

**Resumen del curso ‘Otro  
mundo del cristianismo,  
la edad media’ del  
Profesor Antonio Oliver**

## Sobre el autor

Antonio Oliver Monserrat nació el 29 de mayo de 1926 en Vilafranca de Bonany (Mallorca), una tierra que siempre permaneció unida a su identidad. Falleció el 9 de enero de 1994 a causa de un paro cardíaco, dejando un legado intelectual y espiritual que continúa inspirando a miles de personas.

Sacerdote teatino, historiador, filósofo, humanista y extraordinario comunicador, Antonio Oliver fue una de las figuras más brillantes del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX. Ingresó muy joven en la Orden de Clérigos Regulares (Teatinos), donde profesó sus votos religiosos en 1943 y fue ordenado sacerdote en Roma el 4 de marzo de 1950.

Su insaciable vocación por el conocimiento le llevó a desarrollar una sólida formación académica internacional. Se licenció en 1952 en Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma obteniendo el doctorado dos años más tarde. Diplomado en Biblioteconomía y Archivística por la Escuela Vaticana, amplió estudios en el Instituto Católico de París y en la Universidad de Friburgo. Durante cinco años fue alumno del filósofo Martin Heidegger, una experiencia que marcaría profundamente su forma de comprender al ser humano, la cultura y la trascendencia.

Especialista de referencia en la figura de Ramón Llull, fue profesor de la Maioricensis Schola Lullística, colaboró en la edición crítica de las obras latinas del pensador mallorquín en la Universidad de Friburgo y formó parte del Consejo Rector del Estudio General Luliano de Palma. Su actividad docente se extendió también a la Universidad Autónoma de Madrid donde impartió el curso de Humanidades Contemporáneas y a la Universidad Pontificia de Comillas, donde impartió Historia del Pensamiento.

Sin embargo, quienes lo conocieron coinciden en que su mayor talento no residía únicamente en su extraordinaria erudición, sino en su capacidad para hacer accesibles las grandes preguntas de la existencia. Orador excepcional, poseía un don poco común para comunicar ideas complejas con claridad, profundidad y belleza. A partir de 1981 impartió numerosos cursos y seminarios sobre humanidades, antropología, mitología y pensamiento, convirtiéndose en un maestro admirado por generaciones de alumnos.

Sus conferencias trascendían el ámbito académico y trataban en profundidad al hombre y a Dios, focalizándose en el sentido de la vida, del mito, de la libertad y de la condición humana. Quienes asistían a sus clases recuerdan auditorios siempre llenos y un silencio absoluto ante una palabra capaz de despertar asombro, reflexión y esperanza. Décadas después de su

fallecimiento, muchas de aquellas enseñanzas siguen escuchándose y continúan encontrando nuevos oyentes, prueba de la vigencia de un pensamiento que nunca perdió actualidad.

A lo largo de su vida desempeñó importantes responsabilidades dentro de la Orden Teatina, entre ellas las de Prefecto de Estudiantes, Superior del Seminario Teatino de Son Espanyolet, Director del Colegio de San Cayetano y Vicario Provincial, combinando siempre el servicio pastoral con una intensa actividad intelectual.

Fue también una referencia imprescindible para los estudios sobre Ramón Llull, la historia de la Iglesia y el pensamiento medieval, con numerosas publicaciones que siguen siendo objeto de consulta por investigadores y especialistas.

Como reconocimiento a una trayectoria dedicada al conocimiento, la enseñanza y el servicio, fue nombrado Hijo Ilustre de Vilafranca de Bonany tras su fallecimiento. Hoy una calle de Palma de Mallorca lleva su nombre, recordando a quien hizo del pensamiento una forma de iluminar la vida de los demás.

Antonio Oliver Monserrat fue siempre reconocido por sus alumnos como un maestro sabio y humilde cuya influencia no termina con su tiempo. Su voz continúa resonando porque supo responder, con inteligencia, sensibilidad y una profunda humanidad, a las preguntas que siguen acompañando al ser humano generación tras generación.

## Índice

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| Introducción                       | 4  |
| Al filo del año mil                | 5  |
| Hildebrando y Gregorio VII         | 10 |
| Abelardo y S. Bernardo             | 23 |
| Las devociones populares           | 32 |
| El Papa y el imperio               | 43 |
| Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso | 54 |
| Averroes                           | 63 |
| Tomás de Aquino                    | 72 |
| Francisco de Asís                  | 79 |
| Ramón Llull                        | 84 |

## Introducción

Este documento trata de resumir el curso 'Otro mundo del cristianismo, la edad media' que el P Antonio Oliver impartió en 1992..

El curso tiene una duración de más de 20 horas que han sido transcritas y luego resumidas para poder condensar en un discreto resumen las principales ideas que el autor trata de transmitir.

La fuerza de la palabra de Oliver es imposible de plasmar en un documento resumido, sin embargo es posiblemente una buena puerta de entrada para que si el lector encuentra resonancia en sus ideas pueda dirigirse a los audios completos que se encuentran disponibles de manera gratuita.

## Al filo del año mil

El cristianismo se encuentra siempre sometido al cambio porque la historia nunca vuelve atrás y ninguna forma histórica de vivir la fe puede convertirse en definitiva. A lo largo de dos mil años los hombres han sido cristianos de maneras profundamente diferentes: existió un cristianismo judeocristiano, otro helénico, otro medieval y otro moderno. La permanencia del cristianismo no consiste en repetir eternamente una misma forma, sino precisamente en su capacidad para encarnarse de maneras nuevas en cada momento de la historia. Por eso, ante las transformaciones del presente, el mayor peligro es el radicalismo que pretende conservar estructuras pasadas como si fueran la esencia misma de la religión. Una religión verdaderamente religiosa debe ser espacio de libertad; cuando se convierte en radicalismo y coarta la libertad deja de ser religión para transformarse simplemente en una ideología cerrada. La fe está viva y, por tanto, no puede convertirse en una reliquia fósil conservada dentro de un relicario.

Para comprender esta realidad resulta especialmente útil observar el cristianismo en torno al año mil. Los cronistas Raúl Glaber y Richer permiten acercarse a una sociedad que concebía el mundo de una manera completamente distinta a la nuestra. Para aquellos hombres el mundo era esencialmente cristiano. La Iglesia no constituía una institución situada junto al poder político, la sociedad o la cultura, sino el espacio dentro del cual se encontraba toda la realidad. Los reyes eran cristianos, las leyes civiles y eclesiásticas se elaboraban conjuntamente y la vida del individuo, desde el nacimiento hasta la muerte, quedaba integrada dentro de la Iglesia. No se concebía una sociedad separada de ella porque prácticamente todas las estructuras del mundo medieval habían quedado contenidas dentro del universo eclesial.

Los hombres que formaban aquella sociedad procedían en gran medida del mundo bárbaro. Eran pueblos guerreros, profundamente religiosos y, sobre todo, analfabetos. La inmensa mayoría de la población no sabía leer ni escribir y ni siquiera comprendía correctamente el latín que seguía utilizándose en las cancillerías y en la Iglesia. Europa era además una sociedad esencialmente agrícola. La desaparición progresiva de las grandes ciudades romanas y la inseguridad del Mediterráneo provocada por la expansión musulmana empujaron a la población hacia el interior. Las antiguas ciudades costeras perdieron importancia y la vida comenzó a organizarse alrededor de grandes territorios agrícolas. El hombre medieval dejó de ser urbano para convertirse en rústico, palabra que procede precisamente del campo, del \*rus\* latino. Esta condición agrícola lo mantenía además en contacto directo con la naturaleza, el mito y la magia,

realidades que ocuparían un lugar fundamental en su forma de comprender el mundo y también el cristianismo.

En este contexto los monasterios se convirtieron en los grandes centros de la cultura medieval. Los monjes habían conservado los restos del conocimiento romano y, gracias a los manuscritos que custodiaban y copiaban en sus *\*scriptoria\**, conocían técnicas de agricultura que los pueblos bárbaros ignoraban. Los benedictinos enseñaron a cultivar y organizar la tierra y alrededor de sus monasterios comenzaron a aparecer pequeñas poblaciones formadas por trabajadores, familias y campesinos. Europa fue así roturada en un doble sentido. Los monjes cultivaron la tierra, pero también emprendieron la tarea de cultivar el alma de aquellos hombres. La agricultura material y la agricultura espiritual avanzaron juntas y el monasterio se convirtió simultáneamente en centro económico, cultural y religioso.

La conservación de la cultura dependía fundamentalmente de la copia manual de los manuscritos. Los monjes trabajaban en condiciones extremadamente difíciles, utilizando pergaminos escasos, tintas deficientes y una iluminación limitada casi exclusivamente a las horas del día o a la duración de una vela. En ocasiones se raspaba un manuscrito antiguo para volver a escribir sobre él, creando los llamados palimpsestos. Los copistas utilizaban abreviaturas, cometían errores, saltaban líneas e incluso introducían comentarios personales dentro de los textos que copiaban. Sin embargo, gracias a este trabajo imperfecto y extraordinariamente laborioso sobrevivió gran parte de la cultura antigua. El monasterio era prácticamente el único lugar donde se leía y se escribía y el *\*scriptorium\** constituía uno de los centros fundamentales de la vida medieval.

El analfabetismo de la población obligó también a la Iglesia a desarrollar una forma completamente diferente de transmitir el cristianismo. Si los hombres no podían leer la Biblia, era necesario pintarla y esculpirla. Las iglesias románicas y posteriormente las grandes catedrales góticas se llenaron de imágenes, capiteles, esculturas y vidrieras que relataban visualmente las historias bíblicas. Los padres podían mostrar a sus hijos una figura de Moisés, Noé o Abraham y explicarles quiénes eran. Las vidrieras se convirtieron así en una auténtica *\*Biblia pauperum\**, una Biblia de los pobres y de quienes carecían de acceso a la cultura escrita. El hombre medieval aprendía mirando y poseía una enorme memoria visual. Por eso podía conocer profundamente las historias bíblicas sin haber leído jamás una sola página de la Escritura.

Esta situación cultural afectaba también al clero. Los primeros obispos procedían normalmente de los monasterios y poseían una cierta formación, pero cuando las poblaciones comenzaron a alejarse de los grandes centros monásticos aparecieron pequeñas iglesias construidas por

nobles y propietarios de tierras. Estos patronos necesitaban sacerdotes para atenderlas y comenzaron a presentar ante los obispos a sus propios hijos o a campesinos de confianza para que fueran ordenados. Muchos de aquellos sacerdotes carecían de vocación y apenas poseían conocimientos religiosos. Algunos no sabían leer ni escribir y podían desconocer incluso el Padrenuestro, los Diez Mandamientos o la fórmula de la consagración. La formación sacerdotal era prácticamente inexistente y bastaba muchas veces con aprender de memoria las fórmulas indispensables para administrar los sacramentos. Aquella Iglesia era profundamente cristiana, pero también enormemente rústica porque estaba formada por los mismos hombres a los que intentaba evangelizar.

Para comprender el cristianismo medieval hay que imaginar tres realidades contenidas unas dentro de otras. El mundo político y cotidiano se encontraba dentro de la Iglesia y, a su vez, la Iglesia se encontraba dentro de la inmensa realidad del Reino de Dios. Lo civil y lo religioso no podían separarse porque toda la existencia estaba impregnada de una dimensión espiritual. Los vivos convivían con los muertos y los santos formaban parte de la vida cotidiana. Los santos protegían las cosechas, cuidaban los animales, defendían a los niños y podían intervenir en cualquier acontecimiento de la existencia. La enfermedad de una vaca no constituía únicamente un problema veterinario, sino una realidad que podía tener relación con Dios y que exigía acudir a la intercesión de un santo. Nuestro mundo llama al veterinario; el medieval rezaba a san Antón. Esta diferencia aparentemente sencilla expresa dos formas completamente distintas de comprender la realidad.

La iglesia constituía precisamente el lugar donde ambos mundos se encontraban. El domingo, el hombre medieval abandonaba temporalmente el trabajo de la tierra y entraba en un espacio completamente distinto. La piedra labrada, las esculturas, las vidrieras, la música y la liturgia convertían la entrada en la iglesia en una entrada simbólica en la eternidad. El Pórtico de la Gloria expresaba literalmente esta idea: atravesarlo significaba pasar desde el mundo cotidiano hacia la realidad celestial. Durante unas horas el hombre convivía con los santos y contemplaba el mundo que esperaba encontrar definitivamente después de la muerte. Al salir regresaba a la tierra y al trabajo, pero cada domingo había tenido la experiencia de entrar temporalmente en el Reino de Dios.

De esta convivencia entre vivos y santos nació la extraordinaria importancia medieval de las reliquias. El hombre medieval era profundamente material y necesitaba tocar aquello en lo que creía. Si los santos estaban vivos y convivían con los hombres, debía ser posible conservar alguna presencia física de ellos. Las iglesias buscaban restos de santos y las reliquias se utilizaban para pedir lluvia, detener epidemias, proteger las cosechas o reconciliar enemigos. Los

cruzados regresaban de Tierra Santa cargados de supuestas reliquias porque constituían uno de los regalos más valiosos que podían ofrecer. La posesión de una reliquia significaba tener cerca al santo y contar con su protección.

La relación con los santos reproducía además las relaciones humanas de aquella sociedad. Cuando alguien visitaba una casa llevaba un regalo y recibía otro a cambio; del mismo modo, quien pedía ayuda a un santo le ofrecía algo. No se trataba necesariamente de comprar un milagro, sino de trasladar al mundo celestial las reglas de cortesía e intercambio propias de la vida cotidiana. Por eso los grandes santuarios acumulaban enormes riquezas y una reliquia prestigiosa podía transformar completamente la economía de un monasterio. El deseo de poseer reliquias llegó a extremos que hoy resultarían incomprensibles. Raúl Glaber relata incluso el caso de un hombre que desenterraba cadáveres, distribuía sus huesos en pequeños cofres y los vendía como reliquias. Desde nuestra mentalidad se trataba de un fraude evidente; desde la lógica medieval, aquel hombre amaba tanto las reliquias que deseaba que todos pudieran poseer una. La diferencia no está solamente en los hechos, sino en la forma completamente distinta de interpretar esos hechos.

El hombre medieval aparece así como una figura aparentemente contradictoria. Era profundamente cristiano y al mismo tiempo podía ser extraordinariamente violento y pecador. La evangelización había penetrado profundamente en su conciencia, pero esa conciencia seguía perteneciendo a hombres duros, guerreros y rústicos. El cristianismo no había eliminado inmediatamente su naturaleza anterior, sino que convivía con ella. Aquellos hombres podían creer intensamente en Dios, en los santos y en la vida eterna y, al mismo tiempo, cometer actos que hoy consideraríamos incompatibles con una vida cristiana. Precisamente esta contradicción demuestra que una determinada forma histórica de cristianismo no puede confundirse con la esencia eterna del cristianismo.

El estudio del año mil permite, por tanto, descubrir un cristianismo prácticamente irreconocible para el hombre moderno. Era una fe vivida por una sociedad analfabeta, agrícola y profundamente mítica; una Iglesia dirigida fundamentalmente por monasterios; una cultura transmitida mediante imágenes; un clero frecuentemente sin formación y una existencia en la que los santos, las reliquias y los milagros formaban parte de la realidad cotidiana. Sin embargo, aquellos hombres eran cristianos. Comprenderlo obliga a aceptar que el cristianismo puede adoptar formas históricas completamente diferentes sin dejar de ser cristianismo. Si en el pasado la fe pudo vivirse de una manera tan distinta a la nuestra, nada impide que en el futuro aparezcan nuevas formas todavía desconocidas.

La gran enseñanza del cristianismo medieval no consiste, por tanto, en intentar recuperarlo. La historia nunca vuelve atrás. Su importancia está en demostrar que ninguna forma humana de cristianismo es definitiva. Convertir una forma pasada en una realidad intocable significa transformar la fe viva en una reliquia. El verdadero desafío consiste en conservar aquello que pertenece a lo eterno del cristianismo y permitir que sus formas humanas continúen cambiando. La riqueza del hombre nace precisamente de la multiplicidad de situaciones que atraviesa: infancia, juventud, madurez y vejez construyen una única persona. Del mismo modo, las diferentes formas históricas del cristianismo pueden construir una realidad cada vez más rica. El cambio no destruye necesariamente la fe; puede ser precisamente el camino por el que la fe continúa viva y evita convertirse en un fósil incapaz de responder al mundo que está naciendo.

## Hildebrando y Gregorio VII

La Iglesia no ha sido siempre igual. Sus formas históricas han cambiado profundamente y pueden llegar a ser tan diferentes que, con todas las precauciones necesarias, podría afirmarse incluso que la Iglesia no ha sido siempre la misma. Esto no significa que exista una Iglesia verdadera frente a otras falsas. La Iglesia verdadera y total sólo se dará al final de los tiempos y recibe el nombre de Reino de Dios. La Iglesia actual es una Iglesia caminante, formada por realidades de paso, transitorias, inestables y fugaces. Se acerca al Reino de Dios, pero ninguna de sus formas históricas constituye una realización definitiva de ese Reino.

La Iglesia camina y, al hacerlo, pasa por situaciones históricas concretas. Se sitúa en el siglo X, en el siglo XX o en cualquier otra época, pero siempre como una realidad en tránsito. Es, deja de ser y continúa siendo precisamente gracias a aquello que deja atrás. Por ello, comprender que se ha sido cristiano de formas absolutamente diferentes de las actuales permite entender mejor el sentido de la Iglesia y también la posibilidad de un futuro cristiano expresado mediante formas todavía desconocidas.

La Edad Media ofrece una oportunidad especialmente clara para observar este carácter peregrino de la Iglesia. Duró siglos y creó instituciones extraordinariamente resistentes, muchas de las cuales han llegado prácticamente hasta la actualidad. El año 1000 no produjo por sí mismo ningún acontecimiento extraordinario, pero durante el siglo que comenzó alrededor de esa fecha se desarrollaron transformaciones decisivas. Silvestre II había llegado al papado llevando consigo conocimientos procedentes del mundo árabe, especialmente de matemáticas, astronomía, astrología, sistemas de medición del tiempo y utilización del ábaco. Aquellos conocimientos resultaban tan extraños para numerosos cristianos que algunos llegaron a considerarlo satánico.

Después de la muerte de Silvestre II en 1003 comenzó a desarrollarse el proceso que desembocaría en la reforma de las investiduras. Dos fechas resultan fundamentales: 1059, durante el pontificado de Nicolás II, y 1073, año de la llegada al papado de Gregorio VII, el monje Hildebrando. Las instituciones que se desarrollaron en aquellos siglos pueden resultar extrañas vistas desde mil años de distancia, pero precisamente esa distancia permite contemplarlas de otra manera. La Edad Media duró tanto y creó estructuras tan resistentes que gran parte del mundo actual continúa siendo incomprensible sin ella. Muchas de las instituciones medievales siguen proyectando su luz y su sombra sobre el presente.

Una de las realidades fundamentales para comprender este periodo es el feudalismo. No todo lo medieval es feudal. El feudalismo nació aproximadamente en Francia durante el siglo X y terminó con el Renacimiento, alrededor del siglo XV. El Imperio carolingio de Carlomagno y sus hijos fue anterior al feudalismo. Sin embargo, numerosas instituciones nacidas dentro del sistema feudal sobrevivieron mucho después de la desaparición de ese sistema.

Para que exista feudalismo deben darse dos elementos inseparables: un juramento de fidelidad y un beneficio recibido a cambio. Si existe fidelidad sin beneficio no hay feudalismo, y si existe beneficio sin juramento de fidelidad tampoco. El sistema feudal se construye precisamente sobre la relación entre ambos elementos.

El juramento de fidelidad poseía un carácter profundamente ritual. En el mundo medieval el rito no era una simple representación simbólica añadida a la realidad, sino aquello que permitía que la realidad se produjera plenamente. La compra de una tierra, por ejemplo, no se completaba únicamente mediante un acuerdo. Era necesario entrar en ella y tomar posesión físicamente. Lo mismo sucedía con el matrimonio: aunque pudiera celebrarse por procuración, el matrimonio consumado poseía una importancia decisiva porque la toma de posesión formaba parte de la mentalidad medieval. El mismo principio continuó aplicándose a los obispos. Un obispo elegido para una diócesis no era plenamente obispo de ella hasta haber tomado posesión mediante el rito correspondiente.

El vasallo realizaba su juramento arrodillándose ante el señor y colocando sus manos entre las manos de éste. Prometía fidelidad por una tierra, unos soldados, una cantidad de dinero o cualquier otro beneficio que recibiera. Este juramento recibía el nombre de homenaje y suponía la entrega de la propia condición de hombre al señor. De ahí procede también la torre del homenaje de los castillos, lugar relacionado con estos juramentos de fidelidad.

Después del juramento, el señor concedía el beneficio. Podía entregar tierras, soldados, responsabilidades o cualquier otro bien. A cambio, el vasallo quedaba obligado a cumplir aquello que había prometido: entregar una parte de la cosecha, proporcionar animales, pagar determinadas cantidades o aportar soldados cuando el señor los necesitara. La ruptura de este juramento poseía un nombre propio: felonía. El hombre que había jurado fidelidad y después se negaba a cumplirla era un felón.

La felonía constituía una falta gravísima y era considerada también pecado mortal. Si un vasallo había prometido proporcionar treinta soldados durante un mes y, cuando el rey iniciaba una campaña, se negaba a entregarlos, podía provocar la derrota de su señor. Por ello el felón podía

ser castigado incluso con la muerte. La importancia de la fidelidad era tan grande que su ruptura recibió un término específico.

Sin embargo, no existía una palabra equivalente para definir la falta del señor que incumplía sus obligaciones hacia el vasallo. El sistema feudal estaba construido verticalmente. De arriba abajo se acumulaban los derechos; de abajo arriba aumentaban las obligaciones. Cuanto más abajo se encontraba una persona en la escala, menos derechos poseía. En el último peldaño prácticamente sólo quedaban obligaciones.

Esta estructura tuvo consecuencias profundas dentro de la Iglesia. El seglar terminó ocupando el último escalón y careciendo de derechos efectivos en la institución. No elegía a los sacerdotes, ni a los obispos, ni al Papa. Podía opinar, pero su opinión sólo era escuchada si quien se encontraba arriba quería hacerlo. La mentalidad feudal penetró profundamente en las estructuras eclesíásticas y sobrevivió durante siglos. Si el fiel fallaba al Papa podía ser considerado desobediente; si el Papa fallaba al fiel, el sistema no establecía una responsabilidad equivalente.

La fidelidad llevaba unida también la tutela. Quien se entregaba a un señor recibía su protección. Para los vasallos y súbditos medievales esta tutela era fundamental porque muchas veces no poseían otra defensa. El señor, el rey, el obispo, el Papa o el emperador protegían a quienes se encontraban bajo su autoridad. El sistema de fidelidad y tutela constituía así una estructura completa dentro de la cual se desarrollaba la vida medieval.

El principio feudal según el cual todo oficio llevaba unido un beneficio penetró igualmente en la Iglesia. Todo empleo suponía un beneficio y todo beneficio procedía de un oficio. El año 1059, Nicolás II promulgó un decreto destinado a regular la elección del Papa. La propia existencia de ese decreto obliga a preguntarse cómo se había elegido anteriormente al pontífice.

El Papa era primariamente el obispo de Roma y, como los demás obispos de la antigüedad, había sido elegido por aclamación del pueblo. Los fieles podían reunirse directamente o mediante representantes y elegir a la persona que debía ocupar el episcopado. Como el Papa era el obispo romano, los fieles de Roma elegían al futuro pontífice.

El sistema terminó degenerando durante el siglo X, conocido como siglo oscuro o siglo de hierro. Roma se encontraba profundamente despoblada y dos grandes familias se disputaban el dominio de la ciudad. Cada vez que moría un Papa, la facción con mayor poder imponía a su propio candidato para controlar Roma. Si el pontífice perteneciente a la familia contraria permanecía demasiado tiempo en el poder, podía ser eliminado. Durante aquel periodo se

sucedieron numerosos asesinatos de papas y el pontificado quedó sometido a los intereses de las familias romanas.

Los papas impuestos por estas facciones actuaban en muchas ocasiones más como gobernadores de Roma que como pontífices. La condición personal o religiosa del candidato podía resultar secundaria frente a los intereses políticos de la familia que pretendía controlar la ciudad. El sistema de elección popular había degenerado hasta convertirse en una lucha por el dominio de Roma.

La situación cambió con Otón I. En 962 restauró el Imperio y conquistó Roma. Ante la situación existente decidió que sería el emperador quien determinara quién debía gobernar la ciudad como Papa. La decisión suponía una intervención directa del poder imperial en el papado, pero al mismo tiempo liberó al pontificado de la opresión ejercida durante décadas por las familias romanas.

A partir de entonces, cuando moría un Papa, el emperador intervenía en la elección de su sucesor. El problema apareció cuando los emperadores comenzaron a escoger personas cercanas, familiares o candidatos vinculados a sus propios intereses. La intervención imperial había resuelto un problema anterior, pero terminó creando otro nuevo. El pueblo había degenerado en facciones familiares y el emperador comenzó a convertir el papado en una institución dependiente de sus propios intereses.

El decreto de Nicolás II de 1059 intentó encontrar una nueva solución. Ni el pueblo, después de lo sucedido durante el siglo X, ni el emperador debían controlar directamente la elección. El Papa sería elegido por los principales miembros del clero de Roma, asistidos inicialmente por el pueblo. Estos clérigos se convirtieron en los quicios sobre los que giraba la elección pontificia. El término latino *\*cardo\**, quicio o gozne, dio origen al nombre de cardenales.

El cardenalato nació así ligado fundamentalmente a la elección del Papa. Los cardenales eran los clérigos de Roma —y en determinados momentos también podían existir seglares— que poseían el derecho de elegir al pontífice. Desde Nicolás II quedó establecida una estructura que, aunque modificada posteriormente, ha llegado hasta la actualidad.

La evolución de la elección pontificia muestra una sucesión de sistemas. Primero eligió el pueblo y el sistema funcionó hasta que degeneró. Después intervino el emperador, que inicialmente liberó al papado, pero terminó colocando a familiares y personas cercanas. Finalmente se creó un grupo previamente instituido de electores que representaba de alguna manera al pueblo romano y evitaba la intervención directa del emperador.

La influencia imperial no desapareció inmediatamente. El decreto de Nicolás II establecía que la elección debía realizarse *\*audito imperatore\**, después de haber escuchado al emperador. El emperador conservaba así una capacidad de intervención. Esta influencia sobrevivió durante siglos. Todavía en la elección de Pío X en 1903 el emperador austrohúngaro ejerció su derecho de veto contra el cardenal Rampolla, que había obtenido los apoyos necesarios. La elección retrocedió y terminó siendo elegido Pío X.

La intervención del poder civil no se limitaba al Papa. Los reyes y emperadores comenzaron también a elegir a los obispos. La elección episcopal había pertenecido inicialmente al pueblo, pero, al igual que sucedió con el pontificado, el sistema fue pasando progresivamente a manos de los gobernantes. En España, los Reyes Católicos obtuvieron de Alejandro VI en 1492 el derecho de nombrar obispos. De esta forma fueron promovidas figuras como Cisneros, Mendoza o Deza.

El nombramiento directo de obispos no producía necesariamente malos resultados. Todo dependía de quien realizara la elección. Un gobernante podía escoger a personas extraordinariamente capaces. El problema estaba en la estructura misma del sistema y en la dependencia del nombramiento respecto de los intereses de quien poseía el poder de elegir.

