejemplo contemporáneo del debate respecto de estas opiniones en círculos teológicos cristianos de tendencia conservadora, véase, por ejemplo, Robert D. Clouse (compilador), *The Meaning of the Millenium: Four Views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1977).
12. Victorino de Pettau, *Commentarium in Apocalypsim*, citado en Johannes Haussleiter (compilador), *Victorini Episcopi Petavoniensis Opera* (CSEL 49, Viena, 1916), p. 86.
13. Para una breve introducción, véase Jonathan Z. Smith, "Golden Age", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, compilador principal (Nueva York: MacMillan, 1987) 6, p. 69 a 73.
14. Véase, por ejemplo, *Daniel* 2:44, 7:18 y 27; *Testamento de Daniel* 5:13; *Oracula sybillina* 3:767-774.
15. Véase 1 *Enoc* 91:12-14 respecto del "Apocalipsis de las semanas". Para otros ejemplos, véase, verbigracia, 2 *Baruch* 40:3 y 44:12; 4 *Ezra* 7:26-35 (un reino de 400 años). D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Filadelfia: Westminster, 1964), capítulo XI, presenta una reseña de las expectativas judías respecto del reino mesiánico.
16. *Salmo 89* (*Salmo 90* en hebreo): 4: "Porque mil años delante de tus ojos son como el día de ayer, que pasó". Este texto se cita en el Nuevo Testamento (2 *Pedro* 3:8). Otro factor importante parece haber sido la conjetura judía, reflejada en *Jubileos* 4: 29-30, de que la vida de Adán en el Paraíso debía originalmente durar mil años. Esta tradición era conocida también por los cristianos primitivos, por ejemplo, Ireneo, *Adversus haereses* 5.23.2.
17. El *Apocalipsis* mismo no contiene una narración de todo el curso de la historia de acuerdo con la pauta de las semanas del mundo, pero los textos contemporáneos, tanto judíos (por ejemplo, 2 *Enoc* 33) como cristianos (por ejemplo, la *Epístola de Barnabás* 15:8), hacen referencia a ella. Respecto de la función de esta conjetura en el cristianismo primitivo, véase Jean Daniélou, "La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif", *Vigiliae Christianae* 2 (1948), p. 1 a 16; y *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago: Regnery, 1964), capítulo XIV.

18. Respecto de los testigos judíos, véase, por ejemplo, *1 Enoc* 10:17-19, *2 Baruc* 29, *Oracula sibyllina* 3:741-759; en cuanto a los ejemplos cristianos, véase la famosa declaración de Papias, consignada en Eusebio, *Historia ecclesiastica* 3.39.1-2, Justino, *Dialogi* 81.3-4 e Ireneo, *Adversus haereses* 5.33.3-4.

19. Véase Lactancio, *Divinae institutiones*, Libro 7, en traducción de Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (Nueva York: Paulist Press, 1979), p. 17 a 80.

20. Esta tesis fue expuesta por primera vez por Eusebio de Cesarea, el asesor teológico de Constantino. Véase Glenn Chestnut, *The First Christian Historians* (París: Beauchesne, 1977).

21. El estudio más profundo sigue siendo el de R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

22. *De civitate Dei* 14.28. Respecto de la ausencia de vinculación entre la historia exterior y la historia interior de la *civitate Dei*, véanse, por ejemplo, 4.33 y 5.24-25.

23. Véase, por ejemplo, *De civitate Dei* 18.53 y *Epístola* 199.

24. *De civitate Dei* 20.7.

25. *De civitate Dei* 20.9.

26. *Agustín, Ep.* 111.2 (PL 33: 422).

27. Respecto de la interpretación del Apocalipsis por Joaquín, véase Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot, Joachim of Fiore in the History of Christian Thought* (Nueva York: Macmillan, 1985), especialmente el capítulo 5. En el prólogo de la *Expositio in Apocalypsim* (Venecia, 1527), f. 39rv, se describe su recepción a medianoche del don del entendimiento espiritual aquí citado. La reinención del milenarismo por Joaquín ha sido estudiada por Robert E. Lerner, "Joachim of Fiore's Breakthrough To Chiliasm", *Cristianesimo nella storia* 6 (1985), p. 489 a 512.

28. Joaquín de Fiore, "Letter to All the Faithful", traducida por Bernard McGinn (compilador y traductor), *Apocalyptic Spirituality* (Nueva York: Paulist Press, 1979), p. 117.

