

*Las utopías comunistas en la Edad Media**

I. INTRODUCCION

A través de esta exposición tomaré los términos *utopía*, *comunismo* y sus afines o derivados en el sentido más amplio, tal como los entiende el Diccionario de la Real Academia Española: «Utopía: plan, proyecto, doctrina, sistema halagüeño, pero irrealizable». «Comunismo: sistema por el cual se quiere abolir el derecho de propiedad y establecer la comunidad de bienes».

Con estos presupuestos, y en este sentido, creo que, al menos en principio, puede hablarse y plantearse la cuestión de si existieron *utopías comunistas*, en la Edad Media. Por lo que respecta al *comunismo*, la cuestión no ofrece ninguna dificultad: los medievales estuvieron familiarizados con las antiquísimas teorías y sistemas sociales que habrían propugnado o practicado la comunidad de bienes y habrían ignorado o eliminado la propiedad privada.

En cambio, por lo que respecta a la *utopía*, la cuestión puede parecer más problemática, ya que este término aparece en la historia por primera vez en los albores de la época moderna. En efecto, el término *utopía* lo creó y lo puso en circulación el humanista inglés Tomás Moro, quien en 1516 publica en Lovaina un pequeño libro intitulado *De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia...* Es bien sabido que Moro forjó este término para designar aquella insula o isla ideal, uniendo dos vocablos griegos: la nega-

* Lección inaugural del curso 1975-76 en el Instituto Superior de Filosofía O. P. de Valladolid.

tiva *ou* (no, ninguno) con *topos* (lugar), de forma que el neologismo acuñado por Moro viene a significar algo así como «ningún sitio», «ningún lugar», «ninguna parte».

Pero si el significante —el término *utopía*— aparece en el siglo XVI, el significado —«el sistema halagüeño pero irrealizable»— es muy viejo ya en la historia del pensamiento humano. Baste pensar en Platón, utópico y utopista «avant la lettre», cuya «Politeia» o «Republica» constituye una de las mayores y mejores utopías que en el mundo hanse forjado. Y si se objeta que la Edad Media ignoró la utopía o ciudad ideal de Platón, o las numerosas utopías forjadas en el mundo griego, no podrá negarse que los medievales conocían —o creían conocer— muy bien el paraíso original y el reino mesiánico descrito por Isaías (Is 11, 6), en el que iban a cohabitar y convivir pacífica y amigablemente el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito. Porque es evidente que el paraíso original y el reino mesiánico, tal como los describe la Biblia y tal como los entendieron y quisieron ponerlos en práctica los medievales, son, en el fondo, una verdadera utopía. Puede, pues, admitirse que la utopía, al menos como *idea* o *ideal* tampoco estuvo ausente del horizonte vital e intelectual de la Edad Media. Y si es verdad que toda utopía *auténtica* debe esforzarse por convertirse o plasmarse en una realidad concreta, tal vez habría que decir que la Edad Media fue más fecunda y «perita en utopías» que la época antigua. Si, por el contrario, utopía es pura imaginación y puro sueño, no hay que olvidar que fueron los medievales los que crearon el «país de Cucaña» y el «país de Jauja».

Una de las características del pensamiento actual es la rehabilitación o revalorización de la utopía y del pensamiento utópico. *Utopía* no tiene ya hoy, en general, ningún sentido peyorativo —un ensueño inútil, una telaraña mental— sino que indica un ideal hacia donde el hombre, o la sociedad, deben dirigir sus pasos y sus esfuerzos. Hoy surgen utopías en todas partes y en todos los ámbitos de las ciencias. Se ha dicho que este tiempo nuestro es el tiempo y el triunfo de la utopía. Hay utopías de toda índole: la utopía arquitectónica (el habitat futuro del hombre será radicalmente distinto); la utopía biológica (los laboratorios y las probetas nos suministrarán una nueva raza humana); la utopía marxista (la sociedad sin clases); la utopía capitalista (la sociedad de la abundancia y del bienestar). Y sobre todo, la gran utopía de nuestro tiempo, la democracia, que es de esencia utópica: suponer que los hombres sean iguales es un absurdo que ya Sócrates, mucho antes que nuestros furibundos antidemócratas actuales, criticaba

abiertamente; y sin embargo, sólo en este principio insostenible —la utópica igualdad de los hombres— se ha podido encontrar la única alternativa posible a la tiranía.

En el ámbito filosófico baste citar como jefe de fila a Ernst Bloch, quien ha introducido a la utopía dentro de las categorías filosóficas y para quien «ser hombre significa tener una utopía». La antigua definición del hombre —*animal rationale*— ha pasado a ser *animal utopicum*.

Así mismo, una de las características o al menos aspiraciones de todas las sociedades que se quieren progresistas es, en unos casos —en los regímenes que se dicen o aspiran a ser socialistas—, la negación de la propiedad privada; y en otros casos —en los regímenes capitalistas— las progresivas limitaciones o cortapisas a esa propiedad privada, al menos cuando ésta excede los límites de lo que se considera normal. Las sucesivas nacionalizaciones de ciertos bienes, en muchos países que no son socialistas, y los fabulosos impuestos que pagan o deberían pagar al fisco los potentados de Estados Unidos o Inglaterra, pongo por caso, no tienen otro sentido que limitar la, en principio, admitida e ilimitada propiedad privada.

De paso, permítaseme recordar que la (mal) llamada «doctrina social de la Iglesia» ha experimentado, como no podía por menos, una evolución bastante notable en estas últimas décadas: hoy cuando el magisterio eclesiástico (ordinario o extraordinario) habla de la propiedad no es ya precisamente, como otrora, para reafirmarla sin más, sino más bien para señalar sus límites y acentuar y urgir la comunidad de uso de todos los bienes terrenos¹.

Pues bien, vamos a ver cómo los medievales, antes de que se pusieran de moda las utopías, idearon e imaginaron también a su manera, e incluso trataron de ponerlos en práctica, mundos de libertad, de justicia y de fraternidad.

Para Platón, la institución de la propiedad privada había sido, podría decirse, el verdadero pecado original; para él la propiedad es el buco emisario, la *bête noire*, el origen y raíz de todos los males e injusticias que aquejan a la sociedad. No todos los místicos y revolucionarios utópicos de la Edad Media llegarán tan lejos como Platón, pero veremos cómo la mayoría de ellos condenarán también la propiedad como causa de todos los males sociales y

1. Cf. JARLOT, G., *La dottrina della proprietà privata da Pio XII alla «Populorum Progressio»*, en «La Civiltà Cattolica», 1967, II, pp. 346-359. Cf. también la Constitución *Gaudium et Spes*, nn. 69-71 (*Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1965, pp. 315-321).

como un obstáculo a ese reino de libertad y fraternidad que los obsesiona.

Una de las particularidades de los movimientos utópicos medievales es que, en principio, son todos ellos movimientos religiosos. En muchos casos la Biblia será verdadero «manual de la revolución» y fuente inspiradora de utopías mesiánicas. Ello es lógico, pues la Edad Media es, por antonomasia, la época de cristiandad y su profunda fe religiosa invadía todos los ámbitos y estratos de la vida y de la sociedad. Incluso la política, por obra y gracia del llamado agustinismo político, había sido suplantada y absorbida por la religión. Así muchos movimientos que, tal vez en otras circunstancias hubieran sido socio-políticos, fueron *de facto* y *de iure* movimientos religiosos².

II. EXPOSICION HISTORICA

Al comenzar la Edad Media —aunque nadie sabe cuándo comienza— las utopías comunistas tenían ya una larga historia: Hipódamo de Mileto y Faleas de Calcedonia en la época de los sofistas, Platón con su *República* en la época clásica, Euhemero con su *Crónica sagrada* y Yambulo con su *Heliópolis* o *Ciudad del Sol* en la época helenística, son algunos de los hitos más sobresalientes. Ideales más o menos comunistas habían sido también propugnados por algunos filósofos: Zenón de Kition, Cleantes, etc. El mito del estado natural igualitario, de la edad de oro en que no había distinción entre «lo mío» y «lo tuyo», había sido también relatado y transmitido por casi todos los historiadores y poetas greco-romanos: Homero, Hesíodo, Plutarco, Virgilio, Ovidio, Luciano, Pompeyo Trogo, sin olvidar al filósofo de Córdoba, Lucio Anneo Séneca, que tan leído y estimado será en la Edad Media. Tales ideas o idea-

2. «Si pretendemos estudiar la Edad Media desprovista de su espíritu vital, de su espíritu cristiano, no comprenderemos su esencia; otro tanto nos ocurrirá si vemos las *luchas sociales* bajomedievales única y exclusivamente como resultado de la acción causativa de factores de índole material. Hubo factores espirituales que dirigieron, pero, sobre todo, justificaron hechos y actuaciones» (ARAGONESES, M. J., *Los movimientos sociales de la Baja Edad Media*, en «Estudios de Historia social de España», I, 1949, p. 300). Es claro que lo que dice este autor de las «luchas sociales» ha de entenderse y extenderse también, y en primer lugar, a los movimientos heréticos y milenaristas de la Edad Media. Lo cual no significa, como se dirá más adelante, que intereses y motivaciones socio-económicas estuvieran ausentes de estos «movimientos religiosos».

les comunistas son vehiculados en parte a los siglos oscuros a través de algunas obras o fragmentos de la literatura greco-latina que pasarán a engrosar el escaso bagaje cultural del Medioevo.