Los obispados medievales no eran únicamente circunscripciones eclesiásticas. Llevaban unidos enormes territorios y riquezas. La Edad Media era fundamentalmente rural y la tierra constituía la principal fuente de riqueza. Los obispos eran simultáneamente responsables eclesiásticos y señores feudales. Algunos poseían además títulos y atribuciones políticas extraordinarias.

Los arzobispos de Maguncia, Colonia y Tréveris, por ejemplo, controlaban grandes territorios y eran electores del emperador. Cuando moría el emperador participaban en la elección de su sucesor. Resultaba lógico que el emperador intentara controlar quién ocupaba aquellas sedes. Los obispos poseían tierras, soldados y recursos y podían ser decisivos en una guerra. El emperador necesitaba tener la seguridad de que responderían cuando fueran requeridos.

Por ello los obispos juraban fidelidad al emperador. A cambio del territorio y del beneficio episcopal, debían proporcionar soldados, caballos, alimentos o cualquier otro recurso establecido. Si incumplían el juramento podían ser considerados felones y castigados. Dentro del sistema feudal, la elección imperial de los obispos poseía una lógica perfectamente comprensible.

La misma mentalidad permite comprender la predicación de las Cruzadas. Urbano II, formado en el ambiente monástico de Cluny, presentó la defensa de Tierra Santa mediante categorías feudales. Los cristianos habían jurado fidelidad a Jesucristo en el bautismo. Cristo era su Señor. Si las tierras del Señor eran invadidas y quienes le habían prometido fidelidad se negaban a defenderlas, se convertían en felones.

Dentro de una sociedad completamente formada por la mentalidad feudal, el argumento resultaba extraordinariamente poderoso. Quien había jurado fidelidad a su señor estaba obligado a defender sus tierras. No hacerlo suponía una traición y un pecado mortal. La llamada a la Cruzada fue comprendida desde estas categorías y la multitud respondió al grito de \*Deus lo volt\*, Dios lo quiere. Las Cruzadas no pueden comprenderse separándolas del mundo feudal en el que surgieron.

Hildebrando, el futuro Gregorio VII, se formó probablemente en Cluny, uno de los grandes centros de renovación de la Europa del siglo XI. Desde este ambiente comenzó a percibir que el sistema eclesiástico existente no podía mantenerse. Llegó al pontificado en 1073 y murió en 1085. Su importancia reside precisamente en haber sido capaz de descubrir, desde dentro del propio sistema feudal, los problemas que ese sistema estaba produciendo en la Iglesia.

Gregorio VII identificó tres cuestiones estrechamente relacionadas: las investiduras, la simonía y el nicolaitismo. La lucha iniciada durante su pontificado se prolongaría durante décadas y sólo encontraría una solución en el Concordato de Worms de 1122, acordado entre Calixto II y el emperador Enrique V.

La investidura era el acto mediante el cual un señor feudal confería a una persona un cargo eclesiástico. El obispo elegido no entraba plenamente en posesión de su diócesis hasta recibir la investidura. El rey o el emperador recibía primero el juramento de fidelidad del obispo por los territorios concedidos y después le entregaba dos símbolos: el anillo y el báculo.

El anillo representaba el matrimonio del obispo con su Iglesia. El báculo era el cayado del pastor y simbolizaba su gobierno sobre la comunidad eclesial. Sin embargo, ambos objetos eran entregados por el poder secolar. El rey no sólo elegía al obispo, sino que mediante la investidura parecía conferirle también las atribuciones propias del episcopado.

La elección podía responder a intereses familiares o políticos. El rey podía nombrar obispo a un hijo o a un noble cuya fidelidad estuviera asegurada. Una persona podía acumular distintos

beneficios y ser simultáneamente conde y obispo. Lo importante para el gobernante era colocar en un territorio estratégico a alguien capaz de garantizarle fidelidad.

También existía otra posibilidad: comprar el cargo. Quien deseaba ser obispo podía ofrecer dinero o servicios al rey. Podía prometer soldados cada año o pagar directamente una cantidad determinada. Los obispados poseían incluso un valor económico conocido. Los catálogos medievales recogían las diócesis y las cantidades asociadas a ellas.

Una persona podía pagar por una diócesis cuyo obispo todavía estaba vivo. Esta situación recibía el nombre de expectativa. El comprador adquiría el derecho a ocupar el episcopado cuando quedara vacante. La espera podía prolongarse durante años y, en algunos casos, el interés por acelerar la sucesión provocaba la eliminación del obispo existente. Podían existir incluso varias personas en expectativa para una misma diócesis.

La feudalización de los cargos eclesiásticos había llevado hasta sus últimas consecuencias la relación entre oficio y beneficio. El episcopado era simultáneamente una función eclesiástica, un territorio, una fuente de ingresos y un instrumento de poder político. Gregorio VII comprendió que el primer gran problema de la Iglesia era precisamente la investidura realizada por los poderes civiles.

El rey elegía al obispo teniendo en cuenta fundamentalmente su función como señor territorial. Un candidato podía carecer completamente de vocación episcopal y, sin embargo, ser políticamente perfecto para el gobernante. El mismo sistema se aplicaba en niveles inferiores: parroquias e iglesias podían quedar bajo el control de nobles y patronos que proponían a quienes debían ocupar los cargos.

La investidura llevaba directamente a la simonía. La simonía consistía en comprar y vender beneficios eclesiásticos y recibía su nombre de Simón el Mago. Si una diócesis tenía un precio, quien deseaba ocuparla podía comprarla. El problema continuaba después de la adquisición. El nuevo obispo había realizado un enorme desembolso y necesitaba recuperar rápidamente el dinero invertido.

Como el obispo era también señor feudal del territorio, podía imponer tributos a sus fieles. Además, podía vender a su vez curatos, parroquias, diaconías y otros beneficios al mejor postor. Quien compraba una parroquia necesitaba igualmente recuperar su inversión y aumentaba sus ingresos mediante dinero, grano, animales o cualquier otro recurso disponible.

Se formaba así una cadena de simonía. El obispo pagaba al rey por la diócesis y vendía los beneficios inferiores para pagar su deuda. Los sacerdotes que compraban sus cargos obtenían después ingresos mediante la administración de órdenes sagradas, sacramentos, predicación o servicios religiosos. El dinero podía sustituirse por pinturas, relicarios, cruces, cálices, patenas u otros objetos de valor.

El segundo problema era el nicolaitismo. El término procedía del Apocalipsis y se aplicaba a la presencia de mujeres en la vida de los clérigos. En numerosos territorios de Lombardía, Francia y Alemania, sacerdotes y obispos convivían abiertamente con mujeres y tenían hijos. No solían estar casados formalmente, pero mantenían una vida familiar estable.

La oposición al matrimonio de los clérigos estaba relacionada también con la estructura feudal. Un obispo casado podía intentar que su hijo heredara el episcopado. Todo beneficio medieval tendía a convertirse en hereditario y a pasar de padres a hijos. El celibato resolvía un problema político y económico: impedía que los cargos eclesiásticos se transformaran oficialmente en patrimonios familiares.

Los hijos nacidos de las relaciones de los clérigos eran ilegítimos y, por ello, no podían suceder jurídicamente a sus padres. El celibato eclesiástico poseía así, dentro de este sistema, una función que iba más allá de la cuestión estrictamente religiosa. Ni los papas ni los nobles deseaban que los beneficios episcopales terminaran convertidos en herencias familiares.

El nicolaitismo, sin embargo, no provocaba necesariamente escándalo entre el pueblo medieval. La convivencia de los clérigos con mujeres era ampliamente aceptada. En Milán, San Pedro Damiani afirmaba que sacerdotes y levitas tenían mujer. Los clérigos milaneses llegaron a invocar un privilegio ambrosiano que les permitía vivir con una \*focaria\*, una mujer del hogar, y con sus hijos. La protesta aparecía especialmente cuando la existencia de descendencia afectaba a la sucesión de los cargos.

Gregorio VII decidió combatir las investiduras, la simonía y el nicolaitismo mediante la centralización del poder en Roma. Su respuesta fue concentrar en el pontificado las atribuciones necesarias para reformar la Iglesia. Si los reyes, nobles y emperadores habían penetrado en las instituciones eclesiásticas hasta controlar los nombramientos, la solución consistía en separar radicalmente ambas esferas.

Esta centralización quedó expresada en los \*Dictatus Papae\*. Entre sus afirmaciones se encontraba que la Iglesia romana había sido fundada por Jesucristo; que sólo el Romano

Pontífice podía ser llamado universal; que sólo el Papa podía deponer o absolver obispos; que los príncipes debían besar únicamente los pies del Papa; que el pontífice podía deponer emperadores y trasladar obispos; que la Iglesia romana no había errado ni erraría; que el pontífice canónicamente elegido era santo; que no podía ser considerado católico quien no estuviera de acuerdo con la Iglesia romana y que el Papa podía liberar a los súbditos de sus juramentos de fidelidad.

La reforma separó dos grandes esferas. El Papa gobernaba la Iglesia, constituida fundamentalmente por clérigos y obispos, mientras el rey gobernaba el mundo de los laicos. La separación resultaba necesaria para terminar con la intervención de emperadores y nobles en los nombramientos eclesiásticos y combatir las consecuencias de las investiduras.

Sin embargo, esta solución produjo también una consecuencia que se prolongaría durante siglos. La Iglesia comenzó a identificarse con el clero. Papa, obispos y sacerdotes formaban la esfera eclesiástica; los laicos quedaban situados en la esfera civil. El seglar comenzó a hablar de la Iglesia como una realidad ajena: los clérigos eran quienes hacían las cosas en la Iglesia y los laicos acudían a recibir los sacramentos o escuchar la Palabra de Dios antes de regresar a su vida civil.

La separación impulsada por Gregorio VII permitió liberar a la Iglesia de una injerencia laical que había producido simonía y nicolaitismo, pero creó una Iglesia profundamente clerical. Durante siglos los laicos llegaron a asumir que ellos no eran propiamente la Iglesia. La división entre clericalismo y anticlericalismo encuentra parte de sus raíces en esta estructura.

La reforma de Gregorio VII provocó inmediatamente la oposición del emperador Enrique IV. El emperador era considerado defensor de la Iglesia y gobernaba el Sacro Imperio Romano Germánico restaurado por Otón I. Cuando Gregorio VII anunció sus reformas en el sínodo romano de 1076, Enrique IV comprendió que estaba perdiendo el control sobre una parte fundamental de sus territorios.

Los obispos feudales poseían tierras, soldados y recursos. Si el emperador dejaba de intervenir en sus nombramientos, perdía la capacidad de garantizar su fidelidad. Enrique IV se levantó contra el Papa y numerosos obispos alemanes se unieron a él. La oposición no procedía únicamente del poder civil. Prácticamente todo el episcopado alemán se enfrentó a Gregorio VII.

Los obispos alemanes llegaron a dirigirse a él como Hildebrando y no como Papa Gregorio VII. Lo acusaron de haber invadido ilícitamente el gobierno de la Iglesia y anunciaron que recurrirían a la fuerza de las armas. Entre los firmantes se encontraban los arzobispos y obispos de algunas

de las principales sedes alemanas. La fuerza del sistema feudal dentro de la Iglesia era tan grande que, cuando el Papa intentó destruir una parte de ese sistema, numerosos obispos se pusieron en su contra.

Enrique IV avanzó hacia Italia acompañado por sus partidarios. Gregorio VII se refugió en el castillo de Canossa, propiedad de Matilde. En el invierno de 1077, el emperador llegó hasta el castillo y encontró las puertas cerradas. Permaneció durante tres días en la nieve esperando ser recibido por el Papa.

Matilde convenció finalmente a Gregorio VII de que debía abrir las puertas. Enrique IV entró acompañado por su mujer y su hijo. El Papa celebró misa y le dio la comunión. Mediante este gesto quedaba reconciliado y recuperaba su posición ante sus súbditos cristianos.

Gregorio VII había liberado previamente a los súbditos de Enrique IV de su juramento de fidelidad. Dentro del mundo feudal, aquello dejaba al emperador prácticamente sin fuerzas. Sus vasallos podían negarse a servirle sin caer en felonía porque el Papa los había desligado de su promesa. Al reconciliarse con Enrique y darle la comunión, Gregorio permitió que el emperador recuperara la fidelidad de sus hombres.

Enrique IV regresó a Alemania, reorganizó su ejército y volvió posteriormente contra el Papa. En 1085 avanzó sobre Roma, la incendió y obligó a Gregorio VII a huir hacia el sur. Enfermo, con graves problemas físicos y abandonado incluso por algunos cardenales que se habían unido al emperador, Gregorio llegó a Salerno. Allí murió el 25 de mayo de 1085 pronunciando la frase: «He amado la justicia y odiado la iniquidad; por eso muero en el destierro».

La cuestión de quién venció en Canossa admite dos respuestas. Políticamente venció Enrique IV. La reconciliación le permitió recuperar sus fuerzas, reunir nuevamente a sus partidarios y terminar expulsando al Papa de Roma. Gregorio VII murió en el exilio y el emperador promovió incluso a su propio candidato al pontificado.

Sin embargo, Gregorio VII actuó ante todo como Papa. Frente a un hombre que había permanecido tres días en la nieve y manifestaba arrepentimiento, no podía negarle el perdón. Aunque el arrepentimiento fuera falso, su condición de pontífice estaba por encima de su condición de señor territorial enfrentado al emperador. Al perdonar a Enrique IV perdió políticamente, pero precisamente en esa derrota se encuentra la grandeza de su actuación.

Los obispos tenían también razones muy concretas para enfrentarse a Gregorio VII. Muchos habían pagado enormes cantidades por sus episcopados. La reforma pontificia destruía el

sistema sobre el que descansaban su posición, sus ingresos y el futuro de sus familias. La compra de cargos se realizaba públicamente y sin provocar necesariamente la protesta de los fieles.

Algunos candidatos prometían dinero o contribuciones a cambio de un episcopado. El vizconde de Narbona obtuvo un nombramiento arzobispal por cien mil sueldos. Adalberto vendió sus bienes para alcanzar una sede vinculada a Santa Fe porque sabía que sus ingresos eran elevados. Una vez endeudado, el nuevo obispo necesitaba vender parroquias, curatos, diaconías y beneficios para pagar a sus acreedores.

La simonía se extendía así desde la parte superior hasta los niveles inferiores de la estructura eclesiástica. La reforma de Gregorio VII atacaba directamente los intereses de quienes habían construido su vida dentro de aquel sistema. Lo mismo sucedía con el nicolaitismo, especialmente extendido en Alemania, Francia y Lombardía.

La lucha de las investiduras no terminó con la muerte de Gregorio VII. El conflicto continuó hasta el Concordato de Worms de 1122, acordado por Calixto II y Enrique V. La campaña iniciada durante los años 1075 y 1076 necesitó casi medio siglo para encontrar una solución.

La reforma gregoriana respondió a un problema real y consiguió separar el poder eclesiástico del poder civil. El nombramiento de los obispos dejó de depender directamente de los intereses feudales de reyes y emperadores. La simonía y el nicolaitismo fueron combatidos y la Iglesia consiguió liberarse de numerosas injerencias.

Pero el sistema creado para resolver aquellos problemas tampoco podía convertirse en una estructura definitiva. La centralización romana fue una solución adecuada para un determinado momento histórico, de la misma manera que anteriormente la intervención del emperador había servido para liberar al papado de las familias romanas. Un sistema podía ser bueno en una época y dejar de funcionar cuando desaparecían las circunstancias que lo habían hecho necesario.

La consecuencia de la reforma gregoriana fue una identificación cada vez mayor entre Iglesia y clero. Los laicos quedaron fuera de la esfera eclesiástica y durante siglos asumieron esa posición. Sin embargo, los laicos son también Iglesia. La separación entre clérigos y seglares respondía a una necesidad histórica concreta, pero no podía definir para siempre la realidad eclesial.

La evolución del sacramento de la penitencia permite observar igualmente cómo las instituciones cristianas adoptan formas vinculadas a los sistemas históricos. Durante los primeros siglos,

cuando la Iglesia poseía una estructura más comunitaria y los laicos constituían activamente la comunidad, la penitencia era también comunitaria.

Cuando los monjes se convirtieron en la principal referencia intelectual y espiritual de la Iglesia medieval, se extendió la forma monástica de la penitencia: la confesión auricular. Esta forma ha perdurado durante siglos incluso después de desaparecer el sistema monástico y medieval dentro del cual se había desarrollado.

En el mundo feudal, el sacramento era conocido fundamentalmente a través de las penitencias impuestas por los confesores. Lo importante no era únicamente confesar, sino arrepentirse y cumplir la penitencia correspondiente. Las penitencias permiten conocer qué comportamientos eran considerados especialmente graves por la sociedad medieval.

Se conserva un manual de confesores del siglo XI estudiado y publicado por el jesuita Mario Martins. El texto estaba destinado a ayudar a clérigos que, en muchos casos, poseían una formación muy limitada. Junto a cada pecado se indicaba la penitencia que debía imponerse.

El manual no establece una división teórica entre pecados mortales y veniales. La gravedad puede deducirse de la penitencia. Un pecado castigado con un padrenuestro era relativamente pequeño. En cambio, una falta que obligaba a peregrinar a Santiago de Compostela, servir durante veinte años al rey, participar en una Cruzada o renunciar de por vida a la convivencia con la mujer era considerada extraordinariamente grave.

Entre las faltas más graves aparecía la felonía. La ruptura del juramento de fidelidad podía exigir veinte años al servicio del señor, una peregrinación a Santiago o incluso la participación en una Cruzada. Dentro del sistema feudal, traicionar al señor afectaba directamente a uno de los fundamentos sobre los que se sostenía toda la sociedad.

También era extraordinariamente grave incendiar un pajar. La gravedad del acto sólo puede comprenderse dentro de una sociedad rural. La destrucción de la paja podía provocar la muerte del ganado durante el invierno y arruinar completamente a una familia. Aquello que desde otro sistema histórico puede parecer una falta menor podía poner en peligro la supervivencia de una persona.

Por el contrario, determinadas conductas sexuales recibían penitencias mucho más pequeñas. El engaño a la mujer podía ser castigado con dos padrenuestritos. La convivencia de los clérigos con mujeres ni siquiera aparecía necesariamente entre las grandes faltas. El mundo medieval no poseía la misma fijación sexual desarrollada en épocas posteriores.

Los pecados considerados más graves están profundamente relacionados con el sistema dentro del cual vive una sociedad. En la Edad Media eran especialmente graves las conductas que amenazaban la estructura feudal, como la felonía o la destrucción de los recursos necesarios para la supervivencia. En otros periodos aparecen otras preocupaciones y otros comportamientos ocupan un lugar central.

El sacramento de la penitencia ofrece así una visión del mundo medieval. Las penitencias muestran qué necesitaba proteger aquella sociedad y qué acciones consideraba capaces de destruir su orden. Las formas históricas cambian y también cambia la manera de valorar determinadas conductas dentro de cada sistema.

La Edad Media creó instituciones extraordinariamente poderosas. La elección pontificia por los cardenales, el nombramiento de los obispos, la centralización romana, la separación entre clérigos y laicos y la confesión auricular poseen raíces profundamente vinculadas a aquel mundo. Muchas de estas instituciones continuaron funcionando durante siglos después de desaparecer las circunstancias que las habían originado.

Comprender su nacimiento permite entender por qué fueron necesarias y también por qué pueden dejar de funcionar. La solución no consiste en restaurar sin más las formas medievales ni en contemplarlas únicamente con desprecio. Aquellas instituciones resolvieron problemas reales de su tiempo y algunas permitieron superar situaciones profundamente degradadas.

Gregorio VII fue capaz de descubrir desde dentro del sistema feudal que las investiduras estaban destruyendo la vida eclesiástica. Su respuesta fue centralizar el poder en Roma y separar radicalmente la esfera eclesiástica de la civil. La solución combatió la simonía y el nicolaitismo y liberó los nombramientos eclesiásticos de numerosos intereses feudales. Al mismo tiempo, creó una estructura clerical y centralizada que perduró durante siglos.

La Iglesia continúa caminando precisamente porque ninguna de sus formas históricas es definitiva. Las instituciones nacen, responden a problemas concretos, producen consecuencias y finalmente pueden dejar de servir al desaparecer el sistema que les daba sentido. La Edad Media muestra con especial claridad este proceso. Comprenderla no significa regresar a ella ni reírse de ella, sino reconocer el mundo del que proceden muchas de las estructuras actuales y entender que también esas estructuras son formas de tránsito dentro del camino de la Iglesia hacia el Reino de Dios.

## Abelardo y S. Bernardo

La separación entre Iglesia y Estado impulsada a partir de Gregorio VII había establecido dos esferas distintas. Los clérigos, gobernados por el Papa, quedaban vinculados a las realidades espirituales, mientras los laicos, gobernados por el rey, se ocupaban de las cosas del mundo. En aquel momento esta división había sido necesaria porque los poderes seculares intervenían constantemente en la vida de la Iglesia, nombrando obispos, sacerdotes y párrocos según intereses políticos y feudales. Sin embargo, una solución adecuada para una determinada situación histórica terminó produciendo consecuencias que durarían siglos. Los clérigos comenzaron a identificarse con la Iglesia y los seculares quedaron progresivamente situados fuera de ella. El laico escuchaba, pagaba y recibía aquello que el clérigo administraba, pero no se consideraba propiamente Iglesia. La separación absoluta de ambas esferas planteaba además una cuestión fundamental: si toda la vida humana posee una dimensión trascendente, no existe ningún acto verdaderamente humano que pueda quedar completamente sustraído de Dios. Esto no significa que la Iglesia institucional deba manipular el Estado, sino que la existencia del hombre no puede dividirse en un espacio puramente civil y otro exclusivamente religioso. Si la vida humana comienza misteriosamente y termina en la eternidad, también lo laico desemboca finalmente en Dios. Gobernar al hombre ignorando su dimensión trascendente supone ignorar precisamente aquello que constituye su grandeza. El problema aparece también cuando la Iglesia ofrece una imagen falsa de Dios y convierte esa imagen en un obstáculo para el hombre. La solución no consiste necesariamente en vivir como si Dios no existiera, sino quizá en avanzar hacia una comprensión más profunda de Dios. Dentro de esta tensión entre las formas históricas del cristianismo y la necesidad de seguir avanzando aparece el enfrentamiento entre Pedro Abelardo y San Bernardo, dos hombres que vivieron prácticamente los mismos años y representaron dos maneras diferentes de comprender el pensamiento cristiano medieval.

Abelardo nació en 1079 y murió en 1142; San Bernardo nació en 1090 y murió en 1153. Ambos vivieron sesenta y tres años. Abelardo nació once años antes y murió también once años antes. Más que una simple oposición personal, ambos representan dos formas contrapuestas de situarse ante la fe y el pensamiento. Para comprender ese enfrentamiento es necesario entender primero el significado medieval de la palabra \*clericus\*. En la Edad Media, clérigo podía significar simplemente estudiante. Cualquier joven inscrito en los estudios de París podía recibir este nombre e incluso llevar la tonsura, sin ser necesariamente sacerdote ni eclesiástico. La palabra procedía de una época anterior en la que prácticamente los únicos hombres dedicados al

estudio habían sido los clérigos. Cuando comenzaron a aparecer estudiantes que no pertenecían al estado eclesiástico continuaron recibiendo por inercia la misma denominación. Esta situación de los clérigos aparece reflejada irónicamente en una historia recogida por Fernán Pérez de Guzmán sobre Saladino y un grupo de cruzados cristianos derrotados y hechos prisioneros después de que la peste diezmará sus filas. Saladino se mostró benigno con ellos y, antes de ayudarlos a regresar, quiso conocer cómo se organizaba la sociedad cristiana. Ordenó que comparecieran ante él agrupados por oficios. Los primeros fueron los clérigos. Al preguntarles en qué trabajaban respondieron que no tenían oficio ni trabajaban, sino que vivían de cantar. Por cantar recibían rentas, salarios, honores y dignidades y, especialmente, obtenían beneficios mediante los funerales y los cantos por los muertos. Saladino se maravilló de que algunos hombres pudieran enriquecerse cantando como cigarras y consideró especialmente discretos a quienes habían encontrado una forma de vivir sin los trabajos y peligros de los demás oficios. Cuando después comparecieron los caballeros y explicaron que trabajaban, exponían sus vidas, realizaban enormes gastos y cargaban sus conciencias para obtener finalmente muy poca utilidad, Saladino les preguntó por qué no se hacían clérigos. Repitió la misma pregunta a los mercaderes. La ironía mostraba una realidad medieval en la que el estado clerical podía aparecer como una situación privilegiada.

Dentro de este mundo comenzó a desarrollarse la escolástica. San Anselmo de Canterbury había puesto sus primeros fundamentos y Abelardo sería también considerado uno de sus grandes iniciadores. La escolástica se mueve entre dos afirmaciones que deben mantenerse unidas: *\*intellectus quaerens fidem\** y *\*fides quaerens intellectum\**. El primer movimiento es el intelecto que busca la fe. Todo esfuerzo humano por conocer puede convertirse en un camino hacia ella. La astronomía, la geometría, la gramática, la retórica, la dialéctica, la música y las demás ciencias del *\*trivium\** y el *\*quadrivium\** permiten al hombre avanzar mediante el conocimiento. Cuanto más sabe, más puede aproximarse a la fe. Sin embargo, esta afirmación no puede permanecer sola porque necesita ser corregida mediante el movimiento contrario: la fe busca el entendimiento. Una persona puede recibir la fe antes de haber desarrollado plenamente su inteligencia, puede ser bautizada de niña y aprender desde pequeña aquello que cree, pero esa fe no debe permanecer cerrada sobre sí misma. Quien cree debe intentar comprender y explicar aquello que cree. No basta con afirmar que se cree lo que cree la Iglesia sin saber realmente qué significa esa afirmación. La Iglesia está formada por quienes creen y la fe de la Iglesia es la fe de quienes la componen. Si los creyentes se limitan a repetir fórmulas recibidas sin intentar comprenderlas, la propia fe queda privada de inteligencia. Por ello, ambos movimientos son necesarios. La inteligencia busca la fe y la fe busca ser entendida. Algunos maestros medievales acentuaron fundamentalmente el primer camino y otros el segundo. El pensamiento de Abelardo

se situará especialmente en la exigencia de que la fe busque inteligencia: quien cree verdaderamente tiene también la obligación de intentar explicar aquello que cree mediante las categorías y los conocimientos de su época.