29. *Expositio*, f. 211rb. La discusión más importante del milenio en la *Expositio* figura en ff. 210ra a 211rb; para otros análisis, véanse, por ejemplo, ff. 11rb, 47ra y 84va. La

descripción más extensa que hace Joaquín de la naturaleza de la utopía monástica venidera se encuentra en la *figura* titulada *Dispositio nova ordinis pertinens ad tertium statum ad instar superne Ierusalem*, que se ilustra y traduce en *Apocalyptic Spirituality*, p. 142 a 148.

30. Jacopone da Todi, *Lauda* 58, traducida en *Jacoponi da Todi. The Lauds*, traducción de Serge y Elizabeth Hughes (Nueva York: Paulist Press, 1982), p. 182.

31. Citado en H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII* (Munster, 1902), p. 222.

32. Algunos historiadores modernos han aceptado que este punto de vista es esencialmente correcto, por ejemplo, Robert Brentano, *Rome before Avignon. A Social History of 13th Century Rome* (Nueva York: Basic Books, 1974), p. 155 a 164.

33. Es verdad que una de las decisiones de Bonifacio parece contradecir esta afirmación; me refiero a su aprobación de la obra titulada *De cymbalis ecclesiae* que anuncia el tiempo del Anticristo; esa obra había sido escrita por su médico personal Arnoldo de Vilanova. Sin embargo, como ha demostrado Robert E. Lerner, la mejor explicación de este acto no es que se deba a una conversión repentina del Papa, sino más bien a su deseo de contentar a Arnoldo de modo que continuara cuidando de su salud; véase Lerner, "The Pope and the Doctor", *The Yale Review* 78.1 (1988-1989), p. 62 a 79.

34. Para una traducción de "Unam sanctam", véase Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300* (Englewood-Cliffs: Prentice-Hall, 1964), p. 188 y 189.

35. Véase Finke, *Aus den Tagen*, p. xxxi.

36. Citado en T.S.R. Boase, *Boniface VIII* (Londres: Constable, 1933), p. 370.

37. Entre las primeras contribuciones a este estudio se contó la obra de John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (Berkeley: University of California, 1956), que se refiere a Colón en el capítulo II; y Maurice Bataillon, "Evangélisme et millénarisme au nouveau monde", *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début de XVIe siècle* (Colloque de Strasbourg, 9 a 11 de mayo de 1957), p. 25 a 36. En los pasados dos decenios, Delno C. West, Pauline Moffitt Watts, Roberto Rusconi, Adriano Prosperi, Alain Milou, Juan María Arcelus Ulibarrena, Ana de Zabala y Josep I. Saranyana, entre otros, han hecho importantes contribuciones.

38. Cristóbal Colón, *Libro de las Profecias*, compilado por Cesare de Lollis en *Scritti di Cristoforo Colombo* (Roma: Forzani, 1894), Parte 1, vol. 2, p. 148. Para finales de 1996 se anuncia una nueva edición de la obra: *The Book of Prophecies by Christopher Columbus*,

introducción y compilación de Roberto Rusconi; traducción de Blair Sullivan (Berkeley: University of California).

39. Para una introducción a la profecía de la baja Edad Media en España, véase Alain Millou, "La Chauve-Souris, Le nouveau David et le roi cache (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)", *Mélanges de la casa de Velázquez* 18.1 (1982), p. 61 a 78.

40. Pseudo Metodios, *Revelationes*, capítulo 13, en traducción de Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (Nueva York: Columbia University Press, 1979), 75 (traducción de la versión latina).

41. Ralph Waldo Emerson, "The American Scholar", *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, compilada por Brooks Atkinson (Nueva York: Modern Library, 1992), p. 53.

42. Juan Pablo II, "Tertio millenio adveniente", párrafo 23.

43. Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (Nueva York: Norton, 1974).

44. Václav Havel, *Disturbing the Peace* (Nueva York: Vintage, 1991), p. 181.

**Bernard John McGinn** nació en 1937 en Yonkers, Nueva York, y es un estudioso reconocido internacionalmente de la literatura apocalíptica.

McGinn recibió su licenciatura cum laude in 1959 en St. Joseph's Seminary and College en Yonkers y su S.T.L. cum laude en 1963 de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia). En 1970 obtuvo su doctorado con distinción en historia de las ideas, bajo la dirección de Norman F. Cantor, en Brandeis University en Waltham, Massachusetts.

En 1968-1969 fue instructor de teología en la Universidad Católica de los Estados Unidos en Washington, D.C., y en 1969 comenzó a enseñar en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago en Chicago, Illinois. Desde entonces ha enseñado teología, teología histórica e historia del cristianismo, y en 1982-1992 fue Director de Programas del Instituto de Estudios Superiores de Religión. En 1992 fue nombrado profesor de la cátedra Naomi Shenstone Donnelley. McGinn es director de la colección *Classics of Western Spirituality* (Paulist Press), director del *Journal of Religion* (Universidad de Chicago) y miembro de las juntas editoriales de Cistercian Publications, *Church History*, *The Encyclopedia of World Spirituality* y *Collected Works of Bernard Lonergan*.

