



Milenarismo, espiritualismo y reforma eclesiástica en la Baja Edad Media

Millennialism, spiritualism and ecclesiastical reform in the Middle Ages Andrés GRAU I ARAU¹

Resumo: Tendo em vista as diversas doutrinas de corte milenarista, desde Joaquim de Fiore, até Jan Hus, tenta-se demonstrar que a sempre reivindicada reforma da igreja depende de uma determinada maneira de entender a vida espiritual.

Abstract: Considering several millennial doctrines, from Joachim of Fiore until Jan Hus, we seek to demonstrate that the reform of the Church depends on a particular understanding of spiritual life.

Palavras-chave: Reforma – Pobreza – Espírito – Igreja - Dogma.

Keywords: Reform – Poverty – Spirit – Church - Doctrine.

Recebido em 01.04.2012

Aceito em 05.06.2012

I. Trinidad y tiempo

El milenarismo es “aquella doctrina, movimiento u orientación teológica cristiana, de carácter judaizante, según la cual, después de una primera resurrección de los justos, se establecerá, en este mundo, durante mil años, el reino mesiánico; una vez finalizado este período, el Anticristo será soltado y atacará seriamente a los fieles por poco tiempo; después se dará su derrota definitiva, la segunda resurrección y el Juicio universal.” Según el teólogo catalán Josep Gil, ésta es la definición de “milenarismo” que podemos encontrar en cualquier diccionario, sea o no teológico;² sin embargo, duda que

¹ Profesor de la Universidad de Barcelona (UB), Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. E-mail: <agrau2@xtec.cat>.

² GIL I RIBAS, Josep. *El mil·lenarisme, un excés malaguanyat*. Barcelona Facultat de Teologia de Catalunya, 1999, p. 13.

se pueda dar una descripción del milenarismo y cree que es aún más difícil que pueda ofrecerse una definición puntual; no obstante, se atreve a ensayar la historia y a mostrarnos sus características principales:

- a) Ideológicamente hablando, el milenarismo es una especie de “nostalgia apocalíptica” que se da desde las primeras generaciones de cristianos hasta el utopismo del siglo XIX, pasando por el joaquinismo y los movimientos eclesiales periféricos de la edad media, así como por el anabaptismo.
- b) El milenarismo surge en épocas o situaciones de crisis, cuando se dan cambios sociales acelerados. Sobre todo, expresa los intereses de grupos que se sienten marginados. Así, los milenaristas protestan contra el orden establecido. Socialmente hablando, persiguen un cambio radical que sitúan en un futuro próximo que, casi siempre, describen con categorías propias del pasado. El milenarismo pone de manifiesto la conciencia de una nueva identidad y mira de crear un grupo firme y unido con estrechos lazos de afecto.
- c) Los movimientos milenaristas muestran una gran creatividad religiosa; sin embargo, precisan de profetas que interpreten la conciencia de los sectores marginados y ofrezcan nuevas perspectivas en el marco de la institución.
- d) Teniendo en cuenta la cifra utilizada en el Apocalipsis, a menudo se relaciona el milenarismo con las expectativas que desvelan el cambio de milenio: “mil años” designa un periodo de densa significación salvadora, inmediatamente posterior a una profunda crisis religiosa.
- e) Se da una situación apocalíptica, en la que se espera un fin catastrófico mundial. Se acumulan calamidades, horrores y maravillas: hambre, violencia de todo tipo, diluvios, plagas, paso de cometas, eclipses de sol... Es muy normal que todo esto lleve a generar visiones negativas de la realidad y a revivir, incluso, antiguas supersticiones de origen pagano.

Esto es, más o menos, lo que sucedió entre el 980 y el 1033: un período que Gil califica de “expectación confusa”, en el que el miedo y la esperanza aparecen mezclados. La proximidad del año 1000 rescató del olvido el texto de Apocalipsis 20 y subrayó, especialmente, los aspectos maléficos del Anticristo sobre nuestro mundo. El año 1000 es el año de la Parusía y es menester estar atento a sus signos. Convencidos de la llegada del fin del mundo, muchos

peregrinos se dirigen a Jerusalén con la esperanza de morir o de presenciar allí el retorno del Cristo. En esta época, todo el mal se interpreta como una manifestación de la ira de Dios y esto es lo que provoca el miedo y la inseguridad del hombre: las calamidades, los horrores y los fenómenos meteorológicos se tienen como signos de la cólera divina.³ Sostiene Gil que lo peor era el miedo a la muerte y al infierno; y tal vez ello influyó en el culto de los santos para obtener su intercesión en el día del Juicio Final, el cual parecía muy próximo.⁴ Robert Fossier señala que, seguramente, la espera del final de los tiempos no había de inquietar a las rústicas preocupaciones de la mayoría de los hombres, los cuales estaban más preocupados por el futuro que les esperaba que no por el miedo a la muerte.

Como muy bien puede leerse en las descripciones de Raoul Glaber, la gente se alimentaba de carroña e incluso llegó a practicar el canibalismo.⁵ A pesar de todo, Fossier cree que no se perdía la esperanza:

El hambre incluso, que Raúl le Glaber nos presenta en una descripción alucinante copiada continuamente para el año 1033 [...] está a punto de desaparecer. Azota en 941 o en 1005 a casi toda Europa, pero de forma más limitada. Siempre hay indigentes, pero cada vez es menos frecuente que todo el mundo esté hambriento. Más que el temor es la esperanza la que lentamente va introduciéndose en el alma de todos. Aunque sólo tengamos posibilidad de juzgarlo a través de los escritos de los clérigos o de los pinceles de los pintores de frescos y de los miniaturistas, es suficiente para realzar las nociones cada vez más sólidas que me parecen que son la base misma de la «revolución».⁶

Desde la creación hasta el juicio universal, pasando por el misterio de la encarnación, Dios orienta o guía la marcha del pueblo elegido. El año 1000 pasa y nada de lo previsto sucede. Es normal que Georges Duby se pregunte: ¿de qué milenio, en realidad, se trataba?: ¿del milenio del nacimiento o del de la muerte de Jesús?, ¿del de la encarnación o del de la redención? Nos recuerda el historiador francés que, en el siglo XI, en importancia, parece ser que la Semana Santa pesaba más que la Navidad, y que el ciclo litúrgico se

³ “Surgirá el Anticristo que seducirá a los pueblos de la tierra – relata Georges Duby – después el cielo se abrirá para el retorno de Cristo en gloria, viniendo a juzgar a los vivos y a los muertos. En el Reino, en la Jerusalén celeste culminará la larga procesión del pueblo de Dios. Conviene estar listos para afrontar el día de la cólera” (DUBY, Georges. *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona: Gedisa, 2006, pp. 29-30).

⁴ GIL, *cit.*, p. 9.

⁵ *Vid.* DUBY, *cit.*, pp. 81-82.

⁶ FOSSIER, Robert. *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*. Vol. I. Barcelona: Ed. Labor, s.d., p. 192.

organizaba a partir de esa fiesta.⁷ No se negó la posibilidad de nuevas fechas, que era lo que, en gran parte, mantenía en pie el fervor milenarista. Se pensó en 1033: primer milenio de la redención.⁸

Los horrores irán desapareciendo, pero el recuerdo servirá para la gestación de las doctrinas de los movimientos heréticos y reformadores de los siglos venideros. En el marco de una teología monástica, el monje calabrés Joaquín de Fiore (1130-1202), que había sido consejero de reyes y papas, y calificado, incluso, de profeta, hará un ensayo de teología y de filosofía de la historia en el que se perciben muy bien las tesis milenaristas.⁹ Tomando como base la Trinidad, nos ofrecerá una división tripartita del tiempo histórico (*tres status mundi propter tres personas divinitatis*): (1) la edad del Padre, inaugurada por Adán y confirmada con los patriarcas, es la época de los laicos; (2) la del Hijo, que se inicia con Ozías y que da sus frutos a partir de Jesucristo, es la de la iglesia y el clero; y (3) la del Espíritu Santo, que se inaugura con san Benito y que se manifestará plenamente en 1260, es la de los monjes.¹⁰ A la edad del Padre, la del Antiguo Testamento, le sucede la del Hijo: la del Nuevo Testamento.

La primera es la dirigida por la ley de Moisés y se tiene como el estadio de la carne. “Se trata –escribe Evelio Moreno Chumillas– de una especie de limbo espiritual bajo el paradigma del orden, la servidumbre y la *scientia* primitiva, en donde no caben la virtud ni la institución de la Iglesia. La encarnación de la segunda persona de la Trinidad en la figura histórica de Cristo supuso el primer ‘kairòs’ en la historia de la salvación.”¹¹ La segunda es el estadio de la acción redentora de la divinidad; “es la edad de la fe y de la esperanza – nos dirá Moreno Chumillas –; es como una ‘oportunidad’ superdilatada en el tiempo a la espera del nuevo Eón. Es toda ella un gran Adviento, que había de terminar, según la profecía de Joaquín, con lo que algunos han calificado de disolución de Cristo y del cristianismo en el año milenarista 1260.”¹² El *tertius status*, la época

⁷ Vid. DUBY, *cit.*, pp. 29-30. -8.

⁸ Vid. *Ibid.*, pp. 30-31; y GIL, *cit.*, pp. 7-8.