Dentro de este nacimiento de la escolástica apareció la discusión entre realismo y nominalismo, centrada en el problema de los universales. Tres hombres concretos pueden ser completamente diferentes entre sí. Pedro, Juan y Luis poseen nombres distintos, aspectos distintos y caracteres diferentes. Sin embargo, todos son llamados hombres. Existe algo común que permite reunir a individuos distintos bajo una misma realidad llamada humanidad. Lo mismo sucede con doce garbanzos. Pueden contarse porque son diferentes; precisamente su diversidad permite decir que existen doce. Pero, al mismo tiempo, todos son garbanzos. Ocurre igualmente con varios enfermos que padecen dolencias diferentes y que, sin embargo, son llamados enfermos. La pregunta consiste en determinar qué es aquello que permite que realidades individuales y diferentes sean agrupadas bajo una misma palabra. El realismo afirmaba que el universal era real. La humanidad existe y los hombres son hombres porque participan de ella; la enfermedad existe y los enfermos son enfermos porque participan de esa realidad. Existe algo común y real que permite unificar a los individuos diferentes. El nominalismo respondía de manera contraria. Nadie ha visto jamás la humanidad caminando por la calle ni la enfermedad independientemente de una persona enferma. Existen hombres y existen enfermos. La humanidad y la enfermedad son nombres, \*nomina\*, creados por la inteligencia para agrupar realidades semejantes. El universal no existe por sí mismo; es una palabra utilizada para entendernos y organizar aquello que conocemos. La discusión podía parecer puramente filosófica, pero Abelardo comprendió inmediatamente sus consecuencias para la teología. Si Dios es tres personas y, al mismo tiempo, un único Dios, ¿qué hace que las tres personas sean una sola realidad? Si aquello que las une es real y diferente de las tres personas, parecería introducirse una cuarta realidad en Dios. Si, por el contrario, la unidad es únicamente un nombre, las tres personas podrían quedar convertidas en tres dioses agrupados bajo una palabra común. El mismo problema podía aplicarse a los sacramentos. El bautismo, la confirmación, el orden y los demás sacramentos son diferentes, pero todos son llamados sacramentos. ¿Qué hace que lo sean? ¿Existe una realidad común que los convierte realmente en sacramentos o sacramento es simplemente un nombre? La cuestión podía alcanzar incluso a la propia Iglesia. Si muchos clérigos eran llamados Iglesia, ¿qué hacía que todos constituyeran una única realidad?

Abelardo poseía una capacidad extraordinaria para descubrir los puntos débiles de los sistemas perfectamente contruidos. Su método consistía en dejar que la estructura se levantara y, cuando parecía completamente sólida, encontrar el ladrillo débil situado en su base. No

necesitaba construir inmediatamente otro edificio. Le bastaba con formular una pregunta en el punto exacto donde el sistema parecía más seguro. Había nacido en Bretaña y recibió una formación sólida gracias a la posición de su padre. Comenzó estudiando filosofía y se convirtió en alumno de Guillermo de Champeaux, uno de los grandes representantes del realismo. Durante más de dos años escuchó sus enseñanzas y fue descubriendo progresivamente las fisuras del sistema. Antes incluso de terminar sus estudios pidió intervenir en los diálogos y comenzó a formular preguntas. La pregunta constituía su gran instrumento intelectual. Ninguna pregunta es completamente inocente porque siempre contiene determinados presupuestos. Un maestro capaz de descubrirlos puede desmontar la pregunta antes de responder, pero un profesor excesivamente encerrado dentro de un sistema puede no ver la trampa. El sistema de Guillermo de Champeaux estaba extraordinariamente estructurado. Sus diferentes elementos se sostenían mutuamente y precisamente por ello podía resultar vulnerable: si alguien encontraba un punto fundamentalmente débil, todo el edificio podía plegarse. Abelardo comenzó aplicando la cuestión de los universales a la Trinidad. Preguntó qué hacía que tres personas fueran un único Dios y, si esa unidad era una realidad, si era diferente de las tres personas. Guillermo no consiguió encontrar una respuesta satisfactoria. Abelardo continuó con los sacramentos y con otros elementos de la construcción teológica. Poco a poco fue sometiendo a crítica todo el sistema de su maestro. Los estudiantes comenzaron a ponerse de su parte y a abandonar a Guillermo. Según relata el propio Abelardo en la *\*Historia Calamitatum\**, los bancos de la escuela del maestro terminaron vacíos y Guillermo de Champeaux acabó sentándose entre los alumnos para escuchar a quien había sido su discípulo.

La actuación de Abelardo despertó una preocupación cada vez mayor. Se le acusó de intentar vaciar de contenido la fe cristiana y de someter a la razón humana aquello que pertenecía a Dios. Sus adversarios consideraban que pretendía elevarse hasta los cielos y descender hasta los abismos, que nada permanecía oculto para él y que disputaba sobre la fe en detrimento de la propia fe. Sin embargo, aquello que provocaba la acusación era precisamente una consecuencia de su forma de comprender la escolástica: la fe debía buscar la inteligencia. Después de enfrentarse al sistema filosófico de Guillermo de Champeaux decidió estudiar teología y acudió a Laon para escuchar a Anselmo de Laon, discípulo de San Anselmo de Canterbury y uno de los grandes maestros teológicos de su tiempo. Nuevamente Abelardo descubrió un punto débil. Consideraba que Anselmo podía recitar magníficamente su lección y repetir los textos de los Santos Padres, pero que fuera de aquello que había aprendido poseía pocas respuestas. Mientras exponía su enseñanza el sistema parecía irrefutable; el problema surgía cuando alguien introducía una pregunta y abría un verdadero diálogo. Abelardo comenzó entonces a estudiar directamente la Escritura y a discutir sus textos. En lugar de limitarse a repetir autoridades,

comparaba, examinaba y sometía los textos a crítica. De esta manera apareció una de las primeras formas de crítica bíblica y de exégesis crítica en el mundo medieval. Convertido ya en maestro de filosofía y teología, Abelardo instaló su enseñanza en Santa Genoveva de París. Su éxito fue enorme. Los estudiantes acudían en gran número y algunos llegaban a instalar pequeñas tiendas alrededor del lugar donde enseñaba para poder escucharlo. La importancia de Abelardo reside precisamente en haber introducido la crítica dentro de la gran construcción medieval. La escolástica seguiría creciendo después con Santo Tomás, San Buenaventura y San Alberto Magno, pero dentro de ella permanecería ese movimiento de renovación y cuestionamiento.

La entrada de Aristóteles reforzó este proceso. Los textos aristotélicos comenzaron a llegar desde España gracias a las traducciones realizadas del árabe al latín. Pedro el Venerable llevó algunos de estos manuscritos a Francia y los nuevos maestros comenzaron a explicar un pensamiento más atento al análisis de los hechos. Aristóteles introducía una forma de pensamiento empírica y analítica que, sobre la corriente abierta por Abelardo, favorecía el examen de las estructuras, la crítica de la Biblia y el análisis minucioso de los textos de los Santos Padres. La teología perfectamente construida de los primeros tiempos de la escolástica comenzó a ramificarse. Junto a la teología expositiva y basada en las autoridades aparecía una corriente crítica. El cristianismo medieval, construido como un edificio formado por bloques perfectamente ensamblados, llevaba ya dentro una pequeña sospecha de que todo podía ser de otra manera. Abelardo se convirtió así en un maestro de la sospecha. Lo que se pensaba, lo que se enseñaba, aquello que se hacía y lo que se administraba en los sacramentos podía quizá expresarse de otra forma. Precisamente esta posibilidad resultaba insoportable para quienes defendían la solidez del sistema medieval. San Bernardo aparece en ese momento como el gran representante de una teología coherente, ordenada y perfectamente construida. Era un hombre de acción y, al mismo tiempo, un místico. Su vida monástica estaba marcada por una enorme austeridad. Se cuenta que, después de haber permanecido durante años en la iglesia de su monasterio, al preguntarle cuántos ventanales tenía respondió que no lo sabía porque nunca había levantado los ojos para mirarlos. Conocía profundamente la Escritura y la exponía de forma mística, pero su pensamiento era extraordinariamente preciso y estructurado. Fue también una figura de inmensa influencia política y religiosa, predicó la Segunda Cruzada y alcanzó un prestigio excepcional en toda Europa.

La autoridad de San Bernardo quedó especialmente reflejada durante la doble elección pontificia de Anacleto II e Inocencio II. Ante la existencia de dos papas, las embajadas de ambos candidatos acudieron a Bernardo para preguntarle cuál debía ser reconocido. San Bernardo

escuchó los méritos atribuidos a cada uno y finalmente preguntó cuál de los dos era más santo. Todos coincidieron en señalar a Inocencio II y Bernardo concluyó que ese debía ser el Papa. No preguntó quién poseía más votos. Para él la santidad constituía el criterio decisivo. La paradoja consiste en que el propio San Bernardo fue capaz de introducir una cuña en el sistema de elección pontificia y colocar la santidad por encima del procedimiento, pero se opuso radicalmente a las cuñas que Abelardo introducía dentro del sistema teológico. San Bernardo representaba una estructura intelectual profundamente coherente, mientras Abelardo examinaba las construcciones buscando los puntos por los que podían ser desmontadas. Para Bernardo, aquel método amenazaba con destruir todo lo que la Iglesia medieval había construido. Si cada afirmación podía ser sometida a crítica y cada sistema podía contener una fisura, la estructura teológica y eclesiástica entera podía acabar viniéndose abajo.

La vida personal de Abelardo añadió un elemento más a su historia. Durante su etapa como maestro conoció a Eloísa. Abelardo era entonces clérigo en el sentido medieval de estudiante y maestro, no sacerdote. Fulberto, canónigo y tío de Eloísa, pidió al prestigioso maestro que enseñara a su sobrina. Abelardo poseía una enorme formación intelectual, conocía la música, componía y escribía poesía. Entre profesor y alumna surgió el amor y finalmente se casaron en secreto. El secreto pretendía permitir que Abelardo continuara enseñando con libertad y evitar complicaciones familiares. Eloísa nunca quiso convertirse en un obstáculo para su actividad intelectual y mantuvo siempre hacia él una admiración profunda. Fulberto interpretó la situación de otra manera y envió a dos hombres para que castraran a Abelardo. La historia posterior ha presentado frecuentemente la relación de Abelardo y Eloísa como unos amores prohibidos, pero la *\*Historia Calamitatum\** y las cartas de Eloísa ofrecen otra imagen. Ambos estaban casados, aunque el matrimonio fuera secreto. Después de la castración acordaron abandonar su vida matrimonial y entrar cada uno en un convento. Continuaron amándose platónicamente durante toda su vida. Eloísa llegó a ser abadesa y nunca intentó interferir en la actividad de Abelardo. Gran parte de cuanto se conoce sobre él procede precisamente de sus propios escritos y de las cartas de Eloísa. Cuando Abelardo murió, ella compuso un epitafio lleno de admiración en el que lo presentaba como Pedro, a quien el mundo había llamado Homero, una nueva estrella recibida por el cielo y un sol para la Galia. La idea final resumía toda su admiración: en aquel túmulo descansaba Pedro Abelardo, el único entre los hombres que había llegado a saber todo cuanto podía ser sabido.

Las interpretaciones bíblicas y teológicas de Abelardo terminaron provocando una denuncia. El obispo Jocelin y San Bernardo escribieron al papa Inocencio II, amigo también de Abelardo, y consiguieron que sus posiciones fueran examinadas. En 1140 se convocó una reunión en Sens.

Abelardo, confiado en su capacidad intelectual y en el enorme número de estudiantes y admiradores que lo seguían, propuso una discusión entre teólogos. Esperaba enfrentarse directamente a San Bernardo. Su método habitual consistía en escuchar pacientemente la exposición del adversario, dejar que el sistema se levantara por completo y encontrar después el ladrillo débil capaz de derribarlo. La reunión coincidió con una exposición de reliquias y atrajo a numerosas personas. El rey de Francia, el conde Teobaldo y varios obispos anunciaron su asistencia. Sin embargo, el día anterior San Bernardo reunió a los obispos y al conde y les explicó el peligro que, a su juicio, representaba el pensamiento de Abelardo. Si aquel método continuaba desarrollándose podía destruir todo el sistema eclesiástico, teológico y exegético de la Edad Media. Abelardo no atacaba la Iglesia desde fuera. Era ya un hombre de enorme prestigio intelectual y religioso, sacerdote y cristiano, y precisamente por ello su crítica podía penetrar profundamente dentro de la estructura. Al día siguiente Abelardo entró en la catedral acompañado por sus estudiantes y fue recibido con una gran ovación. Esperaba una confrontación teológica, pero ante el altar mayor encontró un tribunal formado por obispos, nobles, el rey y San Bernardo. No había sido convocado para dialogar, sino para ser juzgado. Comprendió inmediatamente la situación.

San Bernardo expuso los peligros que veía en la filosofía de Abelardo y recordó también el escándalo relacionado con Eloísa. La conclusión era que Abelardo podía ser considerado hereje. Cuando se le permitió hablar comprendió que ya no podía utilizar su método habitual. Si comenzaba a retirar los ladrillos de la construcción defendida por San Bernardo, cada pregunta podía convertirse en una nueva prueba de herejía. Por eso guardó silencio. Tres veces se le pidió que se defendiera y tres veces permaneció callado. Finalmente miró a los estudiantes que lo habían acompañado esperando que alguno interviniera. Nadie habló. Ante el prestigio y la santidad de San Bernardo, aquellos mismos alumnos que habían seguido a Abelardo comenzaron a creer que quizá se encontraban verdaderamente ante un hereje y ninguno se atrevió a defenderlo. Abelardo apeló entonces al Papa, sin saber que San Bernardo había escrito también a Inocencio II. Se le pidió que se retractara de determinadas posiciones y no lo hizo. Finalmente fue enviado junto a Pedro el Venerable, que lo recibió con los brazos abiertos y lo acogió durante dos años. Cuando Abelardo estaba próximo a morir, Pedro pudo avisar a San Bernardo. Abelardo murió finalmente en los brazos del hombre que había combatido su pensamiento. El gesto expresa toda la complejidad de la relación entre ambos. San Bernardo había acusado sinceramente a Abelardo porque sabía que su método taladraba y vulneraba el sistema escolástico que él defendía. Pero también era suficientemente inteligente y místico para intuir que una forma de pensamiento capaz de someter la escolástica a crítica podía contener una verdad. Abelardo no fue excomulgado y San Bernardo no se apartó definitivamente de él. Su

abrazo final parecía reconocer que Abelardo no pertenecía a su sistema, pero que su camino podía ser válido.

Abelardo no fue estrictamente nominalista ni realista. Su posición fue conceptualista. Lo que hace que dos hombres diferentes sean ambos hombres no es una realidad independiente llamada humanidad, porque la humanidad no existe fuera de los hombres. Tampoco es simplemente una palabra vacía sin correspondencia con nada. Es un concepto. Lo mismo sucede con la enfermedad: no existe la enfermedad separada de los enfermos, pero tampoco se trata de un nombre arbitrario. La inteligencia descubre una realidad común y la expresa mediante un concepto. Dentro de la orientación platónica de Abelardo, los conceptos poseen su origen en Dios. Dios es el lugar de los conceptos. En Dios se encuentra aquello que permite comprender que miles de hombres diferentes sean todos humanos y la unidad que permite que tres personas sean un solo Dios. El conceptualismo sostiene que las verdades pueden permanecer, mientras sus formulaciones dependen del momento y de la estructura mental utilizada para expresarlas. San Bernardo no aceptó esta posición, pero pudo intuir que contenía algo verdadero. La crítica de la Biblia, el análisis de los textos de los Santos Padres y el desmontaje progresivo de los sistemas teológicos continuarían desarrollándose durante siglos. La teología no aparece así como un sistema terminado, sino como un proceso de progresión. Se avanza en la medida en que se desmontan algunas formas antiguas y comienzan a aparecer otras nuevas.

La intuición fundamental de Abelardo consiste en comprender que el hombre vive siempre dentro de casas de paso. También la teología construye una casa detrás de otra intentando expresar a Dios, pero Dios no cabe definitivamente en ninguna. La historia de la teología es el largo intento humano de decir a Dios y expresar lo indecible mediante palabras humanas. Cada sistema levanta una estructura y durante un tiempo puede creer que ha conseguido formular definitivamente la verdad, pero ninguna palabra, concepto o edificio intelectual puede contener completamente a Dios. Lo indecible sólo puede decirse de manera transitoria. Por eso los grandes sistemas deben estar dispuestos a ser desmontados cuando comienzan a confundirse con aquello que intentan expresar. Abelardo representa precisamente esa capacidad para encontrar el ladrillo débil de una construcción aparentemente perfecta y mostrar que el edificio puede caer. La crítica no significa necesariamente destruir la fe. Puede ser el camino que obliga a la fe a continuar buscando nuevas formas de expresar aquello que permanece. San Bernardo representa la ortodoxia y la solidez del sistema medieval; Abelardo, la sospecha de que ese mismo sistema puede ser de otra manera. El abrazo final entre ambos muestra que la estructura y la crítica no tienen necesariamente que excluirse. La teología construye y desmonta, afirma y pregunta, intenta expresar a Dios y descubre continuamente que Dios supera todas sus

formulaciones. Abelardo introdujo dentro del pensamiento medieval esta sospecha permanente: aquello que pensamos, enseñamos, celebramos y formulamos puede cambiar porque ninguna de nuestras casas intelectuales es definitiva. Dios permanece, pero las formas humanas de hablar de Él continúan caminando.

## Las devociones populares

El mundo medieval fue un mundo profundamente móvil. A pesar de que los medios de transporte apenas habían evolucionado desde el Neolítico y los desplazamientos continuaban realizándose a pie, a caballo, en mulo o en camello, los hombres medievales se movían constantemente. Durante miles de años la velocidad humana había permanecido prácticamente inalterada y sólo en la época contemporánea, con el tren y posteriormente el avión, se produjo una transformación radical. Sin embargo, aquella lentitud no impedía que los medievales viajaran continuamente. Europa era como un hormiguero en permanente movimiento. Una primera explicación se encuentra en el carácter fundamentalmente rural de la sociedad. Las ciudades representan la estabilidad y el sedentarismo, mientras el campo aparece relacionado con la movilidad y el nomadismo. El ciudadano se instala; el pastor camina. Después de la desaparición o decadencia de muchas ciudades del antiguo mundo romano, especialmente tras las transformaciones provocadas por la expansión musulmana en el Mediterráneo, la sociedad medieval se hizo esencialmente rústica. La población vivía dispersa en pequeños núcleos que servían fundamentalmente para dormir y alimentarse, pero desde ellos se desplazaba constantemente. Esta movilidad poseía además una dimensión espiritual. Para el hombre medieval, la inquietud del alma debía manifestarse también corporalmente. Si el hombre era alma y cuerpo, aquello que sucedía dentro de él tenía necesariamente una expresión exterior. Un hombre espiritualmente inquieto debía ser también un hombre físicamente inquieto. Por eso los medievales acudían a mercados, iglesias, catedrales y lugares de encuentro, y por eso emprendían continuamente peregrinaciones. La peregrinación se convirtió en una de las expresiones más características de la espiritualidad medieval. Los hombres parecían buscar algo y esa búsqueda interior se manifestaba recorriendo físicamente los caminos de Europa.

La propia palabra romería muestra la importancia adquirida por estos desplazamientos. Romero era originalmente quien iba a Roma, aunque posteriormente el término se extendiera a otros peregrinos. Para el hombre medieval existían fundamentalmente tres grandes destinos de peregrinación: Jerusalén, donde se encontraba el sepulcro vacío de Cristo; Roma, donde estaba la tumba de Pedro; y Santiago de Compostela, donde se veneraba la tumba de Santiago. Jerusalén se encontraba en el extremo oriental del horizonte cristiano y contenía el sepulcro del Señor, precisamente un sepulcro vacío porque Cristo había resucitado. Roma poseía la tumba habitada de Pedro, fundamento de la Iglesia, y Santiago ofrecía en el extremo occidental de Europa otra tumba habitada, la del apóstol. Las reliquias atribuidas a Santiago habrían llegado a

la Península en los primeros siglos del cristianismo y, según la tradición expuesta, habrían permanecido en Mérida hasta que la llegada de los musulmanes llevó a los cristianos a trasladarlas hacia el norte. Desde el siglo IX, Santiago de Compostela se convirtió en uno de los grandes centros de peregrinación de Europa. El Camino de Santiago reunía peregrinos procedentes de diferentes territorios europeos y su importancia llegó a expresarse simbólicamente en la Vía Láctea, comprendida como una indicación celeste del camino hacia Compostela. Jerusalén, Roma y Santiago eran lugares privilegiados porque constituían puntos de contacto entre la tierra y el cielo. El peregrino caminaba horizontalmente por el mundo, pero en realidad buscaba elevarse verticalmente hacia Dios. Las huellas de Dios estaban sobre la tierra y podían encontrarse en determinados lugares especialmente significativos. Cuanto más caminaba el hombre, más se acercaba al cielo. La peregrinación expresaba así una idea fundamental de la espiritualidad medieval: existe una forma de elevarse hacia Dios recorriendo los caminos de la tierra.

Las peregrinaciones podían imponerse como penitencia, pero con enorme frecuencia eran voluntarias. Para emprenderlas, los hombres podían vender o empeñar prácticamente toda su hacienda. Una familia reunía sus escasos bienes, vendía animales o propiedades y conseguía una montura, algunas provisiones y el dinero necesario para iniciar un viaje que podía durar varios meses. Muchos peregrinos no regresaban. Los caminos estaban llenos de peligros y el propio Camino de Santiago quedó rodeado de leyendas y sepulcros de quienes habían muerto durante el recorrido. El peregrino atravesaba territorios hostiles y se convertía en una presa especialmente atractiva para los salteadores. Quien partía después de haber vendido su hacienda llevaba consigo prácticamente todo lo que poseía y los bandidos sabían que asaltar a un peregrino podía proporcionarles recursos suficientes para vivir durante mucho tiempo. A los asaltos se añadía el pésimo estado de los caminos y los puentes. Los ríos y torrentes debían cruzarse mediante construcciones precarias que podían hundirse bajo el peso de una carreta o de una caballería. Por ello, cuidar los caminos, asegurar los puentes y alimentar a los peregrinos se convirtieron en algunas de las grandes obras de caridad medievales. Santo Domingo de la Calzada representa precisamente esta preocupación por el camino. Junto a las rutas comenzaron a surgir hospederías donde el peregrino podía descansar, dejar su montura y recibir algún alimento. Aparecieron también monjes dedicados a reparar caminos y puentes. Los testamentos del siglo XI muestran donaciones destinadas específicamente a estas construcciones. Arreglar un puente constituía una obra extraordinariamente meritoria porque cada persona que lograra atravesarlo gracias a aquella reparación podía bendecir la memoria del benefactor y pedir a Dios por él. La caridad poseía así una dimensión profundamente humana y

concreta: alimentar al caminante, alojarlo durante la noche o permitirle atravesar un río eran formas directas de asistir al hermano y, mediante él, acercarse a Dios.

La vida entera comenzaba a comprenderse como una peregrinación. El hombre es peregrino en este mundo y únicamente permanece verdaderamente vivo mientras camina. No existe una situación humana definitivamente estable. Todo aquello que parece seguro puede desaparecer y precisamente esa inestabilidad obliga al hombre a continuar avanzando. La oposición entre Caín y Abel puede leerse también desde esta perspectiva: Caín es sedentario y Abel es nómada. El sedentario mata al caminante. La sedentariedad puede ahogar al hombre, mientras la capacidad de caminar lo mantiene abierto y vivo. Peregrinar no significa únicamente recorrer físicamente una distancia, sino permanecer en búsqueda. El único que llega a Dios es quien continúa buscándolo. Esta concepción aparece claramente en los relatos medievales y, especialmente, en los *\*Milagros de Nuestra Señora\** de Gonzalo de Berceo. Berceo construye sus milagros sobre situaciones características de la vida medieval y presenta personajes profundamente humanos, en los que la fe y el pecado pueden convivir de una manera que posteriormente resultaría difícil de comprender para una mentalidad más puritana. Uno de estos relatos es el del Romero de Santiago. El protagonista, Giralt, decide emprender una peregrinación al sepulcro del apóstol. Reúne su hacienda, busca compañeros y establece el día de partida. Sin embargo, la noche anterior a comenzar el viaje yace con su amiga y emprende el camino sin haber hecho penitencia. El episodio refleja una característica de la espiritualidad medieval: hombres de enorme fe podían ser también grandes pecadores, pero conocían el camino del perdón. El pecado no destruía necesariamente la relación con Dios porque existía la penitencia y la posibilidad de recomenzar. Giralt, sin embargo, inicia la peregrinación sin haberse confesado y lleva dentro la inquietud de aquello que ha hecho.

Apenas tres días después de comenzar el camino aparece ante él un personaje que parece bueno, aunque en realidad es el demonio. La escena sitúa inmediatamente al peregrino dentro de un universo en el que lo visible y lo invisible conviven. Por los caminos de Santiago podían aparecer bandidos, pero también demonios y ángeles. El demonio adopta una apariencia amable y se presenta como Santiago, hijo de Zebedeo. Reprocha a Giralt haber iniciado la romería sin hacer penitencia por su pecado. El discurso resulta convincente precisamente porque el demonio sabe predicar. Berceo muestra que el mal puede utilizar incluso palabras aparentemente religiosas. Giralt, convencido de encontrarse ante el propio apóstol, pregunta qué debe hacer para reparar su culpa y promete obedecer cualquier mandato. El falso Santiago le ordena entonces una penitencia monstruosa: debe cortar los miembros con los que ha pecado y después degollarse, ofreciendo su propia carne en sacrificio a Dios. Giralt obedece. Sus

compañeros, al encontrarlo degollado pero todavía en posesión de todos sus bienes, comprenden que no ha sido víctima de un asalto y piensan que se ha suicidado. Temiendo ser acusados de su muerte, lo abandonan y continúan el camino. La Virgen aparece entonces en una visión y reprocha a los compañeros haber dejado solo a quien sufría. Cuando ellos responden que Giralt no está abandonado sino muerto, María les ordena regresar, colocar la cabeza en su sitio y asistir al peregrino. La cabeza vuelve a unirse al cuerpo y Giralt revive. La Virgen le concede así la posibilidad de hacer penitencia y salvarse. Sin embargo, los miembros que se había cortado no son restituidos. La ingenuidad y el humor del relato contienen una enseñanza profundamente medieval: el peregrino puede equivocarse, pecar, ser engañado e incluso caer en manos del demonio, pero María protege a quienes caminan. La peregrinación coloca al hombre dentro de un camino en el que la gracia continúa acompañándolo.

El propio Pórtico de la Gloria de Santiago expresa esta experiencia. Después de caminar durante meses, perder quizá compañeros, sufrir peligros y superar asaltos, el peregrino llegaba finalmente a la catedral. Atravesar el Pórtico de la Gloria significaba entrar verdaderamente en la gloria. La alegría de alcanzar el destino después de tantas dificultades se convertía en una experiencia de Dios. El camino horizontal había preparado el encuentro vertical. Como sucede al subir una montaña, el esfuerzo y el cansancio acumulados transforman la llegada. Dios aparece al final de una experiencia preparada durante mucho tiempo. La peregrinación no era por tanto únicamente un desplazamiento hacia un lugar santo, sino una transformación del propio peregrino. Quien llegaba a Santiago podía sentirse nuevo, hijo de Dios y capaz de comenzar otra vida, aunque fuera inicialmente durante un tiempo limitado. El camino había modificado su forma de mirar. El relato de Giralt muestra además que la religiosidad medieval no separaba radicalmente el pecado y la gracia. El hombre podía ser profundamente devoto y profundamente pecador. La misma idea aparece en otro personaje de Berceo, el ladrón devoto. La expresión parece contradictoria para una mentalidad puritana, pero no lo era necesariamente para los medievales. Un hombre podía ser ladrón y al mismo tiempo mantener una verdadera devoción. La carne y el espíritu, el pecado y la gracia, convivían dentro de la misma persona. El hombre no necesitaba presentarse como perfecto para relacionarse con Dios. Sabía que era pecador y sabía también que podía acudir al perdón.