Más importantes tal vez, por el influjo que ejercerán en la cristiandad medieval, son el supuesto comunismo practicado en la primera comunidad cristiana, tal como se refiere en los *Hechos*, y sobre todo, ciertas doctrinas y textos patrísticos o pseudo-patrísticos que transmitieron y perpetuaron en el Medioevo la idea utópica de que en la sociedad *natural*, sin pervertir por la malicia humana, los bienes todos eran poseídos comunitariamente. Haciéndose eco de tales ideas, uno de los maestros más prestigiados de la alta Edad Media, nuestro San Isidoro, dirá escuetamente que «la posesión común de todas las cosas» es de derecho natural³. Unos siglos más tarde (a mediados del siglo XII), Graciano, en su *Concordia discordantium canonum*, más conocida bajo el nombre común de *Decreto de Graciano* —y sabido es que esta obra fue el manual o texto básico para el estudio del derecho en la Edad Media— afirmará rotundamente que «iure naturae sunt omnia communia omnibus» («por derecho natural todas las cosas son comunes a todos»)⁴.

La doctrina patrística de que el sistema *ideal* (y recalco lo de «ideal») sería la comunidad de bienes⁵, y la teoría igualmente pa-

3. *Etimologías*, Lib. V, cap. IV, n. 1 (BAC, Madrid 1951) p. 113. Este texto, que posteriormente será esgrimido como una objeción contra la licitud de la propiedad privada, subraya algo que es en sí incuestionable: «la común destinación de la tierra y de todos sus frutos al sostenimiento de todos los hombres» (RUIZ GIMENEZ, J., *La propiedad. Sus problemas y su función social*, II, Salamanca 1962, p. 167). Otros muchos textos de las *Etimologías* suponen la licitud de la propiedad.

4. *Decretum*, I, 8, 9. La tajante afirmación de Graciano se apoya en el siguiente texto de San Agustín: «¿Con qué derecho posees las granjas? Esa posesión ¿se funda en el derecho divino o en el humano? El derecho divino consta en las Sagradas Escrituras, el humano en los códigos de los Reyes. ¿De dónde le viene a cada uno poseer lo que posee sino del derecho humano? Pues por derecho divino del Señor es la tierra y todo lo que hay en ella. Dios hizo a los pobres y a los ricos del mismo barro y una misma tierra sustenta a unos y otros... Quitad el derecho establecido por los Emperadores y, ¿quién se atreverá a decir: aquella quinta es mía, aquel esclavo es mío, esta casa es mía?» (*In Ioannis Evangelium*, tract. VII, n. 25; PL 34-35, 1436-1437).

Más radical es el siguiente texto, recogido también en el citado *Decreto* de Graciano: «Communis usus omnium quae sunt in hoc mundo omnibus esse debuit, sed per iniquitatem alius dixit hoc esse suum et alius istud, et sic inter mortales facta est divisio» (*Decretum*, II, 12, 1). Graciano atribuye este texto a San Clemente Romano. Dicho texto fue recogido en los llamados ahora *Falsos Decretos* (compilados por un monje francés, el «Pseudo-Isidoro», a mediados del siglo IX) que durante la Edad Media pasaron como obra auténtica de San Isidoro. La crítica histórica ha demostrado que el texto de marras es pseudo-clementino y pseudo-isidoriano, pero no por ello queda anulado su «valor», puesto que lo que se afirma en dicho texto se encuentra reproducido casi en la misma forma en escritos auténticos de Santos Padres posteriores a San Clemente: San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo, etc.

5. El pensamiento de los Padres sobre la propiedad o comunismo es bastante

trística de que en el estado o estadio primero de la humanidad —que *ex hypothesi* fue el más perfecto— no había existido la propiedad, fue aceptada comúnmente por canonistas y escolásticos. Esta teoría germinará durante siglos como un fermento o semilla subterránea hasta que aflore y se manifieste como mito revolucionario y dinámico en la Baja Edad Media. Incluso creo que podría decirse que la vida monacal —que siempre fue vindicada por la Iglesia como el «estado más perfecto»— con su paradójica pobreza individual y con su posesión comunitaria de bienes, puede ser considerada, entre otras cosas, como un intento de actualizar o retornar a ese estado primigenio y paradisiaco, donde se desconocía la propiedad ⁶.

Por lo demás, ya en los primeros siglos del Cristianismo habían aparecido grupos minoritarios y heréticos que defendían y practicaban el comunismo de bienes y condenaban la propiedad privada como contraria a la naturaleza y a la voluntad divina. En el siglo II los llamados *carpocracianos* practicaban, en Roma y en Alejandría, un comunismo de lo más crudo y radical, pues incluía, como en cierta manera lo había deseado Platón, la comunidad de mujeres ⁷.

complejo y, como se sabe, ha dado pie a las interpretaciones más dispares. Por supuesto, no han faltado quienes, partiendo de ciertos textos y afirmaciones aisladas, han pretendido ver en ellos abogados y defensores de teorías comunistas. Una de las exposiciones más sólidas y equilibradas sobre este tema sigue siendo la obra del dominico J. M. PALACIO, *La propiedad* (Madrid 1935) pp. 50-95 especialmente. Cf. también REGINALDO FRANCISCO, L., *Un problema sociológico en la teología de los Padres*, en «Universidad de Santo Tomás» (Bogotá), II, 1969, pp. 127-140.

6. Aunque es imposible pronunciarse sobre hipotéticas filiaciones y dependencias históricas entre instituciones aparecidas en épocas diferentes conviene recordar, como «predecesores e inspiradores» del monacato cristiano y de ensayos utópicos posteriores, las asociaciones *pitagóricas* con su (¿legendario?) comunismo de bienes, y sobre todo a la secta judía de los *esenios*. En las comunidades esenias, admiradas por paganos y cristianos (Plinio el Viejo, San Juan Crisóstomo, etc.), al parecer se practicaba rigurosamente la posesión comunitaria de bienes. El historiador Flavio Josefo describe así su modo de vida: «Despreciando la riqueza, ellos aman la vida en común y entre ellos no se encuentra alguien que sea más rico que los demás, puesto que la ley establece que al entrar en esta secta, se brinden como regalo a la comunidad todos sus haberes... Entre ellos ni se compra ni se vende, sino que cada cual da al otro lo que necesita y a cambio recibe lo necesario para sí, e incluso sin dar a otros puede hacerse ayudar por quien le venga en gana» (*Guerra judaica*, II, 8, 34).

7. Las doctrinas profesadas por la secta gnóstica de los carpocracianos —transmitidas por Clemente de Alejandría— son sumamente interesantes en cuanto que preanuncian el comunismo y el inmoralismo de los «hermanos del Espíritu Libre». En el tratado *Sobre la justicia* atribuido a un tal Epifanio, hijo de Carpócrates, se enseña un *igualitarismo absoluto*, utilizando como ejemplo el imparcial Sol que luce con *igual esplendor* para todos los hombres, sean ricos o pobres, ignorantes o sabios, amos o esclavos. Dios que hizo el sol para todos ha otorgado a todos por igual el don de la vista, para que sea disfrutado por todos comunitariamente... Dios quiso también que la tierra y sus frutos fueran disfrutados en común por

A finales de este mismo siglo, Montano, en la espera inminente del fin del mundo, fundó en Frigia una especie de *Jerusalén terrena* rígidamente ascética y comunista. En el siglo III, otro grupo, denominados *apostólicos*, optaron también por el comunismo. Como veremos, tales teorías y prácticas iban a tener muchos continuadores e imitadores.

De todas formas, durante varios siglos, en concreto durante gran parte de la alta Edad Media, parece ser que desaparecen los ideales utópicos y comunistas, al menos en la literatura escrita, si bien las masas, aquejadas por las epidemias, el hambre, las guerras, las invasiones, sueñan con países imaginarios —el llamado país de Cucaña en la cuenca mediterránea, el llamado país de Jauja, *Schalaraffenland*, en las tierras germánicas— donde se desconoce el sufrimiento y donde todos los placeres están al alcance de la mano.