⁹ Vid. JOAQUÍN DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig: 1519; reedición facsímil: Frankfurt: Minerva, 1964, V,84, f. 112a; *Id. Tractatus super quatuor evangelia*. Ed. de E. Buonauiuti. Roma: Istituto Storico Italiano, 1930, ps. 21-24. De FORTUNY, Francesc, véase: “¿Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su *Concordia*” in *Acta mediaevalia*, n. 16-17, 1995-96, pp. 71-94); y “Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su teología trinitaria” in *Acta mediaevalia*, n. 18, 1997, pp. 223-256; y de DUTRA ROSSATTO, Noeli. *Joaquim de Fiori. Trindade e nova era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

¹⁰ Vid. GIL, *cit.*, p. 31.

¹¹ MORENO CHUMILLAS, Evelio. *Estudios de historia del pensamiento milenarista*. Barcelona: Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 1980, p. 78.

¹² *Ibid.*, pp. 78-79.

futura, no representará un retorno a la *Ecclesiae primitivae forma*, como pretendían los reformadores, sino que será una edad superior a las anteriores.¹³ Escribe al respecto Moreno Chumillas: “El tercer estadio histórico del joaquinismo supone una revolución copernicana profunda en la historia de la escatología cristiana. Supone cambiar la vida. Supone el desplazamiento radical de la teología del Padre a la remota época del temor y de la servidumbre, y la disolución postrera de Cristo en una comunidad libertaria. A la economía evangélica centrada en la persona de Jesucristo sucederá el reino de la *libertas spiritualis*, cuyo protagonista principal será el Espíritu Santo.”¹⁴

Más que proponer una reforma, Joaquín de Fiore predica un cambio de modelo eclesiástico o, si se prefiere, una ruptura. La época del Espíritu es la del Reino de Dios, y los monjes son los poseedores y los destinatarios de dicho reino. En la vida monástica se ve la posibilidad de llegar a la perfección espiritual. “Los monjes –sostiene Georges Duby– dan el ejemplo: visten el hábito de la abstinencia y se han apostado a la vanguardia de la marcha colectiva. Su sacrificio no tiene sentido sino en la espera. Ellos la mantienen. Ellos exhortan a cada cual a acechar los preliminares de la Parusía.”¹⁵ En la época del Espíritu, no se necesitarán las enseñanzas de los maestros, ya que nadie tendrá que enseñar a nadie porque el Espíritu enseñará todo a todo el mundo.

Son muchas las cuestiones pendientes sobre la escatología y la eclesiología del monje calabrés –indica Gil-. Dejando de lado ciertas incoherencias en sus escritos, queda la principal cuestión de si Joaquín de Fiore fue o no un milenarista en sentido estricto, si afirma una nueva espiritualidad o la proximidad del fin, y, en este segundo caso, si piensa en la inminencia de la escatología en sentido ortodoxo o piensa en un intervalo milenarista. Por otra parte, no siempre es fácil discernir qué es lo que pertenece al mismo Joaquín y qué lo que le atribuyen los espirituales de los siglos XIII y XIV. En cualquier caso, milenarista o no, la teología del calabrés es todo lo contrario de un intento de comprensión escatológica de la Iglesia.¹⁶

Los franciscanos Arnau de Vilanova (1240-1311) y Pèire Joan Olier (1248-1298) recibirán notables influencias del joaquinismo.

¹³ Cfr. GIL, *cit.*, p. 31.

¹⁴ MORENO, *cit.*, p. 79.

¹⁵ DUBY, *cit.*, pp. 29-30.

¹⁶ GIL, *cit.*, pp. 31-32.

II. Dogma y herejía

Para entender el dogma desde un punto de vista teológico y situarlo en el contexto de la Edad Media, es necesario, en primer lugar, observar la evolución del concepto.¹⁷ Por lo que hace a su contenido, el dogma es una verdad de revelación; por lo que hace a la forma, un principio doctrinal; por su validez, una afirmación de fe inefable; en cuanto a su pretensión de validez subjetiva, es una norma que obliga en conciencia a todo creyente de la Iglesia; y en cuanto a su desarrollo, una fijación practicada por la Iglesia en el curso de la historia.¹⁸ A consolidar todo esto, contribuyeron eficazmente la filosofía y la teología agustinianas.

Los especialistas en teología moral califican el período que va desde el siglo VII al XIII de época pobre e improductiva en aportaciones éticas; sin embargo, en cuanto al tema de las virtudes, vemos ya cómo se consolida la visión cristiana de la virtud moral, gracias a la comprensión de la caridad como una virtud teologal.

El canónigo agustiniano Arnaldo de Brescia, discípulo de Pedro Abelardo en París y condenado con él en el Sínodo de Sens (1140) por sus ideas morales, había predicado en Italia, Suiza y Francia contra la riqueza, las posesiones de la Iglesia y la corrupción del clero. Arnaldo conoce muy bien los fundamentos de la ética cristiana y siente una gran admiración por la pureza evangélica de los primeros cristianos; pero también valora positivamente los ideales políticos de la República romana.

Esta síntesis, que se materializaba en su vida austera y en su oratoria, no podía ser muy bien vista por los representantes de la ortodoxia eclesiástica, como San Bernardo de Claraval, quien veía en sus ideas un auténtico foco de herejía. Arnaldo predicaba la división del poder temporal y del espiritual a un pueblo deseoso de ver renacer las antiguas instituciones romanas contra el gobierno papal. En 1147, en Roma, miró de convencer a sus habitantes para que instauraran una especie de república contra el Papa. Por este motivo, fue perseguido y ejecutado. Adriano IV se había aliado con Federico I Barbarroja y había conseguido derrotar la república romana.

La búsqueda de una mayor perfección moral, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, fue el origen de diversos movimientos religiosos y sociales a lo

¹⁷ Vid. el término *dogma* en el *Léxico técnico de filosofía medieval* de Silvia Magnavacca (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005).

¹⁸ Vid. KERN – NIEMANN. *El conocimiento teológico*. Barcelona: Herder, 1985, p. 164.

largo de los siglos XII y XIII. Las revueltas de estos movimientos se pueden dividir en dos: (a) la de las gentes honestas que aspiran a llegar a la pureza de los tiempos apostólicos, y (b) la de los grupos organizados con ideología propia que persiguen hacerse con el poder. La rebelión de los primeros surge del hecho de constatar que ni la Iglesia ni el gobierno civil siguen los principios morales y políticos que se desprenden del evangelio; la de los segundos, en cambio, está condicionada por una ideología en concreto: la maniquea, que intentan practicar o imponer más allá de los principios del dogma católico. Mientras los primeros adoptan una postura antisacerdotal y antijerárquica, los segundos siguen una vía anticatólica y, por lo tanto, contraria a los dogmas de la Iglesia.

Presentes en los Países Bajos, los primeros, después conocidos como beguinos o begardos, fueron hombres y mujeres piadosos que querían seguir una vida comunitaria pobre y rígida en costumbres. Una secta maniquea se había extendido por Bulgaria hasta llegar a Italia y Francia: eran los segundos, los “cátaros” (*purros*). Llegaron hasta Albí, por lo que fueron llamados también “albigenses”, donde llegan a tener un obispado. En la zona del mediodía francés, tierra en la que, según algunos historiadores, se había llegado a un nivel alto de civilización, fue donde hubo más adeptos. Escribe Américo Castro:

Todo ese estrago de la vida provenzal durante el siglo XIII venía en línea derecha de una cierta teología, es decir, de una manera de concebir la estancia del hombre en este mundo. La herejía albigense estaba formada por un conjunto de doctrinas tan abigarradas como pintorescas; mas es cierto que sólo un pueblo de cultura exquisita y de enervada sensibilidad podía caer en tal desatino. Por caminos oscuros vinieron a florecer en Aquitania restos de filosofía egipcia, de budismo, de mazdeísmo, de agnosticismo, todo ello con marcado carácter maniqueo, es decir, fundado en la creencia en dos divinidades opuestas (una bien propicia, otra perversa). Con esos principios combina el albigeísmo muchos elementos cristianos, entre ellos ritos que venían de los dos primeros siglos del cristianismo.¹⁹

Como los antiguos maniqueos, los cátaros sostenían la existencia de dos principios: el del bien y el del mal. El Dios del Antiguo Testamento era el diablo y Jesús, en cambio, era el buen Dios. El elemento material, la carne, era, para ellos, lo esencialmente malo y, por lo tanto, se tenía que rechazar totalmente; era el diablo, que se escondía en forma de sensualidad. Para los cátaros, el bien sólo radicaba en lo espiritual. Con estas creencias, se oponían a importantes dogmas eclesiásticos, como la resurrección de la carne y la encarnación de Cristo. Según

¹⁹ CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, ps. 117-118.

ellos, la carne del Hijo de Dios era sólo aparente. Esta obsesión contra lo carnal les llevó a predicar una moral estricta fundamentada en la perfección del espíritu en cuanto parte incorruptible. Esta actitud contraria a la materia, condenada por la Iglesia, deriva, sin embargo, de una peculiar manera negativa de captar la “materia” por parte del pensamiento occidental. Así nos lo sintetiza el franciscano F. de Ventosa:

Es sorprendente el equilibrio que ha mantenido la sabiduría cristiana frente a posiciones contrarias. Pocas veces tan de admirar como en su concepción de la materia. La sabiduría oriental ha venido sintiendo una tentación milenaria de horror hacia la misma, y hoy día los filósofos de la historia advierten que el retraso técnico del hombre de Oriente se debe a que ha sucumbido durante siglos a la tentación ultraespiritualista de denigrar la materia. También la sabiduría griega sintió esta tentación y hasta se rindió parcialmente a ella. En la concepción platónica de la materia como un “no ser”, y en la de Aristóteles como “pura potencialidad”, ininteligible en sí misma, podemos vislumbrar esta tendencia a desconsiderar la materia. Se hace aún más patente al advertir que todo el esfuerzo ascético cultivado por la corriente platónica y neoplatónica tiene por meta la purificación, la catarsis, de la materia. De aquí el pasmo griego ante el nuncio cristiano de la “resurrección de la carne”. Que el espíritu continuara viviendo, esto no podía extrañar al filósofo de Atenas. Lo que le pasmaba y no comprendía era cómo este espíritu, que anhela la liberación de la carne, había de volver a unirse a ella para un pervivir eterno. Es esto lo enorme para el filósofo a quien encontró Pablo de Tarso charlando en el ágora de Atenas de toda cuestión humana y divina. Y, con todo, la resurrección de la carne y con ella la estima definitiva de este vaso de arcilla que somos nosotros se impuso en nuestra civilización occidental, pese a que la concepción pesimista envasada en la visión maniquea de la historia ha llamado secularmente a las puertas de nuestra vieja cultura.²⁰

La auténtica moral sólo podía ser práctica de los perfectos, es decir, de aquellos que, como principio, se apartaban de todo lo que era propio del mundo de la materia. Hacían voto de castidad, renunciaban a comer carne y sólo comían pescado, y seguían una vida de estricta pobreza. Los perfectos recibían el *consolamentum*: una especie de bautismo. Los simples creyentes podían casarse, ir a la guerra y poseer bienes propios, y tenían la obligación de ayudar a los perfectos, a los cuales veneraban. En el momento de la muerte, podían recibir el *consolamentum* para poder ganar la salvación.

La cruzada dirigida por Simón de Montfort contra el conde Raimon VI de Tolosa, que protegía a los herejes, fue realmente un contratiempo para la herejía, sobre todo a partir de la batalla de Muret (1213), en la que murió Pedro II el

²⁰ VENTOSA, F. de. “Influjo de la materia en la marcha de la historia”. In: *La materia*. Zaragoza: 1961.

Católico de Aragón, enemistado con Montfort. Ésta renació con el hijo de Raimon VI, Raimon VII. Éste, sin embargo, llegó a un acuerdo con el papa Gregorio IX (1229), por el cual se comprometió a luchar contra los heréticos. Sin protección militar, los adeptos de la herejía fueron desapareciendo.

Los valdenses, “pobres de Lyon”, fueron los seguidores de Pedro Valdez (1170?), rico ciudadano de esta ciudad francesa que distribuyó su fortuna entre los pobres y siguió una vida apostólica. Propagó una traducción vulgar del Evangelio y predicó la pobreza absoluta. Como los cátaros, los valdenses fueron críticos con la institución eclesiástica, y se autocalificaron “verdaderos hijos de la Iglesia”. También tenían una estructura social constituida por perfectos y amigos de los perfectos. A finales del siglo XII, se hallaban en el Languedoc, Aragón, Alsacia, Lorena, Borgoña y Lombardía.

Se puede decir que albigenses y valdenses, de la misma manera que Arnaldo de Brescia, expresan los sentimientos del pueblo llano, hablan su lengua. Los movimientos llamados heréticos surgen como consecuencia de una situación crítica global de la situación del momento y de la presión ejercida por una Iglesia que, pudiendo responder con caridad a las peticiones de los hombres, lo hace con egoísmo, ambición y violencia. Como muy bien apunta Josep Gil, “si el catarismo inquieta a los padres del concilio de Letrán de 1179, es porque llena el vacío de unos clérigos que, en su predicación, ya no conectan con las preocupaciones de la gente.”²¹ Quizás no sean nada cultos e imprecisos, pero los fieles encuentran en los sermones de los heréticos lo que no hallan en los de los clérigos: la conexión con la vida espiritual desde la que observarán y juzgarán la temporal.

Se dice que, con Inocencio III (1198-1216), “primer vicario de Cristo”, el pontificado llega a su punto álgido en la Edad Media. Este papa no representa, ni mucho menos, el triunfo de la teocracia, sino, más bien, la victoria de la Iglesia como representante legítima de la moral de los pueblos y de los individuos. Creía que la asimilación de los principios teológicos pasaba realmente por una práctica moral coherente y consecuente con los tiempos, lo cual le llevó a ser calificado de reformista. Su cruzada contra los albigenses fue, quizás, uno de los hechos más significativos de su pontificado, el cual se cierra con el Concilio IV de Letrán. Este pontífice hizo lo posible por convertir a los valdenses, pero, al mezclarse éstos con los albigenses, se buscaron medidas más duras.²² Al concilio, asisten obispos, abades y representantes diplomáticos

²¹ GIL, *cit.*, pp. 24-26.

²² Vid. LLORCA, Bernardino. *Manual de historia eclesiástica*. Barcelona: Editorial Labor, 1946, p. 415.

de todo el mundo cristiano. El pontífice apareció como una figura de grandeza sobrehumana que muy bien podía dirigir el destino de la humanidad. La Iglesia se marcaba dos objetivos: la reconquista de Tierra Santa y la reforma eclesiástica.

Nos parece interesante la reflexión de Gil:

En todo este asunto, cada vez toma más cuerpo el ideal de vida cristiana, que ya no es el del terrateniente generoso que da cobijo a los pobres, sino el del hombre que se desnuda de todo para encarnar el ideal evangélico: el eremita, el solitario, no siempre sedentario, sino más bien nómada. Algunos de estos personajes fueron utilizados por los papas, como es el caso de Pedro el Ermitaño; otros, la mayoría convertidos en predicadores anarquizantes, sembraron por todos los lados la desconfianza hacia la institución monacal y clerical. En cualquier caso, es necesario tener presente que las manifestaciones heréticas de principios del siglo XI hacen acto de presencia en un mundo que, desde hacía cien años, soñaba en un cambio profundo de la sociedad y de la Iglesia.²³

Estamos en un momento de cambios socio-económicos importantes (expansión comercial, abandono del medio rural y emigración a las ciudades, exagerado pago de impuestos, aumento de la marginación social...) que, inevitablemente, llevan a situaciones críticas que impiden creer en la posibilidad de vivir en un mundo mejor. Ante esta penosa situación, como muy bien sostiene Gil, la personalización del mensaje evangélico se ve como un camino efectivo hacia la santidad.²⁴

III. Pobreza y predicación

Jaume Fàbregas y Alexandre Olivar hablan de cuatro grandes escuelas de espiritualidad medieval:

- a) *Benedictina*. Destacó por la tendencia bíblico-litúrgica que la lleva a buscar la perfección cristiana por la plegaria y por el don de Dios que nos viene de la unión íntima con Cristo. Representantes de esta escuela fueron: Benito de Nursia, el fundador, Gregorio I, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Gertrudis la Grande, Brígida de Suecia y Lorenzo Justiniano.
- b) *Dominica*. Se fundamenta totalmente en el estudio de la teología dogmática y moral. Según los citados autores, la frase que resume el

²³ GIL, *cit.*, p. 24.

²⁴ Vid. *Ibid.*, pp. 24-26.

objetivo se encuentra en el más conocido de sus representantes: Tomás de Aquino, y dice así: *contemplata aliis tradere* (*Summa Theologica* II-II, q. 188, a. 6). Destacan: Ramon de Penyafort, Alberto Magno, Vicente Ferrer y Catalina de Siena.

- c) *Franciscana*. Su idiosincrasia es el amor al Cristo histórico, al Cristo que vive lo que predica y que muere en la cruz. Esta escuela persigue imitar fielmente las virtudes evangélicas, sobre todo la de la pobreza, establecida como un auténtico voto. Da más importancia al amor que a la especulación racional, hecho que se puede ver en los diversos escritos de Francisco de Asís y de Clara de Asís, en los de Buenaventura, Antonio de Padua, Ramon Llull o Bernardino de Siena.
- d) *Mística flamenca o "Devotio moderna"*. Fàbregas y Olivar sólo hablan de la *Imitación de Cristo*, obra emblemática de esta escuela.²⁵ En algunos aspectos, es una continuación de las espiritualidades dominica y franciscana, con un carácter afectivo muy marcado, pero también con una ascética exigente y sumamente metódica, sobre todo por lo que hace a la oración, cosa que la distingue, según estos autores, de los anteriores.

Pobreza, vida itinerante y predicación son los elementos que definen la nueva espiritualidad del siglo XIII.²⁶ Según Fernand Braudel, el desarrollo de la vida monástica (benedictinos, cistercienses...) culmina en una colonización material y espiritual de los medios rurales (siglos XI-XII), y después, con los dominicos y con los franciscanos, en una evangelización vehemente de las ciudades (siglo XIII).²⁷ El desarrollo de las ciudades había sido grande y positivo; el comercio crecía y la gente se enriquecía.