La dureza real de los viajes medievales aparece igualmente en el relato de Richer, un monje benedictino de Reims que vivió alrededor del año mil. Richer era un hombre profundamente inquieto y había pasado por diferentes monasterios. Al final de su vida escribió una historia de su tiempo y dejó descrito uno de sus desplazamientos desde Reims hacia Chartres. Mientras estudiaba las artes liberales deseaba conocer los aforismos de Hipócrates de Cos. Un día

encontró en Reims a un caballero procedente de Chartres y, siguiendo la costumbre medieval, le preguntó inmediatamente quién era, qué hacía, de dónde venía y por qué había viajado. Los hombres que podían recorrer enormes distancias sin encontrar a nadie preguntaban todo cuando finalmente coincidían con otra persona. El caballero respondió que buscaba precisamente a Richer, monje de San Remigio, y le entregó una carta invitándolo a acudir a Chartres para estudiar a Hipócrates. Richer experimentó una enorme alegría y decidió partir inmediatamente. Habló con su abad y recibió como única ayuda una bestia de carga. No tenía dinero, ropa para cambiarse ni otros objetos necesarios para el viaje. El episodio muestra también la tensión entre los monjes inquietos y los abades que intentaban mantener el orden en los monasterios. Los llamados monjes giróvagos, que viajaban continuamente de un lugar a otro, no siempre recibían facilidades de sus superiores.

Richer llegó a un monasterio conocido por su hospitalidad y allí fue acogido generosamente por el abad. Después de varios días continuó el viaje acompañado por un criado y el caballero de Chartres. Apenas se internaron en los senderos de los bosques comenzaron las dificultades. Se perdieron y realizaron un rodeo de varias leguas. Más tarde, la montura que hasta entonces había parecido fuerte comenzó a caminar con enorme lentitud y terminó desplomándose sobre las piernas del criado y muriendo. El criado, poco habituado a viajes tan duros, quedó completamente agotado y se tendió en el suelo. No tenían otra bestia para transportar los equipajes, llovía intensamente y comenzaba a anochecer. Richer interpreta la situación desde la convicción de que Dios no abandona al peregrino. Dejó al criado junto a los bagajes y le explicó cuidadosamente qué debía responder si aparecía algún desconocido, porque cualquier persona encontrada en el camino podía ser un ladrón. Después continuó con el caballero hasta llegar a un río. Apenas pudieron distinguir un puente en la oscuridad y, al acercarse, descubrieron que estaba lleno de enormes agujeros. Incluso quienes conocían bien la zona habían tenido dificultades para cruzarlo durante aquel día. El caballero buscó una barca, pero no encontró ninguna. Finalmente decidió examinar el puente y atravesarlo. Para evitar que las patas de los caballos se hundieran en los huecos, colocaba debajo de ellas su escudo o maderos encontrados en el suelo. Avanzando y retrocediendo, unas veces agachado y otras caminando, consiguió que los animales y sus acompañantes llegaran a la otra orilla. El episodio permite comprender la importancia concedida a la reparación de puentes. Un puente podía significar literalmente la supervivencia de un peregrino y por ello dejar dinero para arreglarlo era una de las formas más concretas de caridad.

Después de atravesar el río, Richer llegó a una abadía cuando los monjes preparaban el llamado brebaje de caridad. Fue recibido como un hermano, alimentado y atendido hasta recuperar las

fuerzas. Inmediatamente envió al caballero de regreso para buscar al criado que había quedado dormido junto a los equipajes. El caballero tuvo que afrontar nuevamente el peligroso puente y repetir toda la operación para regresar con él. El relato muestra las condiciones reales de las peregrinaciones medievales: caminos casi inexistentes, bosques en los que era fácil perderse, animales que morían por agotamiento, lluvias, falta de dinero, escasez de albergues y puentes a punto de derrumbarse. Pero también muestra una red de hospitalidad que comenzaba a surgir alrededor del caminante. Monasterios, hospederías y personas dedicadas a cuidar los caminos permitían que la peregrinación continuara. El hombre encontraba peligros, pero también encontraba hermanos. Esta es una de las grandes ideas de la espiritualidad medieval. El cielo y la tierra no estaban radicalmente separados. Mientras el hombre viajaba por el mundo podía encontrar salteadores y demonios, pero también ángeles, santos y personas capaces de ayudarlo. Los medievales hablaban con sus muertos, se encomendaban a los santos y a los ángeles y estaban convencidos de que María acudía a las necesidades humanas. El mundo visible estaba atravesado continuamente por presencias invisibles.

Por eso el paso de la vida a la muerte podía resultar menos radical. Los medievales habían visto durante toda su existencia las imágenes de los santos y habían aprendido sus nombres y sus historias. El Pórtico de la Gloria, las iglesias y las representaciones religiosas familiarizaban al hombre con las caras de quienes creía encontrar después de la muerte. Cuando un niño preguntaba quién era una figura, podía aprender que aquel que reía en el Pórtico era Daniel o que determinada imagen representaba a José. Poco a poco lo sobrenatural se convertía en algo familiar. Al morir, el hombre pasaba a un mundo lleno de rostros conocidos. La cuestión consiste en preguntarse si resulta realmente más ingenuo morir convencido de haber encontrado ángeles y santos durante la vida o morir convencido de no haber visto nunca ninguno. Para la espiritualidad medieval, el cielo comenzaba ya en la tierra. Quien esperara comenzar el cielo únicamente después de morir llegaba demasiado tarde. Dios podía encontrarse asistiendo al hermano, reparando un puente o dando alojamiento a un peregrino para que no muriera de frío. Lo horizontal y lo vertical volvían a encontrarse: el hombre buscaba a Dios recorriendo la tierra y atendiendo a quienes aparecían en su camino.

Esta sensibilidad hacia las presencias invisibles permite entrar en la comprensión medieval de la Navidad. Tanto Lucas como Mateo utilizan una expresión fundamental: el ángel ofrece una señal. La señal es un símbolo y el hombre avanza mediante símbolos. La realidad más profunda no siempre puede expresarse directamente con palabras. Cuando una experiencia alcanza una intensidad verdaderamente humana, las palabras pueden desaparecer y el hombre tiembla, llora, ríe o permanece en silencio. La simbología constituye así un lenguaje capaz de expresar aquello

que supera el discurso racional. La señal ofrecida en la Navidad es aparentemente sencilla: encontrarán al niño con su madre. Lucas utiliza esta expresión para los pastores y Mateo construye también su relato alrededor de quienes llegan hasta el niño. En Belén aparecen María, el niño y, en un segundo plano, José. La tradición incorporará posteriormente la mula y el buey. No están presentes el Imperio romano, Herodes, los sumos sacerdotes, los teólogos ni los fariseos. Quienes han conseguido instalarse en una posición estable no aparecen en el nacimiento. Los que llegan son los magos y los pastores. Los magos son paganos capaces de emprender una larguísima peregrinación siguiendo una estrella. Los pastores son hombres nómadas, probablemente analfabetos y acostumbrados a vivir a la intemperie. Los sabios instalados no escuchan la estrella; los magos sí. Los grandes no llegan; llegan los pequeños. Los satisfechos permanecen en sus lugares; los caminantes se ponen en marcha.

A Belén únicamente puede llegar quien conserva un corazón capaz de caminar, maravillarse y creer. La sociedad contemporánea ha construido durante siglos grandes estructuras en las que instalarse. El progreso prometió conducir al hombre hacia una felicidad total. La razón, la filosofía, la cultura, la industria y posteriormente la democracia fueron presentadas en diferentes momentos como sistemas capaces de resolver definitivamente la existencia humana. El problema aparece cuando el hombre convierte estas conquistas en casas permanentes. Aquello que debía ser un camino se transforma en un lugar donde instalarse. La Navidad, por el contrario, desinstala. Obliga al hombre a abandonar seguridades y a caminar de nuevo. El peregrino medieval vendía sus bienes y aligeraba su equipaje para comenzar el viaje. De manera semejante, el hombre debe desprenderse de aquello que ha confundido con una salvación definitiva. La Navidad no puede reducirse a una comida, una botella de champán o una reunión familiar, porque todas esas cosas podrían celebrarse cualquier otro día. Para entrar verdaderamente en la Navidad es necesario recuperar la capacidad de los magos para seguir una estrella y la de los pastores para creer que un ángel puede aparecer en mitad de la noche. Ver ángeles exige estar dispuesto a maravillarse. El alma del pastor está a la intemperie y precisamente por eso puede percibir aquello que el hombre instalado ya no ve.

La señal anunciada por el ángel es un niño. Los pastores esperaban al Mesías y, después de abandonar sus rebaños y recorrer el camino, encontraron simplemente a un niño. Podrían haber considerado falsa la visión y regresar decepcionados. Sin embargo, se arrodillaron y adoraron. La grandeza no se encontraba en la apariencia exterior de aquello que veían, sino en su capacidad para interpretar la señal. Un símbolo no es una realidad inferior. Al contrario, aparece cuando la realidad es tan grande que supera aquello que puede expresarse directamente. El niño es realmente un niño, pero al mismo tiempo es señal de la presencia de Dios. Para atravesar la

apariciencia y descubrir aquello que contiene es necesario poseer unos ojos limpios y una verdadera capacidad de ilusión. La pregunta fundamental es por qué Dios, al hacerse hombre, aparece precisamente como un niño. Podría haberse presentado como un sabio adulto, pero comienza la existencia humana desde la infancia. Esto significa que la verdadera edad del hombre es el niño. Si una persona, al crecer, va matando progresivamente al niño que lleva dentro, se hace cada vez menos humana. La cultura ha enseñado frecuentemente que convertirse en adulto significa abandonar rápidamente la infancia, aprender a distinguir quién es útil y quién no, quién puede ayudar y quién constituye un obstáculo, organizar el dinero, los negocios y la posición social y construir una estructura segura. Pero este proceso puede convertirse en una forma de matar al niño. Herodes continúa actuando cada vez que la infancia es eliminada en nombre de la seriedad.

Jesús afirmará posteriormente que quien no se haga como un niño no entrará en el Reino de Dios. La expresión no presenta la infancia como una virtud secundaria, sino como una condición para alcanzar la dimensión definitiva del hombre. No hacerse niño significa no entrar. El destino humano está en juego. La Navidad muestra así que cuanto más niño es el hombre, más plenamente humano puede llegar a ser. La capacidad de maravillarse, de conservar futuro y de confiar son características fundamentales de esa infancia. El niño posee todo el futuro por delante. A medida que el hombre envejece puede creer que el futuro disminuye y que casi todo pertenece ya al pasado. Sin embargo, para el creyente incluso un hombre de noventa años conserva toda la eternidad por delante. Su futuro continúa siendo inmenso. En este sentido, la vejez cristiana debería recuperar la condición del niño: todo está todavía por venir. El niño, además, cree. Puede escuchar un cuento y entrar completamente en él. Esta capacidad de confiar constituye una condición fundamental de la convivencia humana. Una sociedad en la que nadie se fía de nadie termina convirtiendo cada camino en un territorio de salteadores. El niño conserva la posibilidad de creer en el otro.

Existe todavía una tercera característica de la infancia: el niño necesita de todos. Un niño abandonado muere. La cultura moderna ha presentado frecuentemente la autonomía absoluta como una forma de grandeza. El hombre ideal sería aquel capaz de afirmar que posee su dinero, su posición y sus recursos y que no necesita a nadie. Sin embargo, desde la perspectiva de la Navidad, quien no necesita de nadie es un hombre extremadamente pequeño. Si una persona se basta a sí misma para construirse significa que aquello que debe construir es muy reducido. Cuanto más grande es una realidad, más elementos necesita. Para levantar una pequeña cabaña bastan pocos materiales; para construir una catedral son necesarios miles de elementos. Del mismo modo, afirmar que para ser plenamente uno mismo se necesita a todos no constituye una

confesión de pequeñez, sino de grandeza. El hombre es tan grande que no puede construirse solo. El niño lo necesita todo y precisamente esa necesidad expresa la verdadera dimensión humana. El mundo comienza a descubrir nuevamente necesidades que la política, la economía, la cultura o los sistemas de seguridad no pueden satisfacer. Aquello que parecía asegurado empieza a desmontarse y el hombre vuelve a sentirse necesitado. En esa necesidad puede comenzar de nuevo la esperanza porque el hombre recupera la condición del niño.

Pero la señal no es únicamente el niño. Es el niño con su madre. La expresión presenta el hogar esencial de Belén. La madre representa el lugar por donde Dios llega al mundo. Cuando Dios quiso entrar en la historia humana lo hizo a través de una mujer. Lo femenino aparece como la cuna de la humanidad y como una dimensión que no pertenece exclusivamente a la mujer, sino que debe estar presente en todo ser humano. El Génesis presenta lo humano como masculino y femenino. Una masculinidad llevada hasta el extremo puede producir una realidad organizada y poderosa, pero estéril e insensible. Una feminidad aislada puede ser fecunda, pero carecer de la capacidad de organizar y caminar. En Belén aparecen ambas dimensiones reunidas. El niño está junto a su madre y de ese hogar nace un mundo nuevo. La Navidad no es simplemente el recuerdo histórico de que un niño nació hace dos mil años. Mateo y Lucas construyen sus relatos mediante estrellas, ángeles, magos, pastores y signos porque intentan expresar una realidad que supera la simple narración de un nacimiento. El niño es el hombre nuevo y la posibilidad de que la humanidad no envejezca definitivamente. Todo niño nace nuevo, pero inmediatamente comienza a envejecer. La cuestión es si existe una forma de conservar durante toda la vida un niño interior que no envejezca. La existencia puede comprenderse entonces como la oportunidad de hacer crecer esa infancia interior para llegar a la eternidad siendo verdaderamente niño.

En el hogar de Belén nace también la posibilidad de derribar la pared que separa al hombre de Dios. La carta a los Efesios afirma que Cristo derribó el muro intermedio y de dos realidades hizo una. El niño de Belén no es una persona situada junto a Dios ni simplemente un hombre especialmente cercano a Él. Es Dios y hombre. En él desaparece la separación. Por eso el hogar de Belén representa el futuro de la humanidad. El hombre está llamado a crecer de manera que, cuanto más humano sea, más descubra a Dios creciendo dentro de él. La oposición entre humanidad y divinidad pierde sentido. Si Dios se hace hombre, ser verdaderamente humano no puede significar alejarse de Dios. Al contrario, cuanto más plenamente hombre es una persona, más abierta debería estar a la ternura, la sensibilidad, la necesidad y la fe. Los pastores reciben a los ángeles mientras caminan y el peregrino siente que se acerca al Pórtico de la Gloria recorriendo los caminos de la tierra. El mundo medieval comprendía intuitivamente esta ausencia

de una pared absoluta entre lo visible y lo invisible. Los santos, los ángeles, María y también los demonios formaban parte de una realidad en la que el hombre encontraba continuamente signos del cielo dentro de la tierra.

La Visitación introduce finalmente otra idea fundamental. Isabel dice a María que es feliz porque ha creído que aquello que le había sido anunciado se cumpliría. A María se le había anunciado algo imposible: sería madre sin varón. El hogar de Belén se convierte así en el lugar donde lo imposible puede hacerse posible. Fuera de la fe, lo posible permanece posible y lo imposible continúa siendo imposible. Existe una pared que separa ambas realidades. Pero cuando esa pared cae aparece una dimensión nueva. La fe es precisamente la confianza del niño, la capacidad de creer antes de establecer definitivamente los límites de la realidad. La cultura moderna ha llevado las posibilidades humanas hasta extremos extraordinarios y, precisamente por ello, puede creer que conoce ya el límite exacto de lo posible. Más allá de ese límite comenzarían únicamente los cuentos. La Navidad derriba esa frontera. En Belén, lo imposible se hace posible. Es posible que después del hundimiento de una civilización aparezca otra mejor. Es posible que después de una vida que envejece nazca un niño eterno. Es posible que el hombre encuentre futuro precisamente cuando cree haber agotado todas sus posibilidades.

Jesús expresará posteriormente esta misma idea cuando se encuentre con quienes le piden aquello que parece imposible. Ante el hombre que duda de que pueda ser curado, Jesús sitúa la cuestión en la capacidad de creer: para quien cree, todo es posible. La fe no aparece como una simple aceptación intelectual de determinadas afirmaciones, sino como la recuperación de la confianza del niño. Juan Bautista, encarcelado en Maqueronte y próximo a morir, envía a sus discípulos a preguntar a Jesús si verdaderamente es el que debía venir o si todavía deben esperar a otro. La pregunta puede aplicarse también a la Navidad: ¿es ésta realmente la Navidad que esperamos o continuamos esperando otra construida a nuestra medida? Jesús no responde inicialmente mediante una definición. Cura ciegos, sordos y paralíticos y devuelve la vida a los muertos. Después pide a los discípulos que comuniquen a Juan aquello que han visto: los ciegos ven, los sordos oyen, los paralíticos caminan, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. La respuesta está formada por imposibles. Precisamente esos imposibles muestran que el Mesías ha llegado. Ser cristiano y ser niño no consiste fundamentalmente en hablar, sino en vivir de tal manera que lo imposible comience a hacerse posible.

La peregrinación medieval y la Navidad terminan así unidas por una misma idea. El hombre no está llamado a instalarse, sino a caminar. El peregrino recorre horizontalmente la tierra y, mientras avanza, se acerca verticalmente a Dios. En los caminos encuentra peligros, salteadores y demonios, pero también hermanos, ángeles y santos. Reparar un puente, alimentar a un

caminante o abrir una hospedería puede convertirse en un lugar de encuentro con Dios. De la misma manera, los magos y los pastores llegan a Belén porque se ponen en camino. Ninguno de los instalados aparece junto al niño. La Navidad pertenece a quienes conservan capacidad de movimiento, ilusión y asombro. Al final del camino encuentran una señal aparentemente pequeña: un niño con su madre. Pero dentro de esa señal se encuentra el futuro del hombre. El niño conserva todo el futuro, cree, necesita de los demás y permanece abierto a lo imposible. La madre representa el hogar, la fecundidad y el camino por el que Dios entra en la humanidad. En Belén cae la pared entre Dios y el hombre y nace una nueva forma de comprender la existencia. El hombre descubre que cuanto más plenamente humano es, más cerca puede estar de Dios. La vida entera se convierte entonces en peregrinación y la verdadera tarea consiste en caminar conservando intacto el niño interior, capaz de maravillarse, confiar, necesitar y creer. Sólo así el hombre puede llegar al final del camino y descubrir que aquello que parecía imposible era precisamente la realidad hacia la que había estado peregrinando durante toda su vida.

## El Papa y el imperio

La historia y el cambio constituyen una dimensión fundamental del cristianismo. Pensar que las cosas permanecen siempre iguales a sí mismas significa negar el sentido de la historia y, en último término, impedir la llegada del Reino de Dios. La Iglesia ha sido constantemente desigual a sí misma. Existe en ella un núcleo que permanece, pero sus formas históricas cambian y evolucionan. El Reino de Dios está ya presente, aunque todavía no en su plenitud, y se va construyendo a través de toda la realidad vivida, sufrida y gozada por los hombres a lo largo del tiempo. Por ello, estudiar otras formas históricas del cristianismo permite comprender que las cosas no fueron siempre como son y que tampoco tienen necesariamente que continuar siendo en el futuro como son hoy. La relación entre el papado y el Imperio durante la plena Edad Media, especialmente entre los siglos XII y XIV, constituye un ejemplo privilegiado de esta evolución. La Edad Media puede dividirse en una primera Edad Media, que se extiende aproximadamente desde Carlomagno hasta el año mil; una plena Edad Media, cuya culminación se encuentra en los siglos XII y XIII y quizá los comienzos del XIV; y una Baja Edad Media que conduce hacia el Renacimiento. En la cúspide del mundo medieval aparecen precisamente el papado y el Imperio como dos instituciones fundamentales cuya relación sólo puede comprenderse desde las categorías propias de aquella época.

La palabra *\*imperium\** evoca siempre el Imperio romano. La idea imperial permanece como una corriente subterránea que reaparece periódicamente en la historia medieval. Una primera gran restauración se produjo con Carlomagno, coronado emperador en el año 800. Después de la decadencia carolingia, el Imperio volvió a surgir con los sajones y especialmente con Otón I en 962, mediante una nueva *\*restauratio Imperii Romani\**. Posteriormente existirían nuevos intentos de recuperar la idea imperial. La fuerza de Roma continuaba actuando bajo la historia europea a través del derecho, la lengua y las instituciones. El español mismo procede del mundo romano. Sin embargo, estas restauraciones medievales del Imperio nacieron dentro del cristianismo. Los francos y los demás pueblos bárbaros que habían recibido la herencia romana estimaban profundamente la religión cristiana y la nueva idea imperial apareció impregnada por ella. Por eso se habla del *\*Sacrum Romanum Imperium\**. La palabra *\*sacrum\** es esencial. El Imperio romano restaurado por Carlomagno no era simplemente una recuperación política de Roma, sino una institución comprendida como positiva y querida dentro del mundo cristiano. El origen de esta relación se encuentra en la situación del papado en Italia. Bizancio había ido abandonando sus antiguos territorios occidentales y el Papa, poseedor de tierras en el centro de Italia pero sin

una verdadera fuerza militar, se encontraba amenazado por los longobardos. Por ello buscó la ayuda de los francos. El acuerdo con Pipino estableció que éste defendería los intereses de la Iglesia y, posteriormente, su hijo Carlomagno fue coronado emperador.

El *\*imperium\** posee así dos dimensiones inseparables. La primera es el *\*onus\**, la carga o deber. Quien recibe el Imperio se convierte en *\*defensor Ecclesiae\**, defensor de la Iglesia. Cuando el Papa y los territorios eclesiásticos son atacados, el emperador tiene la obligación de acudir en su defensa. La segunda dimensión es el *\*honor\**. A cambio de asumir esa carga, el emperador recibe de la Iglesia el honor de encontrarse por encima de los demás reyes. Esta superioridad no significa necesariamente que posea más territorios, más soldados o un poder político directo sobre los otros monarcas. Es una superioridad de honor. En el mundo medieval el honor poseía una importancia extraordinaria y la Iglesia era la gran institución capaz de otorgarlo. En una Europa formada por pequeños reinos enfrentados entre sí, la Iglesia constituía la realidad más universal, la institución que enseñaba, sabía leer y escribir, copiaba manuscritos y mantenía una cultura común. Recibir del Papa el título de emperador proporcionaba una autoridad que hoy resulta difícil comprender. El emperador debía ser necesariamente un rey porque necesitaba fuerza y ejército para defender a la Iglesia. Conservaba su propio territorio como monarca, pero recibía además la dignidad imperial. Cuando intervenía o convocaba a los demás reyes, éstos podían responder no porque el emperador gobernara directamente sus territorios, sino porque poseía la aureola del hombre que llevaba la espada de la Iglesia. El Imperio era, por tanto, simultáneamente deber y honor.

Esta concepción explica también por qué el Papa intervenía en la elección imperial. El Papa no elegía necesariamente al rey de Alemania. Los alemanes podían elegir a su propio monarca. Sin embargo, el emperador era el defensor de la Iglesia y, por tanto, correspondía al Papa decidir a quién estaba dispuesto a coronar como tal. No tendría sentido que la Iglesia aceptara como defensor a un enemigo o a un hereje. Aunque el Imperio tendió a hacerse hereditario y normalmente el hijo del emperador era reconocido como sucesor, la corona imperial continuaba dependiendo del reconocimiento pontificio. Esta situación aparece con extraordinaria claridad durante el pontificado de Inocencio III, probablemente el Papa que ejerció con mayor brillantez, poder y autoridad en toda la historia medieval. Lotario Conti fue elegido Papa en 1198, con sólo treinta y siete años, y gobernó hasta 1216. Pertenecía a una familia noble italiana y poseía una preparación excepcional. Había estudiado Derecho en Bolonia, uno de los grandes centros jurídicos del mundo, y posteriormente había viajado a París para estudiar Teología. Cuando regresó a Roma destacó inmediatamente por su formación. Después del largo pontificado de Celestino III, muerto con más de noventa años, los cardenales eligieron al joven Lotario Conti.

Inocencio III encontró una Iglesia cuyo gobierno había perdido fuerza durante los últimos años de su antecesor y se impuso rápidamente como una de las grandes figuras políticas, jurídicas y teológicas de su tiempo.

Pocos meses después de la elección de Inocencio III murió el emperador Enrique VI. El monarca alemán se había casado con Constanza de Sicilia siguiendo una auténtica política de tenaza contra el papado. Los Hohenstaufen pretendían controlar territorios al norte y al sur de los Estados Pontificios, dejando al Papa situado entre Alemania y Sicilia. De aquel matrimonio había nacido Federico, el futuro Federico II. Cuando murió Enrique VI, Constanza convirtió a su hijo en pupilo del Papa. Inocencio III asumió su protección y participó en su formación, enseñándole latín y especialmente las artes políticas. El Papa preparaba así al joven Federico para una futura responsabilidad imperial, aunque posteriormente Federico II utilizaría buena parte de cuanto había aprendido contra el propio papado y se convertiría en uno de los grandes adversarios de los pontífices. La muerte de Enrique VI provocó entretanto una división en Alemania. Una facción eligió a Otón IV de Brunswick como rey de los alemanes y otra, vinculada a los Hohenstaufen, eligió a Felipe de Suabia, hermano del emperador fallecido. Otón contaba con el apoyo inglés y Felipe con el respaldo de Felipe II Augusto de Francia. Europa quedó dividida alrededor de la lucha por el Imperio.

Las dos facciones alemanas enviaron delegaciones a Roma para someter la cuestión a Inocencio III. Este hecho no debe interpretarse como una humillación de los alemanes ante la intromisión pontificia. El Papa no tenía que decidir quién podía ser rey de Alemania. La cuestión era determinar a cuál de los dos reyes estaría dispuesto a coronar emperador. Los alemanes podían imponer mediante la guerra al monarca que quisieran, pero si éste no recibía la corona imperial del Papa tendrían rey y no emperador. Inocencio III estudió la cuestión y respondió que Felipe de Suabia pertenecía a una familia que había perseguido persistentemente los intereses de la Iglesia. Por ello, aunque los alemanes podían reconocerlo como rey, él no estaba dispuesto a coronarlo emperador. Otón IV, por el contrario, parecía un buen hijo de la Iglesia y dispuesto a defender sus intereses, por lo que el Papa aceptaba coronarlo. En este contexto Inocencio III formuló su teoría de la *\*translatio imperii\**, la traslación del Imperio. El Papa afirmaba que no pretendía “meter la hoz en sembrado ajeno”: los alemanes podían elegir libremente a su rey. Sin embargo, si elegían a un monarca que no estuviera dispuesto a defender a la Iglesia, el Papa podía trasladar la dignidad imperial a otro territorio. El Imperio había estado primero en manos de los francos y después había pasado a los germanos. Nada impedía trasladarlo nuevamente a los francos o incluso a los hispanos si aparecía entre ellos un rey capaz de asumir el deber de defender a la Iglesia.

Los alemanes aceptaron inicialmente a Otón IV, aunque posteriormente las facciones terminaron enfrentándose. El propio Otón comenzó pronto a demostrar que tampoco respetaría completamente los intereses pontificios y Inocencio III retiró progresivamente su apoyo. Después de las luchas que culminaron en la batalla de Bouvines en 1214, Otón quedó derrotado. El Papa favoreció entonces al joven Federico, su antiguo pupilo, que terminó siendo coronado emperador. Federico II se convertiría posteriormente en una continua dificultad para los papas y acabaría excomulgado. La ceremonia medieval de excomunión podía adquirir una fuerza extraordinaria. En el caso de Federico, la catedral se encontraba iluminada únicamente por las velas sostenidas por los asistentes. Mientras se proclamaba la excomunión, las velas fueron invertidas y sus llamas apagadas contra el suelo hasta dejar la iglesia completamente a oscuras. La imagen expresaba simbólicamente las tinieblas eternas que se deseaban para el emperador excomulgado. En un mundo profundamente creyente, una ceremonia de este tipo poseía una capacidad de estremecer que hoy resulta difícil imaginar. La excomunión podía además destruir la autoridad política de un rey porque, al quedar fuera de la Iglesia, sus nobles podían considerar debilitados sus derechos y aprovechar la situación para enfrentarse a él.