En el siglo XIII (hacia 1270) el mito del estado natural igualitario fue presentado una vez más a las masas medievales, ahora ya en lengua vernácula (en francés concretamente), en una obra literaria que fue, sin duda, una de las más populares de toda la literatura medieval. Se trata del conocido poema *Roman de la Rose*. Uno de sus autores, Jean de Meun, relata por enésima vez el mito de la edad de oro y describe, medio en serio medio en broma, el origen de las sociedades actuales. He aquí algunos extractos y textos significativos de esta obra que tuvo una difusión y un éxito extraordinarios (se conservan unos 300 manuscritos):

«Erase una vez, en los tiempos de nuestros primeros padres... Todavía ningún rey ni príncipe habían arrebatado, como criminales, lo que pertenecía a todos. Todos eran iguales y no tenían ninguna propiedad privada...». Más tarde, empero, «la avaricia y la ambición hicieron habitar en el corazón humano la pasión de la riqueza...» y la humanidad «abandonó su primer modo de vida... Los hombres se hicieron embusteros y empezaron a estafar; ambicionaron propiedades, dividieron el mismo suelo y, al hacerlo, trazaron fronteras, y a menudo, al definir estas fronteras, lucharon para arrebatarse todo lo que podían...; el más fuerte consiguió

todos. Fueron leyes humanas las que introdujeron las divisiones y la propiedad y dieron al traste con el primitivo orden comunitario. Dios quiso así mismo que hombres y mujeres se unieran entre sí con tanta libertad como siguen haciéndolo los demás animales: «Epifanio enseñaba también —escribe Clemente de Alejandría— que Dios ha puesto en todos los seres del sexo masculino un deseo potente e impetuoso de propagar la especie y, por tanto, ninguna ley, ninguna costumbre pueden coartar o prohibir tal inclinación instituida por el propio Dios» (*Stromata*, III, 2, 9; cf. LEISEGANG, H., *La Gnose*, Paris 1971, pp. 181-189).

las mayores porciones...». Pero la anarquía se hizo intolerable y los hombres tuvieron que elegir a alguien para asegurar el orden. La elección recayó en un gran villano, el más corpulento, el más fornido, el más fuerte que pudieron encontrar: a éste «le hicieron príncipe y señor». Pero el príncipe necesitó ayuda y se crearon las tasas e impuestos para poder pagar el aparato coercitivo que tenía la misión de castigar a los rebeldes...⁸.

Tal es, según el *Roman de la Rose*, la verdadera explicación del origen de las sociedades actuales.

Aproximadamente, por las mismas kalendas el flamenco Jacob van Maerlant compuso su *Wapene Martijn* donde se lee lo siguiente: «Hay dos palabras funestas en el mundo: lo mío y lo tuyo. Si pudieran ser suprimidas reinaría en todas partes la paz y la concordia. Hombres y mujeres serían libres y dejaría de haber esclavos, todo sería común, el trigo, el vino... Los bienes abundan; es preciso hacerlos propiedad común y hacer que los pobres se beneficien de ellos. Así cesarían las guerras y el alma se lavaría y se purificaría del pecado»⁹.

Para comprender y valorar debidamente estos sentimientos utópicos que se reflejan en estos documentos literarios y en los movimientos en favor de una pobreza radical, de los que hablaré a continuación, es preciso tener en cuenta la mísera situación socio-económica de las masas bajomedievales. La sociedad ha cambiado y ha sido invadida por la *sacra auri fames*, el hambre sagrada del oro, por el pecado del *turpe lucrum*, la usura —se cobran intereses desmesurados— del que son víctimas los asalariados y los campesinos. Un buen conocedor de la Edad Media, el historiador holandés J. Huizinga, ha escrito: «No hay ningún mal de que aquella época tenga más conciencia que de la codicia»¹⁰. A partir del siglo XII, la avaricia o la codicia, «raíz de todos los males» según el conocido texto paulino (I Tim 6, 10), desplaza a la antigua *superbia* del primer puesto en la catalogación de los pecados más funestos. ¡Cómo ha maldecido el Dante la *cieca cupidigia!*¹¹.

«A través de la literatura y de las crónicas de aquel tiempo —sigue diciendo Huizinga¹²— desde el refrán hasta el tratado de piedad, resuena por todas partes el acre odio a los ricos, el clamor

8. Cf. GUILLAUME DE LORRIS - JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, Ed. F. Lecoy, T. II (Paris 1966), versos 8325-8362, p. 4; 8415-8418, p. 7; 9489-9508, pp. 39-40; 9531-9553, p. 41; 9557-9582, pp. 41-42.

9. Citado por GENICOT, L., *El Espíritu de la Edad Media* (Barcelona 1963) p. 261.

10. HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media* (Madrid 1945) p. 38.

11. *Ibid.*, p. 39.

12. *Ibid.*, p. 40.

contra la codicia de los grandes. Hay a veces como un oscuro presentimiento de la lucha de clases, expresado por los medios de la indignación moral».

Incluso creo que una de las creaciones artísticas más típicamente medievales, *la danza macabra*, la danza de la muerte, constituye, entre otras cosas, una muda y desesperada protesta contra las tremendas desigualdades entre ricos y pobres, entre nobles y siervos. «Yo soy la muerte cierta a todas criaturas», así comienza la impresionante danza de la muerte española (del siglo xv). Efectivamente, la danza macabra consolaba a las masas miserables con la lección de la igualdad social de todos los estamentos y clases ante lo único radical y definitivo: ante la muerte¹³.

Pero no hace falta llegar a finales de la Edad Media para encontrar protestas contra las propiedades de los ricos y sueños utópicos de paraísos comunistas. A partir del siglo xi, comienzan a aparecer, a pulular podría decirse, en el occidente medieval, una verdadera plaga de movimientos religiosos, que tienen casi siempre como elemento aglutinante la enemiga contra las riquezas de la Iglesia y la defensa a ultranza de una pobreza absoluta —lo que se ha llamado el *literalismo evangélico*— cuyas ramificaciones y consecuencias se extenderán hasta la revolución protestante, y más concretamente hasta la utópica revuelta anarco-comunista promovida por Thomas Münzer, el teólogo *par excellence* de la revolución.

La descripción, filiación, extensión, etc., de cada uno de estos movimientos (que en la mayoría de los casos terminaron fuera de la ortodoxia católica) constituye un verdadero tormento para el historiador. Cátaros, bogomilos, valdenses, albigenses, arnaldistas, amafricanos, humillados, esperonianos, milenaristas, pobres de Cristo, joaquinistas, goliardos, hermanos del Espíritu Libre, fraticelli, patarinos, beguinas y begardos, wiclefitas, husitas, lolardos... y un largo etcétera, constituyen los últimos animadores de la supuestamente inmóvil y petrificada Edad Media.

Los historiadores de inspiración marxista han pretendido que esos movimientos heréticos «no habrían sido más que el grito de angustia de las clases oprimidas frente a la todopoderosa aristocracia laica o eclesiástica»¹⁴. Incluso han querido ver en ellos sus

13. Cf. *La danza de la muerte*, en B.A.E., vol. LVII (Madrid 1911) p. 397. J. L. ALBORG destaca también la *significación democrática* de la danza de la muerte que *nivela* las desigualdades originadas por la vida (*Historia de la literatura española*, I, Madrid 1972, p. 385). Por lo demás el sentido democrático o antiaristocrático está expresamente indicado en la *Farsa llamada danza de la muerte* «en que se declara cómo a todos los mortales, desde el Papa hasta el que no tiene capa, la muerte hace en este mísero suelo ser iguales...» (B.A.E., vol. LVIII, Madrid 1908, p. 41).

14. Cf. MITRE, E., *Sociedad y herejía en el Occidente medieval* (Madrid 1971)

predecesores en la defensa de una sociedad sin clases y sin propiedad privada. Los documentos literarios que han llegado hasta nosotros no favorecen tal interpretación de las herejías medievales, exceptuando algunos casos de los que hablaremos a continuación. En contra de todo lo que se ha dicho, la mayoría de las sectas heréticas del Medioevo no elaboraron programas de «nivelación social». Ni los cátaros, ni los valdenses, ni los albigenses, ni los arnaldistas, etc., predicaban, sin más, la abolición de la propiedad privada, sino que propugnaban la pobreza absoluta —y a veces obligatoria— como ideal de perfección cristiana, al mismo tiempo que criticaban áspera y acerbamente las riquezas de los clérigos y de una Iglesia infiel al Evangelio.