En 1995 fue elegido presidente de la American Society of Church History y ha sido presidente de la Internacional Society for the Promotion of Eriugenean Studies (SPES). Es patrocinador y miembro de la Junta de la Eckhart Society, miembro de la Medieval Academy of America (elegido en abril de 1994) y miembro de AHA, AAR, ACHA y la Cusanus Society.

Ha escrito más de 95 artículos, 100 críticas y 11 libros, incluidos los siguientes: *The Golden Chain: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*, Washington, D.C.: Cistercian Publications, 1972. *The Crusades*, Morristown, New Jersey: General Learning Press, 1973. *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nueva York: Columbia University Press, 1979, Columbia Records of Civilizations Series XCVI. *Apocalyptic Spirituality*, traducción e introducción de Bernard McGinn, Nueva York: Paulist Press, 1979, *Classics of Western Spirituality Series*. *Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, traducción e introducción de Edmund Colledge y Bernard McGinn, Nueva York: Paulist Press, 1981, *Classics of Western Spirituality Series*. *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Nueva York: Macmillan, 1985; versión italiana: *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Génova: Marietti, 1990; próximamente se publicará en japonés. *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, traducción e introducción de Bernard McGinn en colaboración con Frank Tobin y Elvira Borgstadt, Nueva York: Paulist Press, 1986, *Classics of Western Spirituality Series*. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century, Vol. I* de *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Nueva York: Crossroad, 1991; versión alemana, *Die Mystik im Abendland. Band 1: Ursprung*, Freiburg: Herder, 1994; próximamente se publicará en coreano e italiano. *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot, Hampshire: Variorum, 1994. *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San

Francisco: HarperSan Francisco, 1994; próximamente se publicará en español, italiano, húngaro, neerlandés y portugués. *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12<sup>th</sup> Century*, Nueva York: Crossroad, 1994; próximamente se publicará en alemán e italiano.

Entre los libros que ha compilado se cuentan los siguientes: *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, compilada con introducción de Bernard McGinn, Kalamazoo, Missouri: Cistercian Publications, 1977. *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, compilada por Bernard McGinn y John Meyendorff en colaboración con Jean Leclercq, Nueva York: Crossroad, 1987. *Encyclopedia of World Spirituality*, Vol. 16, *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, compilada por Jill Raitt en colaboración con Bernard McGinn y John Meyendorff, Nueva York: Crossroad, 1987. *Encyclopedia of World Spirituality*, Vol. 17, *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, compilada por Bernard McGinn y Moshe Idel, Nueva York: Macmillan, 1989. *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, compilada por David B. Burrell y Bernard McGinn, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990. *The Apocalypse in the Middle Ages*, compilada por Richard K. Emmerson y Bernard McGinn, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1992. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, compilada por Bernard McGinn, Nueva York: Continuum, 1994. *Eriugena: East and West*, trabajos del Octavo Coloquio Internacional de la Society for the Promotion of Eriugenean Studies, Chicago y Notre Dame, 18 a 20 octubre de 1991, compilada por Bernard McGinn y Willemien Otten, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.



Otras publicaciones disponibles de la serie *Encuentros*:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina*  
Diálogo con José Donoso, novelista chileno.  
No. 1, marzo de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América*  
Conferencia de Germán Arciniegas, destacado historiador colombiano.  
No. 2, abril de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas*  
Conferencia de Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca y Premio Nobel de la Paz en 1992. No. 3, octubre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes*  
Conferencia de Renée Ferrer, escritora y poeta paraguaya.  
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas*  
Conferencia de Annick Sanjurjo Casciero, historiadora paraguaya.  
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama*  
Conferencia de Alfonso Sastre, dramaturgo español.  
No. 6, abril de 1994.
- *Del baile popular a la danza clásica*  
Conferencia de Edward Villella, bailarín estadounidense y director artístico del Ballet de la Ciudad de Miami. No. 7, agosto de 1994.
- *Belice: una perspectiva literaria*  
Conferencia de Zee Edgell, novelista beliceña y autora de *Beka Lamb*.  
No. 8, setiembre de 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña*  
Conferencia de Magdalena Gallegos de Donoso, antropóloga ecuatoriana.  
No. 9, octubre de 1994.
- *Arte en contexto: estética, ambiente y función en las artes de Japón*  
Conferencia de Ann Yonemura, curadora norteamericana de arte japonés de las Galerías Freer y Sackler de la Institución Smithsonian. No. 10, marzo de 1995.