La importancia de la dignidad concedida por el Papa aparece también en otros reinos. Kaloyan de Bulgaria consiguió imponerse sobre varios nobles y hacerse con un amplio territorio. Una vez consolidado su poder envió una delegación a Roma para pedir a Inocencio III la corona real. El Papa aceptó y envió un legado para coronarlo, subrayando cuidadosamente que lo hacía porque el propio Kaloyan había solicitado la corona. De esta manera, el pontífice aprovechaba la petición para establecer una relación de dependencia sin afirmar directamente que poseía el derecho político de nombrar a todos los reyes. Algo semejante sucedió con Ottokar de Bohemia, que se coronó a sí mismo después de imponerse sobre sus adversarios. Inocencio III le escribió reconociéndolo como rey de los bohemios, lo que suponía aceptar la validez de su posición, pero le recordó que, como cristiano y católico, habría hecho mejor pidiendo la corona a su pastor. Estos ejemplos permiten comprender la enorme fuerza del honor pontificio. El Papa no poseía necesariamente grandes ejércitos, pero la capacidad de reconocer, coronar o excomulgar proporcionaba a su autoridad una eficacia política inmensa.

Inocencio III no se limitó a actuar. Su preparación jurídica y teológica le llevó a formular una teoría de su propia práctica. Sus intervenciones quedaron recogidas en diferentes decretales, entre ellas algunas de enorme importancia para el desarrollo del derecho medieval. Posteriormente Gregorio IX encargó a San Ramón de Peñafort la recopilación de la documentación pontificia relacionada con el derecho. San Ramón, dominico y uno de los grandes juristas de su tiempo, reunió las famosas Decretales de Gregorio IX, una de las fuentes fundamentales del derecho

canónico. Los especialistas en el *\*Decretum\** de Graciano serían conocidos como decretistas y quienes estudiaban las decretales como decretalistas. Entre los textos fundamentales de Inocencio III se encuentra la decretal *\*Novit\**, relacionada con el conflicto entre Felipe II Augusto de Francia y Juan sin Tierra de Inglaterra. Los ingleses poseían territorios en el continente, especialmente en Normandía y Bretaña. Felipe Augusto, consciente de la debilidad de Juan sin Tierra, comenzó a preparar una invasión. El rey inglés reaccionó mediante una maniobra típicamente feudal: enfeudó sus territorios al Papa. Dar una tierra en feudo a un señor significaba reconocer su dominio superior para obtener a cambio su protección. Juan sin Tierra entregaba así jurídicamente sus territorios franceses a San Pedro y convertía al Papa en responsable de su defensa.

Inocencio III aceptó las tierras y escribió inmediatamente a Felipe Augusto. Le advirtió de que aquellos territorios pertenecían ahora a la Santa Sede y que, si los invadía, sería excomulgado. El ejército del Papa era fundamentalmente espiritual. La excomunión de un rey podía convertirse en un arma más poderosa que un ejército porque debilitaba su legitimidad ante una sociedad cristiana y ofrecía a los nobles enemigos la posibilidad de levantarse contra él. Felipe Augusto, perfectamente aconsejado por sus juristas, respondió al Papa estableciendo una distinción radical entre las cosas temporales y las espirituales. Como rey católico reconocía al Papa como suprema autoridad *\*in spiritualibus\**, en las realidades espirituales. Sin embargo, *\*in temporalibus\**, en los asuntos temporales de Francia, él era el supremo señor y no reconocía ningún superior. La afirmación anticipaba de forma sorprendente la separación entre Iglesia y Estado. Felipe Augusto sostenía que el Papa gobernaba lo espiritual y el rey lo temporal. Por ello, la decisión de iniciar una guerra pertenecía al rey y no al pontífice.

La respuesta de Inocencio III en la decretal *\*Novit\** acepta inicialmente la división propuesta por Felipe Augusto. El Papa afirma que no pretende meter la hoz en sembrado ajeno. Reconoce que el rey es supremo señor en las realidades temporales de su territorio y que no posee superior dentro de ese campo. Del mismo modo, el Papa es la autoridad suprema en las realidades espirituales. Sin embargo, precisamente a partir de esta división introduce su argumento fundamental. Una guerra implica muerte y la muerte injusta constituye pecado. Si la guerra pertenece al ámbito del pecado y de la moral, entonces posee una dimensión espiritual. Por ello, el Papa puede intervenir no como señor temporal de Francia, sino como responsable de las realidades espirituales. Inocencio III vuelve a prohibir la guerra y amenaza con la excomunión. Felipe Augusto finalmente no se atreve a continuar. La discusión plantea un problema que continúa sin resolverse completamente. El rey posee razón al afirmar que la Iglesia como poder no debe gobernar el Estado. El Papa también posee razón al advertir que ninguna realidad

humana puede quedar completamente privada de dimensión espiritual. Una guerra puede ser una decisión política, pero implica muerte, justicia, pecado y responsabilidad moral. Lo mismo sucede con la educación de un hijo, un testamento injusto o cualquier otra acción humana. Separar absolutamente lo temporal de lo espiritual puede terminar empequeñeciendo la creación y reduciendo las realidades humanas a una dimensión puramente material.

La intuición de Inocencio III consiste precisamente en afirmar que no existe una realidad humana en la que Dios esté completamente ausente. Esto no significa que la Iglesia institucional posea poder político sobre los Estados. Lo espiritual no tiene derecho a imponerse sobre lo temporal como poder. Sin embargo, lo temporal corre el peligro de degradarse cuando se vacía totalmente de dimensión espiritual. Inocencio compara esta situación con el cuerpo humano cuando lo abandona el alma: comienza a descomponerse. La política, la economía o la guerra no pueden considerarse realidades tan insignificantes que carezcan de dimensión moral. El problema consiste en mantener ambas verdades sin permitir que una devore a la otra. La Iglesia no puede convertirse en un Estado situado sobre los Estados, pero el Estado tampoco puede afirmar que sus decisiones carecen de cualquier dimensión espiritual. La confrontación entre Felipe Augusto e Inocencio III muestra así un problema que llega hasta la modernidad: la separación entre Iglesia y Estado y, simultáneamente, la necesidad de reconocer que las realidades temporales afectan a la totalidad del hombre.

Esta tensión entre lo temporal y lo espiritual aparece también en el problema de los cátaros y los albigenses. Desde aproximadamente el siglo X comenzó a difundirse por Europa una corriente dualista posiblemente relacionada con los bogomilos orientales. La palabra cátaro significa puro. Los cátaros sostenían la existencia de dos principios: un dios bueno y un dios malo. La materia procedía del principio malo y el espíritu del bueno; la luz pertenecía al dios bueno y la noche al malo; la vida eterna era buena y la vida presente estaba vinculada al principio malo. Los ángeles pertenecían al dios bueno y los demonios al malo. Este dualismo no era propiamente cristiano, pero penetró progresivamente en grupos cristianos, especialmente en Francia. San Bernardo ya había advertido de la dificultad de identificar a estos grupos, a los que comparaba con pequeñas zorras capaces de escurrirse continuamente. Los cátaros se hicieron especialmente fuertes en Albi y de ahí procede el nombre de albigenses. En torno a ellos comenzaron a formarse pequeños grupos de cristianos y sacerdotes que aceptaban parte de sus ideas y desarrollaban una espiritualidad caracterizada especialmente por la pobreza y la pureza.

Los albigenses formaron parte de los grandes movimientos espirituales seculares que comenzaron a recorrer la Europa medieval. Defendían que las realidades temporales eran malas y que, especialmente, los eclesiásticos debían mantenerse alejados del dinero, las tierras, el

poder y la carne. Progresivamente llegaron a afirmar que un eclesiástico rico, poderoso o vinculado sexualmente a una mujer no era verdaderamente cristiano. Frente a una Iglesia profundamente comprometida con propiedades y poderes temporales, la crítica albigense resultaba extraordinariamente eficaz. Comenzaron incluso a organizar una jerarquía propia de diáconos y ministros puros. Lo decisivo fue que numerosos nobles del sur de Francia, especialmente en las regiones de Toulouse, Foix, Béarn y el Languedoc, comenzaron a favorecer estas ideas. Muchos de ellos continuaban siendo cristianos practicantes, pero la afirmación de que los obispos y clérigos no debían poseer tierras ni riquezas podía resultarles políticamente muy conveniente. Si la Iglesia no tenía derecho a poseer aquellas propiedades, los nobles podían apropiárselas. La cuestión religiosa comenzó así a mezclarse profundamente con los intereses políticos y económicos.

Ante la expansión del movimiento, Inocencio III envió como visitador a Pedro de Castelnau, un cisterciense que comenzó a predicar contra los albigenses y a exigir al clero una mayor claridad y reforma. En aquellos mismos territorios apareció también Domingo de Guzmán, que se dedicó intensamente a la predicación y terminaría dando origen a la Orden de Predicadores. Los dominicos nacieron precisamente dentro de este esfuerzo de predicación frente a las nuevas doctrinas. La iconografía medieval jugaría posteriormente con el nombre *\*Domini canes\**, los perros del Señor, presentando a los predicadores como los perros que defendían la fe. Pedro de Castelnau y Domingo de Guzmán intentaron combatir el movimiento mediante la palabra, pero la situación política se hizo cada vez más grave. Raimundo VI de Toulouse, aunque exteriormente cristiano, favorecía a los albigenses y aprovechaba el debilitamiento eclesiástico para fortalecer su propio poder y apropiarse de riquezas de la Iglesia. Finalmente, un hombre vinculado al conde asesinó a Pedro de Castelnau. Inocencio III reaccionó inmediatamente, reconoció al cisterciense como mártir y proclamó la cruzada contra los albigenses.

La cruzada albigense fue la gran cruzada interior de la cristiandad medieval. Hasta entonces las cruzadas se habían dirigido fundamentalmente contra los musulmanes en Tierra Santa o en la Península Ibérica. En este caso, el enemigo se encontraba dentro del propio mundo cristiano. La dirección militar fue asumida por Simón de Montfort, experimentado guerrero que había participado en las campañas de Oriente. Los cruzados comenzaron a atacar las ciudades del sur de Francia donde los albigenses eran numerosos. Muchas fueron arrasadas y sus habitantes pasados a sangre y fuego. La violencia de la campaña provocó una creciente alianza entre Raimundo VI de Toulouse y Pedro II de Aragón. Pedro II era un rey profundamente católico y, según se afirmaba, habría castigado duramente a cualquier hereje albigense que entrara en sus territorios. Era además padre del futuro Jaime I el Conquistador. Sin embargo, por razones

políticas se colocó junto a su cuñado Raimundo de Toulouse contra los ejércitos enviados por el Papa. La contradicción resulta profundamente medieval: un rey católico podía luchar contra los soldados pontificios convencido de estar actuando correctamente.

Pedro II había participado en 1212, junto a los reyes de Castilla y Navarra, en la victoria cristiana de las Navas de Tolosa. Poco después cruzó los Pirineos y se unió a Raimundo VI frente a Simón de Montfort. En septiembre de 1213 se produjo la batalla de Muret. Pedro II murió durante el combate, alcanzado por un proyectil. Jaime I recordaría posteriormente en su *\*Llibre dels Fets\** que su padre había sido un gran cristiano y un gran rey, aunque débil ante las mujeres, y atribuiría irónicamente su agotamiento en la batalla a los excesos de la noche anterior. Más allá de la anécdota, la muerte de Pedro II muestra hasta qué punto las realidades políticas y religiosas resultaban inseparables. Un rey católico, vencedor de los musulmanes en las Navas de Tolosa, moría luchando contra un ejército cruzado enviado por el Papa. Pedro no combatía necesariamente para defender la herejía albigense, sino para proteger los territorios del sur de Francia frente a la expansión del poder de la monarquía francesa.

Precisamente aquí aparece el gran problema político de la cruzada. Inocencio III había proclamado una campaña religiosa para combatir el catarismo y el movimiento albigense, pero Simón de Montfort conquistaba territorios y éstos terminaban vinculados a la Corona francesa. Felipe Augusto y la monarquía de París aprovecharon la cruzada para extender su dominio sobre el Languedoc y las regiones meridionales, algunas de ellas profundamente relacionadas con la Corona de Aragón y los condados catalanes. La campaña religiosa se convirtió simultáneamente en una campaña de construcción territorial francesa. En este proceso comenzó a consolidarse Francia como una realidad política más unificada. La cruzada había nacido como una acción espiritual y terminó produciendo enormes consecuencias temporales. El propio Inocencio III no percibió inicialmente toda la dimensión política del proceso. El episodio demuestra nuevamente la imposibilidad de separar con absoluta claridad ambos campos. Una acción religiosa puede transformarse en una operación territorial y una decisión política puede poseer consecuencias espirituales.

El gran final del pontificado de Inocencio III fue el IV Concilio de Letrán de 1215. El Papa murió al año siguiente. El concilio reunió en Roma a una enorme representación de la Iglesia europea para reformar costumbres y establecer diferentes normas. La magnitud de la convocatoria resulta especialmente impresionante si se consideran las dificultades de los viajes medievales.

Acudieron primados, arzobispos, centenares de obispos y abades, priores, arcedianos, clérigos seculares y representantes de príncipes y comunidades de diferentes territorios europeos. Entre las figuras presentes destacó Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo y primado de las

Españas. Durante una celebración litúrgica, a una señal de Inocencio III, comenzó su exposición en latín, lengua común de los eclesiásticos. Sin embargo, entre los asistentes había también numerosos laicos y representantes políticos que no comprendían el latín. Jiménez de Rada fue entonces explicando sus argumentos en las diferentes lenguas maternas de los presentes: romance para unos, alemán para los teutónicos, francés para los franceses, castellano y vascuence, entre otras. El cronista presenta la escena como una auténtica experiencia de Pentecostés y afirma que desde los tiempos apostólicos no se recordaba a un hombre capaz de expresarse con semejante variedad de lenguas. La intervención anticipaba de forma sorprendente la utilización de las lenguas vulgares dentro de un contexto litúrgico.

El IV Concilio de Letrán promulgó alrededor de setenta decretos. El primero estableció una profesión de fe dirigida especialmente contra cátaros, albigenses y valdenses. Los valdenses habían recogido de forma particular la exigencia de pobreza. Defendían que los eclesiásticos debían vivir radicalmente pobres y continuaban una corriente que había aparecido también entre los albigenses. Los movimientos de pobreza, aunque frecuentemente perseguidos por la Iglesia, terminarían penetrando dentro de ella de una manera extraordinariamente poderosa a través de San Francisco de Asís. El padre de Francisco, Pedro Bernardone, era comerciante de telas y viajaba habitualmente al sur de Francia, donde conoció a la madre de Francisco. De este contacto con el mundo francés pudo llegar hasta el futuro santo el ambiente de aquellos movimientos de pobreza. La genialidad de Francisco consistió en introducir dentro de la Iglesia una pobreza radical que hasta entonces había aparecido frecuentemente vinculada a grupos enfrentados con ella. La genialidad de Inocencio III consistió en comprender que aquella fuerza no debía ser simplemente destruida. El Papa conoció el proyecto de Francisco y permitió inicialmente de palabra su desarrollo. De este modo, una corriente que había golpeado duramente a la Iglesia pudo convertirse también en una de sus grandes fuerzas de renovación. El franciscanismo introdujo dentro de la propia institución el movimiento de pobreza y contribuyó, aunque muy lentamente, a alejarla de la ambición de poder y dominio.

Los decretos de Letrán muestran también cómo era realmente la Iglesia medieval y hasta qué punto sus normas fueron evolucionando. Se prohibió a los clérigos actuar como cómicos y juglares en las iglesias, vestirse para representar personajes, frecuentar juegos de azar, tabernas y cacerías y llevar determinados vestidos inconvenientes. Se exigió además una mayor disciplina frente a la incontinencia del clero. Muchas de estas prohibiciones revelan precisamente que tales comportamientos existían. Algunas antiguas representaciones litúrgicas, como la Sibila de Mallorca, conservan todavía restos de aquel mundo en el que los propios clérigos podían representar escenas dentro de las iglesias. El concilio estableció también obligaciones para los

fieles. Debían asistir a misa los domingos y fiestas, confesar sus pecados al menos una vez al año al llegar al uso de razón y comulgar por Pascua. En torno a este concilio se sitúa la formulación de los llamados mandamientos de la Iglesia, relacionados también con el ayuno y con las obligaciones económicas hacia la institución eclesiástica.

El origen histórico de estas normas permite comprender nuevamente la evolución del cristianismo. La Iglesia vivió más de mil años sin los cinco mandamientos eclesiásticos tal como posteriormente fueron formulados. Algunas obligaciones que durante siglos parecieron esenciales han ido perdiendo fuerza o transformándose. El pago de diezmos y primicias, por ejemplo, desapareció prácticamente de la vida cristiana. También cambiaron profundamente las normas sobre el ayuno y la abstinencia. Esto muestra que los mandamientos y las disciplinas eclesiásticas poseen historia. No constituyen necesariamente la esencia inmutable del cristianismo. Incluso los Diez Mandamientos pertenecen originariamente al Éxodo y a la tradición de Israel. El centro específicamente cristiano se encuentra en el mandamiento de Cristo: amarse unos a otros. Las demás formulaciones pueden aparecer, evolucionar y desaparecer según las necesidades de cada época. Precisamente ésta es una de las grandes enseñanzas del mundo medieval. Muchas realidades que posteriormente parecieron eternas tuvieron un momento concreto de nacimiento.

La relación entre el papado y el Imperio, las teorías de Inocencio III, la lucha contra los albigenses y el IV Concilio de Letrán muestran una Iglesia completamente diferente de la actual. El emperador podía ser comprendido como la espada de la Iglesia y recibir del Papa un honor superior al de los demás reyes. El pontífice podía amenazar con trasladar el Imperio de un pueblo a otro, aceptar territorios en feudo y defenderlos mediante la excomunión. Un rey podía afirmar ya en el siglo XIII que en las realidades temporales no reconocía ningún superior y anticipar la separación entre Iglesia y Estado. El Papa podía responder que aceptaba esa independencia política y, al mismo tiempo, recordar que ninguna acción humana queda completamente fuera de la dimensión espiritual. Una cruzada convocada para combatir una herejía podía terminar construyendo territorialmente la monarquía francesa. Un rey profundamente católico podía morir combatiendo contra los ejércitos del Papa. Un movimiento de pobreza nacido en ambientes hostiles a la Iglesia podía terminar penetrando en ella y convertirse, a través de Francisco de Asís, en una de sus mayores fuerzas de renovación.

Nada de esto puede comprenderse si se proyectan directamente sobre la Edad Media las categorías políticas y religiosas actuales. El papado y el Imperio no eran simplemente dos poderes enfrentados por ambición. El *\*Sacrum Romanum Imperium\** había sido concebido como una institución destinada a defender a la Iglesia. El emperador asumía una carga y recibía un

honor. El Papa, al coronarlo, no pretendía necesariamente elegir al rey de un territorio extranjero, sino decidir quién podía asumir la función imperial. Del mismo modo, la intervención pontificia en los conflictos políticos se apoyaba en la convicción de que las realidades temporales poseen siempre una dimensión espiritual. El problema apareció cuando esa intuición pudo convertirse en una pretensión de poder total de la Iglesia sobre los Estados. La posición contraria, la separación absoluta defendida por Felipe Augusto, podía conducir a un mundo temporal cerrado sobre sí mismo y privado de cualquier dimensión moral o trascendente. Ambas posiciones contienen una verdad y ambas pueden convertirse en peligrosas cuando pretenden absorber completamente a la otra.

La historia medieval muestra finalmente que la Iglesia cambia porque la historia posee sentido. Las instituciones, los mandamientos, las formas de gobierno y las relaciones entre lo espiritual y lo temporal han sido diferentes y continuarán transformándose. El cristianismo no puede identificarse definitivamente con ninguna de sus formas históricas. Inocencio III representa quizá la culminación del poder pontificio medieval, pero dentro de su mismo pontificado aparecen ya las fuerzas que conducirán hacia otros mundos: la afirmación de la autonomía del poder temporal, la crítica a la riqueza eclesiástica, los movimientos laicos de pobreza, el nacimiento de los dominicos y franciscanos y la necesidad de reformar las costumbres de la Iglesia. El IV Concilio de Letrán intentó ordenar aquel mundo mediante normas que durante siglos marcarían la vida cristiana, pero incluso esas normas poseen una fecha de nacimiento y están sometidas a evolución. La verdadera continuidad no consiste en repetir eternamente las mismas formas, sino en caminar hacia el Reino de Dios a través de la historia. Negar el cambio sería negar precisamente la capacidad de la historia para acumular experiencia y permitir que la realidad avance. El papado y el Imperio pertenecieron a una forma concreta y poderosísima del cristianismo medieval. Comprenderla permite descubrir que la Iglesia no fue siempre como es hoy y, por la misma razón, que tampoco tiene por qué permanecer en el futuro exactamente como es ahora.

## Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso

El pontificado de Bonifacio VIII, desarrollado entre 1294 y 1303, coincide con la cumbre de la Edad Media y con el comienzo de su desmoronamiento. A partir de ese momento comienza a descender todo el edificio político, jurídico y teológico que había sostenido al mundo medieval. La relación entre la Iglesia y el Estado, que ya había empezado a mostrar sus dificultades durante el pontificado de Inocencio III, se convierte ahora en una lucha abierta entre dos poderes representados por Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia, conocido como Felipe el Hermoso. Francia se estaba consolidando como la primera gran nación europea y el rey francés encarnaba el crecimiento de unos Estados cada vez más independientes y conscientes de sus propios límites, derechos y recursos. Frente a esta realidad nueva, el Papa representaba la tradición medieval, según la cual el poder espiritual poseía una autoridad superior y podía intervenir en las realidades temporales cuando éstas afectaban al pecado, la justicia o la salvación. El enfrentamiento no fue únicamente una lucha política o económica. En él se debatía la relación entre lo espiritual y lo temporal y, en último término, la propia comprensión del hombre. Si el hombre es simultáneamente corporal y espiritual, parece difícil afirmar que algunas de sus acciones pertenecen exclusivamente al ámbito temporal y carecen de toda dimensión espiritual. Comer, trabajar, gobernar, administrar justicia o iniciar una guerra son actos humanos y, por tanto, afectan a la totalidad de la persona. Separar radicalmente ambos territorios puede terminar degradando lo humano, como si gran parte de la existencia fuera puramente material y únicamente determinadas prácticas religiosas participaran de la eternidad. Sin embargo, esta verdad quedaba oscurecida porque la Iglesia no defendía solamente una dimensión espiritual, sino también sus propios territorios, riquezas e intereses políticos.

Bonifacio VIII había llegado al pontificado después de la renuncia de Celestino V. Pedro de Morrone era un ermitaño profundamente piadoso que había sido elegido Papa con la esperanza de que gobernara la Iglesia desde su santidad. Sin embargo, su falta de experiencia administrativa produjo una situación caótica. Concedía los mismos beneficios a varias personas, no mantenía registros adecuados y echaba de menos la soledad de sus montañas. Finalmente renunció al pontificado. Dante consideró esta abdicación como el gran rechazo que permitió la elección de Bonifacio VIII y trató con dureza tanto a Celestino como a su sucesor. La renuncia planteó además una cuestión jurídica y teológica de enorme importancia. Si un Papa no podía abdicar, Celestino V continuaba siendo el verdadero pontífice y Bonifacio no era legítimo. La discusión sobre la posibilidad de renuncia pontificia no era una cuestión puramente espiritual,

porque su respuesta podía derribar al Papa reinante. Una vez más, una formulación teológica producía consecuencias políticas inmediatas. El cardenal Benedetto Gaetani, perteneciente a una poderosa familia italiana, fue elegido en Anagni y tomó el nombre de Bonifacio VIII. Era un hombre completamente distinto de Celestino V. Poseía una enorme voluntad de gobierno, una sólida formación jurídica y una gran experiencia política. Dominaba el derecho canónico y estaba convencido de su propia autoridad. Arnaldo de Vilanova, médico valenciano que llegó a convertirse en su médico personal después de tratarle unos dolorosos cálculos renales, lo describió como un hombre nacido para gobernar. También poseía un carácter duro y una lengua agresiva que utilizaba sin moderación contra sus enemigos.

El mundo jurídico estaba experimentando mientras tanto una profunda transformación. El derecho canónico había crecido mediante el Decreto de Graciano, las decretales pontificias reunidas durante el pontificado de Gregorio IX y posteriormente el *\*Liber Sextus\**, recopilado por orden de Bonifacio VIII. Pero, al mismo tiempo, la Universidad de Bolonia estaba formando grandes especialistas en derecho romano. Estos romanistas conocían profundamente el derecho de Justiniano y proporcionaban a los reyes argumentos para defender la autonomía de sus Estados frente a las pretensiones pontificias. Felipe el Hermoso comprendió la utilidad política de esta nueva ciencia jurídica y se rodeó de consejeros extraordinariamente preparados, entre ellos Guillermo de Nogaret y otros juristas capaces de responder a cada principio canónico con argumentos procedentes del derecho romano. El conflicto entre el Papa y el rey se convirtió también en una confrontación entre dos sistemas jurídicos. Bonifacio VIII hablaba desde la tradición canónica y desde la autoridad espiritual del pontificado. Felipe IV respondía con las categorías del derecho romano, la soberanía territorial y el nacimiento de la nación. Las ideas que Inocencio III había manejado con relativa facilidad varias décadas antes encontraban ahora una resistencia mucho más sólida. El mundo había cambiado y la autoridad papal ya no podía expresarse de la misma manera sin encontrar una oposición organizada.

El enfrentamiento comenzó principalmente por una cuestión de dinero. Felipe el Hermoso necesitaba recursos para sostener sus guerras contra Inglaterra y decidió apropiarse de las rentas eclesiásticas de Francia. Ordenó que las recaudaciones de parroquias y obispados fueran entregadas a la Corona. Bonifacio VIII necesitaba también dinero para mantener sus territorios y financiar su lucha contra la familia Colonna, una de sus grandes enemigas dentro de Italia. Dos cardenales Colonna fueron capturados, obligados a presentarse ante el Papa con una soga al cuello y posteriormente encarcelados, mientras algunos de sus castillos eran destruidos. Cuando Bonifacio comprobó que el dinero procedente de Francia no llegaba a Roma, reclamó a los obispos franceses el óbolo de San Pedro. Felipe respondió prohibiendo que saliera una sola

moneda de su reino. Las fronteras francesas comenzaron a funcionar como auténticas fronteras nacionales y los funcionarios reales impedían la salida de dinero hacia Roma. En 1296 Bonifacio publicó la bula *\*Clericis laicos\**, que comenzaba afirmando que la antigüedad había demostrado que los laicos eran enemigos de los clérigos. La expresión revela hasta qué punto ambos territorios empezaban a percibirse como mundos enfrentados. El Papa veía en la actuación del rey una agresión laica contra los bienes de la Iglesia. El monarca consideraba que el dinero existente en Francia pertenecía al reino y no podía salir sin su autorización.

