

VICENT FERRER, MISIONERO APOCALÍPTICO. SOBRE EL USO DE LA
PEDAGOGÍA DEL TERROR EN SUS SERMONES MEDIEVALES HISPANOS

*VINCENT FERRER, APOCALYPTIC MISSIONARY. ON THE USE OF THE
PEDAGOGY OF FEAR IN HIS MEDIEVAL HISPANIC SERMONS*

CAROLINA M. LOSADA
Universidad de Buenos Aires - CONICET
<http://orcid.org/0000-0003-3781-7009>

Resumen: El estudio del sentido de los sermones sobre el fin del mundo de Vicent Ferrer ha ocupado bastantes páginas en las últimas décadas. Su caso ha sido incluido en múltiples análisis sobre las ideas del Apocalipsis y el Anticristo en el período tardomedieval. Lo cierto es que su imagen –simbólica y pictórica– aparece usualmente ligada a su predicación del final a través de significantes visuales medievales del Apocalipsis. Eso no es casual; sin duda se debe a la intensidad de la predicación vicentina y a su énfasis en la pronta llegada del final de los tiempos.

Con la constante actualización de las estrategias para el estudio histórico de la predicación medieval se impone, sin embargo, una revisita a la predicación apocalíptica vicentina. Este trabajo se propone abordar las estrategias específicas de la predicación del inminente final de los tiempos considerando las formas de persuasión sermonísticas como estrategias pedagógicas del terror. Es decir, detectar y analizar los elementos discursivos que pretenden un objetivo pastoral a través de la predicación de ideas que causan temor en quienes lo oyen. Esto sin abandonar la perspectiva de que la pedagogía no es una mera estrategia intencionada, sino que se ejerce en la voz de agente de comunicación social, formado en altas casas de estudio, con una trayectoria propia y en un contexto de producción específico.

Palabras clave: sermón; Apocalipsis; fin de los tiempos; pedagogía del terror; temor; comunicación social; predicación, teología vernácula.

Abstract: The study of the sermons on the End of the World preached by Saint Vincent Ferrer has occupied many pages in recent decades. He is often included in studies of Apocalyptic ideas in the Late Medieval period as an example. This preacher's image –symbolic and pictorial– often appears linked to his preaching on the End through medieval visual signifiers of the Apocalypse. This is not accidental, no doubt due to the intensity of Vincent Ferrer's preaching, and his emphasis on the arrival of the End of All Time.

The constant updating of the strategies for the historical study of medieval preaching means a reconsideration of Saint Vincent Ferrer's apocalyptic preaching is needed. This article aims to study the specific strategies of the preaching of the imminent End of Time considering the persuasion found in sermons as a pedagogical strategy of fear. That is it seeks to detect and analyse the discursive elements that seek a pastoral objective through the causing of fear promoted by the preaching, although without neglecting the perspective that pedagogy is not a mere cold intentional strategy, but is exercised by an agent, a social communicator, trained at advanced centres of study, with his own trajectory and in a specific production context.

Keywords: sermon; apocalypse; end of time; pedagogy of fear; social communication; preaching; vernacular theology.

SUMARIO

1. Introducción.– 2. Predicar el Fin del mundo.– 3. Para la edificación de los fieles.– 4. Escatología vicentina.– 5. Terrores del Final.– 6. Conclusión.– 7. Bibliografía citada.

Citation / Cómo citar este artículo: Losada, Carolina M., (2019), *Vicent Ferrer, misionero apocalíptico. Sobre el uso de la pedagogía del terror en sus sermones medievales hispanos*, "Anuario de Estudios Medievales" 49/1, pp. 189-213. <https://doi.org/10.3989/aem.2019.49.1.07>

