

LA POBREZA: DE LA VIRTUD A LA HEREJÍA. ALFONSO DE CASTRO*

THE POVERTY: FROM VIRTUE TO HERESY. ALFONSO DE CASTRO

MANUEL LÁZARO PULIDO

Doctor en Filosofía (UPSA)
Profesor del Departamento de Filosofía de
la Universidad Nacional de Educación a Distancia
Investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins,
Santiago, Chile
Madrid/España
mlazarop@fsof.uned.es

Recibido: 09/06/2020
Revisado: 02/08/2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: El presente artículo presenta la entrada “pobreza” que Alfonso de Castro OFM (1495-1558) escribió en su obra *Adversus omnes hereses* (1534). Para ello situaremos la obra en el contexto en la que fue escrita: el siglo de Oro y la reforma luterana especialmente. Señalaremos la metodología polemista y controversial en la que desenvuelve su pensamiento doctrinal y presentaremos las cuatro herejías o errores que señala, especialmente los tres primeros, que versan sobre el abuso en la condena de la propiedad y la posesión de los bienes, el universalismo de la pobreza material como elemento de salvación y, en sentido contrario, la condena de la pobreza religiosa. El último error es el que versa sobre los bienes de la Iglesia. Alfonso de Castro es consciente de que una buena pedagogía y entendimiento de los temas evita los desvíos doctrinales.

Palabras clave: pobreza, propiedad, Alfonso de Castro, *Adversus omnes hereses*, franciscanismo, luteranismo.

Abstract: The present paper presents the entry “poverty” that Alfonso de Castro OFM (1495-1558) wrote in his work *Adversus omnes hereses* (1534). In order to do so, we will place the work in the context in which it was written: The Golden Age and the Lutheran

* Trabajo resultado del proyecto de investigación: “La finalidad de los bienes: riqueza, pobreza y mendicidad en la polémica intelectual del s. XVI. Estudio y edición de fuentes de la Escuela de Salamanca” [PON227P18]. Consejería de educación, Junta de Castilla y León. Desarrollada en la Universidad Pontificia de Salamanca. I.P. Santiago García-Jalón de La Lama.

Reform in particular. We will point out the polemical and controversial methodology in which his doctrinal thought develops and we will present the four heresies or errors that he points out, especially the first three, which deal with the abuse in the condemnation of property and possession of goods, the universalism of material poverty as an element of salvation and, in the opposite sense, the condemnation of religious poverty. The last error is that which deals with the goods of the Church. Alfonso de Castro is aware that a good pedagogy and understanding of the themes avoids doctrinal deviations.

Keywords: poverty, property, Alfonso de Castro, *Adversus omnes hereses*, Franciscanism, Lutheranism.

INTRODUCCIÓN

El siglo de Oro español es un periodo de gran riqueza intelectual en un momento histórico de reformas y de convulsión, de nacimiento de un Mundo Nuevo –la configuración de la Europa de los Estados–, y la ordenación definitiva de sus regiones intelectuales (y geográficas), en relación con la lectura del cristianismo y la práctica social. Dos de estas regiones admiten las mediaciones entre el mundo natural y el sobrenatural de una forma más o menos explícita. Por una parte, está la región anglosajona, donde destaca la mediación política bien bajo la forma de monarquía (Inglaterra), bien, más tarde, en el inicio de la contemporaneidad (Estados Unidos), bajo la forma paulina de la nueva tradición apostólica (los nuevos padres) y el destino manifiesto matizado por la transversalidad que supone la convivencia del resto de las regiones que no creen en dicha mediación, de modo que la monarquía que representa la imagen de Cristo Rey y de la extensión política del Reino de Dios, es sustituida por la patria-morada (*Homeland*), como la culminación en el tiempo terreno del adelanto escatológico (la morada de Dios, *in patria*). Por otra parte, tenemos la región católica (especialmente representada por España) que constituye el intento de aunar el proyecto agustinista que en los Reyes Católicos supone la monarquía católica –un proyecto ecuménico que asume la escatología desde la *historia salutis* iluminada por la Iglesia– y que, en el Imperio, supone el protagonismo de dicha historia como catalizadora de la propia Iglesia. Frente a las regiones del sobrenatural, surgen las regiones de la imposibilidad de comunicación entre lo natural y lo sobrenatural. Estas se construyen negando las mediaciones entre lo sobrenatural y lo natural, no negando su existencia, pero poniendo muy difícil su relación a partir del hombre (las mediaciones). Se trata, especialmente, de la región luterana y la región anabaptista. Cada región, unida a una experiencia hermenéutica distinta del cristianismo, va a ir construyendo su universo político y social, su historia (que también será construida o destruida por el adversario), su mundo, sus relaciones, su filosofía, su teología, su economía...

En este contexto de reforma religiosa y de las mediaciones entre el natural y el sobrenatural, el mundo religioso –la forma de vida religiosa secular o regular– va a constituir un lugar de pugna en el que entra la vivencia de los tres consejos evangélicos que constituyen los votos de la vida religiosa: pobreza, castidad y obediencia. Entender los votos como medios virtuosos para alcanzar la salvación es ponerlos en el mismo grado que la acción mediadora única de Jesucristo (el único Mediador posible en el universo reformado). La fórmula, bien establecida hoy, sin embargo, ha vivido una “historia larga y laboriosa” hasta constituir la esencialidad canónica de dicho estado de vida religioso¹. Esta elaboración hace que, en el siglo XVI, el elemento constitutivo, canónico, de los votos no sea leído con la misma intensidad esencial por el lector protestante², toda vez que Martín Lutero (1483-1546) refiere más su valor de consejos evangélicos que de votos canónicos. En esa óptica negadora de las mediaciones, los votos del estado de vida religiosa serían, según su punto de vista, una expresión más del carácter eclesiástico en sí, que la expresión de la vivencia evangélica, atentando contra la fe (*II. Vota adversari fidei*³), contra la libertad Evangélica (*III. Vota adversari libertatis Evangelicae*⁴), contra los preceptos de Dios (*IV. Vota adversari praeceptis Dei*⁵) y contra la propia razón monástica (*V. Adversari ratione Monasticen*⁶), (*V. “Vota non niti verbo Dei, immo adversari verbo Dei”*). De hecho, los consejos evangélicos tomados desde su esencialidad canónica, se convierten, para Lutero, en directrices o mejor en preceptos, pero los preceptos divinos son los mandamientos que son, a su vez, la fuente de la ley natural, de modo que los votos van en contra de la ley natural. Esta contradicción con la naturaleza es aplicable a todos los votos y se significa de forma especial, en el voto de la castidad, un voto que solo se puede vivir de forma rara y milagrosa, con la ayuda del Espíritu Santo, que lo hace posible solo en algunos, puesto que va en contra de la naturaleza humana. Posiblemente, influyó en su pensamiento la experiencia de la *devotio moderna* y del movimiento de los Hermanos y Hermanas de la vida de Gerardo Groóte (1340-1384) quienes habían experimentado una vida común, retirada y pobre, pero sin pronunciar ningún voto.

La pobreza como voto es también posible bajo la ayuda del Espíritu Santo: “creemos que el voto de pobreza voluntario no sigue el espíritu del Evangelio,

1 ESNALTY, René H., *Luther et le monachisme aujourd’hui. Lecture actuelle du De votis monasticis iudicium*. Genève: Labor et Fides, 1964, 140.

2 Ibid., 141.

3 LUTHER, Martin, *De votis monasticis*. Witembergae: [s. n.], 1521, Dd.

4 Ibid., Ff ii.

5 Ibid., Hh ii.

6 Ibid., Kkv.

que Dios no ama la hambruna...”⁷, afirmará en el siglo XVII, el pastor calvinista Pierre Jurieu (1637-1713). Era la vida religiosa, la teología, la mediación de la comunidad eclesial en la capacidad de la salvación de los hombres, la cooperación humana en la obra salvífica, la que se ponía en peligro, en el siglo XVI, en tiempos de Alfonso de Castro, el autor de la obra en la que nos vamos a fijar.

Efectivamente, pongamos el caso de la limosna a los pobres. Lutero afirmará que es más meritorio dar limosna a los pobres u otorgarlos, que ofrecer las limosnas para el sacrificio de la misa. Una “proposición escandalosa”, –sentenciará Alfonso de Castro– junto a la tolerancia de los herejes, que pueden llevar a la ruina a quienes la escuchan sin una lectura sabia. Proposición que acompaña a otras perniciosas como la que afirma que los herejes deben ser tolerados y no castigados, que es inútil en la oración rezar a la Virgen, que el Tirano puede matar a lo súbditos, que el ayuno es irrelevante para alcanzar la perfección cristiana y que no hay ningún precepto que venga del sacramento bautismal⁸.

En el caso que nos ocupa, el tema de la pobreza, aquí bajo la forma del rechazo de la limosna eucarística y su reducción a la limosna a los pobres – advierte Alfonso de Castro–, no consiste tanto en hablar de los pobres como de rechazar el sacrificio de la Misa y otras devociones, de modo que se crea que la propia limosna es más importante que el sacrificio de la Misa, lo que llevaría a minusvalorar la Misa al no considerarse lo más necesario. Esto supone que con una Misa es suficiente, como enseña y repite Lutero⁹.

Vemos como el tema de la pobreza excede los límites de la definición sociológica, de la pobreza en sí, para situarla en un contexto más amplio de índole

7 JURIEU, Pierre, *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle: ou apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation, et pour les Réformez, divisée en quatre parties; contre un libelle intitulé l’Histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg*, Vol. 1. Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1683, 233.