En algunos casos, como por ejemplo entre los albigenses, se prohíbe a sus adeptos, al menos a los *perfectos*, la propiedad privada; y en otros casos, como por ejemplo entre los arnaldistas, se niega a la Iglesia el derecho de propiedad. Pero esto no equivale a decir que estas sectas, ambas del siglo XII, pretendieran abolir la propiedad privada. Una prueba, o si se quiere un signo, de que la mayoría de estos movimientos no tenían un programa socio-económico de nivelación social, la tenemos en el hecho innegable de que la mayoría de estas sectas reclutaban a sus miembros o adeptos entre todos los estamentos sociales, desde el aristócrata más encumbrado hasta el plebeyo o vagabundo más miserable. Un autor de la solvencia de Jacques Le Goff, hablando de las herejías medievales nos dice que éstas «han reunido coaliciones sociales heterogéneas, en el interior de las cuales las divergencias de clase han debilitado la eficacia del movimiento»¹⁵.

Con esto no quiero afirmar que las tensiones o reivindicaciones sociales estuvieran ausentes de los movimientos heréticos del Medioevo, pero debe quedar bien claro que tales movimientos responden primariamente a problemas espirituales que, por vía de

p. 33. A esta misma diversidad de enfoque e interpretación se refiere L. Genicot cuando escribe: «Si escuchamos a determinados eruditos alemanes de inspiración marxista, se trataba de movimientos revolucionarios en los que la religión no fue más que una "capa" echada sobre las reivindicaciones sociales» (GENICOT, L., *Europa en el siglo XIII*, Barcelona 1970, pp. 324-325).

15. LE GOFF, J., *La Civilisation de l'Occident Médiéval* (Paris 1967) p. 386. Por su parte el ya citado Leopoldo Genicot, ilustre medievista de Lovaina, escribe: «Herejías: palabra cómoda y consagrada, pero equívoca (hoy tanto como en la época). Designaba (en la Edad Media) la totalidad de movimientos entre los que unos pretendían realmente cambiar el dogma, otros no tenían durante mucho tiempo nada de incompatible con la verdad recibida, otros incluso extrañan los principales artículos de su Credo de otras fuentes que el Evangelio, movimientos que, al lado de su *aspecto religioso fundamental*, ofrecían todos un carácter social, incluso político, más o menos acusado» (GENICOT, L., *Europa en el siglo XIII*, p. 195).

consecuencia, tienen implicaciones socio-económicas. Esto es particularmente evidente en ciertas sectas o movimientos —como por ejemplo, en el milenarismo joaquinista «amartelado con la pobreza», en los hermanos del Espíritu Libre, y en el Wiclefismo-Husismo— cuyos «idearios religiosos» desembocan respectivamente en un igualitarismo social, en un antinomismo radical, y en un anti-jerarquismo anárquico, de amplias repercusiones sociales. Veámoslo detalladamente analizando la «ideología» de cada uno de estos tres movimientos.

1) *El milenarismo joaquinista y los fraticelli*

El *Apocalipsis* de San Juan, debido a su carácter profético y esotérico, ha sido objeto a través de la historia de las interpretaciones más dispares, y a veces, aberrantes. Ya en los primeros siglos del Cristianismo dio origen a interpretaciones quiliásticas o milenaristas. (Tales son, en general, las interpretaciones de Papias, Montano, San Justino, San Ireneo, etc.). Como es bien sabido, el quiliasmo o el milenarismo en sentido estricto profesa que Cristo, después de su segunda venida —que será precedida por cataclismos y calamidades innumerables— establecerá durante un *milenio* (número simbólico que no tiene que coincidir exactamente con 1.000 años), un reino terreno y mesiánico en el que imperarán la paz, la abundancia, y el amor entre todos los hombres.

Dentro de esta perspectiva idealista y utópica no es raro que los milenaristas conciban ese reino mesiánico como un período en el que se instaurará la más absoluta igualdad social, tal como, según piensan, ocurrió en los orígenes de la humanidad. Esto es particularmente exacto en los diversos movimientos milenaristas de la Edad Media en los que, en general, se aúnan las ideas paganas sobre la edad de oro, las ideas cristianas sobre el paraíso perdido, el sentimiento de pesimismo y nostalgia por la pérdida de ese estado de gracia, la *mística* para recuperarlo, y las doctrinas quiliásticas sobre la inminente fraternidad universal¹⁶. Todas esas ideas, confusas y entremezcladas, fomentan un clima de agitación y de eferescencia en aquellos siglos «fértil y osados» en los que, en frase de Joaquín Costa, la propiedad privada «fue tan fieramente combatida»¹⁷.

16. Cf. ARAGONESES, M. J., *Los movimientos sociales en la Baja Edad Media*, en «Estudios de Historia social de España», I, 1949, pp. 313-314.

17. COSTA, J., *Colectivismo agrario en España. Doctrinas y hechos* (Madrid 1915) p. 32.

Pues bien, a finales del siglo XII un monje calabrés, Joaquín de Fiore, tal vez sin proponérselo, dio una nueva versión del milenarismo. En efecto, este monje, que según Spengler fue «el primer pensador del calibre de Hegel», escribió varias obras de exégesis bíblica en las que expone lo que hoy llamaríamos una filosofía de la historia, o tal vez mejor, una teología de la historia. Joaquín divide la historia universal en tres grandes períodos, inspirado cada uno por una de las personas de la Trinidad. Con el Antiguo Testamento tuvo lugar el período del Padre, en el que imperaban el temor y la servidumbre; con el Nuevo Testamento se inaugura el período del Hijo, un período de fe y sumisión filial, que llegaría a su fin a mediados del siglo XIII; entonces comenzará el período del Espíritu Santo o Edad del Evangelio Eterno tipificada por el amor y una absoluta libertad espiritual. Esta época del Espíritu, que por supuesto duraría hasta el juicio final, sería el sábado, el día de descanso para la humanidad, y los hombres se convertirían en algo así como monjes contemplativos.

Estas teorías, unos años más tarde, fueron difundidas, radicalizadas y sistematizadas, por el profesor de París Gerardo di Borgo San Donnino en su *Introducción al Evangelio Eterno*. Y aunque hoy nos puedan parecer fantásticas e inofensivas, las teorías joaquinistas eran teológicamente peligrosas y socialmente revolucionarias. Peligrosas, o si se quiere heterodoxas, porque la «tercera edad» de Joaquín no encajaba en la concepción agustiniana de la Historia —que la Iglesia había hecho suya— según la cual el reino de Dios ya había comenzado a realizarse desde la aparición de la Iglesia, y no había que esperar otro milenio u otra dispensación de la verdad. Revolucionarias, porque en esa utópica tercera edad que iba a comenzar muy pronto, exactamente en el año 1260, y en la que iban a imperar la paz, el amor, la libertad, la abundancia, etc., estaban de más las instituciones represivas, la autoridad, e incluso todos los sacramentos y todas las instituciones eclesiásticas y civiles. Dicho en términos más profanos, la tercera edad vendría a ser una sociedad sin clases y sin propiedad privada.

El carácter revolucionario de las teorías joaquinistas se evidenció unos años más tarde cuando los *fratricelli*, la rama radical y rigorista de los franciscanos, adoptaron las tesis de Joaquín y las completaron con nuevas profecías. En efecto, los *fratricelli* —*labes pestifera*, plaga pestilencial, como los llamaron los Papas, que agrupó a millares de adeptos por casi toda Europa hasta su extinción a mediados del siglo XV— se negaron a aceptar una mitigación de la austera regla de San Francisco concerniente a la pobreza y qui-

sieron imitar la primitiva pobreza de Cristo y de los apóstoles, que, según ellos, no habrían poseído absolutamente nada, ni individual ni comunitariamente. Al ser perseguidos, como rebeldes y heréticos, por la autoridad eclesiástica, se consideraron a sí mismos como la nueva orden profetizada por el abad Joaquín, como la verdadera Iglesia que había de reemplazar a la corrompida y prostituida Iglesia romana.

Según los escritos de los *fratricelli*, la riqueza, más aún, el mero derecho de propiedad es fruto del pecado, fuente de divisiones sociales, de escándalos, de guerras, y de todas las corrupciones humanas¹⁸. Así mismo, para ellos el *Poverello*, Francisco de Asís, había sido el ángel del séptimo sello del Apocalipsis yoánico, el restaurador de la vida evangélica que había inaugurado la edad del Espíritu Santo, la Tercera Edad. Para algunos el fin del mundo era inminente. «¿Por qué estos imbéciles esperan el fin del mundo?», decía con sensatez, no exenta de brutalidad, el representante de la Iglesia romana, el Papa Bonifacio VIII¹⁹. Sin embargo, para la mayoría de los «*Spirituales*», estaba muy cercana una era tan santa que una mujer sola podría ir peregrinando desde Roma a Santiago de Compostela, sin ser solicitada ni siquiera una vez al pecado carnal. Huelga decir que en esta nueva edad, que estaba ya a las puertas, los bienes particulares, tal como había ocurrido en las primeras comunidades cristianas, serían puestos al servicio común²⁰. Así, la etapa final del ideal de pobreza de los *fratricelli* desembocaba lógicamente en la utopía de una sociedad sin clases y sin propiedad.