²⁵ Escribía José Ortega y Gasset en *Juan Vives y su mundo*: "Son las generaciones que viven de un libro, tal vez el más característico del siglo XV: la *Imitación de Cristo*. Obra, probablemente, de Tomás de Kempis -¡qué pena no poder entrar a fondo en este apasionante asunto!-, este librito significa y es, en su auténtica realidad histórica, cosa muy distinta de lo que se supone, y, por tanto, es lo contrario de lo que, sin más ni más, hace presumir su título originario, que no es *Imitación de Cristo*, sino *De contemptu mundi -Desprecio del mundo-*" (*Vives-Goethe*, Revista de Occidente, Madrid: 1973, p. 43).

²⁶ PAUL, Jacques. "Movimientos de pobreza y reflexión teológica en el siglo XIII". In: *La pobreza. De las sociedades de penuria a la sociedad de abundancia*. Barcelona: Editorial Pomare, cuaderno n. 1, enero de 1967, p. 43.

²⁷ Vid. BRAUDEL, Fernand. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid: 1986, p. 272.

El desarrollo de los cultivos y los productos artesanales –escribe Le Goff-, que podemos considerar «industriales», destinados en parte a la exportación, alimentaba un comercio cuyo auge es el fenómeno más visible y más espectacular de la prosperidad económica del siglo XIII. Este comercio era posible porque se había producido un aumento y una mejora de los caminos y transportes. Los avances de la seguridad permiten el desarrollo de las rutas terrestres, y en particular de caminos a través de los Alpes, que unen los dos centros más importantes de la actividad industrial y comercial: Italia septentrional y central, el mundo del noroeste de Champaña y la Ille de France, con Alemania, pasando por Flandes.²⁸

Sostiene Jacques Paul:

Si la pobreza evangélica permanece, sus formas se modifican de acuerdo con las exigencias espirituales del tiempo, haciendo aparecer actitudes nuevas. La crisis religiosa de fines del siglo XII y comienzos del XIII provoca la impugnación de las formas establecidas de la pobreza cristiana y exalta otras, que luego encuentran su lugar en la Iglesia bajo la forma de los órdenes mendicantes.²⁹

Estas órdenes son la respuesta religiosa positiva ante la nueva realidad de las masas ciudadanas, las cuales se dedican a la artesanía y al comercio. Había ricos que estaban en total disposición de mantener a estos religiosos con sus limosnas. Estos religiosos no viven en soledad ni se ven obligados a mantenerse gracias a su propio trabajo.³⁰ Carmelitas, dominicos y franciscanos se fundan con la finalidad de convertir al pueblo con la predicación. Su dedicación es la instrucción religiosa popular, a la que se añadirá la formación y enseñanza en las universidades y la redacción de obras filosóficas, teológicas y espirituales. Su presencia suponía una cierta paralización de los avances de las herejías, cuyos adeptos acostumbraban a mezclarse entre los cristianos para hacer proselitismo. Como en las ciudades, en estas órdenes, se impone una jerarquía gubernamental: hay un general y unos capítulos generales bien estructurados.

Las órdenes mendicantes se insieren en la corriente de la pobreza evangélica. Para Francisco de Asís (1181-1226), la pobreza juega un papel principal en la reforma vital que plantea. Francisco, hijo de un acomodado comerciante, renuncia a las posesiones y a la fortuna paterna y marcha a vivir fuera de la ciudad. Adoptará una manera de vestir similar a la de los ermitaños: un hábito de ropa tosca y sandalias. El punto 14 del capítulo primero de la *Vida segunda de San Francisco de Asís* de Tomás Celano (1200-1270), es uno de los que mejor demuestra su actitud no sólo personal, sino social y religiosa:

²⁸ LE GOFF, Jacques. *La baja edad media*. Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 183.

²⁹ PAUL, *cit.*, p. 41.

³⁰ Cfr. LLORCA, *cit.*, p. 407.

14. Desde el instante en que comenzó a servir al Dueño universal de todos los hombres, gustó siempre emplearse en las cosas comunes, enemigo de toda singularidad que se mancilla con innumerables vicios. Como se fatigase mucho en la obra de la iglesia, cuya reparación le encargara Jesucristo, por ser trabajo muy pesado y contrario a su delicada complexión, el sacerdote que la servía compadeciéndose de él, y, movido a piedad, se ofreció a darle cada día un poco de comida, ni rica ni abundante, porque era pobre. Elogió Francisco la solicitud y discreción del sacerdote, y al aceptar la limosna dijo: 'No hallarás en parte alguna un sacerdote como éste, que en todo tiempo te proporcione lo necesario. Esta no es vida conveniente para un hombre que ha hecho profesión de pobreza; no te es lícito acostumbrarte a tales regalos; poco a poco volverías a tus pasadas holguras y caerías de nuevo en tus extralimitaciones. Levántate, pues, sin demora y mendiga de puerta en puerta cualesquiera alimentos.' Dirigióse a Asís, y de puerta en puerta pidió restos de comidas; mas, cuando vio su cazuela con mezcla tan varia, experimentó náuseas; pero recordó a Dios y victorioso de sí mismo, comió de todo con íntima satisfacción de espíritu. El amor todo lo dulcifica, y convierte en dulce lo amargo.³¹

Francisco parte de la obediencia y subordinación al señor absoluto, al único señor, con lo cual deja muy claro qué poder reconoce. El trabajo es considerado como una petición divina y, a la vez, como un auténtico sacrificio.³² Se propone una vida totalmente austera y considera necesario la humillación o rebajamiento de la persona hasta llegar a la sumisión en lo abyecto. Según Jacques Paul, "la experiencia de la pobreza alcanza su coronación cuando Francisco, escudilla en mano, se pone a mendigar su alimento de puerta en puerta."³³ El tiene claro que la contemplación de lo absoluto, que es Dios, y que sólo es posible en y desde el espíritu, motivará la comprensión positiva del mundo.

La satisfacción en la unidad divina, que, siguiendo la doctrina agustiniana presente en la teología monástica, no es más que la satisfacción en el amor, hace posible asimilar en nuestra naturaleza el desorden material. Fiel al evangelio, el Pobre de Asís notificará que sólo hay una fuerza transformadora: el amor. Nos parece interesante el siguiente comentario de Jacques Paul sobre el significado de la pobreza evangélica en Francisco como un ideal para unos nuevos tiempos marcados por el auge comercial y la tendencia a una economía monetaria:

³¹ LEGÍSIMA, Juan R. de. – GÓMEZ CANEDO, Lino. *San Francisco de Asís. Sus escritos*. Madrid: B.A.C., 1956, p. 394.

³² Véase el interesante capítulo que J. Antonio MERINO dedica al tema del trabajo en San Francisco y en la primitiva fraternidad en el libro: *Humanismo franciscano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 260 y siguientes.

³³ PAUL, *cit.*, p. 43.

Para Francisco de Asís la pobreza es un medio para no tener derechos que reivindicar, para evitar todo pleito y toda lucha, es el comienzo del amor a todos. La pobreza es, en especial, el medio por excelencia para imitar a Cristo, conformarse a Él, imitar su vida y su despojo en la cruz. Los estigmas de Francisco indican hasta dónde puede llegar la asimilación a Cristo que comienza con la pobreza. Por sus estigmas Francisco llegó a ser para sus contemporáneos otro Cristo, un verdadero acontecimiento escatológico. Si la pobreza absoluta consiste en imitar a Cristo y vivir para Él una vida escatológica, es decir, una vida que realice en la tierra, en cuanto esto es posible, la vida bienaventurada del paraíso, la diferencia con las formas tradicionales de la vida de perfección no es fundamental. La vida monástica respondía, por otros medios, exactamente al mismo ideal. La profundidad excepcional de la concepción de la pobreza en San Francisco permitía situarla sin quedar demasiado atado al entusiasmo de una o de dos generaciones. El espíritu de pobreza dominaba los signos exteriores. La eminente santidad de Francisco en la imitación humilde y cotidiana de Cristo frenaba por un tiempo los desboques y fervores de la espera de un acontecimiento escatológico exterior a la imitación de Cristo.³⁴

Viviendo en la pobreza, Francisco descubrirá su vocación de predicador, con lo cual se podrá decir que asume la virtud del buen cristiano: cumplir con el mandamiento dado por Jesús a sus discípulos de predicar la Palabra. Según Celano, este descubrimiento se da durante la lectura del evangelio de la misa de un apóstol, muy probablemente el 24 de febrero de 1209:

23. Pónese al instante a predicar en público la penitencia, con gran fervor de espíritu y alegría de su alma, y causa la mayor edificación en los oyentes con su lenguaje sencillo y grandeza de ánimo. Era su palabra como dardo encendido y agudo que penetraba lo más hondo del corazón, y llenaba de pasmo las inteligencias. Todo él parecía como transformado, y su espíritu, fijo en el cielo, tenía a menos mirar la tierra. Y fue en verdad providencial que comenzara su predicación en el lugar donde creciera y estudiara las primeras letras, y donde también fue sepultado con gran honor; así, el próspero principio anunciaba un término más feliz. Donde aprendió, donde enseñó y donde había comenzado su obra, allí la terminó. Al principiar todas sus predicaciones demandaba la paz para todos los asistentes, con estas evangélicas palabras: *El Señor os dé su paz*. A todos la deseaba de lo íntimo de su corazón: a hombres y mujeres, a los que salían al camino y a los que hallaba en él. A la voz de este nuevo apóstol, y también por la eficacia del auxilio del Señor, muchos de los que habían descuidado su salvación eterna y perdido la paz verdadera abrazábanla de nuevo con todo afecto y se hacían hijos de la paz y ganosos del bienestar eterno.³⁵

³⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁵ TOMÁS DE CELANO. *Vida primera de San Francisco de Asís*. cap. X, 23, en LEGÍSIMA – GÓMEZ CANEDO, *cit.*, p. 300.