8 “Propositio scandalosa, aut piarum aurium offensiva est propositio, quæ auditoribus piis occasionem ruinæ præbet. De hac re aliqua exempla proponam, ut ad istarum imitationem possit lector prudens de aliis judicare. Hæretici sunt tollerandi, & non occidendi. Majoris meriti est eleemosynam pauperi elargiri, quam eleemosynam pro Missæ sacrificio offerre. Ineptum est, pro oratione offerre salutationem Virginis. Tyrannum potest quilibet illius subditus occidere. Jejuna impertinens est Christianæ perfectioni. Nullum est præceptum de baptismo suscipiendo”. Para las citas de Alfonso de Castro seguimos la edición *Opera Omnia*, 2 vols. Madrid: Ex Typpographia Blassi Roman, 1773, excepto si por una circunstancia justificada se tenga que citar otra edición. Señalamos el título de la obra, el número del volumen y la página. ALPHONSUS A CASTRO, *De justa hæreticorum punitione, libri tres*, lib. 1, cap. 3, II, 12b C-D.

9 “Secunda propositio avertit à sacrificio Missæ, & devotio ne illius: quia si populus credat minoris meriti esse Missæ sacrificium, quam eleemosynam: tunc populus minus reverebitur illud sacrificium, quam oportet, nec toties illud celebrare faciet, ut nunc facit. Sed unicam Missam (ut Lutherus docet) uni populo satis esse dicet”. ALPHONSUS A CASTRO, *De justa hæreticorum punitione, libri tres*, lib. 1, cap. 3, II, 12b D.

cultural y religioso. En efecto, lo que nos muestra el razonamiento de Alfonso de Castro, es que, bajo la forma populista de la apelación a los pobres, lo que se está haciendo es atacar la cooperación en la promoción humana de la mediación eclesial que alimenta no solo la carne, sino también el alma.

En el fondo, veremos, se trata de la idolatría del dinero por vía negativa, el gran pecado del olvido de la esfera religiosa en la existencia humana y la reducción a sus condiciones materiales, la omisión de la función integradora de la Iglesia en su promoción evangélica que atiende al hombre completo: al hombre que es naturaleza abierta constitutivamente –en su perfección natural como imagen de Dios– al sobrenatural en la Iglesia como comunidad sacramental.

Se trata de una posición que no escapa, al contrario, a un esquema filosófico subyacente. La propuesta que está presente en la mente de Alfonso de Castro es la de una metafísica que no cae en el nominalismo, posición antimetafísica que elimina la referencia del signo sacramental, y la vacía de la posibilidad de la gracia. Imposibilidad que limita, a su vez, cualquier acción humana que la trascienda, y, por lo tanto, que circunscribe, a su vez, la acción práctica del cristiano, reduciendo la teología práctica a una acción caritativa meramente colaborativa, pero no co-operadora de la acción salvífica de Cristo, porque –nominalismo exige– no existe referencia y el mundo está totalmente separado. De modo que teológicamente no cabe, sino que aparezca Cristo como el único Mediador. Posición que se aleja de lo que decía una teología metafísica, como la de Buenaventura (1217-1274), donde Cristo era el Medio reductivo de lo creado al Creador, lo que es lo mismo expresado filosóficamente: el medio del ente creado al Ser¹⁰. Tengamos presente este esquema metafísico como el marco filosófico que engloba los conceptos que, en esta época y en esta literatura, tienen una presentación religiosa.

En este esquema filosófico, teológico y religioso, Alfonso de Castro, en el siglo XVI, hace una reflexión sobre las herejías en torno a la “pobreza”, en su obra *Adversus omnes hereses*. En primer lugar, exponemos la obra en la que aparece la reflexión para entender mejor el tenor de la argumentación usada por el maestro franciscano. (1) Hablaremos brevemente del autor y de la metodología empleada. (2) Seguidamente repararemos en los errores o herejías en torno a la pobreza, para ello, realizaremos una presentación contextualizada de lo que Alfonso de Castro refiere y una reflexión a partir de dicha descripción.

10 LÁZARO, Manuel, “Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaaventuriano”, *Cauriensia*, 14, 2019, 49-80.

1. EL *ADVERSUS OMNES HAERESSES LIBRI XIV* DE ALFONSO DE CASTRO

Sin entrar en la vida de Alfonso de Castro (1495-1558), recordemos brevemente que nace en Zamora. Profesa como fraile en la Orden de Hermanos Menores observantes de la provincia franciscana compostelana. Se forma en Alcalá y Salamanca, es profesor en el convento salmantino de San Francisco, consejero de Carlos V (1500-1558) y Felipe II (1527-1598), predicador y polemista. Su itinerario bibliográfico viene definido por tres grandes obras: *Adversus omnes haereses libri XIV* (1534), *De justa haereticorum punitione, libri tres* (1547) y *De potestate legis poenalis, libri duo* (1550). Estas obras reflejan, su itinerario vital e intelectual, en la utilización de una metodología que difiere un tanto de los tratados universitarios de la época, que ya en sí representaban una renovación del método teológico¹¹.

La metodología utilizada por Alfonso de Castro, de forma especial en el *Adversus omnes haereses* es de suma importancia a la hora de poder comprender la racionalidad subyacente en la respuesta de Castro a los desafíos de los errores que intenta explicar y combatir. La estrategia responde (1) a la propia forma de hacer teología que se impone en los teólogos humanistas del siglo XVI; (2) al tenor de la propia obra, que es la literatura polémica, y (3) a quienes va dirigida la misma: teología reformada, principalmente, Lutero.

Efectivamente, Alfonso de Castro escribe el *Adversus omnes haereses* como una obra controversial, polemista y desde el inicio se vio como una obra necesaria. Desde que se publicó, en 1534, en los países Bajos, tuvo una gran acogida, fue un gran éxito editorial y conoció varias impresiones y ediciones. En ella hará valer su sólida formación académica forjada con los elementos humanísticos y teológicos aprendidos en las universidades de Alcalá y Salamanca. Conoce las fuentes teológicas de sus maestros, sea los referentes internos de la orden franciscana, sea la de sus maestros universitarios como Francisco de Vitoria, y también es consciente de la necesidad y los límites de la vida religiosa y de lo que supone su reforma, algo que se hace consciente en su propia vida religiosa franciscana observante, habiendo sido él, el primer alumno becado en el Colegio de San Pedro y San Pablo fundado por Cisneros en la universidad complutense.

11 Para su vida y obra remitimos a: GONZÁLEZ, Amado, "Vida y Bibliografía de Fray Alfonso de Castro". *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 1-106. Sobre las obras, cf. LÁZARO, Manuel, "La transmisión del pensamiento de Alfonso de Castro". En PENA, Miguel Anxo (Ed.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y línea de investigación*. Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2012, 153-175. También en *Helmántica* 63, 2012, 375-397.

El espíritu de reforma recorre los claustros conventuales y los claustros universitarios¹². Por una parte, se impone la adopción del método teológico de las “tres vías”, que rompía la monotonía de la repetición y dotaba de mayor riqueza argumentativa a la *disputatio* escolástica. Por otra parte, el enriquecimiento de la *ratio* viene acompañada de la introducción de la retórica. De esta forma, el teólogo zamorano, y, principalmente, en la obra que nos ocupa, el *Adversus omnes haereses*, la razón no constituye en tanto que *disputatio*, el principio propio de la afirmación de la ortodoxia de las verdades teológicas, recayendo esta en otras cinco armas propiamente teológicas, a saber: la Sagrada Escritura, las definiciones conciliares, el consentimiento universal de la Iglesia, el juicio (sentencia) de la Sede Apostólica, y, por último, el criterio unánime y conforme de los Santos Padres¹³. Esto no supone la disminución de la razón, sino la conversión de la expresión de la racionalidad: a la *ratio* se le nivela la *oratio*¹⁴. Metodología que se hace más palpable en los tratados no universitarios donde la razón se transmuta, a través de la retórica, tan necesaria en los escritos de tenor polémico, y más aún cuando el “contrincante”, realiza una lectura muy negativa de la tradición racional en asuntos teológicos.

Alfonso de Castro se presenta como un autor paradigmático, de una literatura teológica en la que “se escribe en contra de los oponentes, y la disputa se convierte entonces en polémica”¹⁵. El maestro zamorano, representa, así, una suma de novedades metodológicas, de modo que a la cercanía del encuentro intelectual con Aristóteles y el humanismo teológico y bíblico que conoció en Salamanca y al contacto con Escoto presente en el currículum franciscano dentro de la Orden, se le sumaba que el cuadro de maestros teólogos franciscanos traía de París el nominalismo al seguir la “vía de los modernos”, en un espíritu de aunar disputa teológica y convicción oratoria. Y en el uso de estas armas, la llamada a la Sagrada Escritura será fundamental, por el tenor de la obra y por las características del contrincante ideológico.

El carácter polémico de la obra en la que aparece la reflexión sobre la pobreza viene enunciado en su propio título: *Adversus*, que recoge la tradición de

12 Sobre el significado de este espíritu de reforma iniciado en el siglo xv, en el seno de la Iglesia católica, cf. AZCONA, Tarsicio de, “La reforma religiosa y la confesionalidad católica en el reinado de Isabel I de Castilla, la Católica”. *Carthaginensia*, 31, 2015, 111-136.

13 ARIAS, Saturnino, “Herejía y hereje en Alfonso de Castro”. *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 117-122.