- *Hacia el fin del milenio*  
Conferencia de Homero Aridjis, poeta mexicano y ganador del Premio Global 500 de las Naciones Unidas. No. 11, setiembre de 1995.
- *Haití: una experiencia de dos culturas*  
Conferencia de Edwidge Danticat, novelista haitiana y autora de *Krik! Krak!*. No. 12, diciembre de 1995.
- *Los significados del milenio*  
Conferencia de Bernard McGinn, teólogo norteamericano de la Universidad de Chicago. No. 13, enero de 1996.
- *Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI - XVIII)*  
Conferencia de Manuel Burga, sociólogo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. No. 14, febrero de 1996.
- *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*  
Conferencia de Mary Louise Pratt, lingüista canadiense de la Universidad de Stanford. No. 15, marzo de 1996.
- *Cuando nos visitan los forasteros: discurso del milenio, comparación y el retorno de Quetzalcóatl.* Conferencia de David Carrasco, historiador norteamericano de la Universidad de Princeton. No. 16, junio de 1996.
- *El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social*  
Conferencia de Roberto Da Matta, antropólogo brasileño de la Universidad de Notre Dame. No. 17, setiembre de 1996.
- *El milenio de los pueblos: el legado de Juan y Eva Perón*  
Conferencia de Juan E. Corradi, sociólogo argentino de la Universidad de Nueva York. No. 18, noviembre de 1996.
- *Breves apuntes sobre la literatura ecuatoriana y norteamericana*  
Conferencia de Raúl Pérez Torres, poeta ecuatoriano. No. 19, marzo de 1997.
- *Sociedad y poesía: los enmantados*  
Conferencia de Roberto Sosa, poeta hondureño. No. 20, mayo de 1997.
- *Architecture as a Living Process*  
Lecture by Douglas Cardinal, Canadian architect whose projects include Washington, DC's National Museum of the American Indian. No. 21, July, 1997.

- *Cómo se escribe una ópera: una visita tras bambalinas al taller del compositor*  
Conferencia de Daniel Catán, compositor mexicano cuyas obras incluyen *Florencia en el Amazonas*. No. 22, agosto de 1997.
- *Welcoming Each Other: Cultural Transformation of the Caribbean in the 21st Century*. Lecture by Earl Lovelace, Trinidadian novelist and winner of the 1997 Commonwealth Prize. No. 23, January, 1998.
- *De vuelta del silencio*  
Conferencia de Albalucía Angel, novelista colombiana y pionera del posmodernismo latinoamericano. No. 24, abril de 1998.
- *How Latino Immigration is Transforming America*  
Lecture by Roberto Suro, North American reporter for *The Washington Post*, and former Bureau Chief for *The New York Times*. No. 25, May, 1998.
- *The Iconography of Painted Ceramics from the Northern Andes*  
Lecture by Felipe Cárdenas-Arroyo, Colombian archaeologist from the University of Los Andes in Bogota. No. 26, July, 1998.
- *Celebrating the Extraordinary Life of Elisabeth Samson*  
Lecture by Cynthia McLeod, Surinamese novelist and author of *The High Price of Sugar*. No. 27, August, 1998.
- *Un país, una década*  
Conferencia de Salvador Garmendia, escritor venezolano y ganador del Premio Juan Rulfo y del Premio Nacional de Literatura. No. 28, setiembre de 1998.
- *Aspectos de creación en la novela centroamericana*  
Conferencia de Gloria Guardia, escritora panameña, miembro de la Academia Panameña de la Lengua y correspondiente de la Real Academia Española. No. 29, setiembre de 1998.
- *Made in Guyana*  
Lecture by Fred D'Aguiar, Guyanese novelist and winner of the Whitbread First Novel Award, and the Guyana Prize for Fiction and Poetry. No. 30, November, 1998.

---

○ Versiones en inglés y en español

La Serie *Encuentros* es distribuída gratuitamente a las bibliotecas municipales y universitarias de los países miembros del Banco Interamericano de Desarrollo. Las entidades interesadas en obtener la serie deberán dirigirse al Centro Cultural del BID, en Washington, D.C., a la dirección que aparece en la contratapa.



**Banco Interamericano de Desarrollo**

CENTRO CULTURAL

1300 New York Avenue, N.W.  
Washington, D.C. 20577  
U.S.A.

Tel: (202) 623-3774  
Fax: (202) 623-3192  
[IDBCC@iadb.org](mailto:IDBCC@iadb.org)