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. INTRODUCCIÓN

Cuando Jean Delumeau rastrea el *locus* del miedo en la modernidad, el lugar en el que se deposita aquello a lo que se teme –lo desconocido, lo novedoso, lo extraño e incontrolable–, propone una pregunta: ¿quién tenía miedo de qué?¹. De aquella indagación se derivan otras, que nos guían hacia el presente artículo, en que el miedo es abordado como una emoción que produce emergentes culturales, estructurales y coyunturales². Presente en todas las configuraciones socioculturales, el miedo ha sido objeto de estudio y análisis por parte de las ciencias humanas, al considerársele una de las claves de socialización que organizan un ordenamiento social. Por otro lado, las expresiones del miedo, en tanto que objetos culturales, son inexorablemente situados y limitados por coordenadas temporales y geográficas. Algunos parecen temer y otros parecen ocupar el lugar de promotores del temor. Vale decir, entonces, que el temor articula históricamente una revelación sobre la sociedad en la que se produce. La muerte, lo novedoso, la violencia y el Apocalipsis son algunas de las claves de análisis a través de las que se comprenden las expresiones del miedo en el período tardomedieval, que aquí nos ocupa. De ellos, todos tienen en común un lenguaje religioso particularmente articulador de los modos de expresar y resolver el temor. La idea de que los portadores de la palabra sagrada hicieron uso de los miedos para la consecución de objetivos políticos, o de reforma moral y de costumbres, es parte del sentido común del campo historiográfico que se dedica a estos temas. Desde una perspectiva distinta, se busca aquí delinear los bordes del temor y entenderlo como una emoción compartida por un cierto número de gentes en un contexto específico y develar los mecanismos de comunicación social como formas complejas de vinculación que incluyen a los agentes que las producen.

La representación más típica de Vicent Ferrer a lo largo y a lo ancho del mundo cristiano figura a un fraile dominico común y corriente, distinguido por dos signos: el dedo índice señalando al cielo y una filacteria que reza *Timete Deum et date illi honorem quia venit hora iudicium eius*, una cita del Apocalipsis (Ap. 14, 7), cita que permanece indeleblemente ligada a la figura del santo. Vestigios en la memoria del predicador del Fin del mundo: la anunciación de la inminencia y la urgencia de la reforma ante el Final, el mote de Ángel del Apocalipsis. *Temed a Dios y dadle honores, porque la hora del juicio ha llegado* parece sintetizar el legado de este pre-

¹ Delumeau 1989, p. 27.

² Bourdieu 1980.

dicador apocalipsista y ha provocado una serie de presunciones discutibles sobre la dimensión y extensión de la predicación apocalíptica de Ferrer, profusamente estimulada por la hagiografía y por la memoria colectiva que a ella lo liga³.

En los estudios sobre la concepción cristiana medieval del tiempo y sobre el Fin del mundo como modelo de relato existe una disidencia fundamental. Por un lado, autores como Norman Cohn y Jean Delumeau ponen el énfasis en la idea de una tensión psicológica creada por el problema de los últimos días y el modelo soteriológico cristiano. Otros, enfocados en descartar la tradición que creía en un extensivo pánico apocalíptico en torno al año 1000, comprenden que las ideas del Apocalipsis cristiano habían pregonado de tal modo en el universo cultural europeo que conformaban una idea no extremadamente conflictiva⁴. El fin del mundo no era propiamente un fin, sino más bien un *telos*, el de la realización de la salvación del alma a través de la Segunda Venida. Los eventos que llevan a este final salvador resultan en un discurso mucho menos reconfortante. El Apocalipsis es un complejo entramado argumental de fuego, demonios, castigos y amenazas con menor o mayor grado de aliteración en los discursos literarios, teológicos, pictóricos y sermonísticos.

La intensa espiritualidad establecida gracias al pensamiento de Agustín de Hipona promovió un modelo de intimidación, de terrorismo sacro en el que una escrupulosa moralidad humana era condición previa indispensable para la salvación⁵. El terror por ese Final funcionaba como una revalidación individual y colectiva del salvado. La potencia revolucionaria y, en paralelo, represiva de esa clase de relato fue un factor para su popularización⁶. Los discursos de la apocalíptica contienen una función de explicación histórica del presente y componen una de las maneras en las que la angustia por la finitud humana se diluía al extenderse a los ámbitos de la creencia o de la razón. Tal temor no es parte de la idea de realización temporal cristiana sino función de su aspecto moral salvífico. La duda humana ante el Apocalipsis es sobre su condición de salvado o condenado, y en ese sentido funciona como un dispositivo de corrección moral y práctica. La idea, a pesar de ser aparentemente despreciada por la cultura contemporánea, tiene aún una intensa presencia

³ La tradicional distinción entre apocalíptico como adjetivo, apocalipsis como género literario y apocalipticismo como ideología social ha sido ya abandonada, por entender que estas nociones están irremediabilmente atravesadas entre sí. Véase Collins 1998, p. 2.

⁴ Landes, Gow, Van Meter 2003.

⁵ Sloterdijk 2011, pp. 65-67.