14 LAUREINTIO PALMYRENO, *Rhetoricae prolegomena*. Valentiae: ex officina Ioannis Mey, 1564, 5.

15 “On écrit désormais (à partir du xive siècle) contre des adversaires, et la dispute devient alors polémique”. PÉRIGOT, Béatrice, “Antécédences : De la *disputatio* médiévale au débat humaniste”. *Memini*, 11, 2007, 52.

una literatura iniciada por Ireneo de Lyon (nacido c. 150) y reeditada en la Edad Media, teniendo como objetivo tanto a los judíos como a los musulmanes. La pretensión última es la conversión nacida en un contexto de controversia. *Adversus (omnes haereses)*, señala que el esfuerzo de la conversión no es *ad extra*, dirigido a los miembros de otras religiones, sino que tiene una interlocución *ad intra*: en general a todos los desvíos doctrinales a través de la historia de la Iglesia y, en concreto, teniendo en el punto de mira el desafío rupturista iniciado con Lutero, siendo el franciscano zamorano “el primero de todos los teólogos hispanos que se opuso a Lutero, y que escribió contra los recientes heterodoxos”¹⁶.

Estos recientes heterodoxos quedan identificados en la *Epistola Nuncupatoria* a Felipe II, fechada en 1556: Lutero y los “herejes que lo suscribieron”, entre otros, Felipe Melancthon (1497-1560), Wolfgang Fabricio Capito (1478-1541), el franciscano conventual suizo Conrado Kürschner, conocido como Pelicano (1478-1556), Andreas Osiander (1498-1552), Martín Bucero (1491-1551). Por otra parte, la división realizada en la Reforma por parte de Juan Ecolampadio (1482-1531) a la que se suman Ulrico Zuinglio (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1564), formando los anabaptistas. Junto a ellos, cita más tarde, pero en distinta narración, la separación de la Iglesia de Inglaterra (1534), y su deriva a los postulados protestantes que culmina en 1558 y que Alfonso de Castro está ya observando¹⁷.

Estos contrincantes religiosos, teólogos reformados, influyen, sin duda, en el uso que Alfonso de Castro emplea sus recursos teológicos, en esa ampliación de la racionalidad que hemos señalado. Especialmente significativo es la utilización de la argumentación basada en las citas de la Sagrada Escritura. Efectivamente, Lutero defiende sus postulados, desde la tesis de la imposibilidad de la mediación, y del fundamento de Cristo como único mediador, sosteniendo los límites de la razón como espacio de creación teológica. Si solo existe Cristo (*Solus Christus*), Él es el corazón de toda teología, pues Dios se ha revelado en Jesucristo, el único salvador, así, pues, solo su Palabra funda la teología (*Sola Scriptura*)¹⁸. La teología se basa, pues, en la Sagrada Escritura, puesto que las posiciones racionales no

16 “Fuit autem omnium Hispanorum primus, qui adversus Lutherum, recentesque alios heterodoxos pro Ecclesiae fide tuenda calamum strinxit”. ALPHONSUS A CASTRO, *Preafatio Opera Omnia*,

17 ALPHONSUS A CASTRO, *Adversus omnes haereses*, “Epístola Nuncupatoria, I, I-II. Cf. GARCÍA, Felipe, “Alonso de Castro frente a los errores protestantes”. *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 167-219.

18 SIMON, Wolfgang, “Karlstadt Neben Luther. Ihre theologische differenz im kontext der «Wittenberger unruhen» 1521/22”. En LITZ, Gudrun, MUNZERT, Heidrun, LIEBENBERG, Roland (eds.), *Frömmigkeit, Theologie, Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church history. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*. Leiden: Brill, 2005, 325.

conducen a ninguna referencia. Solo la Sagrada Escritura presenta al Dios escondido (*Deus Absconditus*)¹⁹. Así, pues, la teología luterana supone un esfuerzo de racionalidad desde la interpretación de la Sagrada Escritura, lo que impide, desde el nominalismo del que parte la metafísica subyacente a la posición luterana, la fijación de contenidos teológicos dogmáticos. La única objetividad posible descansa en el propio contenido escripturístico, y la racionalidad implica la búsqueda de una interpretación correcta que tiene en cuenta, a su vez, la propia elección de Cristo: lo que Él ha colocado primero en su acción (*was Christum treibet*)²⁰. Así, el encuentro del hombre con la Escritura implica un principio de acción vital al que le sucederá la correcta interpretación desde la hermenéutica de la inteligencia espiritual, método que supone la verdadera acción del teólogo: la capacidad de distinguir el espíritu de la letra²¹.

En este contexto, en el libro XII del *Adversus omnes haereses*, Alfonso de Castro aborda las herejías en torno a la pobreza²².

2. LAS HEREJÍAS EN TORNO A LA POBREZA

Cuatro son los problemas, o mejor, errores que Alfonso de Castro señala en torno a la reflexión sobre la pobreza. Estos errores (herejías) nacen, en general, de un entendimiento radical, por exceso o por defecto, de lo que supone la pobreza y la inclusión de los bienes y propiedades en la vida humana y en la vida religiosa. No se trata, pues, de realizar un análisis sobre la pobreza sociológica. El análisis tiene como referente primario la significación religiosa y teológica de la “pobreza”, en un contexto –repetimos– de reforma en el seno del cristianismo.

Alfonso de Castro es consciente del debate que en la Iglesia ha existido siempre en torno a las propiedades por parte de los cristianos, y, de forma significativa, de la Iglesia y los religiosos, más aún él, que es franciscano. El “pauperismo” tiene una amplia literatura en la historia de la Iglesia y también ha implicado diversos

19 LOHSE, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, 232-235.

20 LUTHER, Martin, “In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius 1519”, en *Werke. Kritische Gesamtausgabe – WA (Weimarer Ausgabe). 2 Schriften 1518/19 (einschließlich Predigten, Disputationen)* (Ed. por Joachim Karl Friedrich Knaake). Weimar: Hermann Böhlau, 1884, 453, 2-6.

21 *WA 3 Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 1-84)* (Ed. por Joachim Karl Friedrich Knaake). Weimar: Hermann Böhlau, 1885, 12, 2-4.

22 ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390a D-391b E.

significados, que han ido de la pobreza espiritual y religiosa a la pobreza social e institucional.

Efectivamente, la “pobreza” toma carta de “señora” (*domina Paupertate*)²³ con Francisco de Asís (1182-1226). La vivencia de la pobreza tan íntima al punto de ser llamado el *poverello* expresa su relación ejemplar, simbólica y única de identificación con Cristo²⁴. En Francisco de Asís, señala Kajetan Esser, “el llamamiento a una vida según el Evangelio, que comenzaba con la renuncia total a los bienes terrenos, era al mismo tiempo, para Francisco, una vocación a vivir en absoluta pobreza”. Ahora bien, “por más que la amara y cordialmente le estuviera vinculado, la pobreza no era un fin en sí, sino un elemento esencial de una vida de discípulo de Cristo”²⁵. La pobreza es una de las virtudes que caracterizan al fundador de la Orden de Hermanos Menores y, por lo tanto, uno de los elementos fundamentales de la forma de vida franciscana que es una orden mendicante. La virtud de la pobreza dentro de la vida religiosa, siendo uno de los signos de identidad fundamental del franciscanismo, no era algo exclusivo de Francisco de Asís.

Ya desde los Santos Padres se tiene una reflexión sobre la pobreza, tanto de la apuesta por los pobres como de la adopción de la pobreza, fundamentalmente como virtud que acerca a Cristo²⁶. Efectivamente, dirá Lactancio (c. 245-c. 325), “sucede que son los pobres y los humildes los que creen en Dios”²⁷, quizás por que siguiendo a Mateo 11, 25: “has ocultado estas cosas a sabios y poderosos y se las has revelado a los pequeños”. Orígenes, por su parte, también insiste en la vida ascética, en la que la pobreza aparece como virtud²⁸. Paradigmático es el pensamiento de Basilio de Cesarea (c. 330-379), en su *Defensor pauperum*²⁹, donde denuncia el apego a los bienes cuando estos nacen de la avaricia y lleva a

23 FRANCISCO DE ASÍS, “Regula bullata – Regla Bulada”. En *Escritos* (Ed. Carlo Pailazzi). Grotaferrata: Fratri editori di Quaracchi, Fondazione Collegio S. Bonaventura, 322-323.

24 Cf. MANSELLI, Raoul, “La povertà nella vita di Francesco d’Assisi”. En *La povertà del secolo XII e Francesco d’Assisi. Società internazionale di studi francescani. Atti del II convegno internazionale. Assisi, 17-19 October, 1974*, Assisi: Porziuncola, 1975, 257-282.

25 ESSER, Kajetan, *La orden franciscana. Orígenes e ideales* (Trad. José Luis Albizu). Burgos: Ed. Aránzazu, 1976, 321.

26 “Povertà e ricchezza”, en *La teologia dei Padri* Vol. III (Ed. A. Heilmann, H. Kraft, G. Mura, G. Corti), 1982, 224-247.

27 “eu fit ut pauperes et humiles deo credant facilius”. LACTANCIO, *Divinae institutiones*, VII, 1, 19., en *Lactancius Opera I* (Ed. Samuel Brandt, Georg Laubmann). Vienna, Prague, Leipzig: CSEL 19, 1890, 584

28 Su lectura pudo influir en la herejía cátara. CROUZEL, Henri, “Origène est-il la source du catharisme?”. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1, 1979, 3-28.

29 RIVAS, Fernando, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea (homilias VI, VII, VIII y XIVB)*. Madrid: BAC, 2005. Texto griego en BASILIUS CAESARENSIS, “Homilia in divites”. En *Patrologiae cursus completus. Serie Graeca*, vol. 31. (Ed. J.-P. Migne), Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1885, 278-304.

la desigualdad de trato con los hombres desde las relaciones de poder, no viendo en el otro al prójimo.