La tensión aumentó durante los años siguientes. En 1301 Bonifacio dirigió a Felipe la carta *\*Ausculat fili\**, que comenzaba pidiéndole que escuchara, como hijo, la voz de su padre. El Papa continuaba contemplando al rey desde una estructura jerárquica en la que él ocupaba la posición paterna y superior. Felipe, sin embargo, ya no estaba dispuesto a aceptar ese lenguaje. Sus juristas le habían enseñado que el rey era soberano en su reino y que el Papa no poseía autoridad sobre los bienes temporales de Francia. A su lado se encontraban además distintos grupos enfrentados con Bonifacio. Los franciscanos espirituales defendían una pobreza radical y consideraban que una Iglesia rica y poderosa traicionaba el cristianismo. Algunos llegaban a afirmar que un Papa poseedor de grandes riquezas y territorios no podía ser verdaderamente cristiano y podía ser depuesto como hereje. Entre las figuras más críticas se encontraba Jacopone da Todi, antiguo notario convertido en franciscano radical y autor de poemas muy duros contra Bonifacio. También los Colonna, la Facultad de Teología de París y otros enemigos del pontífice apoyaron al rey. Felipe IV reunió así fuerzas políticas, jurídicas, teológicas y espirituales contra Roma. Bonifacio, cuanto más acosado se sentía, más firmemente reafirmaba su autoridad.

En junio de 1302 se celebró un consistorio en el que Mateo de Acquasparta expuso ante los cardenales y un representante francés la teoría de las dos espadas. Según esta interpretación, Cristo había entregado a sus discípulos tanto la espada espiritual como la temporal. La espiritual correspondía directamente a la Iglesia y se ejercía mediante instrumentos como la excomunión. La temporal era la fuerza militar y política. El texto utilizado para sostener esta teoría era el pasaje evangélico en el que los discípulos dicen a Jesús que poseen dos espadas y él responde que es suficiente. De esta respuesta se deducía que las dos espadas pertenecían a la Iglesia. El Papa ejercía directamente la espiritual y entregaba la temporal al rey para que la utilizara en su nombre. El poder político no poseía, por tanto, una autonomía verdadera, sino que era una delegación del poder eclesiástico. Incluso cuando el rey manejaba el ejército, el dinero y la guerra, utilizaba una espada que en último término pertenecía al pontífice. Además, por razón del pecado, el Papa podía intervenir en el uso de esa espada cuando las decisiones temporales

afectaran a la moral o a la salvación. El delegado francés regresó a su reino con esta doctrina y Felipe respondió reuniendo a sus consejeros y a los Estados Generales. Los juristas franceses acusaron al Papa de desconocer el derecho romano y rechazaron completamente la idea de que el poder del rey procediera de una delegación pontificia.

Bonifacio respondió recordando que llevaba cuarenta años estudiando derecho y que conocía perfectamente la existencia de dos potestades ordenadas por Dios. Negaba querer usurpar la jurisdicción real, pero afirmaba que ningún cristiano, incluido el rey, podía negar estar sometido al Papa en materia de pecado. También recordó que pontífices anteriores habían depuesto a varios reyes franceses y aseguró estar dispuesto a deponer a Felipe como si fuera un muchacho si continuaba desobedeciendo. La confrontación había alcanzado un punto en el que ambas partes poseían una parte de razón, pero ninguna estaba dispuesta a reconocer los límites de su propia posición. Felipe defendía correctamente que el reino no podía quedar sometido políticamente al gobierno pontificio. Bonifacio sostenía también que las decisiones políticas no carecen de dimensión espiritual y moral. Sin embargo, el rey utilizaba la autonomía temporal para apropiarse de bienes eclesiásticos y el Papa utilizaba la autoridad espiritual para defender sus territorios, sus ingresos y su poder. Lo temporal no era puramente temporal y lo espiritual tampoco aparecía libre de intereses temporales.

En esta lucha se encontraban frente a frente dos mundos. Felipe IV representaba el nacimiento de la nación francesa, la soberanía territorial, el derecho romano y un futuro en el que los Estados se independizarían progresivamente de la tutela eclesiástica. Bonifacio VIII representaba la tradición medieval, el derecho canónico y la convicción de que la cristiandad formaba una unidad bajo la dirección pontificia. El rey contaba con juristas, teólogos de París, franciscanos espirituales, enemigos romanos del Papa y la fuerza creciente de Francia. Bonifacio disponía de la tradición, la autoridad pontificia, el derecho canónico y la fuerza simbólica que todavía poseía la palabra del Papa. En Roma se criticaba que Bonifacio no nombrara nuevos cardenales y concentrara cada vez más poder. Su respuesta fue que aquel no era un tiempo para crear cardenales, sino para deponerlos. La frase resume su forma de gobernar. No estaba dispuesto a compartir ni reducir su autoridad y contemplaba cualquier oposición como un ataque que debía ser eliminado.

El conflicto desembocó en la bula *\*Unam Sanctam\**, promulgada el 18 de noviembre de 1302. El documento trasladaba una lucha política y económica al terreno de la teología y de la definición dogmática. La bula comienza afirmando que existe una sola Iglesia santa y que fuera de ella no hay salvación. La expresión *\*extra Ecclesiam nulla salus\** fue entendida durante siglos de una manera estrictamente jurídica. Quienes no pertenecían visiblemente a la Iglesia católica

quedaban excluidos de la salvación. Dentro del mundo medieval europeo, prácticamente enteramente cristiano, esta afirmación parecía menos problemática porque los no cristianos aparecían como una minoría lejana o excepcional. Sin embargo, aplicada a toda la humanidad significaba condenar a todos los hombres anteriores al cristianismo y a todos los pueblos que nunca habían recibido el bautismo. Esta interpretación continuó durante siglos y llegó a sostenerse que ni siquiera figuras como Homero o Virgilio podían salvarse porque no habían sido cristianos. Posteriormente se desarrollaría una comprensión más amplia de la Iglesia, capaz de incluir a quienes buscan sinceramente a Dios y siguen su conciencia aunque no pertenezcan jurídicamente a la comunidad cristiana. De este modo, la afirmación podía mantenerse, pero entendiendo que la Iglesia supera sus fronteras visibles. Se puede pertenecer exteriormente a ella y no vivir cristianamente, del mismo modo que una persona no bautizada puede participar realmente del camino de salvación.

La bula desarrolla después la teoría según la cual todo poder se encuentra dentro de la Iglesia. Bonifacio acepta la afirmación paulina de que no existe poder que no proceda de Dios, pero añade que Dios actúa en la tierra por medio de su vicario. De este modo, todo poder vendría de Dios a través del Papa. El poder temporal del rey sólo sería legítimo porque ha sido instituido por la autoridad espiritual. Esta autoridad poseería además el derecho de juzgar al poder político cuando no actuara correctamente. La espada espiritual instituye la temporal y puede corregirla, juzgarla o retirarla. Los textos bíblicos se interpretan para sostener esta construcción. La frase de Jeremías sobre haber sido constituido sobre pueblos y reinos se aplica al Papa. Las palabras dirigidas a Pedro sobre atar y desatar se convierten en fundamento de una autoridad pontificia capaz de intervenir sobre toda realidad. La existencia de dos poderes independientes se presenta incluso como una forma de dualismo o maniqueísmo. Si existieran dos principios plenamente autónomos, uno espiritual y otro temporal, se rompería la unidad de la realidad. Para demostrar que sólo existe un principio se utiliza la frase inicial del Génesis, donde Dios crea el cielo y la tierra “en el principio” y no “en los principios”. Esta lectura sirve para afirmar que los dos poderes deben reducirse finalmente a uno, el espiritual.

La conclusión de la *\*Unam Sanctam\** concentra la Iglesia entera en el Romano Pontífice y afirma de forma solemne que es absolutamente necesario para la salvación que toda criatura humana esté sometida al Papa. Bonifacio utiliza las fórmulas propias de una definición dogmática y presenta la subordinación al pontífice como una exigencia universal. La frase podía interpretarse como la afirmación más extrema del poder papal medieval. No bastaba pertenecer a la Iglesia. Toda criatura debía estar sometida al Romano Pontífice para salvarse. La unidad de la Iglesia quedaba identificada con la obediencia al Papa y la autoridad espiritual absorbía en último

término cualquier poder temporal. La bula era el resultado de una larga confrontación con Francia, pero convertía ese conflicto concreto en una afirmación teológica universal. La lucha por el dinero, las fronteras y la soberanía terminaba produciendo una definición sobre la salvación, el poder y la autoridad pontificia. La cuestión no era ya solamente si Felipe podía impedir la salida del dinero francés, sino si un rey podía poseer algún poder que no dependiera del Papa.

La respuesta francesa no se produjo mediante otra gran construcción teológica, sino mediante la fuerza. Los consejeros de Felipe comenzaron a defender la posibilidad de que un concilio juzgara y depusiera al Papa, especialmente si éste era hereje. De esta manera surgía el conciliarismo. Si un pontífice podía errar gravemente en la fe, no parecía posible que toda la Iglesia quedara sometida sin remedio a su autoridad. Debía existir una instancia capaz de juzgarlo. Esa instancia sería el concilio. La teoría adquiriría una enorme importancia durante el posterior Cisma de Occidente, cuando varios papas se disputaran simultáneamente la legitimidad. El Concilio de Constanza defendería que, en una situación de duda, el concilio no sólo podía juzgar y deponer a los pontífices, sino que debía hacerlo para restablecer la unidad de la Iglesia. Las primeras formulaciones de esta idea surgieron precisamente durante la oposición a Bonifacio VIII. Los juristas franceses, los franciscanos y los enemigos del pontífice comenzaron a sostener que la autoridad del Papa no podía ser absoluta y que la Iglesia reunida en concilio se encontraba por encima de él.

La confrontación terminó en Anagni en 1303. Felipe IV envió a Guillermo de Nogaret y a otros hombres armados para detener al Papa y llevarlo ante un concilio. Bonifacio se encontraba en el palacio de los Gaetani vestido con sus ornamentos pontificios y sentado en su trono. Nogaret y sus acompañantes entraron en el palacio y lo sometieron a una enorme humillación. La tradición recuerda especialmente la bofetada de Anagni, símbolo de un laico que se atreve a golpear al Papa. Aunque el pontífice fue posteriormente liberado por la población, el golpe moral resultó irreparable. Murió poco después. La escena posee una fuerza simbólica extraordinaria. Durante siglos, tocar al Papa o enfrentarse abiertamente con él había significado desafiar la máxima autoridad espiritual de la cristiandad. Ahora un representante del rey francés entraba en su residencia, lo amenazaba y lo golpeaba. Bonifacio había llevado la autoridad pontificia hasta su formulación más extrema en la *\*Unam Sanctam\**, pero pocos meses después el poder temporal respondía con una acción física que demostraba que el mundo medieval había cambiado.

La bofetada de Anagni representa el hundimiento de una época y el nacimiento de otra. La Edad Media había estado construida sobre una visión unitaria y fundamentalmente platónica de la realidad. La escolástica y la recuperación de Aristóteles introdujeron progresivamente una atención mayor a los hechos, la experiencia y el análisis positivo. La cristiandad medieval había

sido universal, mientras las nuevas naciones comenzaban a crecer como realidades independientes. El poder temporal había dependido simbólicamente de la autoridad espiritual, pero ahora aumentaba su fuerza precisamente a medida que se separaba de ella. El mundo medieval era religioso y teórico; el mundo que comenzaba a surgir sería más laico, práctico y científico. La autoridad había estado relacionada con la santidad y la cercanía a lo espiritual. A partir de entonces estaría cada vez más vinculada a la independencia política, el territorio, el dinero y la capacidad efectiva de imponer decisiones. Bonifacio, Felipe y Nogaret no comprendieron completamente lo que aquella escena significaba, pero el golpe recibido por el Papa mostraba que el antiguo sistema ya no podía mantenerse.

El conflicto no significaba que la posición del rey fuera completamente verdadera ni que el mundo nuevo naciera libre de problemas. La independencia de lo temporal podía convertirse en una reducción de la existencia humana a lo material y en una política ejercida como si Dios y la moral no existieran. La afirmación de que cada Estado es plenamente soberano puede protegerlo frente a las injerencias eclesiásticas, pero también puede permitirle actuar sin reconocer ninguna dimensión espiritual en sus decisiones. Del mismo modo, la visión pontificia contenía una verdad al afirmar que toda acción humana posee una repercusión moral y espiritual. El error consistía en identificar esa dimensión con el poder político y territorial del Papa. La Iglesia debía aprender a ejercer una autoridad espiritual sin convertirse en un Estado situado sobre los demás Estados. El poder temporal debía alcanzar su autonomía sin separar al hombre de su responsabilidad moral y trascendente. Ninguna de las dos partes había encontrado todavía ese equilibrio.

La caída de Bonifacio VIII abrió un proceso que continuaría durante siglos. El papado perdería progresivamente su dominio sobre los reyes, se trasladaría a Aviñón y atravesaría posteriormente el Cisma de Occidente. El conciliarismo intentaría limitar la autoridad papal y los movimientos de pobreza continuarían cuestionando la riqueza y el poder temporal de la Iglesia. El Renacimiento, la Reforma y el nacimiento de los Estados modernos profundizarían la separación entre lo espiritual y lo político. El poder temporal de la Iglesia tardaría siglos en desaparecer completamente, pero su desmoronamiento comenzó a hacerse visible en aquel momento. Francisco de Asís había introducido ya dentro de la Iglesia la fuerza de una pobreza radical que cuestionaba desde dentro su riqueza. Los juristas franceses atacaban desde fuera la supremacía pontificia. Las nuevas naciones defendían sus fronteras, sus impuestos y sus recursos. Todo el edificio medieval comenzaba a agrietarse simultáneamente.

La fuerza que poseía anteriormente la autoridad espiritual puede percibirse en la excomunión de Federico II durante el Concilio de Lyon de 1245. Federico, hijo de Enrique VI y Constanza de

Sicilia, había sido protegido y educado por el Papa y posteriormente coronado emperador. Una vez en el poder comenzó a atacar los territorios pontificios y a incumplir sus compromisos con la Iglesia. En Lyon se reunieron patriarcas, arzobispos, centenares de obispos y representantes de los grandes poderes cristianos. Después de escuchar la defensa imperial, el Papa proclamó que Federico quedaba privado de toda dignidad real e imperial. Liberó a sus súbditos del juramento de fidelidad y prohibió que alguien lo reconociera, obedeciera o ayudara. Finalmente lo excomulgó y separó del seno de la Iglesia. Al caer la tarde, los participantes sostenían velas encendidas dentro de la iglesia. Cuando terminó la proclamación, todos las volvieron contra el suelo y apagaron sus llamas, dejando el templo en completa oscuridad. La ceremonia expresaba que la vida y el poder del emperador debían apagarse de la misma manera. En el mundo medieval, una excomunión de este tipo podía destruir verdaderamente a un gobernante porque sus vasallos quedaban liberados de la fidelidad y su autoridad perdía el fundamento religioso que la sostenía.

Pocas décadas después, esa misma fuerza espiritual se desplomaba sobre el rostro de Bonifacio VIII. El Papa había llevado al extremo las posibilidades de la teología medieval. Había afirmado la unidad absoluta de la Iglesia, la pertenencia de las dos espadas al poder espiritual, la dependencia de toda autoridad respecto al pontífice y la necesidad de someterse al Papa para alcanzar la salvación. Más allá ya no podía avanzarse. La teología había quedado encerrada dentro de una formulación extrema de su propio poder. La respuesta del rey fue igualmente extrema, pero procedió del territorio contrario. Frente a la máxima afirmación espiritual, Felipe utilizó la fuerza material. El Papa respondió con una bula dogmática y el rey con Nogaret y sus soldados. El encuentro entre ambos poderes terminó destruyendo la estructura que pretendían defender.

La caída de Bonifacio VIII demuestra que las formas históricas del cristianismo no son definitivas. Durante siglos se había considerado natural que el Papa pudiera deponer reyes, liberar a los súbditos de sus juramentos, controlar la espada temporal y presentarse como autoridad suprema sobre toda criatura. Aquella forma de Iglesia había crecido dentro de unas circunstancias concretas y respondía a una visión unitaria de la cristiandad. Sin embargo, el nacimiento de las naciones, el desarrollo del derecho romano, la crítica franciscana, la fuerza de los concilios y la autonomía de los poderes políticos hicieron imposible mantenerla. Lo nuevo venía representado por Francia y lo antiguo se apagaba en Bonifacio VIII. El mundo que nacía traería nuevas libertades, pero también nuevas limitaciones. La Iglesia sería liberada progresivamente de un poder temporal que contaminaba su misión espiritual, mientras la política correría el riesgo de desvincularse completamente de la trascendencia. La historia continúa avanzando mediante

estas tensiones. La muerte de un mundo puede producir miedo, violencia y desorden, pero también puede estar engendrando una realidad nueva cuya dimensión todavía no puede conocerse. La bofetada de Anagni fue una humillación personal para Bonifacio VIII, pero también el símbolo de que toda una época había terminado.

## Averroes

Perfecto. Empiezo con la **\*\*Parte 1\*\***. Mantengo exactamente el mismo estilo que en todos los anteriores: texto continuo, párrafos largos, sin títulos y ciñéndome únicamente a la transcripción.

La incorporación de Aristóteles al pensamiento cristiano constituye uno de los acontecimientos intelectuales más importantes de toda la Edad Media y no puede comprenderse sin el papel desempeñado por el mundo musulmán y, especialmente, por Averroes. El pensamiento escolástico que ha marcado la teología cristiana hasta prácticamente el Concilio Vaticano II es profundamente aristotélico y, en gran medida, aristotélico a través de la interpretación averroísta. Lejos de representar una humillación para el cristianismo, esta circunstancia manifiesta su capacidad para reconocer la verdad allí donde se encuentre. Los medievales comprendían que el conocimiento no pertenece en exclusiva a una religión o a una cultura determinada. Allí donde existe verdad debe ser acogida, aunque proceda de un pueblo diferente o incluso de una religión considerada adversaria. Esta actitud explica que el cristianismo pudiera incorporar el pensamiento de Aristóteles, elaborado siglos antes del nacimiento de Cristo y transmitido posteriormente por filósofos musulmanes. La estructura educativa medieval distinguía entre el trivium y el quadrivium. El trivium comprendía la gramática, la retórica y la dialéctica, mientras que el quadrivium reunía las disciplinas matemáticas y científicas. Ambas estructuras no competían entre sí, sino que se complementaban. El quadrivium era irreductible al trivium y los medievales aceptaron esta diversidad del mismo modo que los musulmanes habían aceptado determinados elementos de la cultura cristiana. Esta capacidad de integración permitió que el aristotelismo penetrara progresivamente en el pensamiento europeo.

El primer paso de este proceso tuvo lugar dentro del propio mundo islámico. Los pensadores musulmanes descubrieron en Aristóteles un instrumento extraordinario para comprender racionalmente el Corán. Antes de que los cristianos utilizaran a Aristóteles para interpretar su propia fe, los musulmanes ya habían realizado ese esfuerzo intelectual. Aplicaron las categorías aristotélicas a la lectura del texto sagrado islámico y desarrollaron una filosofía religiosa de enorme profundidad. Los cristianos observaron muy pronto la fecundidad de aquel método y comprendieron que podía aplicarse también al cristianismo. Surgieron entonces figuras como

Siger de Brabante y, sobre todo, Tomás de Aquino, que trasladaron las categorías aristotélicas al pensamiento cristiano. El resultado fue la gran síntesis escolástica. Desde ese momento la teología cristiana quedó profundamente impregnada por el aristotelismo. Sin la recepción de Aristóteles, la escolástica no habría sido lo que fue y, puesto que la escolástica marcó el pensamiento católico durante siglos, tampoco la teología occidental habría alcanzado la forma que finalmente adquirió. Todo ello fue posible gracias al trabajo realizado previamente por los pensadores musulmanes, especialmente por Averroes.

La recuperación de Aristóteles dentro del mundo cristiano no se produjo directamente desde los textos griegos, sino a través de traducciones árabes realizadas en la Península Ibérica. El camino seguido por estas obras resulta especialmente significativo. Los textos aristotélicos llegaron primero al mundo islámico, fueron traducidos al árabe, comentados por filósofos musulmanes y, posteriormente, pasaron al latín mediante las escuelas de traducción establecidas en ciudades como Toledo. El pensamiento cristiano recibió así un Aristóteles traducido, interpretado y comentado por musulmanes. Esta circunstancia podía despertar sospechas entre muchos cristianos. Aristóteles pertenecía a una tradición pagana, llegaba mediante una lengua considerada extranjera y aparecía acompañado por comentarios inspirados en una religión distinta. Sin embargo, el atractivo intelectual de aquel sistema resultó tan poderoso que terminó imponiéndose. A finales del siglo XII comenzaron a aparecer en Chartres los primeros estudios sistemáticos sobre Aristóteles. Aquella escuela fue creciendo rápidamente hasta trasladarse a París. Primero penetró en la Facultad de Artes, después en la de Filosofía y finalmente alcanzó la Facultad de Teología. El gran responsable de esta incorporación fue Tomás de Aquino, que supo integrar la filosofía aristotélica dentro de la reflexión cristiana. Gracias a él, Aristóteles dejó de ser visto como una amenaza y pasó a convertirse en uno de los pilares fundamentales del pensamiento escolástico.

Este proceso obliga a reconocer el papel desempeñado por la cultura islámica en la formación intelectual de Occidente. Sin los filósofos musulmanes y sin las traducciones realizadas en Al-Ándalus, gran parte del desarrollo posterior de la teología cristiana habría sido imposible. Resulta especialmente significativo que una religión considerada enemiga proporcionara precisamente las herramientas intelectuales con las que el cristianismo elaboró buena parte de su propia teología. La verdad aparece así como una realidad que supera las fronteras religiosas y culturales. Los medievales comprendieron esta dimensión con una claridad que quizá el mundo

moderno ha perdido. La filosofía de Aristóteles no era aceptada por proceder de Grecia ni rechazada por haber pasado por el Islam, sino valorada en función de su capacidad para explicar racionalmente la realidad. Esa actitud explica el enorme respeto que los cristianos acabaron mostrando hacia Averroes.

Averroes nació en Córdoba en 1126 y murió en Marrakech en 1198. Córdoba era entonces una de las grandes capitales culturales del Mediterráneo. No sólo constituía el centro político del califato de Al-Ándalus, sino también un foco extraordinario de arte, música, bibliotecas y pensamiento. Junto a Averroes vivió también otro gran pensador cordobés, el judío Moisés Maimónides, apenas dos años mayor que él. Ambos pertenecen a una misma generación y representan el extraordinario florecimiento intelectual producido en la España musulmana. Averroes terminó muriendo en el norte de África y su cadáver fue trasladado posteriormente a Córdoba. La tradición recuerda de forma especialmente simbólica aquel regreso. Su cuerpo viajaba colocado en una alforja sobre un burro y, equilibrando el peso del cadáver, se situaban sus manuscritos en la otra alforja. El símbolo resultaba extraordinariamente expresivo: la obra de Averroes pesaba tanto como su propio cuerpo. El hombre y su pensamiento aparecían perfectamente equilibrados. Aquella imagen impresionó profundamente a quienes la contemplaron porque expresaba una convicción esencial: el verdadero peso de una persona reside tanto en su existencia como en aquello que deja intelectualmente a la humanidad.

Averroes no pretendía construir una filosofía completamente nueva. Su gran tarea consistió en comentar a Aristóteles. Precisamente por ello la Edad Media lo conocería simplemente como “el Comentador”. Del mismo modo que Aristóteles era “el Filósofo”, Averroes era “el Comentador”. No hacía falta mencionar su nombre porque toda persona culta sabía inmediatamente a quién se hacía referencia. Sus comentarios acompañaban siempre los manuscritos aristotélicos. En los códices medievales el texto de Aristóteles ocupaba normalmente el centro de la página, mientras el comentario de Averroes rodeaba el texto principal formando un amplio marco explicativo. De este modo los cristianos no recibieron únicamente las palabras de Aristóteles, sino también la interpretación elaborada por el filósofo cordobés. La influencia de Averroes resultó así inmensa. Durante siglos leer a Aristóteles significó prácticamente leer a Aristóteles comentado por Averroes. Esta situación generó una profunda admiración, pero también un notable recelo entre algunos pensadores cristianos.

Pronto aparecieron quienes advirtieron que el aristotelismo transmitido por Averroes podía introducir dentro del cristianismo elementos incompatibles con la fe. Surgió así el llamado antiaverroísmo. No se trataba de rechazar a Aristóteles, sino de separar cuidadosamente la filosofía aristotélica de aquellas interpretaciones que Averroes había elaborado desde el Corán. El obispo Étienne Tempier desempeñó un papel importante en esta reacción y el propio papado terminaría condenando diversas tesis consideradas averroístas. También Ramón Llull participó intensamente en este debate. Aunque admiraba profundamente la inteligencia de Averroes y aceptaba buena parte del aristotelismo, consideraba necesario purificarlo de determinados elementos incompatibles con el cristianismo. Por ello escribió una obra titulada \*Contra Averroístas\*, donde intentaba distinguir entre el auténtico pensamiento de Aristóteles y aquellas interpretaciones derivadas del contexto religioso musulmán. Resulta significativo que Ramón Llull, profundamente aristotélico, no rechazara a Aristóteles, sino que buscara depurarlo del averroísmo. La influencia de Averroes era tan poderosa que incluso quienes se oponían a él debían dialogar constantemente con sus ideas.

El núcleo del pensamiento averroísta parte siempre de Aristóteles. Averroes permanece profundamente fiel al filósofo griego y desarrolla sus intuiciones fundamentales. Una de las más importantes es la teoría del intelecto universal. Según esta doctrina existe un pensamiento universal situado inmediatamente por debajo de Dios. Dios continúa siendo el pensamiento absoluto, el pensamiento que piensa todo pensamiento, aquello que Aristóteles denominaba \*noesis noeseos noesis\*, el pensamiento del pensamiento. Dios permanece completamente trascendente y Averroes nunca pretende sustituirlo. Bajo Él existe un intelecto universal del que participan todos los pensamientos individuales. No se trata de identificar a Dios con el universo, sino de afirmar que toda inteligencia creada participa de un pensamiento común. El intelecto humano individual no piensa de manera completamente aislada, sino que constituye una manifestación parcial de ese intelecto universal.

Este intelecto universal presenta dos dimensiones complementarias. Existe un intelecto paciente o pasivo, que representa la capacidad que poseen todas las cosas para ser conocidas, y un intelecto agente o activo, que constituye la facultad capaz de conocerlas. El pensamiento individual depende de este pensamiento universal del mismo modo que éste depende, en último término, de Dios. Así, Dios es el fundamento de todo pensar; el intelecto universal constituye la mediación mediante la cual las cosas pueden ser conocidas, y el pensamiento individual

participa de esa realidad superior. La inteligencia humana deja de entenderse como una facultad completamente autónoma y aparece integrada dentro de una estructura intelectual mucho más amplia. Cada individuo piensa realmente, pero su pensamiento no nace exclusivamente de sí mismo, sino que participa de un pensamiento común que atraviesa toda la realidad. Esta doctrina ejercería una enorme influencia sobre la filosofía medieval y, al mismo tiempo, despertaría intensos debates teológicos acerca de la inmortalidad personal, la libertad y la responsabilidad individual, cuestiones que marcarían profundamente el desarrollo posterior de la escolástica.