Siguiendo el ejemplo de Francisco, los nuevos discípulos venden sus bienes y distribuyen su valor entre los pobres.³⁶ El programa de la reforma franciscana se concretaba en dos puntos: la no posesión de nada (realización del ideal de la pobreza evangélica) y la predicación. En 1209, él y sus hermanos van a Roma a pedir al Papa Inocencio III la aprobación de su manera de vivir y la confirmación de una regla. La finalidad teológico-moral de su actitud era servir al Reino de Dios y lograr la salvación de las almas. Al contrario de cátaros y valdenses, puede proponer su reforma eclesiástica, social y moral porque mira de sintetizar su voluntad con la obediencia a la Palabra y a la institución.

Francisco fue recibido por el Papa Inocencio III y fue interrogado por el cardenal Juan de San Pablo. Éste hizo todo lo posible para que el de Asís cambiara su proyecto: un *modus vivendi* como aquel, duro y riguroso, podía conducir a una situación crítica tanto para él como para la comunidad. Juan de San Pablo le plantea la posibilidad de seguir la vida monástica o eremita, pero no lo consigue. El Papa aprueba la orden con reservas y Francisco y los suyos le prometen obediencia. Con la tonsura, se hacen clérigos, con lo cual la Iglesia los podrá tener bajo su jurisdicción.³⁷

La justificación última de la pobreza —escribe Jacques Paul— es la imitación de Cristo, es decir, la pobreza de Cristo en la tierra. Este tema es por muchas razones más evidente que comprensible. Los grandes doctores del siglo XIII lo trataron con discreción. Luego hubo controversias y condenaciones. Las razones últimas se encuentran quizás en la condenación de la doctrina de la pobreza absoluta de Cristo por el papa Juan XXII.³⁸

Los franciscanos renunciaban a toda propiedad, privada o colectiva; ahora bien, si se quería sobrevivir y más cuando había una clara misión que cumplir, se requería un mínimo de cosas, lo cual provocaba replanteamientos de las posiciones. Su actitud religiosa comporta, sin duda, una posición negativa frente a una nueva realidad económica próspera que él entiende negativamente para asumir la perfección cristiana. El rechazo del dinero había de ser total porque simbolizaba unos bienes terrenos que se oponían a los auténticos bienes: los espirituales. Este rechazo constata que lo que de verdad se rechaza es el nuevo perfil de hombre que se está formando: un modelo que, por supuesto, no se corresponde con el del hombre nuevo que se tenía que haber conseguido con la fundación de la Iglesia. El comerciante tiene como pasión el dinero; vive para el

³⁶ Vid. TOMÀS DE CELANO, en *cit.*, cap. X, 24, p. 301. Ver también PAUL, *cit.*, p. 43.

³⁷ Vid. PAUL, *cit.*, pp. 45-46.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

dinero y tiene como meta la fortuna. Ésta no es la mentalidad del buen cristiano.³⁹

El planteamiento del tema de la pobreza no fue igual en la orden dominica. Según Jacques Le Goff, mientras que San Francisco se sitúa y predica la pobreza total desde un principio, San Domingo de Guzmán, contentándose primeramente con una gran sencillez, insistirá al final de su vida en la necesidad de una pobreza voluntaria y total.⁴⁰

Mucho se ha hablado comparativamente de la pobreza dominicana y franciscana – indican Gelabert, Milagro y Garganta. Parece incuestionable que la práctica absoluta de la pobreza era un viejo ideal en el alma de Santo Domingo, que se lo planteó ya cuando sus campañas apostólicas del Languedoc. Basta recordar la entrevista de los legados cistercienses con Diego de Acebes y Domingo de Guzmán. También es indiscutible que la abrazó de corazón y la impuso a sus hijos. Con todo, aun dejando de lado las normas que moderan la pobreza dominicana a favor del estudio, del buen orden de una comunidad monástica y, de un modo más general, del fin de la Orden; es un hecho histórico probado que Santo Domingo advirtió las dificultades que entraña un estatuto de pobreza común abrazado sin moderación.⁴¹

Los dominicos y su fundador, al contrario de los franciscanos, no contemplan la pobreza como una virtud. Entre los testigos de Bolonia en el proceso de beatificación de Santo Domingo, Fray Rodolfo de Faenza manifestó que Domingo

amaba mucho la pobreza y exhortaba a los frailes a que la amasen. Y esto lo sabe porque cuando fray Domingo vino a Bolonia, el señor Odorico Galliciani quería dar a los frailes algunas posesiones suyas que valían bien quinientas libras boloñesas. Y para eso habían firmado el acta ante el señor obispo de Bolonia, pero fray Domingo rescindió el contrato y no quiso que tuvieran aquellas u otras posesiones, sino que vivieran solamente de limosnas y parcamente, porque si tenían en casa para poder pasar el día, no quería que aquel día recibieran algo ni fueran a pedir limosnas. Y deseaba que tuvieran pequeñas casas y vestidos viles. Y no quería también que en la iglesia hubiera paños de seda, sino que la ropa fuera de bocací o de algún otro paño. También dijo que no quería que los frailes se preocupasen de los negocios temporales, ni del gobierno de la casa, ni de la administración de las cosas temporales, excepto aquellos a quienes se les hubiera encomendado el cuidado de la casa,

³⁹ Vid. LE GOFF, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 99.

⁴⁰ LE GOFF, *La baja edad media, cit.*, p. 239.

⁴¹ “Proceso de canonización de Santo Domingo”, testigo VI: Fray Rodolfo de Faenza. In: GELABERT, M. – MILAGRO, J. M. – GARGANTA, J. M. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: 1966, p. 252.

sino que deseaba que siempre estuvieran dedicados al estudio, a la oración y a la predicación. Y si sabía que alguno de los frailes era útil para predicar, no quería que se le impusiera algún otro cargo.⁴²

Casi lo mismo dijo fray Esteban de España:

fray Domingo era amante de la pobreza, y muchas veces le oyó persuadir y exhortar a los frailes al amor de la pobreza. Y si alguna vez ofrecían posesiones a ellos o a la comunidad de los frailes, no quería recibirlas ni permitía que las recibieran los frailes. Y quería que tuvieran humildes y pequeñas casas. Y él mismo llevaba un hábito pobre y ropas bastas.⁴³

En estos textos, se ve muy claro que la pobreza no se tiene como algo de orden sobrenatural, como es la virtud en la doctrina cristiana, sino como un comportamiento vital o una disposición favorable para las auténticas finalidades de la orden: el estudio, la plegaria y la predicación. Añaden Gelabert, Milagro y Garganta:

En primer lugar, Santo Domingo excluye el estatuto de pobreza común en la organización de monasterios de monjas. En cuanto a los religiosos, durante el período de organización pasa por tres etapas: en la primera admite bienes; en la segunda, renuncia a ellos, pero conserva los réditos; en la tercera, consolida la obra, lo renuncia todo. Es decir, Santo Domingo no dejó de ponderar las circunstancias del momento. Es una prueba más del sentido práctico del santo Fundador. El problema de la pobreza no puede mirarse, con visión unilateral, solamente desde el ángulo ascético. Encierra un problema económico básico. La pobreza común pasó a nuestra legislación como una observancia sobre la cual tienen plena jurisdicción los Capítulos generales. Solamente cuando se conozca plenamente la historia económica de las órdenes mendicantes, podremos valorar el problema histórico de sus vicisitudes sin temor de falsear los hechos.⁴⁴

No se puede negar que, en el tema de la pobreza, la posición de los frailes predicadores fue muy prudente desde el principio. Sobre esto, es interesante la apreciación de Jacques Paul:

Se puede recorrer toda la segunda parte de la *Suma Teológica* de santo Tomás sin encontrar un tratado sobre la pobreza cristiana. En todo ese conjunto de virtudes que forma la vida moral, la pobreza no encuentra lugar, por la sencilla razón de que no es una virtud moral. Sólo en el tratado consagrado a la vida religiosa se encuentra un lugar para el estudio de la pobreza. En este cuadro del

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

estado de vida perfecta es donde santo Tomás analiza la renuncia a los bienes, la pobreza absoluta y la mendicidad (2-2 q. 86, q. 187).⁴⁵