La adopción de la vida religiosa fue da la mano de la práctica de las tesis ascéticas en torno a los consejos evangélicos. En torno al celibato se van sumando la institucionalización de la pobreza voluntaria “y se fueron perfilando también los primeros rasgos de la vida en comunidad que ya implica una cierta obediencia; todo lo cual constituirá, con el tiempo, el sustrato esencial de la vida monástica”³⁰. Así se puede ver en el origen del monacato de Occidente en Pacomio (286-346) y, como hemos señalado, en Basilio y también en el de Oriente. Teodoro Estudita (759-826) advierte en sus catequesis (pequeña y grande) que el monaquismo debe fundarse en la obediencia, la vida litúrgica, el trabajo y la pobreza personal³¹.

Ya en la Edad Media, la regla benedictina impulsa la vida separada, la vivencia evangélica, sin olvidar la pobreza. Se cuida la pobreza individual como signo exterior. Los frailes, como seguidores de la vida apostólica, deben imitar la pobreza voluntaria. Esta adopción de la pobreza será subrayada por Cîteaux, en sintonía con la codificación benedictina original, como signo de una vuelta a una vida más ascética. La vivencia de la pobreza es el recurso a la pureza toda vez que paralelo a la búsqueda de la virtud de la pobreza individual y colectiva, aparece la dificultad de su cumplimiento y el horizonte utópico de la pureza de su vivencia. Desde esta dificultad se entiende que esta vivencia ascética y pobre se constituirá en un signo de los diversos vientos reformadores en el seno de la Iglesia. Lo vemos en el ámbito cisterciense, lo veremos en las nuevas experiencias religiosas del siglo XIII, tanto heréticas, por ejemplo, los valdenses, como ortodoxas, en el caso de las órdenes mendicantes, especialmente la Orden de Hermanos Menores, y las observaremos en el espíritu de reforma religiosa que se vive desde mediados del siglo XIV, abarcando desde los jerónimos a la reforma interna de las ordenes existentes. La pobreza, especialmente desde el siglo XIII, no solo es la imagen de la vida ascética, sino que, con frecuencia, supone un símbolo de ruptura³².

No confundir la pobreza como virtud evangélica de la pobreza como signo de ruptura reformista es labor de un teólogo como Alfonso de Castro, más aún siendo él franciscano observante y siendo, a su vez, teólogo católico en un tiempo de reformas en el seno de la cristiandad. Es necesario, pues, identificar los abusos de la concepción de la pobreza y orientar su sentido evangélico. Y esta tarea es

30 ÁLVAREZ, Jesús, *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*. Madrid: BAC, 2001, 323.

31 MEYENDORFF, Jean, *Initiation a la théologie byzantine : l'histoire et la doctrine*. Paris, Cerf, 1975, 66-68.

32 VILLANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología cristiana. Vol. 1 De los orígenes al siglo XV*. Barcelona: Herder, 1987, 658.

asumida por Alfonso de Castro cuando analiza las herejías en torno a la pobreza. Las presentamos a continuación.

2.1. SOBRE LA LEGITIMIDAD Y LOS LÍMITES DE LA PROPIEDAD

El primer error que señala Alfonso de Castro es el que aquellos que enseñan que “nadie puede alcanzar la vida eterna, si no fuera hasta tal punto pobre de no tener nada propio”³³. Esto supone la calificación intrínsecamente mala de la propiedad y la extensión universal y obligatoria de los ideales de santidad apostólica a todos los cristianos y, en general, a toda la humanidad.

El maestro franciscano recuerda cómo en la Iglesia primitiva existe ya esta mirada extrema cuya actitud supone un desprecio hacia la propiedad. Empieza señalando la secta de “los Apostólicos” citados en el *De Hæresibus* de Agustín. El Obispo de Hipona describe el error de los Apostólicos o Apoctatitas, que se separan de la Iglesia afirmando que la única esperanza de salvación descansa en la privación de los bienes³⁴. Los apostólicos, aparecen en Siria, “seguidores de doctrinas predicadas por Taciano y Marción defendían la pobreza absoluta de los cristianos y la continencia aún con las esposas”³⁵. En su ascetismo exagerado se vincularon a encratitas y novacianos, reciben el nombre de apoctáticos, es decir, “los que renuncian”. Junto a Agustín, tenemos condenas de su actitud por parte de “San Epifanio y San Juan Damasceno... Fueron considerados heréticos por creer. Predicar que no había esperanza de salvación para quienes tuviesen mujer y bienes, lo que equivalía a una imposición de ambos renunciamientos a la comunidad de cristianos”³⁶. El rechazo provocado es una muestra de que esta actitud no es la significativa en la Iglesia antigua, ya que los bienes no son despreciados, ni la pobreza se entiende como un bien en sí. Lo que se condena es la avaricia, la aidez en la acumulación.

33 “docetur neminem posse ad vitam æternam pervenire, nisi taliter fuerit pauper, quod nihil proprium habeat”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversos omnes hæreses libri XIV*, lib. 12, I, 390a D.

34 “Sed ideo isti hæretici sunt quoniam se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui utuntur his rebus, quibus ipsi carente”. AGUSTÍN DE HIPONA, *Las herejías. Dedicado a Quodvultdeo*, lib. único, 40. En *Obras Completas. Vol. 38. Escritos contra los arrianos y otros herejes*. Madrid: BAC, 1990, 429.

35 HUBEŇÁK, Florencio, “El concepto de herejía en el pasaje de la Romanidad a la Cristianidad”. *Revista Española de Derecho Canónico*, 64, 2007, 622, nota 112.

36 PARDO, Isaac J., *Fuegos bajo el agua. La invención de utopía*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacuch, 1990, 376.

Alfonso de Castro se posiciona de igual modo. Los bienes no son condenados expresamente en el Evangelio, por lo que no pueden ser condición indispensable no tenerlos para salvarse, puesto que “lo que nunca ha sido prohibido hay que entenderlo como concedido y, en consecuencia, una vez que ha sido llevado a cabo, no es posible que nadie lo impida bajo el pretexto de alcanzar la gloria”³⁷. La posesión de la propiedad en sí no constituye ningún impedimento, su posesión “es pues lícita”³⁸. Efectivamente, lo que Cristo prohíbe (Lc 14, 33) al afirmar que para ser su discípulo tiene que renunciar a sus bienes, es la afección (*afectio*) a dichos bienes, pero no la propiedad. Ver en la pobreza la posibilidad de realizar un ejercicio virtuoso y un signo de una apuesta en contra de la avaricia, no supone afirmar que la propiedad sea mala. Lo que se pretende no es renunciar a lo material, sino a los afectos desmesurados ante la misma: no saber jerarquizar la afección.

Si de las palabras evangélicas se desprendiera la renuncia a lo material, del mismo modo siguiendo a Lucas 18,29, para entrar al Reino de Dios habría que abandonar la casa, la mujer, los hermanos, los parientes y los hijos. Lo que importa es subrayar el amor de Dios: “Él no quiso que renunciáramos a todas estas cosas para carecer de ellas, sino más bien para no tener nuestro corazón anclado en ellas y que esto no haga que el amor hacia ellas nos separe del amor a Dios”³⁹. Ciertamente, nadie aprobaría matar o deshacerse de la familia, especialmente de los padres, ni incluso dejarlos abandonados, para hacerse discípulo y así acercarse virtuosamente al Reino de Dios. Podríamos objetar que no es lo mismo abandonar los bienes, que la familia; pero, en verdad, en la condicional implícita se equiparan ambas circunstancias, como antecedente del consecuente. Pero, además, señalará Alfonso de Castro, renunciar a los bienes y la propiedad es algo que puede ser exigido para el seguimiento de Dios como apóstol, para la realización de la labor pastoral. Así se podría exigir para un religioso, para alguien que emula la vida del discipulado, pero esta exigencia –explícita en Mt 10,9 (“*no os procuréis ni oro ni plata ni ganado en vuestros bolsillos*”) e inspiradora del modo de vivir franciscano–, es apropiada para quienes voluntariamente deciden dar su vida al servicio del Evangelio y siguen, pues, sus consejos, pero no para todos los cristianos. Extender tal exigencia sería volver al mismo error que denunciaba Agustín frente a los Apostólicos: extender un precepto religioso que atiende a la materialidad a

37 “Nam quod numquam es prohibitum, intelligitur esse concessum , & per consequens non potest , cum factum fuerit, ab ingressu gloriae aliquem impedire. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390a E.

38 “erit ergo licitum”. *Ibid.*, 390a E.

39 s “At haec omnia non ita vult a nobis relinquere, ut illis careamus , sed ne in illis cor nostrum taliter figamus, quod illarum rerum amor nos ab amore Dei separet”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b B.

toda la comunidad humana, que, sin embargo, debe siempre tener presente su afección a Dios.