La teoría del intelecto universal planteaba inmediatamente un problema para el pensamiento cristiano. Si todos los hombres participan de un mismo entendimiento, la inmortalidad personal parecía quedar profundamente debilitada. El cristianismo afirmaba que cada individuo posee un alma inmortal que comparecerá personalmente ante Dios, mientras que el averroísmo tendía a considerar que el pensamiento individual termina reintegrándose en el intelecto universal. La inmortalidad dejaría entonces de ser estrictamente personal para convertirse en una participación en esa inteligencia común. Esta interpretación provocó una fuerte reacción entre los teólogos cristianos porque parecía poner en peligro la responsabilidad individual, el juicio personal y la propia identidad del hombre después de la muerte. Sin embargo, Averroes no pretendía negar la dimensión espiritual del ser humano, sino explicar racionalmente el funcionamiento del conocimiento siguiendo con fidelidad la filosofía aristotélica. Para él, el hombre alcanza la plenitud precisamente cuando participa de la verdad universal, y cuanto más plenamente conoce, mayor es su unión con el intelecto agente. La felicidad no consiste simplemente en poseer bienes materiales ni en satisfacer deseos individuales, sino en desarrollar la inteligencia hasta hacerla capaz de contemplar la verdad. El conocimiento aparece así como el camino privilegiado hacia la perfección humana.

Esta concepción del saber explica la enorme importancia que Averroes concede a la filosofía. El estudio de la naturaleza, la lógica, la medicina o la astronomía no constituye una actividad secundaria frente a la religión, sino una forma auténtica de acercarse a Dios. La creación ha sido realizada racionalmente y, por tanto, puede ser comprendida mediante la razón. Cuanto más profundamente conoce el hombre la realidad, más se aproxima al Creador. Esta afirmación resultó decisiva para el desarrollo posterior del pensamiento europeo porque permitía justificar filosóficamente la investigación científica. La naturaleza dejaba de ser un conjunto de fenómenos arbitrarios para convertirse en un universo ordenado, inteligible y abierto al conocimiento humano. Precisamente por ello el aristotelismo transmitido por Averroes favoreció el nacimiento de una mentalidad cada vez más interesada por el estudio racional del mundo. Aunque la ciencia

moderna se desarrollaría muchos siglos después, algunas de sus condiciones intelectuales comenzaron a prepararse en este ambiente escolástico profundamente influido por Aristóteles y por sus comentaristas musulmanes.

Otro de los aspectos fundamentales del pensamiento de Averroes es la relación entre filosofía y religión. Con frecuencia se ha afirmado que defendía la llamada teoría de la doble verdad, según la cual algo podría ser verdadero para la filosofía y falso para la religión o viceversa. Sin embargo, esta interpretación simplifica excesivamente su pensamiento. Averroes no sostiene propiamente la existencia de dos verdades contradictorias. Para él, la verdad es siempre una, porque Dios no puede contradecirse. Lo que sucede es que esa única verdad puede expresarse mediante distintos lenguajes. La filosofía utiliza la demostración racional; la religión se sirve de imágenes, símbolos y relatos accesibles a la mayoría de las personas. No todos los hombres poseen la misma capacidad intelectual ni todos pueden seguir una demostración filosófica compleja. Por ello el Corán emplea un lenguaje narrativo y simbólico que permite transmitir la verdad a toda la comunidad creyente. El filósofo, en cambio, puede penetrar más profundamente mediante la razón. Ambos caminos conducen hacia la misma verdad, aunque utilicen procedimientos diferentes. El problema aparece cuando una interpretación literal de los textos religiosos entra en conflicto con una demostración racional suficientemente sólida. En ese caso, Averroes considera necesario interpretar alegóricamente el texto sagrado para conservar la unidad de la verdad.

Esta afirmación posee enormes consecuencias. La revelación deja de entenderse como un conjunto de afirmaciones que deben mantenerse literalmente incluso cuando contradicen la razón. La inteligencia humana recibe una dignidad extraordinaria porque participa del plan divino. Si Dios ha dado al hombre la razón, resulta imposible que exija renunciar a ella para creer. La fe auténtica no puede oponerse al conocimiento verdadero. Esta convicción impresionó profundamente a los pensadores cristianos, aunque también despertó sospechas. Algunos interpretaron que la filosofía terminaba subordinando la religión a la razón. Otros, por el contrario, descubrieron en Averroes un extraordinario estímulo para desarrollar una teología intelectualmente rigurosa. Tomás de Aquino recogería buena parte de esta intuición al afirmar que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, y que la fe nunca puede contradecir una razón correctamente utilizada. El diálogo entre filosofía y teología alcanzó así una profundidad desconocida hasta entonces.

La influencia de Averroes no se limitó al pensamiento musulmán y cristiano. También el judaísmo recibió profundamente sus ideas. Moisés Maimónides, contemporáneo suyo, compartía la convicción de que la razón constituye un instrumento privilegiado para comprender la revelación. Las tres grandes religiones monoteístas coincidieron durante un tiempo en un mismo horizonte intelectual marcado por Aristóteles. Este hecho resulta especialmente significativo porque demuestra que el Mediterráneo medieval no fue únicamente un espacio de enfrentamientos militares y religiosos, sino también un inmenso lugar de intercambio cultural. Los textos viajaban constantemente de una lengua a otra. Las traducciones realizadas en Toledo permitían que obras escritas en griego, traducidas al árabe y comentadas por musulmanes fueran posteriormente estudiadas por cristianos y judíos. La cultura medieval aparece así como una realidad mucho más abierta y compleja de lo que suele imaginarse. Las diferencias religiosas no impidieron la circulación del conocimiento ni la admiración mutua entre grandes pensadores.

La recepción del aristotelismo provocó también una transformación profunda en la manera de hacer teología. Antes de la llegada de Aristóteles predominaba una mentalidad más próxima al platonismo y al agustinismo. El conocimiento se entendía sobre todo como iluminación y contemplación. Con Aristóteles adquirieron mayor importancia la experiencia, el análisis de la realidad concreta y el razonamiento lógico. La observación de la naturaleza dejó de considerarse una actividad secundaria. Las cosas poseen una consistencia propia y pueden ser estudiadas racionalmente porque han sido creadas por Dios con un orden inteligible. La filosofía natural comenzó así a ocupar un lugar creciente dentro de las universidades medievales. La escolástica desarrolló un método basado en la formulación de cuestiones, la exposición de argumentos favorables y contrarios y la elaboración de una respuesta cuidadosamente razonada. Esta forma de pensar se encuentra profundamente vinculada al aristotelismo transmitido por Averroes.

No todos aceptaron esta transformación con entusiasmo. Algunos pensadores temían que el exceso de racionalismo terminara debilitando la fe. Si todo debía demostrarse racionalmente, ¿qué espacio quedaba para el misterio? La discusión entre razón y fe se convirtió entonces en uno de los grandes temas de la filosofía medieval. Sin embargo, conviene recordar que Averroes nunca pretendió eliminar la religión. Al contrario, consideraba que la filosofía constituía una forma privilegiada de servir a la verdadera religión. El filósofo debía estudiar la realidad precisamente

porque Dios la había creado inteligible. La inteligencia humana no era un obstáculo para la fe, sino uno de los mayores dones concedidos por el Creador. Esta valoración positiva de la razón constituye probablemente una de las herencias más importantes transmitidas por Averroes a la cultura occidental.

El prestigio alcanzado por Averroes durante la Edad Media resulta difícil de exagerar. En las universidades europeas su autoridad era inmensa. Muchos maestros enseñaban Aristóteles siguiendo casi literalmente sus comentarios. Incluso quienes discutían algunas de sus tesis reconocían la profundidad de sus análisis. Con el paso del tiempo comenzaron a distinguirse diferentes formas de aristotelismo. El averroísmo latino, desarrollado especialmente en la Universidad de París, interpretó algunas doctrinas de manera muy radical y terminó provocando diversas condenas eclesiásticas. No obstante, esas condenas no consiguieron eliminar la influencia del filósofo cordobés. Su pensamiento continuó presente en las discusiones universitarias y obligó a los grandes teólogos cristianos a formular con mayor precisión sus propias posiciones. En cierto modo, el desarrollo de la escolástica cristiana fue posible precisamente porque tuvo que dialogar constantemente con Averroes.

La figura de Tomás de Aquino resulta inseparable de este contexto. El dominico conocía perfectamente las obras de Aristóteles y también los comentarios de Averroes. En muchas ocasiones los sigue, en otras los corrige y en algunas los rechaza expresamente. Pero incluso cuando discrepa, lo hace con enorme respeto intelectual. Tomás comprendió que la filosofía aristotélica ofrecía instrumentos extraordinarios para pensar racionalmente la fe cristiana. Al mismo tiempo, estaba convencido de que determinadas interpretaciones averroístas debían ser corregidas para salvaguardar la doctrina cristiana sobre la creación, la inmortalidad personal y la libertad. El resultado fue una síntesis de enorme equilibrio que marcaría toda la teología posterior. Gracias a esta síntesis el aristotelismo quedó definitivamente incorporado al pensamiento cristiano, aunque purificado de aquellos elementos considerados incompatibles con la revelación.

La importancia histórica de Averroes supera, sin embargo, el ámbito estrictamente religioso. Su obra demuestra que las grandes culturas crecen precisamente cuando son capaces de dialogar unas con otras. Grecia transmitió su filosofía al Islam; el Islam la desarrolló y la enriqueció; el

cristianismo la recibió posteriormente y la integró dentro de su propia tradición. Ninguna de estas etapas puede comprenderse aisladamente. Cada una depende de la anterior y prepara la siguiente. El conocimiento avanza mediante esta cadena de encuentros, traducciones, comentarios y reinterpretaciones. Lejos de empobrecer una cultura, el diálogo con otras tradiciones puede enriquecerla profundamente. Averroes constituye uno de los mejores ejemplos de esta dinámica histórica.

La presencia simultánea de Averroes y Maimónides en la Córdoba del siglo XII simboliza además la extraordinaria convivencia intelectual que pudo alcanzarse en determinados momentos de la historia medieval. Musulmanes, judíos y cristianos compartían ciudades, bibliotecas, escuelas y problemas filosóficos comunes. Aunque los conflictos políticos y religiosos nunca desaparecieron por completo, existió también una intensa colaboración cultural. Los traductores trabajaban conjuntamente, los manuscritos circulaban de unas comunidades a otras y los grandes pensadores conocían las obras de quienes pertenecían a religiones distintas. Este ambiente explica por qué el aristotelismo pudo difundirse con tanta rapidez por todo el Mediterráneo. La filosofía actuaba como un lenguaje común capaz de establecer puentes allí donde las diferencias religiosas parecían levantar fronteras.

La figura de Averroes permite comprender finalmente que la historia del pensamiento no puede reducirse a una sucesión de autores aislados. Cada gran filósofo forma parte de una tradición más amplia y transmite a otros lo que previamente ha recibido. Aristóteles influyó sobre Averroes; Averroes sobre Tomás de Aquino; Tomás sobre toda la escolástica; y ésta, a su vez, condicionó profundamente la filosofía y la teología occidentales durante siglos. Comprender esta continuidad histórica permite valorar la importancia real de los intercambios culturales. Buena parte de la identidad intelectual de Europa se construyó gracias a un pensador musulmán nacido en Córdoba que dedicó su vida a comentar la obra de un filósofo griego. Este hecho constituye uno de los mejores ejemplos de cómo la verdad puede atravesar fronteras políticas, religiosas y culturales sin perder por ello su fuerza. Precisamente por esa capacidad de diálogo y de transmisión, Averroes ocupa un lugar decisivo dentro de la historia del pensamiento medieval y de la formación de la cultura europea.

## Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino pertenece a la segunda mitad del siglo XIII, pero para comprender el alcance de su pensamiento es necesario conocer el contexto histórico en el que desarrolló su obra. Ningún gran pensador surge de forma aislada, sino que cobra sentido dentro del momento cultural e intelectual que le corresponde. El siglo XIII fue una época excepcional, caracterizada por el esfuerzo por recopilar, ordenar y sistematizar todo el saber acumulado hasta entonces.

Hasta ese momento el conocimiento aparecía disperso en múltiples tradiciones, pero durante este siglo comenzaron a elaborarse grandes síntesis que reunían y organizaban disciplinas enteras. En el ámbito jurídico surgieron las recopilaciones del Derecho civil y canónico; San Ramón de Peñafort, por encargo del papa Gregorio IX, reunió las decretales pontificias, facilitando el estudio del Derecho eclesiástico. Del mismo modo, San Buenaventura realizó una gran síntesis de la teología mística, mientras que la arquitectura gótica integró en las grandes catedrales el simbolismo, la liturgia, la técnica constructiva y la espiritualidad medieval. En este mismo ambiente aparecerá la síntesis más importante de todas: la realizada por Santo Tomás entre filosofía y teología.

Este impulso organizador también afectó a la vida religiosa. A comienzos del siglo XIII nacieron las dos grandes órdenes mendicantes: la Orden de Predicadores, fundada por Santo Domingo de Guzmán, y la Orden Franciscana, fundada por San Francisco de Asís. Aunque ambas compartían el ideal de pobreza evangélica, sus planteamientos respecto al conocimiento fueron muy diferentes.

Santo Domingo comprendió que la mejor manera de combatir las herejías era mediante una sólida formación intelectual. Su principal objetivo era preparar predicadores capaces de responder con rigor filosófico y teológico a los errores doctrinales, especialmente a los defendidos por los cátaros. Por ello, los dominicos recibieron una formación excepcional y muy pronto comenzaron a ocupar las principales cátedras universitarias de Europa.

Su prestigio intelectual fue tan grande que en la Edad Media se popularizó un juego de palabras en latín que los identificaba como los Domini canes, los "perros del Señor", por la firmeza con la que defendían la ortodoxia frente a cualquier herejía. Además de dedicarse a la predicación, desempeñaron un papel decisivo en la enseñanza superior y en el desarrollo de la escolástica.

Muy distinta fue la orientación inicial de los franciscanos. San Francisco concebía la pobreza como una renuncia absoluta a cualquier forma de riqueza, incluida la que podía proporcionar el saber. Consideraba que el estudio podía convertirse en motivo de orgullo y de poder, por lo que sus primeros seguidores debían vivir con la máxima sencillez, limitándose a la predicación y al servicio de los pobres.

Sin embargo, tras la muerte de San Francisco la orden se dividió. Un grupo defendía la observancia estricta de la pobreza y rechazaba el estudio sistemático, mientras que otro, encabezado por Fray Elías, sostenía que era posible estudiar sin abandonar el ideal franciscano. Esta segunda posición terminó imponiéndose y los franciscanos comenzaron también a enviar estudiantes a universidades como París o Bolonia.

Esta decisión tuvo importantes consecuencias prácticas. Formar estudiantes exigía disponer de recursos económicos, mantener profesores y adquirir manuscritos, que antes de la imprenta eran extraordinariamente costosos. Así, aunque la pobreza siguió siendo un elemento esencial del ideal franciscano, la propia evolución de la orden hizo inevitable una mayor inversión en la formación intelectual.

Mientras los franciscanos debatían la compatibilidad entre estudio y pobreza, los dominicos hicieron del conocimiento una de las bases fundamentales de su identidad. Continuaban viviendo de la mendicidad, pero entendían que su misión principal consistía en ocupar los centros de enseñanza y formar a quienes posteriormente dirigirían la vida intelectual de la Iglesia y de las universidades.

Precisamente por ello, durante el siglo XIII los dominicos pasaron a ocupar muchas de las principales facultades europeas. Su presencia despertó un fuerte rechazo entre numerosos profesores seculares, que veían cómo los religiosos disponían del respaldo económico de sus órdenes para adquirir libros y dedicarse por completo al estudio, mientras ellos debían sostenerse únicamente con sus propios recursos. Sin embargo, la calidad de su formación terminó imponiéndose y convirtió a las órdenes mendicantes en protagonistas del desarrollo universitario medieval.

En este contexto aparece Santo Tomás de Aquino. Nacido en Aquino, cerca de Nápoles, en 1225, desarrolló casi toda su actividad intelectual en los grandes centros universitarios europeos, especialmente en París. Murió en 1274, antes de cumplir cincuenta años, pero en apenas unas décadas elaboró una de las obras filosóficas y teológicas más influyentes de toda la historia de Occidente.

Su época coincidió además con un momento especialmente favorable para el desarrollo cultural. Europa vivía una relativa estabilidad política, la Reconquista avanzaba tras la victoria de Las Navas de Tolosa, las universidades se consolidaban como centros permanentes de enseñanza y el conocimiento clásico, especialmente la filosofía de Aristóteles, comenzaba a difundirse ampliamente por todo Occidente. Todo ello creó el ambiente intelectual que hizo posible la gran síntesis tomista.

La gran novedad del pensamiento de Santo Tomás no puede entenderse sin la llegada de Aristóteles a Europa. Durante siglos, la filosofía occidental había estado dominada por el pensamiento de Platón y de San Agustín. Sin embargo, a partir del siglo XIII comenzaron a difundirse las obras de Aristóteles gracias, sobre todo, a las traducciones realizadas en España desde el árabe al latín y a los comentarios del filósofo musulmán Averroes. Aristóteles entró primero en las escuelas de artes, después en las facultades de filosofía y, finalmente, alcanzó la enseñanza de la teología, provocando una auténtica revolución intelectual.

Muchos maestros contemplaban esta filosofía con desconfianza, ya que el método aristotélico difería profundamente del platonismo. Mientras Platón parte de la unidad para explicar la multiplicidad de la realidad, Aristóteles sigue el camino contrario: comienza analizando la realidad concreta y, a partir de ella, intenta descubrir los principios generales que la explican. Su filosofía es esencialmente empírica, pues considera que el conocimiento comienza en la experiencia. Nada debe afirmarse sin haber sido previamente observado y analizado.

Esta idea suponía una enorme transformación para la filosofía y la teología medievales. Si todo conocimiento parte de la experiencia, surge inmediatamente una dificultad: Dios no puede ser experimentado directamente. Por ello, Aristóteles sostiene que el conocimiento de Dios no puede obtenerse de forma inmediata, sino indirectamente, a través del estudio de la realidad creada. Observando el mundo es posible descubrir indicios que conducen hacia un principio superior, aunque este nunca pueda conocerse plenamente.

Santo Tomás asumirá este planteamiento, pero lo adaptará al cristianismo. Para él, el estudio de la naturaleza no aleja de Dios, sino que constituye precisamente el camino para acercarse racionalmente a Él. La creación se convierte así en el punto de partida del conocimiento filosófico y teológico.

La formación de Santo Tomás fue decisiva para desarrollar esta síntesis. Inició sus estudios en Italia y posteriormente se trasladó a Colonia, donde fue discípulo de San Alberto Magno. Este maestro había aceptado plenamente el método aristotélico y dedicaba su actividad al estudio

directo de la naturaleza, realizando observaciones sobre plantas, animales, minerales y fenómenos físicos. Su enseñanza combinaba constantemente filosofía, ciencias naturales y teología.

Junto a San Alberto, Santo Tomás aprendió que el conocimiento debía construirse a partir de la observación rigurosa de la realidad. No se trataba únicamente de estudiar textos antiguos, sino también de analizar el mundo tal como se presenta ante la experiencia. Esta formación marcaría definitivamente todo su pensamiento posterior.

Posteriormente ambos se trasladaron a París, el principal centro intelectual de Europa. Allí Santo Tomás obtuvo primero el grado de maestro en filosofía y después el de maestro en teología, alcanzando muy joven la cátedra universitaria. Su llegada coincidió con un momento de gran tensión intelectual, ya que el aristotelismo comenzaba a introducirse en la enseñanza teológica y muchos profesores lo consideraban incompatible con la doctrina cristiana.

Hasta entonces la teología se había construido sobre bases platónicas. Santo Tomás fue el primero que incorporó sistemáticamente el método aristotélico a la reflexión teológica. Este hecho provocó una auténtica revolución porque modificaba la manera misma de hacer teología. Ya no se partía directamente de las grandes verdades reveladas para explicar el mundo, sino que se comenzaba por el estudio de la realidad creada para ascender racionalmente hacia Dios.

El núcleo de esta nueva forma de pensar consiste en comprender que el conocimiento humano avanza desde lo particular hacia lo universal. Cada realidad concreta constituye un punto de partida que remite a otra realidad más profunda. El estudio de un animal, de una planta, de un fenómeno físico o del propio ser humano nunca termina en ellos mismos, sino que conduce progresivamente hacia principios cada vez más generales.

Sin embargo, Santo Tomás insiste en que este proceso nunca permite alcanzar plenamente la esencia de Dios. La razón humana puede descubrir que existe un fundamento último de toda la realidad, pero no puede comprender directamente su naturaleza. Dios permanece siempre más allá de la capacidad completa del entendimiento humano.

Por ello distingue claramente entre conocer la existencia de Dios y comprender plenamente quién es Dios. La inteligencia humana puede llegar racionalmente hasta la afirmación de que existe un primer principio que explica toda la realidad, pero no puede abarcar completamente su esencia. El conocimiento humano es verdadero, aunque necesariamente limitado.

Esta idea constituye uno de los rasgos fundamentales del tomismo. La razón posee una enorme capacidad para alcanzar la verdad, pero también debe reconocer sus propios límites. El ser humano conoce auténticamente, aunque nunca de manera absoluta. Siempre permanece una parte de la realidad que supera las posibilidades del entendimiento.

De este modo, Santo Tomás supera tanto el racionalismo absoluto como el escepticismo. Frente a quienes creen que la razón puede explicarlo todo, recuerda que Dios permanece siempre por encima del conocimiento humano. Frente a quienes consideran imposible conocer la verdad, afirma que el entendimiento humano está naturalmente capacitado para alcanzarla, aunque de forma progresiva e imperfecta.

Su pensamiento logra así armonizar la experiencia, la razón y la fe. La observación del mundo conduce al conocimiento filosófico; la filosofía prepara el camino hacia la teología; y la teología culmina el proceso incorporando la Revelación sin contradecir la razón. Esta integración constituye la gran síntesis intelectual de Santo Tomás y explica por qué su obra se convirtió en el fundamento de la escolástica durante siglos.

El elemento central del pensamiento de Santo Tomás es su teoría del conocimiento. Frente a quienes dudaban de la capacidad de la razón humana, afirma que el entendimiento está preparado para conocer la verdad. El ser humano puede alcanzar un conocimiento verdadero de la realidad, aunque nunca de forma absoluta ni definitiva. La inteligencia avanza progresivamente desde lo conocido hacia lo desconocido, perfeccionando continuamente su comprensión del mundo.

Sin embargo, este conocimiento siempre presenta un límite. El hombre puede descubrir cómo son las cosas y establecer relaciones entre ellas, pero nunca posee un conocimiento total de la realidad. Toda verdad conocida remite a otra verdad superior que todavía permanece oculta. Por ello, Santo Tomás sostiene que el saber humano es al mismo tiempo conocimiento e ignorancia: conocemos verdaderamente, pero somos conscientes de que siempre existe una dimensión que supera nuestra comprensión.

Esta limitación explica que el conocimiento humano tenga siempre un carácter dual. Toda realidad puede afirmarse desde lo que ya conocemos y, al mismo tiempo, negarse desde aquello que todavía ignoramos. A este procedimiento lo denomina vía de afirmación y vía de remoción. La primera consiste en afirmar aquello que la razón descubre; la segunda recuerda que toda afirmación resulta insuficiente cuando se refiere a la realidad última, especialmente a Dios. Por ello, mientras vivimos, todo conocimiento permanece abierto y nunca completamente acabado.

Esta concepción está relacionada con dos conceptos fundamentales heredados de Aristóteles: acto y potencia. El acto expresa lo que una realidad ya es, mientras que la potencia representa aquello que todavía puede llegar a ser. Todo ser creado participa simultáneamente de ambas dimensiones. Ninguna realidad está completamente terminada; todas conservan posibilidades de desarrollo y perfeccionamiento. El ser humano, por ejemplo, posee capacidades que todavía no ha realizado y conocimientos que aún no ha alcanzado.

El camino del conocimiento consiste precisamente en pasar progresivamente de la potencia al acto. A medida que la inteligencia descubre nuevas verdades, desarrolla posibilidades que antes permanecían ocultas. Este proceso nunca concluye plenamente durante la vida terrena, ya que siempre existen nuevos aspectos de la realidad por conocer. La verdad absoluta solo pertenece a Dios.

Desde esta perspectiva, Santo Tomás formula las llamadas cinco vías para demostrar la existencia de Dios. Él nunca las presenta como demostraciones absolutas, sino como caminos racionales que conducen hacia la afirmación de un primer principio. Observando el movimiento, la causalidad, la contingencia, los grados de perfección y el orden del universo, la razón descubre que toda la realidad apunta hacia una causa primera que explica la existencia de todo lo demás.

Estas vías no pretenden describir directamente la naturaleza de Dios, sino mostrar que la realidad creada exige un fundamento último. Constituyen itinerarios intelectuales que parten de la experiencia sensible y terminan afirmando la necesidad de un ser primero. La razón puede concluir que ese fundamento existe, aunque no pueda comprender plenamente su esencia.

La gran aportación de Santo Tomás consiste precisamente en haber unido la investigación racional con la fe cristiana. Para él no existe oposición entre ambas, ya que proceden del mismo origen. La razón permite conocer muchas verdades acerca del mundo y prepara el camino para comprender la Revelación. La fe, por su parte, completa aquello que la razón no puede alcanzar por sí sola. Ambas se complementan sin anularse.

Esta síntesis explica la enorme influencia que ejerció durante siglos. Su pensamiento se convirtió en la base de la escolástica medieval y siguió siendo el principal modelo filosófico y teológico de la Iglesia durante más de setecientos años. Incluso muchos filósofos contemporáneos que posteriormente desarrollaron planteamientos diferentes reconocen la claridad metodológica y el rigor conceptual del tomismo como punto de partida para sus propias investigaciones.

Un ejemplo significativo del prestigio alcanzado por Santo Tomás fue el encargo que recibió del papa Urbano IV para redactar los textos litúrgicos de la nueva fiesta del Corpus Christi. Junto a San Buenaventura preparó el oficio y la misa de esta solemnidad. La tradición cuenta que, al escuchar la composición de Santo Tomás, San Buenaventura rompió el texto que había preparado, impresionado por la calidad teológica y literaria de la obra de su compañero.

De Santo Tomás proceden algunos de los himnos más importantes de la liturgia católica, como el *Tantum Ergo*, el *Pange Lingua* o el *Adoro te devote*, donde consigue expresar profundas ideas teológicas mediante un lenguaje poético de extraordinaria belleza. Este hecho refleja otra dimensión de su personalidad: además de filósofo y teólogo, fue también un notable escritor y poeta.

Su principal obra es la *Summa Theologiae*, concebida como una gran síntesis de todo el saber de su tiempo. No se limita exclusivamente a la teología, sino que integra filosofía, ciencias naturales, metafísica y ética dentro de un único sistema coherente. Precisamente por ello representa el mejor ejemplo del ideal intelectual del siglo XIII: reunir todos los conocimientos disponibles en una visión unitaria de la realidad.

En definitiva, Santo Tomás de Aquino elaboró una filosofía basada en la observación de la realidad, la confianza en la capacidad de la razón humana y la armonía entre fe y conocimiento. Partiendo del aristotelismo, construyó un sistema capaz de explicar racionalmente el mundo sin renunciar a la Revelación cristiana. Su pensamiento marcó de forma decisiva la filosofía medieval y continúa siendo una de las mayores referencias de la tradición filosófica occidental.