⁶ Delumeau 1989, pp. 41-42; McGinn 1997, p. 78; Hvidt 2007, p. 265; Lozano, Anaya 2002, p. 19.

en las expresiones populares de nuestro tiempo, manifestando ser una de las constantes preocupaciones del hombre⁷.

Los discursos cristianos, judíos y musulmanes que comportan narraciones al Final de los tiempos están cargados de referencias críticas al tiempo presente, pues lo evalúan en el limen de una transformación sustantiva de corte religioso. El potencial institucional disruptivo del apocalipsismo es al mismo tiempo uno de control y dominio, y la elección y el uso de los mitologemas disponibles –en un proceso de ahormamiento estético de las estructuras culturales– responden a una serie de factores intrínsecos al momento de la producción misma de la teoría apocalíptica⁸. Al decir de Bernard McGinn, la primera Europa fue creada no a pesar de estas creencias apocalípticas, sino, más bien, en gran parte por causa de ellas; es decir, una mentalidad apocalíptica, aunque de naturaleza distintiva, ayudó a fundar las épocas que presenciaron el surgimiento de la cristiandad⁹. La expectativa escatológica constituye una de las bases para la construcción de la teología cristiana y crece con ella, y aún a pesar de ella¹⁰. Esta historización del tiempo Final permite una lectura terrorífica del tiempo presente que, usualmente, coincide con eventos propios del devenir medieval en el tiempo de una Iglesia institucionalizada y relativamente estable. El Apocalipsis funciona como esclarecimiento de los sufrimientos humanos, de las crisis políticas, las guerras y el hambre; al mismo tiempo permite una enunciación moralizante de esos pesares.

Para el siglo XV la variedad de mitologemas disponibles en el marco del mito apocalíptico cristiano abarca una amplia gama que va desde el Antiguo Testamento y la Patrística, hasta las ideas revolucionarias de John Wycliff y los husitas, pasando por la propuesta de uno de los más influyentes apocalipsistas del Medioevo: Joaquín de Fiore¹¹. Grandes influencias del pensamiento tardomedieval, Agustín de Hipona, Joaquín de Fiore, Roger Bacon, Tomás de Aquino y John Wycliff, por nombrar algunos, expresaron interpretaciones extremadamente distintas y hasta conflictivas respecto de por qué, cómo y cuándo el Fin del mundo iba a realizarse¹². No hay, entonces, un canon apocalíptico, sino oleadas represivas que van determinando los límites de lo acep-

⁷ Baste observar la temática del cine en los últimos años o navegar en Internet para toparse con una amplia parafernalia que predice, explica y se lamenta por el próximo Apocalipsis, al que el hombre se acerca. Cf. Kumar 1995, pp. 233-263.

⁸ Bajtín 1987, p. 258.

⁹ McGinn 1995, p. 76.

¹⁰ Botalla 2012.

¹¹ Sobre la apocalíptica joaquinista, véase el clásico trabajo de Reeves 1993, y el más reciente de Potestá 2010.

¹² Carozzi 2012, p. XV.

table por parte de las instituciones eclesíásticas¹³. La enunciación de estos discursos por parte de agentes seriamente implicados en los devenires político-sociales del mundo tardomedieval no es prueba de que el género del discurso del Final servía exclusivamente como didáctica del terror, sino más bien que ésta tenía significado en tanto constituía una forma de comunicación, un relato histórico familiar, al tiempo que integraba parte esencial del acervo formativo y cultural de los mismos enunciadores.

El lugar de la teoría apocalíptica de Vicent Ferrer en el universo de ideas sobre el tópicus ha sido ambivalente en el campo de estudios al respecto. Considero aquí que su aporte a la reproducción de las ideas sobre el Apocalipsis en la Europa del siglo XV es inestimable, potenciado en su valor por el dispositivo de difusión elegido. Vicent Ferrer era un predicador reputado, poblaciones enteras se movilizaban para escuchar, especialmente, los sermones del Anticristo y el fin del mundo. Su discurso cumplía un rol catalizador y explicativo en el contexto en el que se producía, que además puede leerse como un antecedente de los conflictos religiosos de otro carácter que emergen durante la modernidad en los que la amenaza llega a internalizarse al entramado social¹⁴.