Alfonso de Castro es consciente de que una de las causas –aunque no justifiquen la actitud– que han provocado la reacción reformada luterana, es la mala pedagogía realizada por la Iglesia católica tanto en sus formas teológicas, como en sus predicaciones y en sus acciones, como señala en el tercer libro de su obra *De justa haereticorum punitione, libri tres*. Alfonso de Castro es consciente de que la pedagogía es la mejor forma de luchar contra la herejía, de modo que se pueda bien iluminado el espíritu saber realizar la elección correcta, y esa es una obligación tanto del poder religioso como del poder temporal: nutrir espiritualmente al pueblo⁴⁰. En este sentido, por una, parte se recurre al uso de la autoridad de Agustín de Hipona, algo que será constante en la polémica antiprotestante, principalmente antiluterana, del siglo XVI, toda vez que Lutero ha sido fraile agustino⁴¹. Por otra parte, la respuesta de Alfonso de Castro va en contra de una lectura que equipara el desprecio a la propiedad, que es una circunstancia que puede ser fruto de una búsqueda de la perfección, como si fuera derivada de la ley natural. Son estas lecturas exageradas las que dan pie a tesis radicales que confunden, a su vez, la naturaleza propia de los preceptos de la ley natural, como sucede con Lutero y la exégesis luterana. Aún hoy podemos ver en comentarios bíblicos reformados respecto del texto de Lucas afirmaciones que recuerdan la naturaleza natural de la posesión que pone en duda la exégesis pauperística: “No queda claro a primera vista por qué Jesús llama a renunciar a las posesiones, una conducta que no se exige en ningún lugar del AT. Las respuestas disponibles en los textos evangélicos no acaban de sernos útiles. Por ejemplo, Lucas 14:33 llama a la renuncia para ser un discípulo, pero el vínculo entre ambas cosas no está claro”⁴².

Es necesario, llegados a este punto, ya que puede iluminar toda la cuestión, presentar brevemente la consideración que la escuela franciscana en su lectura escotista tiene respecto de aquellas leyes que son realmente universales y de inspiración divinas y que el hombre debe tener en cuenta. Es decir, aquellas que

40 “Fateor quidem Episcoporum & aliorum Ecclesiasticorum Rectorum proprium munus esse, ut tamquam communes populi Christiani nutrices illum lacte verbi Dei nutriant, & fortiori, quum opus fuerit, cibo alant. Imperatoribus autem, & Regibus, aliisque omnibus saeculi Principibus incumbit: ut populum sibi commissum a publicis fidei hostibus pro viribus defendere, & ipsos hostes, qui populo nocere tentant, punire conentur: ut poenarum me tu illi coerciti, sibi & aliis sapere discant... Aliud praeterea vos o Reges & Principes agere oportet, ut vos veros Ecclesiae nutritios iuxta Dei praeceptum exhibeatis.” ALPHONSUS A CASTRO, *De justa haereticorum punitione, libri tres*, lib. 3, “Adhortatio Auctoris ad Principes Christianos de justa haereticorum punitione”, II, 236b D.

41 FORTE, Juan Manuel, “San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español”. *Critición*, 118, 2013, 71-80.

42 “Ricos y pobres”. En GREEN, Joel B., BROWN, Jeannine K., PERRIN, Nicholas, *Diccionario de Jesús y los evangelios*. Viladecaballs: Editorial CLIE, 2016.

son inamovibles en la ley de Dios, en el Decálogo o lo que es lo mismo cuál es la obligatoriedad de los preceptos del Decálogo. La escuela escotista, en la que se inscribe en este punto Alfonso de Castro, sostiene que Dios puede dispensar de los preceptos del decálogo denominados de la segunda tabla, pero no de los preceptos de la primera (los tres primeros mandatos). La primera tabla son prescripciones que se refieren a Dios, mientras que los de la segunda tabla tienen como objeto el prójimo. Lo que realmente hace que los preceptos sean de obligatoriedad natural es que estos descansan en la propia estructura real de los entes, a partir de la omnipotencia divina. Así, la primera tabla, especialmente en su expresión negativa (“no...”) responde a la ley divina, y la segunda tabla a la ley positiva⁴³. Esta segunda tabla, partiendo de la voluntad que nace de la omnipotencia absoluta de Dios, podría haber sido constituida de otra forma, toda vez que se refiere a los preceptos que tienen como objeto el mundo creado. Unas, las de la primera tabla, nos muestran las prescripciones que son leyes divinas; otras, las de la segunda tabla, son obligaciones que reflejan, en realidad, circunstancias que no son ni universales, ni eternas.

Esta diferenciación es importante porque nos ayuda a tomar distancia de la posición luterana que ve en la propiedad una determinación del derecho natural, al tiempo que nos separa de aquellos que piensan erráticamente que la propiedad separa de Dios. La propiedad no es negada por Dios, no constituye pecado, es una realidad que tiene que ser considerada moralmente y que tiene como referente los preceptos de la primera tabla de la ley, que son las que ponen nuestra vida mirando hacia Dios. De ahí, que sea la afección a la propiedad –en cuanto que nos aleja de Dios como primer objeto de afección– la naturaleza de la falta. Esta no recae en la propiedad, sino en la actitud del hombre frente a ella.

Alfonso de Castro hace aflorar una actitud muy presente en el horizonte de pensamiento franciscano y que ha sido muy bien señalada por Orlando Todisco cuando afirma que “la contribución de los franciscanos al pensamiento está por un lado en la elaboración de las «razones para creer» (teología dogmática) y por otro en las «razones para vivir» (ética, política y economía), dentro de la antropología, marcada por el primado de la voluntad sobre el entendimiento, del bien sobre la verdad”⁴⁴.

De ahí, que quien quiera seguir a Cristo no debe obligatoriamente renunciar a sus bienes y propiedades. El abandono de la propiedad, por lo tanto, la exaltación

43 IOANNIS DUNS SCOTI, *Ordinatio* IV, d. 26, q. un., n. 9. En *Opera omnia*. Vol. 13 (Ed. B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, W. Salamon, G. Pica). Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2011.

44 TODISCO, Orlando, “Ética y economía”. En MERINO, José Antonio, MARTÍNEZ, Francisco (eds.), *Manual de Filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 2004, 251.

de la pobreza como condición *sine qua non* para el seguimiento de Cristo, no es una exigencia evangélica –menciona el pasaje del joven rico (Mt 19,17-21)–. Lo que es preciso para ser un buen cristiano (que es aquel que sigue a Cristo) es cumplir los mandamientos. Vender y desprenderse de los bienes es propio de una perfección mayor, pero no es el criterio para establecer que uno es o no cristiano, sino el del grado de perfección que uno puede alcanzar. Lo que no puede la propiedad es ser obstáculo de salvación, es decir, desviarnos de la primera tabla de la ley, de modo que no podamos cumplir con la segunda. Esta respuesta está en sintonía con la respuesta que Juan Duns Escoto adopta frente al *usus pauper*: el uso restringido de los bienes de la tierra, que, en el Sutil, pertenece a toda voluntad racional. Alfonso de Castro, con Escoto, sabe que todo ser humano está llamado por Cristo a la perfección, desde la voluntad racional, siendo “perfecto para todas las personas”⁴⁵, perteneciendo a la vocación humana, pero no a la exigencia salvífica.

2.2. SOBRE LA LEGITIMIDAD Y LOS LÍMITES DE LA POBREZA

“Una segunda herejía –continúa Alfonso de Castro– consiste en ensalzar la pobreza hasta el punto de decir que todos los pecados quedan borrados por su único medio. El propugnador de este error fue un tal Guillermo de Amberes, tal y como lo atestigua el catálogo de herejes”⁴⁶. Continúa escribiendo que, este “afirmaba que todos los pecados quedaban borrados por la pobreza y que una meretriz pública pobre era mejor que cualquier casto con posesión alguna”⁴⁷. Al respecto Quevedo escribirá en el *Sueño del Infierno*: “¡Y qué fue ver a Guillermo, el hipócrita de Amberes, hecho padre de putas (jefe de mancebías), prefiriendo las rameras a las honestas y la fornicación a la castidad!”⁴⁸, referencia que parece tomó del título 38 del *Supplementum incertis scriptoris* de Filastrio

45 Así concluye en su trabajo Mary Beth Ingham: “The fullest perfection of rational freedom can now be seen to lie beyond the borders of Franciscan membership: *usus pauper*, the restrained use of the goods of the earth belongs to every rational will. The Franciscan vow of poverty, understood in this way, is perfective of all persons. Indeed, it belongs to the human vocation. Gonsalvo would have done well to have made this argument to his brothers”. INGHAM, Mary Beth, “Self-Mastery and Rational Freedom: Duns Scotus’s Contribution to the Usus Pauper Debate”, *Franciscan Studies*, 66, 2008, 369.

46 “Secunda haeresis est, quae adeo paupertatem extollit, ut dicat omnia peccata consumi sola paupertate. Hujus erroris auctor fuit quidam Guilielmus Antuerpiensis, ut testatur catalogus haereticorum.”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b E.

47 “dicentem paupertate omnia peccata de leri, & meliorem esse publicam meretricem pauperem, quam sit quicumque castus aliquid possidens”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b E-391a A.

48 QUEVEDO, Francisco de, *Sueños* (Ed. De Joan Estruch). Fuenlabrada: Akal, 1991, 93.

(*Supplementum Filastrii*), de 1528⁴⁹. En todo caso, pocas noticias tenemos de este hombre ubicado en el siglo XIII.

Este error tiene relación con el anterior y en el fondo es casi idéntico, si bien expuesto de otra forma. No se trata de afirmar la maldad de la propiedad, sino la virtud de la pobreza material –si fuera la pobreza de espíritu no habría nada que reprochar–, ensalzándola como condición fundamental para la salvación, y considerando, nuevamente, la posesión de la propiedad material un mal insalvable. De modo que la inopia, la indigencia es la condición más apropiada para la salvación. Se trata, citando el libro del Eclesiástico (25,2) del pobre soberbio (“tres clases de persona odia mi alma y me indignan sobremanera: el pobre soberbio, el rico embustero y el viejo fatuo e insensato”). Cita Alfonso de Castro 1 Cor 13, 3: “aunque repartiera todos mis bienes a los pobres... si no tengo caridad, de nada me sirve”. La caridad, que es una actitud de perfección, es la que orienta una opción material. Si quiero buscar la perfección, dirá el maestro franciscano, no busques no tener, sino compartir.