No voy a detenerme en la descripción de las repercusiones sociales de tales teorías. Simplemente quiero indicar que esas utopías en el sur de Europa alimentarían el milenarismo revolucionario y militante de fra Dolcino (quemado en la hoguera en 1307) y del tribuno Cola di Rienzo (linchado en una revuelta popular en 1354). En el norte de Europa, en Alemania concretamente, las profecías joaquinistas combinadas con el ideal de pobreza de los *fratricelli* inspirarán manifiestos revolucionarios y fantasías populares. Según un dominico disidente, un tal Arnoldo, en el año 1260, el legendario emperador Federico II llevaría a cabo una gran revolución social de la que los pobres, entre los que se distribuirían todos los bienes eclesiásticos, serían los grandes beneficiarios. Lástima que tal revolución no pudo realizarse porque el emperador, contra toda ló-

18. Cf. SCHMITT, CL., *Fraticelles*, en «Dict. de Spiritualité», V, col. 1182.

19. Cf. PAUL, J., *Histoire intellectuelle de l'Occident Médiéval* (Paris 1973) p. 321.

20. Cf. SCHMITT, CL., *ibid.*, col. 1186.

gica, murió antes de 1260. Entonces surgen las leyendas: Federico no ha muerto en verdad, simplemente ha desaparecido; se ha dormido o ha sido raptado; pronto volverá para realizar su misión justiciera y escatológica²¹. Igualmente es significativo que durante las agitaciones obreras de Flandes, de finales del siglo XIII y primera mitad del siglo XIV, «muchos se abandonaban a confusos ensueños de igualdad en un mundo en que cada uno debería tener lo mismo que los demás»²².

2) *Los hermanos del Espíritu Libre*

A mediados del siglo XIII comienza a extenderse por toda Europa, desde España a Bizancio, pero sobre todo en los países germánicos, otro vasto movimiento, con aspiraciones ascético-místicas, cuyas repercusiones llegarán así mismo hasta la Reforma. Se les ha denominado en general «hermanos del Espíritu Libre» o del «Santo Espíritu», aunque nunca constituyeron propiamente una secta organizada, porque todos los seguidores de este movimiento, de la más heterogénea procedencia, quieren vivir y poner en práctica la *libertas* de que hablan ciertos textos neotestamentarios: *Ubi spiritus Domini ibi libertas*. Se trata de una nueva versión —la versión medieval— de una de las muchas especies de gnosticismos, que sin tener propiamente un ideario social, llevado por la lógica de sus doctrinas, desemboca en un antinomismo y en un anarquismo revolucionarios.

Las fuentes de que se dispone hoy para conocer la ideología de este difuso movimiento místico-anarquista son fundamentalmente: un tratado llamado *Schwester Katrei* (Sor Catalina) escrito en el siglo XIV en dialecto alemán (se atribuyó falsamente al místico dominico Meister Eckhart); una lista de «artículos de fe», probablemente también del siglo XIV; y finalmente *Le miroir des simples ames* (Espejo de las almas sencillas) compuesto por Margarita Porrete, que fue quemada como hereje en 1310, y que ha sido recientemente publicado por la profesora Romana Guarnieri²³.

Se ha hablado de posibles influencias de los sufistas (los mendigos santos del Islam) del sur de España sobre los hermanos del Espíritu Libre. Sea de ello lo que fuere, son innegables, según la

21. Cf. LÖWITZ, K., *El sentido de la historia* (Madrid 1968) pp. 219-220; COHN, N., *En pos del milenio* (Barcelona 1972) pp. 117-134.

22. Cf. ARAGONESES, M. J., *art. cit.*, p. 314.

23. GUARNIERI, R., *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI. Testi e Documenti*, en «Archivio italiano per la storia della pietà», t. 4 (Roma 1965); cf. también COHN, N., *En pos del milenio*, pp. 159-162.

citada R. Guarnieri, las sorprendentes analogías en doctrinas, expresiones, costumbres, etc., entre el sufismo español y el movimiento del Espíritu Libre²⁴.

Respecto a la ideología de este movimiento, tal como se desprende de los documentos literarios citados, puede afirmarse que muchos de sus adeptos profesaban, en general, un claro panteísmo, un crudo inmoralismo y un comunismo anárquico.

La fórmula paulina *Deus operatur omnia in omnibus* (Dios obra todo en todas las cosas: I Cor 12, 6), era muy cara a tales hermanos y extraían de ella las consecuencias más inauditas: entre otras que se identificaban con Dios o que Dios y ellos eran una misma cosa. Téngase en cuenta que la mayoría de los historiadores derivan el movimiento del Espíritu Libre de la secta de los amafricanos, condenados en el sínodo de París de 1210 precisamente por su panteísmo. Amaury o Amalrico de Bènes habría dicho: «omnia unum, quia quidquid est, est Deus»²⁵. De forma parecida en el tratado intitulado *Schwester Katrei*, esta misma Sor Catalina le dice a su confesor: «Alégrate conmigo, me he convertido en Dios». «Alabado sea Dios», contesta él²⁶.

Es lógico que si se identificaban o creían identificarse con Dios, podían o creían poder cometer toda clase de acciones, incluyendo las mayores aberraciones, sin que esto fuera pecado. Por este camino, al menos algunos grupos, llegaron a un inmoralismo brutal. A sus conventos o conventículos los llamaban *paradisi* (paraísos) y en ellos, puesto que habían alcanzado la plena libertad, se practicaba la promiscuidad sexual, y, en su afán por reactualizar el paraíso original, practicaban así mismo el desnudismo ritual. Algunos incluso pretendían que una mujer gracias a esta promiscuidad, se hacía más casta que antes, y si anteriormente había perdido la virginidad, ahora la recobraba²⁷. Un exégeta avisado e inspirado en los mismos principios del Espíritu Libre llegaría a decir más tarde que el que cambia frecuentemente de mujer ha llegado a la perfección que recomienda el apóstol cuando manda tener las mujeres como si no se tuviesen.

La doctrina social del Espíritu Libre era una consecuencia más de su panteísmo y de su amoralismo. En el siglo XIV, al menos algunos adeptos a este movimiento habían llegado a la conclusión

24. Cf. GUARNIERI, R., *Frères du Libre Esprit*, en «Dict. de Spiritualité», V, col. 1249-1250.

25. Cf. FRAILE, G., *Historia de la Filosofía*, II (Madrid 1966) p. 522.

26. COHN, N., *op. cit.*, p. 190.

27. Cf. GUARNIERI, R., *Frères du Libre Esprit*, en «Dict. de Spiritualité», V, col. 1245 y 1260; COHN, N., *op. cit.*, pp. 168, 193-196.

de que, en el estado de inocencia e impecabilidad por ellos alcanzado, no tenía sentido una institución como la propiedad privada. En 1317 el obispo de Estrasburgo comentaba: «Crean que todas las cosas son propiedad común, de donde deducen que el robo les está permitido». Un hermano del Espíritu Libre, apresado en Erfurt, declaraba abiertamente: «El hombre verdaderamente libre es rey y señor de todas las criaturas. Todas las cosas le pertenecen, y tiene derecho a usar todo lo que le agrada»²⁸. Una de las máximas del movimiento decía así: «Omnia quae oculus videt et concupiscit, hoc manus assequatur» (deja a la mano coger todo lo que el ojo ve y desea).

En definitiva, el «libre de espíritu», después de que por vía ascética se ha aniquilado y por vía mística se ha identificado con Dios, está, como el superhombre de Nietzsche, más allá del bien y del mal. Su pseudomisticismo (el español Alvaro Pelayo nos dirá de ellos que tenían los éxtasis a voluntad: *habentes raptum ad placitum*) y su inmoralismo, o mejor, amoralismo, desembocaban una vez más e inesperadamente en la vieja utopía: la instauración de un paraíso terrenal con comunidad de mujeres y de bienes.

Dado el cariz de las doctrinas que profesaron, no es extraño que estos anarquistas medievales fueran objeto de una persecución y represión feroz por parte de las autoridades. Los hombres murieron, pero muchas de sus ideas reaparecerán, siglos más tarde, entre los «alumbrados» o «dejados» españoles, entre los «libertinos espirituales» de Suiza combatidos por Calvino, y, sobre todo entre los «rangers» (metodistas) de Inglaterra.