## Francisco de Asís

San Francisco de Asís (1182-1226) aparece en un momento de profunda crisis de la Iglesia medieval. La época está marcada por dos fenómenos paralelos: el máximo desarrollo del poder eclesiástico y el nacimiento de movimientos que reclaman una vuelta a la pobreza evangélica. Bajo pontífices como Gregorio VII, Inocencio III o Bonifacio VIII, la Iglesia había consolidado una concepción según la cual lo espiritual debía gobernar sobre lo temporal. Del mismo modo que el alma es superior al cuerpo y Dios es superior al mundo material, el Papa debía situarse por encima de los reyes y ejercer autoridad sobre todo el orden político. Esta visión justificaba que el pontífice coronara a los monarcas, administrara amplios territorios y concentrara un enorme poder religioso y temporal.

Esta acumulación de riqueza y autoridad no surgió necesariamente de una mala intención, sino del convencimiento de que la Iglesia, como institución espiritual, debía dirigir la sociedad para conducirla hacia Dios. Sin embargo, con el paso del tiempo esa identificación entre autoridad espiritual y poder material provocó una creciente ostentación de riquezas, patrimonio y privilegios que muchos cristianos comenzaron a considerar incompatible con el Evangelio.

Como reacción surgieron diversos movimientos de pobreza, estudiados por historiadores como Herbert Grundmann. Estos grupos aparecieron principalmente entre los laicos, personas sin formación teológica que, movidas por una profunda inquietud religiosa, comenzaron a cuestionar la riqueza de la Iglesia. Su razonamiento era sencillo: si Cristo vivió pobre y los apóstoles también, los sucesores de los apóstoles deberían seguir el mismo ejemplo. En consecuencia, una Iglesia excesivamente rica se alejaba del modelo evangélico.

Estos movimientos nacieron de forma espontánea y dispersa en distintas regiones de Europa, especialmente en el sur de Francia y el norte de Italia. No existía una organización común, sino numerosos pequeños grupos que compartían el mismo ideal de pobreza, austeridad y retorno al Evangelio. Muchos recibieron el apoyo de algunos sacerdotes enfrentados a la jerarquía, lo que permitió que sus críticas adquirieran una mayor fundamentación religiosa.

Con el tiempo, estos grupos comenzaron a sostener afirmaciones cada vez más radicales: Cristo fue pobre; los apóstoles fueron pobres; por tanto, los obispos y el Papa debían ser pobres. Si no lo eran, dejaban de representar fielmente el modelo de Cristo. Estas ideas fueron consideradas

peligrosas por la jerarquía eclesiástica y muchos de sus defensores fueron perseguidos, condenados o ejecutados como herejes.

A pesar de la represión, el movimiento no desapareció. Los grupos seguían reuniéndose periódicamente, practicaban una vida extremadamente austera y trataban de vivir conforme al Evangelio. Su fuerza no residía únicamente en sus palabras, sino en el ejemplo de vida que ofrecían. Frente a la riqueza de muchos eclesiásticos, ellos respondían con una pobreza voluntaria que resultaba profundamente convincente para la población.

Aunque frecuentemente fueron calificados de anticlericales, en realidad no rechazaban la Iglesia como institución, sino a aquellos clérigos que consideraban infieles al mensaje de Cristo. Su crítica iba dirigida contra los malos pastores, no contra el cristianismo. En algunos lugares incluso organizaron boicots contra sacerdotes considerados indignos, negándose a asistir a sus celebraciones. En casos extremos llegaron a producirse agresiones físicas, lo que endureció todavía más la respuesta de la Iglesia.

Este clima de tensión explica la aparición de San Francisco de Asís. Hijo del comerciante Pedro Bernardone y de Pica, una mujer procedente de la Provenza francesa, creció precisamente en dos regiones donde estos movimientos reformistas tenían una fuerte presencia. Sin pertenecer directamente a ninguno de ellos, recibió desde joven la influencia de ese ambiente que defendía la pobreza como forma auténtica de vivir el cristianismo.

Tras una juventud acomodada, Francisco experimentó una profunda conversión. Renunció públicamente a la riqueza familiar, devolvió a su padre toda la ropa y los bienes que había recibido y declaró que desde ese momento solo reconocería como Padre a Dios. Este gesto simboliza la ruptura definitiva con el mundo del dinero y el comienzo de una vida basada exclusivamente en la pobreza evangélica.

A diferencia de otros reformadores, Francisco nunca organizó una oposición directa contra la Iglesia. No dedicó su vida a denunciar al Papa o a los obispos, sino que optó por vivir personalmente el Evangelio con absoluta radicalidad. Su reforma consistió en el testimonio, no en el enfrentamiento. En lugar de condenar la riqueza ajena, eligió voluntariamente la pobreza como forma de vida.

Su ejemplo atrajo rápidamente a numerosos compañeros. Vivían sin propiedades, mendigaban únicamente lo necesario para subsistir y recorrían pueblos y ciudades predicando una vida sencilla, alegre y completamente confiada en Dios. La pobreza dejaba de entenderse como una

desgracia para convertirse en una elección libre y fuente de felicidad. Francisco hablaba incluso de la "Señora Pobreza", reflejando el profundo amor que sentía por ese modo de vida.

La novedad de Francisco fue que logró integrar dentro de la Iglesia todas las aspiraciones de aquellos movimientos de pobreza que hasta entonces habían sido perseguidos. Donde otros habían sido considerados herejes, él consiguió presentar el mismo ideal con humildad, obediencia y profunda fidelidad eclesial. No rechazó la autoridad de la Iglesia, sino que mostró que era posible vivir el Evangelio con radicalidad permaneciendo dentro de ella.

El momento decisivo fue su encuentro con el papa Inocencio III. Aunque el pontífice había combatido duramente muchos movimientos considerados heréticos, supo reconocer en Francisco una autenticidad distinta. Comprendió que detrás de aquella extrema pobreza no existía un deseo de destruir la Iglesia, sino de renovarla desde dentro. Por ello autorizó verbalmente a Francisco y a sus primeros compañeros a predicar una vida de conversión y penitencia, aunque sin intervenir en cuestiones doctrinales reservadas al clero.

Esta aprobación supuso un acontecimiento extraordinario. Ideas que durante décadas habían sido perseguidas encontraron finalmente un lugar dentro de la propia Iglesia gracias a la figura de Francisco. Puede afirmarse que consiguió introducir institucionalmente el ideal de pobreza evangélica sin romper la unidad eclesial. Esa capacidad de transformar un movimiento potencialmente conflictivo en una fuerza de renovación explica el enorme impacto histórico del franciscanismo y el comienzo de una nueva forma de vivir el cristianismo.

La originalidad de San Francisco no reside únicamente en su defensa de la pobreza, sino en la forma completamente nueva de entender el cristianismo. Frente a otros movimientos reformistas, su propuesta no nace del enfrentamiento, sino de una manera distinta de vivir el Evangelio. La primera característica de su espiritualidad es la sencillez. No se trata de ingenuidad o falta de inteligencia, sino de una actitud interior que consiste en llamar a cada cosa por su nombre, sin segundas intenciones ni intereses ocultos. Francisco contempla la realidad tal como es y actúa con absoluta transparencia. Esta sinceridad explica la enorme confianza que inspiraba incluso entre quienes ocupaban los puestos más altos de la Iglesia.

Esa sencillez se prolonga en una nueva forma de contemplar el mundo. Francisco establece una relación directa y fraterna con toda la creación porque considera que todas las criaturas proceden del mismo Dios. El ser humano deja de situarse frente a la naturaleza como dominador para descubrirse formando parte de una misma familia. De ahí nace su conocida visión cósmica o ecológica del cristianismo, expresada de manera magistral en el Cántico de las Criaturas. El sol,

el agua, el viento, el fuego, los animales o la tierra dejan de ser simples objetos y pasan a convertirse en hermanos y hermanas del hombre, reflejos de la bondad del Creador.

Esta actitud no es una simple sensibilidad poética, sino una consecuencia directa de su forma de entender la fe. Quien vive con sencillez descubre la belleza de todas las criaturas y establece con ellas una relación de respeto y armonía. La naturaleza ya no aparece como algo que explotar, sino como un don que debe contemplarse con gratitud. Por eso la figura de San Francisco suele considerarse precursora de la sensibilidad ecológica contemporánea.

Otra característica fundamental es la alegría. Francisco entiende que la verdadera felicidad no depende de la riqueza, del poder o del prestigio, sino de la libertad interior. Quien nada posee puede entregarse completamente a Dios y vivir sin miedo a perder aquello que tiene. La pobreza deja así de ser un sacrificio para convertirse en fuente de gozo. Esta idea aparece constantemente en sus enseñanzas sobre la "perfecta alegría", según las cuales la felicidad auténtica consiste en aceptar incluso las dificultades con paz y confianza.

Su modo de vivir impresionó profundamente a la sociedad de su tiempo. En pocos años surgieron comunidades franciscanas por toda Europa. Reyes, nobles, universitarios y personas humildes se sintieron atraídos por un ideal cristiano que unía radicalidad evangélica, humildad, fraternidad y alegría. El crecimiento de la orden fue extraordinario incluso antes de la muerte del propio Francisco, convirtiéndose en uno de los movimientos religiosos más influyentes de toda la Edad Media.

Sin embargo, este rápido desarrollo también generó tensiones internas. Muy pronto aparecieron distintas interpretaciones sobre el modo de vivir la pobreza. Algunos franciscanos defendían mantener de forma absoluta el ideal original de Francisco, renunciando a cualquier tipo de propiedad. Otros consideraban necesario aceptar ciertos bienes materiales para garantizar el funcionamiento de la orden, la formación de los religiosos y la expansión de su labor apostólica.

Estas diferencias se intensificaron tras la muerte del fundador. Los llamados "espirituales" defendían una fidelidad estricta al modelo de pobreza de San Francisco y sostenían que tanto la Iglesia como el Papa debían vivir conforme al ejemplo de Cristo. Otros sectores adoptaron una interpretación más flexible, intentando compatibilizar el ideal franciscano con las necesidades prácticas de una orden cada vez más numerosa y extendida.

La discusión alcanzó incluso al papado. Algunos franciscanos afirmaban que Cristo y los apóstoles habían vivido en absoluta pobreza y que ese debía seguir siendo el modelo de toda la Iglesia. Desde Roma se respondió que esa interpretación era excesiva y que el Evangelio no

obligaba necesariamente a una pobreza tan radical. El debate llegó a convertirse en una cuestión doctrinal de enorme importancia durante los siglos XIII y XIV.

Pese a estas controversias, la influencia de San Francisco continuó creciendo. Su propuesta había transformado profundamente la espiritualidad cristiana. Por primera vez los laicos adquirían un protagonismo decisivo dentro de la vida de la Iglesia y demostraban que era posible renovar el cristianismo desde la sencillez, el ejemplo personal y la fidelidad, sin necesidad de romper la comunión eclesial. En este sentido, Francisco representa el nacimiento de una nueva conciencia laical que tardaría siglos en desarrollarse plenamente.

Su legado no consiste únicamente en la fundación de una orden religiosa, sino en haber modificado la forma de entender la relación entre el cristiano y el mundo. Introdujo una espiritualidad basada en la fraternidad universal, la humildad, el respeto por toda la creación, la pobreza libremente asumida y la alegría como expresión de la confianza absoluta en Dios. Muchos de estos valores siguen siendo plenamente actuales y explican por qué su figura continúa despertando admiración tanto dentro como fuera del cristianismo.

Puede afirmarse que San Francisco actuó como un gran reformador sin romper nunca con la Iglesia. Supo integrar las aspiraciones de renovación surgidas entre los laicos, darles una forma plenamente evangélica y conseguir que fueran aceptadas por la propia institución eclesial. Gracias a ello evitó que muchos movimientos acabaran definitivamente separados de la Iglesia y abrió un camino de reforma interior que marcaría toda la historia posterior del cristianismo occidental.

Su influencia llega hasta la actualidad. La importancia concedida a los laicos, la valoración de la pobreza evangélica, la preocupación por la justicia, la fraternidad universal y el cuidado de la creación encuentran en San Francisco uno de sus principales precedentes históricos. Su vida demuestra que la verdadera transformación de la Iglesia no nace del poder ni de la confrontación, sino del testimonio personal y de la coherencia entre la fe y la vida. Precisamente esa capacidad para renovar el cristianismo desde la sencillez explica que siga siendo una de las figuras más admiradas e influyentes de toda la historia de la Iglesia.

## Ramón Llull

Ramón Llull representa una de las figuras más extraordinarias de la Edad Media y, al mismo tiempo, una de las mejores muestras de que el cristianismo medieval podía adoptar formas muy distintas de las actuales. Aquella sociedad vivía una concepción de la fe que hoy resulta, en muchos aspectos, difícil de comprender. Durante siglos se consideró legítimo hacer la guerra contra los musulmanes en nombre de la religión, y también se promovieron violentas persecuciones contra otros cristianos. Hubo cruzadas organizadas por el propio papado contra grupos como los albigenses, los Pobres de Lyon o determinados franciscanos, muchos de los cuales fueron encarcelados o murieron por mantenerse fieles a sus convicciones. Todo ello muestra hasta qué punto el cristianismo medieval se desenvolvía dentro de unas categorías muy diferentes de las actuales.

La historia demuestra que el cristianismo puede vivirse de maneras muy distintas según la época. Del mismo modo que muchas prácticas medievales hoy serían consideradas incompatibles con el Evangelio, también existen comportamientos contemporáneos que un cristiano medieval habría juzgado inaceptables. Comprender esa distancia histórica resulta imprescindible para entender la figura de Ramón Llull.

Ramón Llull fue el primer gran pensador laico de la Edad Media. Defendió ideas extraordinariamente avanzadas para su tiempo y siempre reivindicó su condición de seglar. Después de su muerte sería perseguido por numerosos eclesiásticos, aunque durante su vida nadie se atrevió a condenarlo abiertamente. Su personalidad fue tan singular que resulta imposible reducirla a una única definición.

En octubre de 1311 emprendió viaje desde Montpellier hasta Vienne, donde el papa Clemente V había convocado el Concilio Ecuménico celebrado entre 1311 y 1312. Aquel concilio pasó a la historia por varias decisiones de enorme trascendencia: la supresión de la Orden del Temple, la condena de la memoria del papa Bonifacio VIII y la aprobación de la creación de escuelas dedicadas al estudio de las lenguas orientales.

La política desempeñó un papel decisivo en aquellas decisiones. Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, consiguió que el pontífice suprimiera la Orden del Temple, cuyos inmensos bienes terminaron beneficiando a la Corona francesa. También logró que se condenara públicamente la memoria de Bonifacio VIII, el papa que años antes lo había excomulgado. Como culminación de

esa política, Clemente V canonizó a Luis IX de Francia, abuelo de Felipe IV. Con ello se reforzaba el prestigio de la monarquía francesa al tiempo que se desacreditaba a quien se había enfrentado al rey. Para la mentalidad medieval, estas actuaciones no resultaban escandalosas; eran una expresión perfectamente aceptable de la autoridad pontificia.

Durante el viaje hacia el concilio tuvo lugar uno de los episodios más conocidos de la vida de Ramón Llull, recogido por él mismo en una obra titulada *\*El Fantástico\**. Caminando hacia Vienne encontró a un clérigo que viajaba cómodamente a caballo. Ambos comenzaron a conversar y el sacerdote explicó que acudía al concilio con la esperanza de obtener un obispado, aumentar sus beneficios eclesiásticos y mejorar su posición dentro de la Iglesia.

Cuando el clérigo preguntó a Llull quién era, este respondió que había estado casado, había tenido hijos y había llevado una vida acomodada y mundana. Sin embargo, había abandonado todas sus riquezas para honrar a Dios, procurar el bien de su prójimo y defender la fe cristiana. Había aprendido árabe para dialogar con los musulmanes, había sufrido cárceles, insultos y persecuciones, y durante cuarenta y cinco años había intentado convencer a príncipes y prelados de la necesidad de renovar la Iglesia. Ahora era ya un anciano y vivía en la pobreza, pero seguía fiel al mismo propósito y esperaba perseverar en él hasta la muerte.

El sacerdote, sorprendido por aquella respuesta, lo calificó de «fantástico». Llull aceptó el calificativo y respondió con una frase que resume admirablemente su personalidad: «Fantástico también lo es Dios».

Para acercarse a su figura resulta especialmente útil una pequeña biografía escrita por Armand Llinarès, uno de los grandes especialistas en su pensamiento. Al final de esa obra se ofrece una cronología muy completa de su vida y de sus escritos. Entre las obras de Ramón Llull destaca especialmente el *\*Libro de amigo y amado\**, considerado una de las cumbres de la literatura mística cristiana. Su originalidad reside, en buena medida, en la profunda influencia del sufismo islámico, especialmente del desarrollado en el ámbito murciano, que Llull conocía directamente gracias a su dominio del árabe. La obra reúne trescientas sesenta meditaciones de extraordinaria intensidad espiritual y ocupa un lugar privilegiado dentro de la tradición mística occidental.

Otra faceta menos conocida de Ramón Llull es su interés por la astrología. Uno de sus tratados ha sido editado modernamente bajo el título *\*Tratado de astrología\**. El nombre puede inducir a confusión, ya que el original latino habla de *\*astronomía\**. Sin embargo, en la terminología medieval ambos conceptos no coincidían con los actuales. Lo que Llull estudia no es el movimiento de los astros desde un punto de vista físico, sino la influencia que estos ejercen

sobre la naturaleza, la salud, la enfermedad y la vida humana. En ese sentido, la traducción moderna como «astrología» resulta plenamente justificada.

Ramón Llull nació en Palma de Mallorca hacia 1232, apenas dos años después de la conquista de la isla por Jaime I de Aragón. Mallorca había permanecido bajo dominio musulmán hasta 1229, cuando fue incorporada a la Corona de Aragón mediante una expedición formada principalmente por nobles catalanes y occitanos. Entre ellos se encontraba el padre de Ramón Llull, que recibió tierras en la isla y decidió establecer allí definitivamente a su familia.

La conquista de Mallorca estuvo estrechamente ligada a las consecuencias de la cruzada contra los albigenses. Numerosos nobles del sur de Francia, desposeídos de sus dominios tras las campañas dirigidas por Simón de Montfort, encontraron en la expedición de Jaime I la oportunidad de reconstruir su patrimonio. A cambio de participar en la conquista recibieron tierras en la isla, configurando así la nueva sociedad mallorquina.

Ramón Llull nació, por tanto, en un ambiente de nobleza cortesana. Gracias a la posición de su familia fue educado junto al infante Jaime, futuro Jaime II de Mallorca, con quien mantendría una estrecha amistad durante toda su vida. Aquella relación le proporcionó un acceso privilegiado a la corte y le permitió conocer desde muy joven el ambiente político y cultural de su tiempo.

La principal fuente para conocer su biografía es la *\*Vida coetánea\**, una autobiografía dictada por el propio Llull en París hacia 1311, cuando contaba casi ochenta años. Aunque el paso del tiempo pudo deformar algunos recuerdos, constituye un testimonio excepcional de su trayectoria personal.

Según relata en esa obra, durante su juventud llevaba una vida cortesana. Estaba casado con Blanca Picany y era padre de dos hijos, Domingo y Magdalena. Una noche se encontraba componiendo una canción de amor dedicada a una mujer distinta de su esposa cuando se le apareció Cristo crucificado. Impresionado por la visión, abandonó la escritura y se retiró a descansar. La escena se repitió durante varias noches consecutivas. Solo después de la quinta aparición comprendió que debía cambiar radicalmente de vida.

Aquella experiencia marcó el comienzo de su conversión. En ese mismo instante formuló tres grandes propósitos que orientarían toda su existencia: escribir una obra capaz de demostrar racionalmente la verdad del cristianismo, fundar un centro dedicado al estudio de las lenguas orientales para preparar misioneros y entregar finalmente su vida por Cristo mediante el martirio. De esos tres objetivos alcanzaría plenamente los dos primeros; el tercero lo buscaría durante toda su vida sin llegar nunca a consumarse. La conversión de Ramón Llull no fue un simple

cambio de conducta moral, sino el punto de partida de un proyecto intelectual y espiritual de dimensiones extraordinarias. Convencido de que el cristianismo debía difundirse mediante la razón y no por la fuerza, comprendió que era imprescindible conocer la lengua y la cultura de aquellos a quienes deseaba convencer. Por ello adquirió un esclavo musulmán en Palma de Mallorca para que le enseñara árabe. Durante nueve años estudió con él hasta dominar la lengua con tal profundidad que llegó a escribir numerosas obras en árabe, aunque ninguna de ellas se ha conservado.

La *\*Vida coetánea\** relata un episodio muy significativo de esta relación. Un día, mientras conversaban, el esclavo hizo un comentario irrespetuoso sobre la Virgen María. Llull, profundamente indignado, reaccionó violentamente y lo golpeó. Días después, el musulmán intentó vengarse atacándolo con un cuchillo. Llull logró reducirlo y lo entregó a la justicia. Sin embargo, inmediatamente comenzó a sufrir un profundo conflicto interior. Por un lado, consideraba que el esclavo había cometido una grave ofensa contra la fe cristiana; por otro, era consciente de que le debía el conocimiento del árabe, gracias al cual esperaba escribir la obra destinada a convertir a los musulmanes. Incapaz de decidir si debía solicitar su perdón o permitir que fuera castigado, pasó varios días sumido en una profunda angustia. Cuando finalmente acudió a la prisión dispuesto a tomar una decisión, descubrió que el esclavo se había suicidado. El episodio refleja el carácter apasionado, contradictorio y extraordinariamente intenso de Ramón Llull.

Su dominio del árabe resultó decisivo para toda su producción intelectual. Aunque los originales árabes se perdieron, muchas de sus obras conservadas en latín o en catalán indican expresamente que fueron redactadas primero en esa lengua y traducidas después por el propio autor o con la ayuda de colaboradores. Todo ello demuestra que el árabe no fue para Llull una simple herramienta de comunicación, sino un auténtico instrumento de pensamiento.

Su obra fue escrita en tres lenguas: catalán, latín y árabe. La producción catalana ha llegado íntegramente hasta nosotros y constituye uno de los grandes monumentos de la literatura medieval. La latina, mucho más extensa, ha permanecido durante siglos dispersa en manuscritos conservados por toda Europa y solo en época contemporánea ha comenzado a editarse críticamente. La producción árabe, en cambio, desapareció por completo.

Tradicionalmente se pensó que aquellas obras habían sido destruidas por la Inquisición, pero esta explicación resulta poco convincente. Cuando una obra era condenada, solían sobrevivir algunos ejemplares ocultos por sus partidarios. En el caso de Ramón Llull no se ha conservado absolutamente nada en árabe. Todo parece indicar que fueron sus propios discípulos quienes las

hicieron desaparecer para evitar que la simple existencia de escritos árabes pudiera convertirse en una prueba de sospecha contra su maestro. En una época en la que el árabe se identificaba fácilmente con el islam, conservar aquellos textos podía resultar extremadamente peligroso.

El uso del catalán constituye otra de las grandes aportaciones de Ramón Llull. Hasta entonces las disciplinas consideradas científicas —la filosofía, la teología, el derecho o la medicina— solo podían expresarse en latín. Las lenguas romances eran vistas como idiomas populares, útiles para la conversación cotidiana, pero incapaces de transmitir el conocimiento más elevado. Llull rompió definitivamente esa barrera. Creó el vocabulario necesario para expresar conceptos filosóficos y teológicos con precisión y convirtió el catalán en una auténtica lengua científica. En ese sentido puede considerarse el fundador del catalán culto y uno de los primeros autores europeos que demostraron que una lengua vulgar podía servir para transmitir el pensamiento más complejo.

La magnitud de su producción resulta difícil de exagerar. Menéndez Pelayo lo calificó como un auténtico polígrafo y afirmó que escribió prácticamente sobre todo lo imaginable. Compuso tratados de lógica, filosofía, medicina, navegación, astronomía, astrología, teología, mística, novelas, poesía y obras pedagógicas. Títulos como *\*Blanquerna\**, *\*Félix o Libro de las maravillas\**, el *\*Árbol de la ciencia\** o el *\*Libro de amigo y amado\** muestran una capacidad creadora verdaderamente excepcional.

Lo más sorprendente es que toda esa producción fue obra de un laico. En el siglo XIII el saber estaba prácticamente monopolizado por el clero y por las universidades eclesiásticas. La inmensa mayoría de la población era analfabeta y solo los religiosos tenían acceso sistemático a la formación superior. Sin embargo, Ramón Llull, casado, padre de familia y sin una carrera universitaria en el sentido habitual, alcanzó una producción intelectual comparable —e incluso superior en volumen— a la de los grandes maestros de su tiempo.

Fue contemporáneo de figuras como Tomás de Aquino, Buenaventura o Ramón de Peñafort, auténticos gigantes de la escolástica medieval. Mientras ellos elaboraban las grandes síntesis teológicas y jurídicas del siglo XIII, Llull desarrollaba un proyecto intelectual propio, completamente original y de una amplitud extraordinaria. No era un pensador aislado en una época de decadencia, sino un creador excepcional dentro de uno de los momentos de mayor brillantez intelectual de toda la Edad Media.

La *\*Vida coetánea\** relata que, tras su conversión, abandonó a su esposa y a sus hijos para dedicarse por entero a la misión que creía haber recibido. Este comportamiento resulta chocante desde una perspectiva actual, pero debe entenderse dentro de la espiritualidad medieval. La

renuncia absoluta al mundo constituía entonces el modelo por excelencia de la perfección cristiana. Quien deseaba seguir radicalmente a Cristo debía abandonar bienes, familia y posición social. Esa interpretación literal del Evangelio inspiró también la vida de figuras como san Francisco de Asís o san Antonio Abad.

La decisión de Llull tuvo incluso consecuencias jurídicas. Su esposa, Blanca Picany, terminó solicitando ante notario la administración de los bienes familiares, alegando que su marido se había desentendido completamente de las obligaciones domésticas. El documento se conserva y constituye un testimonio excepcional de aquella ruptura. Desde ese momento Llull dedicó toda su existencia a viajar, escribir y predicar.

Durante décadas recorrió incesantemente Europa y el norte de África. Visitó Francia, Italia, Chipre, Túnez y Bugía, donde fue encarcelado y apedreado en varias ocasiones por predicar públicamente el cristianismo. Siempre buscó el martirio, aunque nunca llegó a morir de forma violenta. Los estudios realizados sobre sus restos demuestran que sufrió importantes fracturas en el cráneo, compatibles con aquellas lapidaciones, pero también evidencian que sobrevivió a ellas. Finalmente murió en 1316, cuando regresaba a Mallorca a bordo de una nave genovesa.

Su cuerpo fue enterrado en la iglesia de San Francisco de Palma. Aunque siempre existió una estrecha relación entre Ramón Llull y los franciscanos, nunca perteneció oficialmente a la orden. Permaneció toda su vida como seglar, circunstancia que hace todavía más excepcional su figura. Los franciscanos acogieron con entusiasmo su obra y facilitaron su difusión, hasta el punto de que el ministro general de la orden recomendó expresamente que fuera recibido y hospedado en todos los conventos franciscanos por los que pasara durante sus viajes.

Así concluye la primera gran etapa de la vida de Ramón Llull: la formación de un laico extraordinario que, tras abandonar una existencia cortesana, dedicó todos sus esfuerzos a construir una inmensa obra intelectual y a buscar un camino racional para el encuentro entre las grandes religiones del Mediterráneo. La originalidad de ese proyecto solo puede comprenderse plenamente al analizar el núcleo de su pensamiento, desarrollado en su gran sistema filosófico, el *\*Ars Magna\**.