Efectivamente, el franciscanismo, ha vivido siempre la pobreza como un don y una seña de identidad de la caridad divina. El amor a la pobreza va acompañado por el fervor de la caridad, que es algo más que dar al pobre, es la expresión de una gradación de unión con Dios, tal como mostrará Buenaventura en el *Comentario a las sentencias*: el amor, también llamado afección, es el sentimiento de adhesión al amado, la *dilectio* expresa la opción por el objeto amado, expresando la *caritas* el máximo aprecio⁵⁰. Este sentido teológico no ha supuesto, veremos en el siguiente punto, que se abrace la pobreza material y sociológica como si esta fuera intrínsecamente perfecta. Alfonso de Castro está, pues, en contra del “pauperismo” entendido como la doctrina que extiende la “pobreza” en tanto que un modelo cristiano de vida universal (no como la expresión sociológica de la pobreza en la existencia humana). La pobreza en sí misma no tiene valor. Esta puede ser entendida como perfección en el seguimiento a Cristo o como espacio de caridad. Es decir, ha de tener como referencia la primera tabla de la ley (Amar a Dios sobre todas las cosas) para que ilumine la segunda (y al prójimo como a ti mismo). Solo

49 DEL PIERO, Raúl A., “Algunas fuentes de Quevedo”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 12, 1958, 48. Existe traducción, embargada hasta el 25 de junio de 2024, y que constituye el trabajo de una tesis doctoral: SETIÉN, Carla, *Filastrio de Brescia, Diuersarum hereseon liber (introducción, traducción y estudio del texto)*, Tesis doctoral, dirigida por Juana María torres, con fecha 25 de junio de 2019, Universidad de Cantabria. <<http://hdl.handle.net/10902/16407>>.

50 “Amor enim dicit affectus adhaesionem respectu amati; unde Dionysius: «Amorem unitivum dicimus». Dilectio vero ultra hoc addit electionem: unde dilectio ex diversis electio: unde Canticorum quinto: Dilectus meus electus ex millibus. Caritas autem ultra illa addit magnam appretiationem”. BO-NAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, In Primum librum sententiarum*, d. 10, dub. 1. En *Opera omnia*, Vol. 1 (Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1882, 205a

así la búsqueda de la pobreza tiene sentido: se ofrece como elemento que ayude a la afección mayor a Dios, de modo que el desprendimiento de los bienes se puede ejercer en la caridad. Efectivamente, otorgarle a la posesión o falta de bienes una referencia salvífica, supone otorgar a lo natural una codificación sobrenatural que desvirtuará, precisamente, el espíritu sobrenatural que la pobreza puede tener en tanto que mediación.

2.3. SOBRE LA POBREZA DE LA VIDA RELIGIOSA Y LOS ECLESIASTICOS: TERCERA Y CUARTA HEREJÍA

La herejía tercera cobra gran importancia en el universo de Alfonso de Castro, no tanto en lo que respecta al error protestante, sino porque mira el diálogo interno y la reforma religiosa propuesta por Isabel la Católica y el cardenal Cisneros. La tercera herejía es diametralmente opuesta a la anterior y “considera que la pobreza no solo es inútil, sino también nociva”⁵¹. Cita a Desiderio de Lombardía (s. XIII) y a Guillermo de Saint-Amour (1202-1272): “Aunque las palabras de estos dos sean diferentes, tienen en cambio una cosa en común: ambos desaprueban la pobreza según la cual uno lo deja todo por Cristo”⁵².

La mención de Desiderio de Lombardía y, principalmente, de Guillermo de Saint-Amour, nos remite a la cuestión sobre las órdenes mendicantes que tendrá lugar en el siglo XIII y que tendrá como protagonistas al clero secular y a las órdenes mendicantes. Si bien la disputa es muy conocida recordemos que Guillermo de Saint-Amour era maestro de la Facultad de Teología de la Universidad de París. Publicó el *Tractatus de periculis novissimorum temporum*⁵³, en 1254, aprovechando las disposiciones del Papa Inocencio IV, quien era menos favorable a las órdenes mendicantes que los papas anteriores. El profesor secular señala que la pobreza de los mendigos es contraria al Evangelio. Se trata de una crítica dentro de un contexto que era normalmente favorable a las virtudes que abrazaban estas órdenes, como se ve, por ejemplo, en Jacobo de Vitry (c. 1160-c. 1240)⁵⁴. La

51 “Tertia haeresis cum secunda proxime, narrata: hæresi velut ex diametro pugnat. Dicit enim paupertatem non solum esse inutilem, sed etiam noxiam”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b E-391a D.

52 “Et licet diversa sint istorum duorum verba, inter eos tamen de eadem re convenit, quoniam ambo damnant paupertatem secundum, quam aliquis omnia pro Christo relinquit”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b E-391a E.

53 GUILLERMO DE SAINT-AMOUR, *De periculis novissimorum temporum* (Ed., trad, e intr. Guy Geltner). Louvain, Paris: Peeters, 2008.

54 JACOBO DE VITRY, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, cap. 32 y 33. (Ed. John Frederick Hinnebusch). Fribourg: The University Press, 1972, 158-165.

posición crítica frente a las órdenes mendicantes no es algo exclusivo del clero secular. Ni la batalla intelectual clausuró los recelos frente la forma de vida de las órdenes mendicantes. Un ejemplo literario lo tenemos en el *Livre de Mandevie* (1336-1340) de Jean Dupin (c. 1302-1374). Françoise Michaud-Fréjaville⁵⁵ ha estudiado cómo en la crítica que el autor hace a la actitud hipócrita de los frailes mendicantes que identifica con las órdenes clásicas –los franciscanos (los *cordeliers*), los dominicos (los jacobinos), los carmelitas y los ermitaños de San Agustín–, Dupin utiliza como *auctoritas* a Guillermo de Saint-Amour, señalando la hipocresía de una forma de vida mendicante que predicán, pero no realizan.

A la crítica de Guillermo de Saint-Amour, reaccionan Tomás de Aquino (1225-1274), Tomás de York (c. 1220-c. 1270) y Buenaventura, quien tomó su lugar como defensor de los mendicantes, toda vez que Guillermo de Saint-Amour no distinguía entre Menores y Predicadores. Fruto de esta controversia escribe el *De perfectione evangelica* (1255-1256) obra de tenor académico⁵⁶. En ella explica cómo los votos religiosos y sus virtudes son teológicamente indiscutibles, especialmente el de la pobreza. Analiza diversos de sus aspectos como la renuncia a los bienes del mundo, la vocación a la mendicidad y la obligación de los pobres de trabajar con sus manos. El trabajo se enmarca en el contexto de la pobreza, que es crucial para los franciscanos. Buenaventura evita las posiciones extremas y adopta una reflexión aristotélica según la cual es necesario denunciar la idea de que quien renuncia voluntariamente a la riqueza (c. 2, a. 1) –que es la fuente de una perfección “superabundante” (*perfectionis superabundantis*)– debe ocuparse solo de la vida espiritual, así como la idea de que todos los religiosos deben dedicarse al trabajo manual. Sin embargo, afirma, “debemos aceptar un término medio, es decir, que algunos pobres sanos están obligados a trabajar, pero otros se liberan de ello; y que para algunos el trabajo es necesario, para otros es aconsejable, y para ni lo uno ni lo otro”⁵⁷. De esta forma daba respuesta a implícita a aquello señalado por Desiderio de Lombardía quien afirmaba, recuerda Alfonso de Castro, “que no es lícito dejarlo todo por Cristo a no ser que uno profese una

55 MICHAUD-FRÉJAVILLE, Françoise, “Un discours sur les Mendiants : Jean Dupin et le Livre de Mandevie”. En CASSAGNES-BROUQUET, Sophie (Dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge : Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003, 235-242.

56 Cf. DI MAIO, Andrea, “Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio”. *Il Santo* 46, 2006, 7-52.

57 “Tenenda est via media, quod scilicet de pauperibus validis aliqui ad laborem sunt astricti, aliqui vero ab eo absoluti; et quod aliquibus labor indicitur sub praecepto, aliquibus pro consilio, aliquibus nec isto nec illo modo”. BUENAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 2, a. 3, concl. En *Opera omnia*, Vol. V (Ed. PP. Collegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1891, 160a.

religión (una orden religiosa) que tiene posesiones o que uno pueda vivir del trabajo de sus manos”⁵⁸.

El Seráfico lleva a cabo una evaluación del bien público en la Iglesia y del fin social de las órdenes mendicantes. Así, apunta cómo no hay diferencia entre las distintas clases de trabajo, porque en la base hay una teoría de la igualdad de las distintas clases sociales en una concepción orgánica de la sociedad. Se evoca la teoría platónica de la organización del espacio público en el hecho de que las obras realizadas por los hombres son el criterio de atribución a una u otra clase social y que esta realización depende en gran medida de la naturaleza de cada persona. Necesariamente, si en el esquema del ejemplarismo bonaventuriano las virtudes y las acciones prácticas son un logro ejemplar y, por todo ello, dotado de una carga metafísica, es una obligación para la jerarquía y el poder actuar como Dios, imitándolo, para que el oficio del gobernante se arraigue en respuesta a esta imitación. El poder se desacraliza y la elección del gobernante es un prerequisite para el ejercicio del poder. Si la sociedad es como un cuerpo orgánico, en el que todos los órganos tienen su importancia, siguiendo la metáfora, todas las obras y los hombres que las realizan tienen la misma importancia en relación con el buen funcionamiento de la sociedad; por lo que quien trabaja con sus manos no es más digno que el que lo hace con su inteligencia y su espíritu, ni viceversa.