Volvamos a los franciscanos. El grupo fundador había tomado como regla exclusiva el evangelio; no les era necesario mucha teología ni las ayudas de la filosofía; ahora bien, las generaciones posteriores, como muy bien dice José Antonio Merino, “sintonizando existencial y evangélicamente con los ideales de la precedente, pero inmersas en nuevas circunstancias y urgidas por nuevos desafíos, sintieron el deseo y la necesidad de articular el ideal profesado en clave cultural, entendiendo este nuevo campo como un medio de perfección y una misión al servicio del Evangelio y de los hombres.”⁴⁶

La doctrina franciscana fue bastante temeraria en los temas de la pobreza y del estudio. La continuidad de la orden dependía de la introducción de unas determinadas reformas. ¿Podía sobrevivir una institución eclesiástica sin tener nada propio? ¿Se había entendido verdaderamente la naturaleza de la pobreza de Cristo y la de sus discípulos? ¿Habían renunciado al uso y al dominio?⁴⁷ Respecto al capítulo VIII de la *Regla primera*, en el capítulo IV de la *Regla segunda* (1223), se suaviza la prescripción de no recibir dinero:

Mando firmemente a todos los frailes que en ninguna manera reciban dineros o pecunia, por sí ni por interpuesta persona. Sin embargo, para las necesidades de los enfermos y para vestir a los frailes, los Ministros solamente y los Custodios, por medio de amigos espirituales, tengan solícito cuidado, según los lugares y tiempos y frías tierras, así como a la necesidad vieren que conviene; aquello siempre salvo, que (como dicho es) no reciban dineros o pecunia.⁴⁸

Este amigo espiritual, según Diana Wood, se puede tener perfectamente como un agente financiero. Acorde con la creciente estructura mercantilista, este personaje garantizaba lo necesario de orden material para los miembros de la congregación y hacía posible que éstos mantuvieran su ideal de pobreza. El uso y el dominio (propiedad) quedaban distinguidos. No olvidemos que, en la sociedad, la relación económica fundamental se estructura alrededor de la propiedad de los medios de producción. Esta propiedad determina la propiedad de los productos y, por tanto, su distribución. Hay dos tipos de propiedad: la colectiva y la privada, las cuales dependen de individuos o grupos sociales que monopolizan la propiedad para su beneficio. Los franciscanos renunciaban a cualquier dominio sobre la propiedad, individual y

⁴⁵ PAUL, *cit.*, pp. 48-49.

⁴⁶ MERINO, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 1993, ps. 3-4.

⁴⁷ Cfr. WOOD, Diana. *El pensamiento económico medieval*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 50.

⁴⁸ LEGÍSIMA – GÓMEZ CANEDO, *cit.*, p. 28.

colectivamente, y a su posesión. Lo único permitido era un uso limitado: el uso simple, es decir, uso de lo suficiente para sustentarse. Para Diana Wood, esto era lo que más se parecía a aquella idea según la cual, por ley divina, todos los hombres son iguales y han de compartir la tierra.⁴⁹

IV. Reforma y contemplación

A lo largo del siglo XIV, sobre todo en aquellos sermones y escritos dirigidos a reformar la Iglesia, se observarán signos milenaristas. El moravo Jan Milic (Milicius), en 1363, deja su cargo de arcediano de Praga para dedicarse a la predicación. De ese año es su *Libellus de Antichristo*. El emperador Carlos IV, de quien había sido secretario, lo encarcela porque cree que Milic le ha acusado de ser el Anticristo. En 1367, se dirige a Roma con la idea de proponer una reforma al papa, y allí es encarcelado por haber predicado que el Anticristo ya estaba en el mundo. Volverá a Praga, pero, acusado de herejía, tendrá que exponer sus ideas ante el papa en Aviñón, donde morirá en 1374 antes de dictarse la sentencia.⁵⁰

Se insistirá en la necesidad de traducir la Biblia a la lengua vernácula. En el siglo XIII, ya encontramos versiones en vulgar de libros de la Biblia, como la traducción castellana del Antiguo Testamento. La Biblia se convertirá en la fuente soberana y enciclopédica para la historia de lo que entonces se consideraba mundo y será el punto de referencia en la orientación de las reformas. “El marqués de Santillana –nos cuenta Américo Castro- mandó traducir los Evangelios y guardaba en su librería una Biblia moralizada en latín, pero con los prólogos de San Jerónimo al Evangelio puestos en castellano a fines del siglo XIV.”⁵¹ El estudio de las Sagradas Escrituras se tendrá como un recurso eficiente para enderezar el árbol de la cristiandad.

Los movimientos místicos mostrarán una espiritualidad a la que no parece atender la escolástica. Comenta Luis Farré que, “en las épocas de más sutil agudeza intelectual, cuando se pretende desde el punto de vista humano penetrar en los misterios y explicarlos racionalmente, surgen como reacción tendencias místicas. Abundaron en los siglos XIII y XIV, a medida que se estrechaba el compromiso entre filosofía y teología.” Según este autor, el misticismo es una evasión de estos compromisos, y matiza: “en algunos que,

⁴⁹ Vid. WOOD, *cit.*, pp. 50-51.

⁵⁰ Vid. la introducción de Joan Bada. In: WYCLIFFE, John. *L'espill de l'Església militant* – Jan Hus. *Comentari al Credo*. Barcelona: Ed. Proa, 2001, p. 27.

⁵¹ CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 53-54.

al parecer, no son sino filósofos, teólogos o científicos, el misticismo, frecuentemente no muy explícito, es el escape a precisiones que restringen.”⁵² El ejercicio místico permite al alma reunirse con Dios; y se llegará a creer que este ejercicio se realizará de mejor manera si dejamos de lado lo mundano y seguimos sólo el camino de la fe. Leemos en la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1380-1471):

1. Foelix, quem veritas per se ipsa docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet! Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallunt, et modicum vident. Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in iudicio, quia eas ignoraverimus? Grandis insipientia est, quod, neglectis utilibus et necessariis, ultro intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. 2. Et quid curae est nobis de generibus et speciebus? Cui aeternum Verbum loquitur, ille a multis opinionibus expeditur. Ex uno verbo omnia; et hoc est principium, quod et loquitur nobis. Nemo sine illo intelligit, aut recte iudicat. Cui omnia unum sunt, et omnia in unum videt, is potest stabilis corde esse, et in Deo pacificus permanere. O veritas Deus! Fac me unum tecum in charitate perpetua! Taedet me saepe multa legere et audire. In te est totum quod volo ac desidero. Taceant omnes doctores, sileant universae creaturae in conspectu tuo; tu mihi loquere solus.

1. Bienaventurado aquel a quien la verdad enseña por sí misma, no por medio de figuras y palabras pasajeras, sino tal cual ella es. Nuestro juicio y nuestros sentidos ven poco, y a menudo nos engañan. ¿De qué sirve la mucha meditación sobre cosas oscuras y ocultas, por cuya ignorancia no se nos reprenderá en el día del juicio? Gran necedad es descuidar lo útil y necesario, por dedicarse con ahinco a cosas dañosas y de pura curiosidad. Verdaderamente tenemos ojos y no vemos. 2. ¿Y qué nos importa a nosotros, de los géneros y especies de los dialécticos? Aquel a quien habla el Verbo eterno, líbrase de muchas opiniones. Todas las cosas emanan de ese Verbo único, y todas proclaman su unidad. *Él es el principio. Él mismo es quien nos habla (Juan VIII, 25)*. Sin Él nadie entiende, ni juzga con rectitud. Aquel para quien una sola cosa lo es todo, que todo lo refiere a una sola cosa y que en una cosa sola lo ve todo, puede ser firme de corazón y permanecer tranquilamente en Dios. ¡Oh Verdad que eres Dios! ¡Haz que viva unido contigo por medio de una perpetua caridad! Enójame a menudo ver y oír muchas cosas: en Ti se comprende cuanto quiero y deseo. Enmudezcan los doctores, no me hablen las criaturas en tu presencia: Tú solo háblame.⁵³

⁵² FARRÉ, Luis. *Filosofía Cristiana, Patrística y Medieval*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960, p. 125.

⁵³ TOMÁS DE KEMPIS. *De la imitación de Cristo y menosprecio del mundo*. Barcelona: Eugenio Subirana Editor, 1928, l. I, cap. 3, pp. 8-10.

Como muy bien sostiene Melquíades Andrés, cuando el conocimiento racional se desvaloriza, la actitud fideísta acaba por imponerse.⁵⁴

En 1378, se inicia el Cisma de Occidente. Según el P. Miquel Batllori, este suceso provocó un crecimiento del pesimismo que se había ido extendiendo por toda Europa a partir de la peste negra de 1348. Las danzas macabras francesas del siglo XIII se veían por todos los lados y habían alcanzado, incluso, estremecedoras plasmaciones plásticas, como los frescos de los cementerios de París y de Pisa.⁵⁵

El profetismo franciscano se hizo también presente en los tiempos del Cisma. Escritos como *Lo crestià*, del gerundense Francesc Eiximenis (1327-1409), y la *Contemplació de la Santa Quarentena*, extracto del *Arbor Vitae Crucifixi Jesu Christi* de Umbertino da Casale, del aviñonista mallorquín Joan Eixemeno (1360-1420), se pueden tener como reflejo de esta tendencia. Según el P. Batllori, no podemos situar al primer autor en la corriente que había capitaneado Arnau de Vilanova, ya que éste partía de las tres edades del mundo predicadas por Joaquín de Fiore, y Eiximenis, en cambio, se basaba en el agustinismo franciscano medieval, el cual dividía la historia en seis etapas, tal como había propuesto el obispo de Hipona.⁵⁶

La reforma sólo podría hacerse efectiva si aquéllos que constituyen el Cuerpo Místico de Cristo están dispuestos a cumplir personal y socialmente el mandato evangélico. En ello insistieron grandes pensadores como Guillermo de Ockham (1285-1349), Marsilio de Padua (m. 1343), John Wycliffe (1330-1384) o Jan Hus (1370-1415). Nos vamos a centrar en los dos últimos.