Es sorprendente también, por sus semejanzas con el movimiento del Espíritu Libre, el caso de los llamados «herejes de Durango». En 1445 se forma en el país vasco, en torno a Durango, un foco heterodoxo que agrupó a gentes de origen humilde, labradores, artesanos y bastantes mujeres. Profesaban un vago misticismo, amplia libertad de costumbres y comunidad de bienes. Ni que decir tiene que, dado el tono anarquizante que tomó el movimiento, la Inquisición acabó pronto con este foco heterodoxo²⁹.

3) *El Wiclefismo y el Husismo*

En el «otoño de la Edad Media» aparecen otros dos movimientos religiosos, íntimamente ligados, cuya paternidad la detentan

28. COHN, N., *En pos del milenio*, p. 198.

29. Cf. MITRE, E., *Sociedad y herejía en el Occidente medieval* (Madrid 1972) p. 88 y los trabajos citados en la nota 130 de la p. 108. Según M. MENENDEZ PELAYO los «errores fundamentales» de esta herejía importada de Italia por Alonso de Melá eran precisamente «la comunidad de bienes y la de mujeres» (*Historia de los Heterodoxos*, I, BAC, Madrid 1956, p. 637).

dos profesores universitarios: Juan Wiclef, profesor de la universidad de Oxford, y Juan Huss, profesor y rector de la universidad de Praga. Como siempre, las doctrinas profesadas por ambos personajes —condenadas una vez más por la Iglesia como heréticas— respondían a una problemática religiosa, pero, probablemente al margen de la voluntad de sus fautores, estas doctrinas acabarán impregnando y desencadenando amplios movimientos sociales en sus respectivas áreas geográficas.

La utopía del estado natural igualitario no era tampoco ninguna novedad en Inglaterra. En el *Diálogo entre el rico y el pobre*, escrito en la primera década del siglo XIV, se dice que «por ley de la naturaleza y por ley de los dioses todas las cosas son comunes»³⁰. A través de un razonamiento teológico, en su obra *De dominio civili* (1374), Wiclef llegaría a una conclusión bastante parecida.

Egidio Romano en *De ecclesiastica potestate* (1302) había ya sostenido que los bienes temporales están bajo el dominio del poder espiritual, y vinculaba el derecho de propiedad a la profesión de la fe cristiana: los infieles, y en cierta manera los cristianos en pecado mortal, no serían legítimos propietarios. La Iglesia tendría la propiedad suprema y universal de todos los bienes, y los fieles una propiedad de segundo orden y particular³¹. J. Wiclef desarrollará en parte estas mismas ideas para llegar a conclusiones muy distintas. Según él Dios tiene el dominio supremo y exclusivo sobre todas las cosas. Ahora bien, no cabe imaginar que Dios, fuente de todo derecho, conceda un justo título de dominio al que no le sirve. Por consiguiente, sólo los *justos*, los que están en comunión con Dios, y a quienes El concede el dominio sobre todas las cosas, serían los únicos y legítimos propietarios. «La consecuencia de una tesis tan radical es la idea de una comunidad de bienes entre los justos: el justo posee *de iure* todas las cosas para ponerlas al servicio de su santificación; pero la coexistencia de una pluralidad de justos hace que todos ellos tengan derecho a todo indistintamente»³².

Tal vez sea más claro y más contundente el propio texto de Wiclef:

«En primer lugar, dice, todos los bienes de Dios deberían ser comunes. La prueba es la siguiente: todo hombre debería estar en

30. COHN, N., *op. cit.*, p. 217.

31. Cf. TRUYOL Y SERRA, A., *La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval*, en «Rev. Internacional de Sociología», XX (1947) p. 50; Id., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (Madrid 1956) p. 289.

32. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, p. 313.

estado de gracia; si está en estado de gracia es señor del mundo y todo lo que éste contiene; por consiguiente todo hombre debería ser señor de todo el mundo. Pero como los hombres son muy numerosos, esto sólo puede darse si todos los hombres tienen todas las cosas en común. Por consiguiente todas las cosas deberían ser comunes»³³.

Es casi seguro que el pacífico J. Wiclef no pretendió nunca que su utopía comunitaria fuese aplicada y puesta en práctica en la sociedad civil. De todas formas, es casi seguro también que sus ideas recogidas por los «lolardos» (predicadores ambulantes que rechazaban la distinción de clases), impregnaban la feroz revuelta de los campesinos ingleses de 1381, a los que alentaba un vago ideal místico y comunizante. De hecho, uno de los paladines de la revuelta, el sacerdote Juan Ball, en sus arengas a los rebeldes les prometía la abolición de la propiedad y de la servidumbre, contrarias ambas, según él, a la voluntad divina. Los campesinos aplaudían y se marchaban cantando el texto glosado por J. Ball en sus soflamas y que ya entonces era proverbial:

«When Adam delved and Eva span,
Who was then the gentleman?»³⁴.
(Cuando Adán cavaba y Eva hilaba,
¿quién era gentilhomme?).

Una vez más los campesinos, engañados y traicionados, fueron objeto de una atroz represión por parte de los «gentilshombres»: los que no fueron exterminados tuvieron que volver a la antigua servidumbre, agravada por nuevos impuestos. Pero esto no nos interesa. El sueño utópico de una sociedad sin clases y sin propiedad había hecho acto de presencia.

Pero el wiclefismo no había muerto y, paradójicamente, había de alcanzar su mayor influencia en una zona bastante alejada de Inglaterra: en Bohemia donde Juan Huss, al parecer, propagó y defendió algunas de las doctrinas de Wiclef. Huss fue quemado en la hoguera como hereje en el concilio de Constanza en 1415. Al conocerse la noticia en su patria, donde Juan Huss era ya una figura muy popular, se convierte en héroe nacional y en mártir de los ideales del pueblo checo. Nace entonces el movimiento husita: una revuelta o una guerra muy compleja pues tiene motivaciones de muy diversa índole (religiosas, nacionalistas, económico-sociales,

33. WYCLIF, J., *Tractatus de civili dominio. Liber primus* (ed. Poole, London 1885) p. 96; cit. por COHN, N., p. 217.

34. SUDRE, A., *Histoire du Communisme* (Paris 1856) p. 86.

etc.). Esta guerra ensangrentará las tierras checas durante más de treinta años y dará ocasión para poner en práctica las antiguas teorías del milenio igualitario.

En un principio, los distintos grupos sociales de Bohemia se sintieron solidarios de unos mismos sentimientos nacionalistas y todo el país se enfrentó a la autoridad de la Iglesia romana. Pero pronto, en 1419, el rey Wenceslao y la nobleza abandonan el movimiento (tiene lugar entonces la famosa «defenestración de Praga»), y éste se escinde en diversos grupos. Uno de ellos, integrado por masas de pobres, proletarios y campesinos, darán al movimiento husita un colorido auténticamente milenarista y revolucionario. Alentados por algunos sacerdotes de ideas radicales y apocalípticas fundaron una nueva ciudad, a la que llamaron *Tabor*, donde se iba a inaugurar el milenio igualitario y una nueva edad de oro. Téngase en cuenta que, según una antigua tradición, Tabor no sólo era el monte desde donde Cristo había ascendido al cielo, sino también el lugar donde se realizaría su segunda venida. Allí, donde la venida de Cristo era inminente, se instauró una organización comunista: abolición de tasas, rentas, impuestos, y por descontado, de la propiedad privada de cualquier clase. Así también se volvía al primitivo orden comunista e igualitario que, según lo había dicho ya, a principios del siglo XII, el primer historiador de Bohemia, Cosme de Praga, en su *Cronica Boemorum* había imperado en el primer pueblo que habitó Bohemia.

Los dirigentes de los taboritas —así se los llamaba ya entonces y así han pasado a la historia— decretaron que «en Tabor no existen mío ni tuyo, toda posesión es común, y todos deben tenerlo en común, y nadie debe poseer nada en propiedad; todo el que posea algo como propio comete pecado mortal»³⁵.