Tras la muerte de Guillermo de Saint-Amour, le siguen en las críticas Gerardo d'Abbeville (1220-1272) en *Contra adversarum perfectiones christianae* (1269)⁵⁹ y Nicolás de Lisieux en *Liber de ordine praeceptorum ad consilia* y *Contra Pecham et Thomam*⁶⁰. Buenaventura ya está fuera de las cátedras universitarias, pero en la responsabilidad de la Orden mira la polémica desde Nantes, escribiendo la *Apología pauperum contra calumniatorem*⁶¹ (1269), una obra de mayor vigor y de tenor más religioso⁶² en la que destaca su tratamiento sobre el uso del dinero⁶³. La defensa fue tan convincente que Gerardo d'Abbeville, a quien

58 “dicens non esse licitum omnia pro Christo relinquere, nisi talem religionem intret, quæ possessiones habeat, vel nisi talis. sit qui de labore manuum suarum vivere possit”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 390b E-391a D.

59 GERARDO D'ABBEVILLE, *Contra adversarum perfectiones christianae* (Ed. Sophronus Clasen). *Archivum Franciscanum Historicum*, 31, 1938, 276-329 y 32 (1939), 89-200.

60 NICOLÁS DE LISIEUX, *Contra Pecham et Thomam*. Roma, Var. Cod, Burghes, Lat 192, fol. 64. Ver GLORIEUX, Palémon, “Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d'Aquin”. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 39, 1938, 121-129

61 VIII: 233-330. Lo polémica em TRAVER, Andrew, “Chapter Six. The Forging of an Intellectual Defense of Mendicancy in Medieval University”. En PRUDLO, Donald (Ed.), *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Brill: Leiden, Boston 2011, 157-195.

62 Cf. LAMBERTINI, Roberto, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1990, 43-106.

63 MATTIA, Silvana di, “San Bonaventura e la povertà francescana (l'Apologia pauperum)”, en CHAVERO, Francisco de Asís (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol*

iba dirigida la obra de manera más directa, fue condenado por rebelión contra el Papa. El texto revela una realidad que se convirtió en normal en los tiempos de Buenaventura: entre los franciscanos hay quienes trabajan en el nivel intelectual y quienes trabajan en el nivel manual y físico. La disputa “secular-regular”, ya presente cuando Buenaventura era profesor en París, se renueva con la intensificación de las controversias internas, y empuja de nuevo al Seráfico a reforzar la teología del ministerio sacerdotal, pero a diferencia de la reflexión hecha en los marcos teológicos, como la del *Libro de las Sentencias*, el objetivo principal no es la naturaleza y la esencia del carácter sacerdotal, sino sobre todo el ministerio apostólico ejercido por los sacerdotes, es decir, las actividades de los frailes sacerdotes.

Buenaventura se dispone como maestro en el tema y referencia de Alfonso de Castro: “Contra esto ya escribió el beato Buenaventura”⁶⁴. El Seráfico dispone que la perfección se vive desde “el espíritu de pobreza, en virtud del cual vivían en abundancia de estas cosas como menesterosos, pero enriqueciendo a muchos, como los que nada tienen y todo lo poseen”⁶⁵, pues “nadie más rico que este que lleva en un canastillo de mimbres el cuerpo de Cristo y en un vaso de vidrio la sangre de Cristo, el cual expulsó la avaricia del templo”⁶⁶. Pero esto no significa que la riqueza sea mala en cuanto que ella administrada desde la perfección puede ser de gran auxilio para “sustento de los pobres”⁶⁷. Amén de las circunstancias especiales de su tiempo y la vida de la Orden que imprimen un carácter especial a la especulación sobre la pobreza⁶⁸, la categoría de la pobreza tiene un espíritu característico. La pobreza en el franciscanismo se concibe –y así la entenderá Alfonso de Castro– como el reflejo del ser que se da, del bien que se difunde, del hombre que se ofrece, de la existencia y el ser –de la vida– como don. La pobreza va unida a la búsqueda de la perfección cristiana: “La búsqueda de la perfección no descansa en tener o no tener propiedades sino en reconocer que la perfección

ofm, vol. 2. Roma: Ed. Antonianum, 1988, 417-430; CASTILLO, Genara, “Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la *Apología pauperum*”. *Cauriensia*, 11, 2016, 141-155.

64 “Contra illam scripsit bis beatus Bonaventura”. ALPHONSUS A CASTRO, “Paupertas”, *Adversus omnes haereses libri XIV*, lib. 12, I, 391b E.

65 “(...) sed spiritus paupertatis, quo inter rerum affluentium copias sic vivebant sicut egentes, multos autem locupletantes, tanquam nihil habentes et omnia possidentes”. BONAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 8, n. 21. En *Opera omnia*, Vol. VIII (Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1898, 293b.

66 “Nihil eo ditius, qui corpus Christi canistro vimineo, sanguinem portat in vitro, qui avaritiam proiecit de templo”. L. c.

67 *Ibid.*, c. 8, n. 22: VIII: 293b.

68 Este aspecto lo vemos en MANSELLI, Raoul, “La povertà francescana e san Bonaventura”. *Doctor Seraphicus*, 24, 1977, 43-61.

se alcanza en la identificación con Cristo donde la pobreza es un estado de purificación para encontrar en Dios la riqueza”⁶⁹.

No hace Alfonso de Castro sino apuntalar las cuestiones fundamentales, actualizando, sin caer en excentricidades, en los principios que se fueron apuntalando en la Edad Media y que renovados sirven de guía en la nueva época⁷⁰. Para ello deben ser bien enseñados, mostrando cómo nacen de principios económicos ideales a partir de su antropología trascendente: 1) la riqueza no es un fin en sí mismo, sino un instrumento; 2) los bienes tienen una utilidad social; 3) el hombre al relacionarse con los bienes tiene que favorecer los bienes últimos que le son inherentes⁷¹.

La cuarta herejía no es expuesta por Alfonso de Castro. Es la relativa a la pobreza de los eclesiásticos que tiene como ejemplo a los Pobres de Lyon o Valdenses y en su tiempo Lutero. Es errónea, señala, al afirmar que “varones eclesiásticos deben ser pobres y contentarse únicamente con la limosna”. La cuestión es eclesiológica y estriba sobre la pobreza de la Iglesia. En la entrada señala que sobre ese tema ha hablado al hacerlo sobre los errores en torno a los eclesiásticos, si bien señala la doctrina conciliar, citando Calcedonia (451), donde se trata en el canon 2 la Simonía⁷². De nuevo, Alfonso de Castro señala que, efectivamente, es preciso seguir la doctrina católica para evitar dar mal ejemplo que sirva de excusa para la herejía. Nos falta espacio para poder abordar esta herejía como merece, sin bien es, quizás de las más conocidas, pues, normalmente, es la coartada que la historia más ha utilizado para la justificación socio-política de la Reforma luterana: la reacción ante la riqueza de la Iglesia. Las líneas anteriores, sin embargo, ya han señalado el camino a seguir.

* * *

Como señala Bernard Félix, en su análisis sobre la herejía valdense: “Las herejías han venido, como sucede a menudo, teniendo en cuenta un punto justo,

69 LÁZARO, Manuel, “Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: la relación con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura”. *Cauriensia*, 11, 2016, 213.

70 Cf. ZORROZA, María Idoia; LÁZARO, Manuel, “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana”. *Cauriensia*, 11, 2016, 23-51.

71 “1) che le ricchezze sono per l’uomo degli strumenti e non possono, né debbono, quindi, divenire un fine; 2) che i beni, le ricchezze debbono avere una funzione non individualistica, bensì sociale; 3) cho ogni qualvolta l’uomo viene in contatto con i beni per produrli, per trafficarli e, infine, per consumarli, egli deve aver cura che il fatto economico da lui posto in essere ed il modo con cui egli lo compie non abbiano a pregiudicare il suo fine ultimo, ma anzi lo aiutino ad avvicinarsi ad esso”. MIRA, Giuseppe, “Vita economica e sociale in tempo di S. Bonaventura”. *Doctor Seraphicus*, 25, 1978, 11.

72 LEÓN MAGNO, *Concilio de Calcedonia*. En *El Magisterio de la iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Ed. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann), Barcelona: Herder, 2012, 163-164 (n.304).

dando a este punto un lugar exagerado en relación con otras afirmaciones de fe que son igualmente verdaderas. Privilegiar una idea, en este caso la pobreza, es correr el riesgo de distorsionarla. Si hay «herejía», es ahí donde la hay, y no en el coraje de haber buscado pensar solo en la fe de uno en un tiempo de desorientación en la Iglesia”⁷³. Las afirmaciones de Alfonso de Castro son conscientes de esta perversión de la exageración y la mala lectura de las realidades en un tiempo en el que podía ser fácil confundirse. La pedagogía hacia Lutero ya era imposible, pero no frente a los cristianos que veían en sus afirmaciones una centralidad que en ningún caso respondía a ello. Estos radicalismos por exceso (la relajación de la vida) o por defecto (el ascetismo excesivo y la reducción de las virtudes) los había vivido el catolicismo y los había vivido el franciscanismo (de forma singular en la pugna en su época entre conventuales y observantes). A ello respondían los esfuerzos del cardenal Cisneros, ese era el legado que era preciso seguir difundiendo, uniendo teología y humanismo, pedagogía y condena.