El *Dialogus sive Speculum Ecclesiae Militantis* de Wycliffe se presenta como una plática entre la Verdad, que es Cristo, y la Mentira, identificada con Satanás. Para este pensador inglés, la Iglesia, militante, está constituida de tres partes: (1) el clero o sacerdotes de Cristo; (2) los señores temporales o vicarios de la divinidad; y (3) la gente común: obreros, mercaderes y administradores.⁵⁷ Para

⁵⁴ Vid. ANDRÉS, Melquíades. *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1989, p. 109.

⁵⁵ Vid. BATLLORI, Miquel. "Repercussions culturals i sòcio-religioses del Cisma d'Occident en les terres de la Corona catalano-aragonesa", en *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, Les Illes i el País Valencià*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986, vol. I, p. 78.

⁵⁶ Vid. *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷ JOHANNES WYCLIFFE. *Dialogus sive speculum ecclesie militantis*. Londres: Trübner & CO., 1886 (reimpresión anastática: Frankfurt am Main: Minerva, 1966) [En adelante: *Dialogus*], c. 1, p. 2: *Prima foret clerus meus, qui vocantur sacerdotes Christi. [...] Secunda pars mee*

Wycliffe, es fundamental que cada una de las partes ejerza su función y tenga clara su misión en el seno de la Iglesia: los clérigos tienen que respetar la pobreza evangélica, como hicieron Cristo y los apóstoles; los señores temporales, ejerciendo la coerción contra los enemigos de la Iglesia, tienen que evitar el peligro futuro que supondría no respetar la pobreza por parte de los clérigos; y los trabajadores, finalmente, ya que trafican con bienes temporales, tendrán que servir a las dos partes anteriores en los bienes temporales, según lo que marque la razón. La colaboración entre las tres partes será crucial para poder detener la actividad maléfica del diablo.⁵⁸ La virtud de la caridad, identificada con el Espíritu Santo, hará que reine la concordia entre las tres partes, las cuales dispondrán de reglas propias para evitar confundirse en sus ocupaciones.⁵⁹

Difícilmente se podrá realizar la necesitada reforma de la Iglesia si antes no se lleva a cabo la del clero, que, por engaño del maligno, se había apartado del mandamiento divino. Que los ministros de la Iglesia posean riquezas va en contra de la pobreza predicada por Cristo en su tiempo y que habían seguido sus discípulos. “Cristo fue un hombre muy pobre –nos dice nuestro autor- y, en virtud de su mandamiento, fueron los apóstoles y los discípulos posteriores los que habían detestado el dominio secular como más peligroso.”⁶⁰ Wycliffe sostendrá que el clero se tiene que ver privado del dominio temporal, ya que ello pone en peligro la vida de las almas.⁶¹ Basándose en lo dicho en los *Hechos de los apóstoles* sobre la institución del diaconado, deja claro que los deberes del clero son la predicación, la plegaria y la contemplación⁶², los cuales se tienen que realizar en una vida de pobreza y humildad, tal como lo había mandado Cristo. Si esto no se ha cumplido, es por la acción del diablo, quien, como si se tratara de una ley natural (*ut legem nature similem*), había introducido el predominio del papa y de los prelados como algo necesario. Los sacerdotes, pervertidos, se han alejado, por culpa de su codicia, de la pobreza de Cristo, han perdido la humildad y han abandonado la predicación del evangelio y las

militantis ecclesiae forent domini temporales, qui debent esse vicarii deitatis. [...] Tercia autem pars militantis ecclesiae sunt vulgares qui in operarios, mercantes et iconomos multipliciter sunt divisi.

⁵⁸ Vid. *Id.*, *Dialogus*, c. 34.

⁵⁹ *Id.*, *Dialogus*, c. 2, p. 3: *Correspondenter ad vitas et officia istarum trium parcium ordenavi illis regulas vivendi, ne in suis officiis confundantur.*

⁶⁰ Vid. *Id.*, *Dialogus*, c. 35, p. 82: *Olym enim fuit notum ut fides quod Christus fuit homo pauperrimus, et virtute sui mandati apostoli et discipuli consequentes, qui omnes seculare dominium tanquam magis periculosum fuerant detestati.*

⁶¹ Vid. *Id.*, *Dialogus*, c. 36, p. 84.

⁶² *Id.*, *Dialogus*, c. 35, p. 82: *Sic enim apostoli elegerunt septem diaconos qui eos a mensarum ministerio excusarunt et ad predicacionem evangelii et orationem ac contemplationem, que est officium alcius, libertarunt.*

demás ocupaciones que el mismo Señor unió al sacerdocio. Este engaño hace que la Iglesia esté en pecado y que una gran parte de los que la constituyen se convierta en miembro del diablo.⁶³ Para nuestro pensador, todos aquellos que venden beneficios eclesiásticos o letras de comunidad o de mérito mercadean con el diablo y, por lo tanto, blasfeman contra Dios, ya que venden lo que es propiedad divina.⁶⁴ El sacerdote puede, lícitamente, comerciar con su trabajo corporal y con mercancías materiales; ahora bien, vender su plegaria o su mérito es contrario a la razón, ya que el valor de su plegaria o de su mérito, por encima de su posesión, pertenece a Dios.⁶⁵ Si el sacerdote quiere evitar la blasfemia, tendrá que dejar claro que sólo pretende recibir alimentos y manutención como limosna, a lo que corresponderá con su trabajo, de orden totalmente espiritual.⁶⁶ Wycliffe indicará que las limosnas aceptadas por él no son suyas, sino de Dios y del pueblo.⁶⁷

Seguidor de Wycliffe, Jan Hus también predicará la reforma de la Iglesia, hecho que le llevará a la condena y a la posterior ejecución.⁶⁸ Para este reformador checo, los sacerdotes se habían apartado del mandamiento de Cristo y habían tergiversado su mensaje, obligando a pagar diezmos e impuestos a los pobres, cuando tendrían que haber sido ellos los predispuestos a ceder ayuda.⁶⁹ Hus considera necesario que los sacerdotes

⁶³ *Id.* *Dialogus*, c. 35, p. 83: *Et totum istud est falsitas ipocritica infundabilis et religioni Christi contraria, per quam ecclesia militancium est seducta. Et nota evidencias que fiunt pro ista sententia et videbis manifeste quod vel deficiunt in fundamentis aprocrifis vel aliis falsitabibus simulatis, vel 2º deficiunt in consequenciis ex veritate fidei impertinens concludendo. Ideo fama et consuetudo inveterati erroris est locus potissimus ad istud peccatum ecclesie confirmandum. Et sic ut diabolus pervertit sacerdotes suos a Christi pauperie ad seculare dominium, sic pervertit eos ab humilitate, ab evangelica predicatione et quocunque alio ministerio quod Christus injunxerat sacerdoti. Et decedentiubs superioribus partibus ecclesie ab isto ministerio regulari, necesse est magnam partem ecclesie in membra diaboli transformari.*

⁶⁴ *Id.* *Dialogus*, c. 33, p. 79: *Et sic quicunque vendunt beneficia ecclesiastica, vel literas fraternitatum aut meriti videntur commercari cum diabolo et contra deum blasphemare, cum fingunt se vendere quod deo est proprium.*

⁶⁵ *Id.*, *Dialogus*, c. 33, p. 79: *Istis premissis videtur mihi quod sacerdos potest licite cum suo corporali labore et mercede sensibili commercari, sed quod vendat suam oracionem vel meritum est rationi contrarium, quia valor sue oracionis vel meriti est supra suam possessionem in manu dei.*

⁶⁶ *Id.*, *Dialogus*, c. 33, pp. 79-80: *Ideo ne sacerdos incidat in istam blasphemiam videtur securum quod dicat in principio ipsum velle accipere alimenta et tegumenta pure titulo elemosyne, et velle e contra quantum deus acceptaverit in sacerdotali officio laborare. Et sic videtur quod papa vel patronus alius conferens beneficium ecclesiasticum debet pure ex titulo elemosine ad expressum spirituale curati officium limitare.*

⁶⁷ *Id.*, *Dialogus*, c. 33, p. 80: *et in principio convenire quod accipienda elemosina non est sua, sed dei et populi reverendi.*

⁶⁸ Vid. MACEK, J. *La revolución busita*. Madrid: 1975.