El experimento comunista funcionó mal (parece incluso que llegaron a creer que, como Adán y Eva, estaban dispensados de trabajar). Los taboritas, para subsistir, tuvieron que hacer incursiones de robo y pillaje entre las masas pecadoras (los no-taboritas). Muy pronto los jefes de la nueva ciudad decidieron que había que acabar con el experimento anarco-comunista. Pero la utopía comunitaria y milenarista había calado muy hondo entre algunos habitantes de Tabor. Un grupo de ellos, que ha pasado a la historia con el significativo nombre de *adamitas bohemios*, se separaron o fueron expulsados de la ciudad (por causas de diversa índole), y pasaron a formar una nueva comunidad en la que, hasta que

35. COHN, N., *op. cit.*, p. 236.

fueron exterminados (octubre de 1421), pusieron en práctica un comunismo integral: no sólo nadie poseía nada propio, sino que el mismo matrimonio era considerado pecado. Mientras que los tabo-ritas fueron monógamos, los adamitas practicaban el amor libre. Y puesto que, al igual que los hermanos del Espíritu Libre, habían recuperado el estado de inocencia de Adán y Eva antes de la caída, los adamitas, al parecer, practicaban también el desnudismo.

Con esto hemos llegado casi al final de la atormentada Edad Media. El wiclefismo y el husismo se han considerado tradicionalmente como los movimientos precursores de la Reforma protestante. Hemos visto que la utopías comunistas —nunca del todo olvidadas— estuvieron presentes de una forma especial en las últimas convulsiones religiosas de la baja Edad Media. También estas utopías estarán en un primer plano, y de una forma mucho más significativa y sangrienta, en la Reforma inaugurada por Lutero. Si bien el luteranismo y las demás sectas religiosas que vayan surgiendo de él, por sucesivas escisiones, respondían —al igual que las herejías medievales— a una problemática auténticamente espiritual, ello no quiere decir que las motivaciones y los intereses socio-económicos estuvieran totalmente ausentes. Se ha dicho que Lutero sería el representante o defensor de los intereses de la nobleza germana, que habría traicionado al pueblo y habría entregado el destino de la Reforma a la aristocracia. El calvinismo habría asumido la defensa de los intereses de la burguesía: el primer capitalismo, según Max Weber, habría tenido en la doctrina calvinista su fuente impulsora al propugnar aquélla, mucho antes de que esto se hiciese en nuestros días, una especie de justificación y santificación de los negocios. Finalmente, las clases marginadas, campesinos y proletarios, habrían encontrado sus portavoces y defensores en los caudillos exaltados y revolucionarios —un Thomas Münzer, un Juan de Leyden— que, en una clara prolongación del milenarismo medieval, quisieron instaurar, por las buenas o por la fuerza de las armas, el *regnum Dei super terram*³⁶.

Por supuesto, este nuevo reino implicaba también un igualitarismo absoluto y la abolición de toda propiedad privada. En tierras germanas, entre 1524 y 1536, se proclamará y se pondrá en práctica la supresión de toda propiedad, de las diferencias sociales, de la familia monógama y se implantará la comunidad de bienes y, prácticamente también, la libertad sexual.

Pero estas experiencias (es decir, la guerra de los campesinos en Turingia promovida por Thomas Münzer, y la instauración de una

36. MITRE, E., *op. cit.*, pp. 100-101.

sociedad comunista entre los anabaptistas de Münster llevada a cabo principalmente por Juan de Leyden) constituyen un capítulo apocalíptico y sangriento que abren ya la época moderna —en innegable conexión con el milenarismo medieval— y caen fuera del marco cronológico de mi exposición.

III. A MODO DE CONCLUSION

1) *Supervivencia de los temas milenaristas*

Es bien sabido que en el pretendido *socialismo científico* de Marx-Engels (que despectiva e injustamente calificaron o descalificaron como *utópico* el socialismo de sus antecesores) hay muchas ideas o tesis que tienen muy poco de científicas. El llamado «paraíso comunista» es, en muchos aspectos, una nueva versión, secularizada y adaptada a los tiempos modernos, del reino mesiánico en el que soñaron los milenaristas medievales. Al fin y al cabo, Carlos Marx, por su raza judía y por su educación, fue tributario de la antiquísima tradición milenarista y escatológica que tiene sus orígenes en el pueblo judío. En efecto, muchas de las tesis integrantes y esenciales del socialismo de Marx-Engels, como por ejemplo la necesaria abolición de la propiedad privada, la futura desaparición del Estado, la llegada al reino de una hermandad universal compuesto de hombres justos y perfectos, la distribución de los bienes «a cada uno según su necesidad», etc., son todas ellas *tesis utópicas*, no científicas³⁷, y todas ellas también, sin excepción, estaban ya presentes en los movimientos milenaristas y utópicos del Medioevo.

Más aún, en muchas de las utopías revolucionarias de nuestro tiempo, sean anarquistas, comunistas o contraculturales, se encuentran subyacentes —pero no por ello menos presentes— en una versión desacralizada, los grandes ideales utópicos por los que lucharon los «profetas» y los «místicos» de la Edad Media: la búsqueda y aspiración del «paraíso perdido» (hoy se dirá vida más natural, sin represiones ni prejuicios, etc.), la emancipación o libertad total del individuo respecto a la sociedad, e incluso de la realidad externa (buscaba a veces por medio de la droga), etc.

37. Cf. VALVERDE, C., *¿El socialismo «utópico» era utópico?*, en «Razón y Fe», XXXI (1975) pp. 24-25.

Con esto no quiero decir que Marx o los teóricos actuales de la revolución o de la contracultura se hayan inspirado necesariamente en las doctrinas medievales. Baste recordar una antigua ley, puesta hoy de relieve por la fenomenología: el espíritu humano, en condiciones semejantes, reacciona de la misma manera. Por ello, no es extraño reencontrar, en distintas épocas, las mismas aspiraciones utópicas. Al fin y al cabo *Utopía* es también *Eu-topía*, el lugar de la felicidad; y el hombre infeliz no puede por menos de soñar en una isla bienaventurada. Pues dejando al margen lo anecdótico y lo pintoresco, lo que buscaban los pobres medievales, pisoteados a menudo por los cuatro jinetes del Apocalipsis (la peste, el hambre, la guerra y la muerte), era nada más ni nada menos que edificar realmente aquí en la tierra el *reino de Dios*. En definitiva, lo que el Occidente, con distintos nombres, siempre ha venido buscando.

2) *Función histórica de las utopías*

Con frecuencia se ha acusado al pensamiento utópico de ser completamente estéril por ser antihistórico y ucrónico; en suma, por evadirse de la dura realidad cotidiana refugiándose precisamente en un no-lugar. Tal acusación contiene una parte de verdad pero no toda la verdad.

En primer lugar, todas las construcciones y experiencias utópicas, incluidas las medievales, llevan muy clara la impronta y el sello de la época histórica en que surgieron. Se ha dicho que cada época de la historia tiene su utopía, de tal forma que acaso la historia universal no sea, en el fondo, sino la historia de unos pocos deseos universales que se van concretizando en cada época. «Nunca una construcción utópica se ha podido perfilar fuera de las formas históricas concretas. Tanto la utopía platónica como las utopías milenaristas y mesiánicas medievales... surgen de una situación de *crisis*. Y todas se colocan en un marco histórico determinado. El carácter «trascendental» de las utopías no anula esta radical historicidad que pulsa en todas y a todas les brinda un soplo vital concreto»³⁸. Las utopías sociales son necesariamente históricas porque su origen está históricamente condicionado al ser los males sociales los que originan las utopías. Los utopistas —y englobo en este término a todos los que han soñado con reformar la sociedad— protestan contra la situación presente y desvelan el escándalo del orden o desorden establecido. Lo que buscaban los po-

38. USCATESCU, G., *Utopía y plenitud histórica* (Madrid 1963) p. 96.

bres y siervos de la Edad Media en sus ensueños milenaristas era, entre otras cosas, un mundo exento de pobreza y de servidumbre.

En segundo lugar, la utopía está anclada también en la historia porque es una imagen anticipadora del futuro, una prospección de posibilidades no realizadas todavía. El utopista obliga constantemente a replantear, a ensanchar la definición de lo real y de lo posible. ¡Cuántas cosas se convirtieron en imposibles porque no se intentó nada por hacerlas posibles! Y al contrario. Muchas utopías se han realizado ya. Una de las consignas del mayo francés del 68 decía: «Soyez réalistes, demandez l'impossible». Con evidente exageración Nicolás Berdiaef ha dicho que el gran problema actual es evitar que las utopías se realicen. No cabe duda que el reino de libertad y de abundancia por el que lucharon las famélicas turbas medievales en sus revueltas milenaristas, en ciertos países, al menos parcialmente, se han conquistado ya. Los utopistas, soñando, adivinando, luchando por el futuro mejor que está todavía por venir y por realizar, nos marcan el camino a seguir y son ellos, según la famosa metáfora de Ernst Bloch, los *guardagujas de la Historia*. «La gran misión de la utopía es la de abrir el horizonte de lo posible, en oposición con la pasiva aquiescencia del estado actual de cosas. Es el pensamiento utópico que triunfa de la inercia natural del hombre, y lo dota de una nueva facultad, la facultad de reformar continuamente su universo. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta misión»³⁹.