El problema de la pobreza no ha terminado, su vertiente sociológica está presente. La simplicidad de miras también. Pero el hombre no es solo un ser material, o un ser que vive en comunidad política, un elemento de un engranaje. El hombre es una persona, una *ultima solitudo* abierta a la comunicación desde su última referencia. El hombre es imagen de Dios y como tal tiene vocación de *perfección* en una vida donde el ser religioso se imponga al resto de dimensiones humanas. Aquí hay que entender el amor a la *pobreza* de los franciscanos, el sustrato del pensamiento de Alfonso de Castro, que implica dos cosas: primera, que la pobreza no es buena en sí, sino como medio de santidad; segunda, que está búsqueda es un itinerario personal y vocacional como oferta permanente. La opción del cristiano no es primeramente por los pobres ni por la pobreza, la opción es por seguir a Cristo, pobre y crucificado.

73 “Les hérésies sont, comme souvent, venues de la prise en compte d’un point juste, en donnant à ce point une place exagérée vis-à-vis d’autres affirmations tout aussi justes de la foi. Privilégier une idée, ici la pauvreté, c’est courir le risque de la déformer. S’il y a «hérésie», elle est en grande partie là et non dans le courage d’avoir cherché à penser seul sa foi, dans un temps d’égarement de l’Église”. FÉLIX, Bernard, *L’hérésie des pauvres. Vie et rayonnement de Pierre Valdo*. Genève: Labor et Fides, 2002, 61.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Las herejías. Dedicado a Quodvultdeo*. En *Obras Completas*. Vol. 38. *Escritos contra los arrianos y otros herejes*. Madrid: BAC, 1990, 428-429.
- ALPHONSUS A CASTRO, *Opera Omnia*, 2 vols. Madrid: Ex Typpographia Blassi Roman, 1773.
- ÁLVAREZ, Jesús, *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*. Madrid: BAC, 2001.
- ARIAS, Saturnino, "Herejía y hereje en Alfonso de Castro". *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 117-122.
- AZCONA, Tarsicio de, "La reforma religiosa y la confesionalidad católica en el reinado de Isabel I de Castilla, la Católica". *Carthaginensia*, 31, 2015, 111-136.
- BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, In Primum librum sententiarum*. En *Opera omnia*, Vol. 1 (Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1882, 1-861.
- , *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*. En *Opera omnia*, Vol. V (Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1891, 117-198.
- , *Apologia pauperum contra calumniatorem*, c. 8, n. 21. En *Opera omnia*, Vol. VIII (Ed. PP. Colegii a S. Bonaventura). Quarrachi: Ad Aquas Claras, 1898, 233-330.
- CASTILLO, Genara, "Dominio y uso en la noción de pobreza de San Buenaventura en la *Apología pauperum*". *Cauriensia*, 11, 2016, 141-155.
- CROUZEL, Henri, "Origène est-il la source du catharisme ?". *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1, 1979, 3-28.
- DEL PIERO, Raúl A., "Algunas fuentes de Quevedo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 12, 1958, 48.
- ESNAULT, René H., *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du De votis monasticis iudicium*. Genève: Labor et Fides, 1964.
- FÉLIX, Bernard, *L'hérésie des pauvres. Vie et rayonnement de Pierre Valdo*. Genève: Labor et Fides, 2002.
- FORTE, Juan Manuel, "San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español". *Crítica*, 118, 2013, 71-80.
- GARCÍA, Felipe, "Alonso de Castro frente a los errores protestantes". *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 167-219.
- GERARDO D'ABBEVILLE, *Contra adversarum perfectiones christianae* (Ed. Sophronus Clasen). *Archivum Franciscanum Historicum*, 31, 1938, 276-329 y 32 (1939), 89-200.
- GLORIEUX, Palémon, "Une offensive de Nicolas de Lisieux contre saint Thomas d'Aquin". *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 39, 1938, 121-129.
- GONZÁLEZ, Amado, "Vida y Bibliografía de Fray Alfonso de Castro". *Liceo Franciscano*, 12, 1958, 1-106
- GUILLERMO DE SAINT-AMOUR, *De periculis novissimorum temporum* (Ed., trad, e intr. Guy Geltner). Louvain, Paris: Peeters, 2008.

- HUBENÁK, Florencio, "El concepto de herejía en el pasaje de la Romanidad a la Cristianidad". *Revista Española de Derecho Canónico*, 64, 2007, 607-645
- INGHAM, Mary Beth, "Self-Mastery and Rational Freedom: Duns Scotus's Contribution to the Usus Pauper Debate", *Franciscan Studies*, 66, 2008, 337-369.
- IOANNIS DUNS SCOTI, *Ordinatio IV*, d. 14-42. En *Opera omnia*. Vol. 13 (Ed. B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, W. Salamon, G. Pica). Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2011.
- JACOBO DE VITRY, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*. (Ed. John Frederick Hinnebusch). Fribourg: The University Press, 1972.
- JURIEU, Pierre, *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallèle: ou apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation, et pour les Réformez, divisée en quatre parties; contre un libelle intitulé l'Histoire du Calvinisme par Mr. Maimbourg*, Vol. 1. Rotterdam: Chez Reinier Leers, 1683.
- LACTANCIO, *Divinae institutiones*. En *Lactancius Opera I* (Ed. Samuel Brandt, Georg Laubmann). Vienna, Prague, Leipzig: CSEL 19, 1890.
- LAMBERTINI, Roberto, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1990.
- LAURENTIO PALMYRENO, *Rhetoricae prolegomena*. Valentiae: ex officina Ioannis Mey, 1564.
- LÁZARO, Manuel, "La transmisión del pensamiento de Alfonso de Castro". En PENA, Miguel Anxo (Ed.), *De la primera a la segunda Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y línea de investigación*. Salamanca: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012a, 153-175.
- , "La transmisión del pensamiento de Alfonso de Castro". *Helmántica* 63, 2012b, 375-397.
- , "Bases del uso, dominio y propiedad en la escuela franciscana: la relación con la realidad creada en el Franciso de Buenaventura". *Cauriensia*, 11, 2016, 197-219
- , "Más allá de la *quiditas*: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaaventuriano", *Cauriensia*, 14, 2019, 49-80.
- LOHSE, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- LUTHER, Martin, *De votis monasticus*. Witembergae: [s. n.], 1521.
- , *Werke. Kritische Gesamtausgabe – WA (Weimarer Ausgabe)*. 2 *Schriften 1518/19 (einschließlich Predigten, Disputationen)* (Ed. por Joachim Karl Friedrich Knaake). Weimar: Hermann Böhlau, 1884.
- , *Werke. Kritische Gesamtausgabe – WA (Weimarer Ausgabe)*. 3 *Psalmenvorlesungen 1513/15 (Ps. 1-84)* (Ed. por Joachim Karl Friedrich Knaake). Weimar: Hermann Böhlau, 1885.
- MANSELLI, Raoul, "La povertà nella vita di Francesco d'Assisi". En *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. Società internazionale di studi francescani. Atti del II convegno internazionale. Assisi, 17-19 October, 1974*. Assisi: Porziuncola, 1975, 257-282.
- , "La povertà francescana e san Bonaventura". *Doctor Seraphicus*, 24, 1977, 43-61.

- MATTIA, Silvana di, “San Bonaventura e la povertà francescana (l’*Apologia pauperum*)”, en CHAVERO, Francisco de Asís (Ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 2. Roma: Ed. Antonianum, 1988, 417-430.
- MEYENDORFF, Jean, *Initiation a la théologie byzantine : l’histoire et la doctrine*. Paris, Cerf, 1975
- MICHAUD-FRÉJAVILLE, Françoise, “Un discours sur les Mendiants : Jean Dupin et le Livre de Mandevie”. En CASSAGNES-BROUQUET, Sophie (Dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge : Mélanges en l’honneur d’Hervé Martin*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2003, 235-242.
- MIRA, Giuseppe, “Vita economica e sociale in tempo di S. Bonaventura”. *Doctor Seraphicus*, 25, 1978, 5-21.
- NICOLÁS DE LISIEUX, *Contra Pecham et Thomam*. Roma, Var. Cod, Burghes, Lat 192, fol. 64.
- PARDO, Isaac J., *Fuegos bajo el agua. La invención de utopía*. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1990.
- PÉRIGOT, Béatrice, “Antécédences: De la *di.sputatio* médiévale au débat humaniste”. *Memini*, 11, 2007, 43-61.
- QUEVEDO, Francisco de, *Sueños* (Ed. De Joan Estruch). Fuenlabrada: Akal, 1991
- RIVAS, Fernando, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea (homilías VI, VII, VIII y XIVB)*. Madrid: BAC, 2005.
- SETIÉN, Carla, *Filastrio de Brescia, Diuersarum hereseon liber (introducción, traducción y estudio del texto)*, Tesis doctoral, dirigida por Juana María torres, con fecha 25 de junio de 2019, Universidad de Cantabria. <<http://hdl.handle.net/10902/16407>>.
- SIMON, Wolfgang, “Karlstadt Neben Luther. Ihre theologische differenz im kontext der «Wittenberger unruhen» 1521/22”. En LITZ, Gudrun, MUNZERT, Heidrun, LIEBENBERG, Roland (eds.), *Frömmigkeit, Theologie, Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church history. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*. Leiden: Brill, 2005, 317-334.
- TODISCO, Orlando, “Ética y economía”. En MERINO, José Antonio, MARTÍNEZ, Francisco (eds.), *Manual de Filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 2004, 249-327.
- VILLANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología cristiana. Vol. 1 De los orígenes al siglo XV*. Barcelona: Herder, 1987.
- ZORROZA, María Idoya; LÁZARO, Manuel, “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana”. *Cauriensia*, 11, 2016, 23-51.