⁶⁹ Vid. el capítulo 14 del *Comentario al Padrenuestro*. Utilizamos la versión catalana que se encuentra en: JOHN WYCLIFFE, *L'espill de l'Església militant – Jan Hus, Comentari al Credo*, *cit.*, pp. 235-247.

vivan de manera santa y, para ello, ha de tener dos llaves: la del poder y la de la facultad de distinguir el pecado, con la que el sacerdote podrá conocer la maldad del pecado y su magnitud, y si es mortal o no según las Sagradas Escrituras. Por eso, el Señor dijo a la Santa Iglesia en la persona de Pedro: “A ti te doy las llaves del reino celestial”, que es lo mismo que decir que le entregaba el poder espiritual y el de distinción para abrir el reino al hombre arrepentido de sus pecados y para cerrarlo a aquél que no se lamentara de ellos.⁷⁰

También Jan Hus había expuesto una división tripartita de la Iglesia: la primera parte, la Iglesia triunfante, es la de los santos del reino celestial; la segunda, la Iglesia luchadora, son todos los escogidos que viven en su seno; y la tercera, la Iglesia de los que duermen, es la de todos aquellos escogidos que se encuentran en el purgatorio. La primera parte venció, la segunda vence y la tercera ya no vence, y espera la ayuda de la primera parte. Estas tres partes existen actualmente, pero el día del juicio final sólo habrá una: la Esposa de Cristo, bella, sin mancha y sin arruga, porque no tendrá ni pecado mortal ni venial.⁷¹ La Iglesia Santa tendrá como finalidad ayudar a la comunión y al amor.⁷²

La vida eterna depende del conocimiento, de la estimación y de la satisfacción. En el reino celestial, tendremos conocimiento de Dios, y, conociendo, amaremos, y amando nos deleitaremos, y, en este regocijo, nos saciaremos. Dos son los conocimientos: el espiritual o racional, y el físico o sensorial. Los bienaventurados conocen a Dios y la Trinidad con la razón, y a Jesucristo y a toda la gente santa, con los sentidos. Conocer la divinidad mediante la razón es lo mejor que se puede pensar, pues la razón no se engaña ni podrá ser engañada; por ello, querrá a Dios tanto como pueda, y lo mismo sucederá con el prójimo. La razón, la voluntad y la memoria permanecerán inamovibles, ya que se habrá conseguido una satisfacción plena, cosa que no pasa en el mundo temporal. Si el hombre se mantiene en la gracia de Dios, tendrá vida eterna; por eso, no ha de temer morir por Cristo en cuerpo, ya que le resucitará para siempre, ni perder la triste vida temporal porque le espera la vida eterna, que es la que Dios tiene destinada a los suyos.⁷³

⁷⁰ Vid. el capítulo 20 del *Comentari al credo*, en la versión catalana citada *supra (cit., p. 173)*.

⁷¹ Vid. *ibid.*, c. 18, p. 165.

⁷² Vid. *ibid.*, c. 19, p. 167.

⁷³ Vid. *ibid.*, c. 24, pp. 183-184.

V. Final: iglesia y vida espiritual

Las propuestas de reforma eclesiástica de la baja edad media no dejarán de albergar tesis cuyos orígenes tendrán que buscarse en las doctrinas milenaristas. Los planteamientos de Joaquín de Fiore nos permiten ver la Iglesia en un curso histórico marcado por la personas de la Trinidad. El fin, y con él la esperanza, está en la edad del Espíritu Santo, que, como hemos visto, es la propia de la vida monacal. La inteligencia espiritual guiará los destinos de un momento dedicado a la contemplación.

Unánime en todos los movimientos reformadores de la baja edad media es la necesidad de cumplir con los mandatos divinos para descubrir la verdad del Evangelio y apartar así la falsedad de nuestras vidas. En el camino hacia ese descubrimiento, se perciben los diversos motivos que han llevado a la duda y a su posterior denuncia. A finales del siglo XIII, el pueblo creía que el fin del mundo estaba cerca y que todas las desgracias que pasaban se debían al hecho de haberse apartado la Iglesia de su auténtico objetivo. Indica Josep Gil que Joaquín de Fiore

había anunciado una orden de religiosos pobres y espirituales: hubo un san Francisco, que fácilmente se podía identificar con Elías y con el ángel del sexto sello del Apocalipsis. Joaquín había anunciado el Anticristo: tenemos a Federico II, cuya lucha contra el papado se desenvuelve en un clima claramente apocalíptico. Es normal que el joaquinismo echara raíces en el movimiento reformador popular de la segunda mitad del siglo XIII, inspirado por el franciscanismo.⁷⁴

El retorno a la pobreza evangélica que habían predicado Francisco de Asís y sus seguidores se ve como una buena vía para alcanzar esa perfección que Joaquín de Fiore había reservado para la tercera edad. En este momento, la reforma eclesiástica depende de una actitud personal.⁷⁵

A pesar de las tentativas reformistas de los mendicantes, la Iglesia continuará caminando coja. Wycliffe y Hus notificarán que el clero se ha desviado y que no cumple con su función. Sus ocupaciones en el mundo temporal les han privado de preocuparse por realidad espiritual, y éste ha sido el gran error. Para Wycliffe, la marcha correcta de la Iglesia militante depende del cumplimiento de las labores específicas de cada una de las partes y, justamente, la que falla es la del clero, que puede perfectamente sintetizarse en una

⁷⁴ GIL, *cit.*, pp. 36-37.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 35.

dedicación exclusiva a la predicación, la plegaria y la contemplación, que no son más que manifestaciones de la vida espiritual.

En resumen, aunque la finalidad principal de la siempre reivindicada reforma eclesiástica sea de orden institucional, ésta, por lo visto, sólo podrá establecerse si se reconoce efectivamente la distinción entre vida espiritual y vida temporal, y se elige la primera, consciente y verazmente, en sus diversas modalidades (vida monástica, práctica de la pobreza evangélica, experiencia mística contemplación, plegaria, predicación), para que dirija el destino de los creyentes. Sólo así se podrá vencer al Anticristo que surge en tiempos de duda y turbación.

Bibliografía

- ANDRÉS, Melquíades. *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1989.
- BATLLORI, Miquel. “Repercussions culturals i sòcio-religioses del Cisma d’Occident en les terres de la Corona catalano-aragonesa”. In: *Jornades sobre el Cisma d’Occident a Catalunya, Les Illes i el País Valencià*, Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 1986.
- BRAUDEL, Fernand. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*. Madrid: 1986.
- CASTRO, Américo. *Teresa la Santa y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- DUBY, Georges. *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- DUTRA ROSSATTO, Noeli. *Joaquim de Fiori. Trindade e nova era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- FARRÉ, Luis. *Filosofía Cristiana, Patrística y Medieval*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1960.
- FOSSIER, Robert. *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*. Vol. I. Barcelona: Ed. Labor, s.d.
- FORTUNY, Francesc. “¿Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su *Concordia*”, *Acta mediaevalia*, n. 16-17, 1995-96, pp. 71-94.
- _____. “Crisis o nuevo espíritu? Joaquín de Fiore y su teología trinitaria,” *Acta mediaevalia*, n. 18, 1997, pp. 223-256.
- JOHANNES WYCLIFFE. *Dialogus sive speculum ecclesie militantis*. Londres: Trübner & CO., 1886 (reimpresión anastática: Frankfurt am Main: Minerva, 1966).
- _____. *L’espill de l’Església militant – Jan Hus. Comentari al Credo*. Barcelona: Ed. Proa, 2001.
- L’espill de l’Església militant – Jan Hus, Comentari al Credo*. Barcelona: Ed. Proa, 2001.
- JOAQUÍN DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig: 1519; reedición facsímil: Frankfurt: Minerva, 1964, 135ff.
- _____. *Tractatus super quatuor evangelia*. Ed. de E. Buoniaiuti. Roma: Istituto Storico Italiano, 1930, 324pp.
- GELABERT, M; MILAGRO, J. M.; GARGANTA, J. M. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: 1966.

- GIL I RIBAS, Josep. *El mil·lenarisme, un excés malaguanyat*. Barcelona Facultat de Teologia de Catalunya, 1999.
- KERN – NIEMANN. *El conocimiento teológico*. Barcelona: Herder, 1985.
- LEGÍSIMA, Juan R. de.; GÓMEZ CANEDO, Lino. *San Francisco de Asís. Sus escritos*. Madrid: B.A.C., 1956.
- LE GOFF, Jacques. *La baja edad media*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- _____. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- LLORCA, Bernardino. *Manual de historia eclesiástica*. Barcelona: Editorial Labor, 1946.
- MACEK, J. *La revolución husita*. Madrid: 1975.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- MERINO, J. Antonio. *Humanismo franciscano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- _____. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 1993.
- MORENO CHUMILLAS, Evelio. *Estudios de historia del pensamiento milenarista*. Barcelona: Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, 1980.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Vives-Goethe*, Revista de Occidente. Madrid: 1973.
- PAUL, Jacques. “Movimientos de pobreza y reflexión teológica en el siglo XIII”. In: *La pobreza. De las sociedades de penuria a la sociedad de abundancia*. Barcelona: Editorial Pomare, Cuaderno n. 1, enero de 1967.
- TOMÁS DE KEMPIS. *De la imitación de Cristo y menosprecio del mundo*. Barcelona: Eugenio Subirana Editor, 1928.
- VENTOSA, F. de. “Influjo de la materia en la marcha de la historia”. In: *La materia*. Zaragoza: 1961.
- WOOD, Diana. *El pensamiento económico medieval*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 50.