A este respecto conviene advertir que, a veces, no se ha sabido captar el verdadero sentido de los movimientos milenaristas de la Edad Media y sólo se ha visto en ellos la reaparición de una fe ingenua y fanática. En realidad se trata de un impulso decidido a establecer por la fuerza el reino prometido por el Evangelio, pero cuya venida, aplazada *sine die*, parece siempre remitirse a un indefinido final de los tiempos. Más que de los famosos «terrores del año mil»⁴⁰, habría que hablar de la gran esperanza del *Milenio* seguida por la desesperación de los que vieron frustradas sus ansias de ver establecido el reino mesiánico en este mundo. El milenarismo medieval fue un movimiento de lo más radical pues no intentaba ya edificar una iglesia o una ermita en honor de la Virgen o de un santo cualquiera, sino que lo que de verdad quería edificar

39. CASSIRER, E., *An Essay of Man* (New York 1956) p. 85; cit. por USCATESCU, G., pp. 99-100.

40. El famoso historiador H. Pirenne sostuvo que «era falso que los hombres esperaran el fin del mundo en el año mil». Posteriormente Henri Focillon ha demostrado que algunos grupos minoritarios sí que lo esperaron. Cf. FOCILLON, H., *El año mil* (Madrid 1966) pp. 86-111.

era una nueva sociedad donde los pobres poseerían la tierra, tal como se los había prometido ⁴¹.

Tal vez parezca exagerado, pero se ha llegado a sostener que los movimientos milenaristas han tenido, en la génesis del pensamiento occidental, una importancia incomparablemente mayor que las mismas doctrinas de los reformadores. El Occidente habría encontrado en el milenarismo —y no en la contrarreforma, ni en el luteranismo, ni en el calvinismo— la justificación de sus intentos paradójicos de construir el reino de Cristo en este mundo ⁴².

Pero, *en el tercer lugar*, y en eso tienen razón los que acusan a las utopías de antihistóricas, la utopía es una exigencia impaciente para conquistar y tomar posesión inmediatamente, sin pasar por las etapas intermedias, del mundo feliz liberado de todas las necesidades y servidumbres. Por eso fracasaron en su tiempo (prescindiendo de las evidentes deformaciones, exageraciones y alucinaciones inherentes a este tipo de experimentos utópicos) los movimientos milenaristas y revolucionarios del Medioevo: porque quemaron las etapas, porque no lucharon por unos objetivos específicos y limitados, sino por transformar milagrosa y repentinamente la sociedad y el mundo en que vivían. Los milenaristas, los joaquinistas, los fraticelli, etc., esperaban una transformación gigantesca de la historia y de las relaciones interhumanas, una transmutación cualitativa, decisiva e irreversible de la naturaleza humana y de la sociedad. Pero no pusieron ningún medio práctico —o muy escasos y desproporcionados— para realizar esa transmutación radical que iba a cambiar la faz del mundo. Pensaron ingenuamente que las inmensas energías latentes en las masas de los pobres y marginados bastarían para operar el cambio instantáneo de la sociedad. Y, al menos en su tiempo, fracasaron.

3) *Crítica de la propiedad en los movimientos utópicos*

Es realmente sorprendente ver la casi unanimidad de todos los movimientos utópicos al condenar la propiedad como fuente de envidias, divisiones, guerras y todos los males que aquejan a la sociedad, y al pretender instaurar la comunidad de bienes que asegurará una paz y hermandad inalterables.

Téngase en cuenta que lo que intentan estos movimientos utópicos y milenaristas no es simplemente cambiar una institución imperfecta por otra mejor o más viable y funcional (la propiedad

41. Cf. SERVIER, J., *Histoire de l'Utopie* (Paris 1967) p. 82.

42. Cf. SERVIER, J., *Histoire de l'Utopie*, p. 112.

privada por el comunismo), sino que lo que de verdad ansían es crear una verdadera *fraternidad* donde todos sean y se comporten como hermanos y donde sean imposibles el dominio, la sujeción, la explotación de un hombre por otro. Y los medievales habían advertido ya que es la sociedad, las instituciones sociales —las estructuras, diríamos hoy— las que hacen que el hombre sea como es: egoísta, avaro, dominador. Por ello, si se quiere cambiar radicalmente al hombre, no queda otra solución que cambiar las instituciones, y, en primer lugar, la execrada propiedad, fuente directa o indirecta del espíritu de dominación. Una «florezilla» medieval ilustra esto perfectamente. Un hermano pidió al *Poverello* permiso para disponer de un simple salterio; y Francisco —que fue tal vez el utopista más sublime de toda la Edad Media— respondió: «Cuando tengas un salterio, querrás tener un breviario, y cuando tengas un breviario, te sentarás en un sillón como un obispo y ordenarás a tu hermano: tráeme mi breviario».

Que la propiedad o los abusos de la propiedad —el *amor sceleratus habendi* según la expresión de Ovidio— sean causa o fuente de muchos de los males que aquejan a la sociedad, de la explotación del hombre por el hombre, es evidente. Es evidente así mismo que la familia es el centro alrededor del cual gira la propiedad privada, y que los intereses familiares se encuentran a menudo en oposición con los intereses comunitarios: el responsable de la familia, en su afán por mejorar la situación de los suyos, llega muy fácilmente a considerar a los demás ciudadanos como competidores, cuando no como enemigos. Y tenemos entonces que la comunidad fraternal —la esencia de la utopía— queda destrozada. Es lógico, por tanto, que los utopistas más clarividentes y consecuentes (dejando al margen lo que hubo o pudo haber de libertinaje sexual en las experiencias anarco-comunistas reseñadas) hayan decidido abolir también la familia como «centro de exclusividad» y hayan instaurado el comunismo de mujeres.

¿Qué pensar de todo esto? Parece probable que la crítica de la propiedad por parte de las utopías comunistas ha incidido sobre un punto neurálgico: estimular y despertar la conciencia social sobre las tremendas injusticias originadas por la propiedad y por sus abusos. Pero esto, aunque importante, es accesorio. La cuestión fundamental es hoy todavía la siguiente: ¿comunismo o propiedad privada? O si se prefiere ¿comunismo o capitalismo? Pues en definitiva el capitalismo —y éste es su punto fuerte— se fundamenta y se justifica por el derecho de propiedad. Ya sé que se han inventado —en la teoría y en la práctica— muchas vías medias o inter-

medias, pero, al final, hay que optar siempre por uno u otro sistema, con todos los arreglos y acomodaciones que se quieran.

Adviértase también que, en ciertos aspectos y en teoría por lo menos, tanto el comunismo como el capitalismo persiguen ambos un objetivo común: la construcción de un mundo más fraternal, más justo, más feliz y más libre. Pero los medios que propugnan para llegar a este fin son diametralmente opuestos. El capitalista dirá que el medio es *extender a todos la propiedad*, hacer a todos partícipes de la propiedad. Y el comunista replicará que el único medio eficaz es suprimir, *abolir la propiedad*. La elección de uno u otro medio ha dividido y desgraciadamente divide todavía hoy a los hombres.

Personalmente creo que la elección correcta —aunque parezca paradójico— la hicieron ya dos grandes forjadores de utopías comunistas: Platón y Moro. El viejo Platón en sus últimos años sigue enamorado y añorando su *ciudad ideal*, en donde todos son amigos y en donde se realiza y cumple a la letra —hasta donde es posible— el proverbio pitagórico que dice que «los bienes de los amigos son verdaderamente comunes». Pero ahora Platón ha advertido que esa ciudad sólo era habitable para los *dioses* y los hijos de los dioses; y como él, definitivamente, quiere fundar una ciudad habitada por *hombres* y no por dioses, decreta que, en esa ciudad de segundo orden y la única apta para los humanos, hay que admitir la propiedad privada, aunque siempre limitada y sometida al interés común, reservando la ciudad de primer orden, la ciudad comunista, para que la habiten los dioses y los hijos de dioses ⁴³.

El humanista inglés Tomás Moro admiraba también la perfección reinante en la isla comunista de *Utopía*, pero, viene a decir, ese sistema de vida sólo será viable cuando sean los hombres todos y del todo buenos, «cosa que —observa Moro con tristeza— no espero que suceda hasta dentro de muchos años» ⁴⁴.

ANTONIO MARLASCA

43. Cf. PLATÓN, *Las Leyes*, V, 739 a-740 b (*Obras completas*, Madrid 1972, pp. 1.355-1.356).

44. MORO, T., *Utopía* (Buenos Aires 1952) p. 59.