Los sermones populares reportados –las fuentes de la que nos servimos para comprender la operación didáctica del dominico valenciano a través del tema– han sido consideradas inferiores a los textos producidos para circular de modo escrito. Esto por causa de su realización oral, de su objetivo popular y de su lenguaje vernáculo. Por el contrario, entendemos aquí que la trascendencia de los sermones vicentinos aumenta en la forma original de su base material. Es un discurso informado, basado en el estudio de los textos teológicos –la formación y profesionalidad del predicador son evidentes y probadas históricamente– y al mismo tiempo traducido a un lenguaje pedagógico, moralizante y entretenido que abordan problemáticas de la teodicea cristiana. Por último, y no menos importante, el sermón se realizó en un acto

¹³ No solo la autoridad papal o la persecución inquisitorial opera represivamente, sino también, por ejemplo, la Universidad de París se expide sobre lo que es aceptable o no interpretar sobre estos tópicus. Véase el caso de Arnau de Vilanova y la orden de la casa de estudios francesa de quemar todos sus textos a fines del siglo XIII. El caso es ampliamente citado en la literatura específica: McGinn 1997, p. 256; Guadalajara 1996; Flori 2012, pp. 336-337.

¹⁴ En los prolegómenos de este argumento se halla el seminal libro de Ginzburg 2003. En él se plantea la creación de un complot en el que el foráneo es señalado como creador de un pacto vengativo contra la comunidad cristiana. Su natural consecuencia la demonización de costumbres y prácticas precristianas que se convirtieron a través de ese pensamiento en la brujería moderna. Campagne (2009, pp. 105-125), por su parte, detecta y desarrolla las dificultades intrínsecas del discurso demonológico en la Iberia tardomedieval y moderna, señalando las particularidades de la región. Desde otra perspectiva, Alain Boureau (2006, pp. 10-45) conecta la noción de pacto imaginado que plantea Ginzburg en *Historia Nocturna* con el resurgimiento de la demonología radical moderna y lo que él llama la liberación del demonio.

de comunicación ampliada ante miles de personas que se movilizaban y congregaban para oír la palabra del predicador. Es decir, fue oído y decodificado por los fieles que asistieron a la predicación, e incorporado por ellos de alguna manera a sus propias interpretaciones sobre la Historia, el presente, la salvación y el Apocalipsis.

El objetivo de este trabajo es abordar los sermones vicentinos sobre el Fin del mundo desde una perspectiva comprensiva, entendiéndolos como parte del ejercicio educativo que implicaba la predicación. Sermones que tomaron una dimensión compleja en su contexto de producción y dejaron un legado en torno a la imagen del predicador. Por un lado, se busca resaltar la doble condición de extraordinario de la predicación de la llegada del final y, en paralelo, su inserción en un universo de ideas frecuentes y de gran diversidad. Por el otro, se intenta dar cuenta de aspectos que parecen funciones claves de la pedagogía del terror en los sermones vicentinos: la inminencia y el castigo. ¿Qué temores se expresan en los sermones de Vicent Ferrer? ¿Qué herramientas utiliza para dar significado edificante a esos temores? Con ese objetivo en mente se presta mayor atención a la porción que destaca lo que habrá de venir, es decir, a la porción escatológica de los sermones, antes que a los sermones de la anunciación e inminencia del Anticristo. Vicent Ferrer no fue un teórico de escritorio, que describió sus ideas para la lectura de sus pares; fue un predicador itinerante, carismático e intenso, seguido y oído por miles de personas, que desarrolló una teoría apocalipsista particular y argumentó con una escatología sistemática y organizada. Así, queremos comprender al predicador como educador condicionado por su contexto y su propia trayectoria –factores que impactan en su discurso y expectativas– en el marco de un mensaje original y riesgoso.

2. PREDICAR EL FIN DEL MUNDO

Las teorías apocalípticas, tal y como las enuncia Vicent Ferrer, conforman una clase de pensamiento religioso dependiente de las reglas y condiciones del académico pero destinado a un público más amplio que ha sido llamado teología vernácula, y que caracteriza las complejas ideas enunciadas en los sermones en una categoría distinta pero igual en relevancia y profundidad¹⁵. La predicación popular medieval, nacida como respuesta al desafío cátaro, y elevada a tarea principal por los dominicos desde el inicio de su

¹⁵ Bernard McGinn (1994, pp. 4-6) describe las tres formas de la teología como el escolasticismo universitario, la teología monástica y, agrega como categoría novedosa, la teología vernácula, a la que describe como expresada en lenguas vernáculas europeas. Siguiendo esa línea,

actividad y promoción, instaura un tipo específico de pedagogía, una técnica de educación moral y religiosa que tornó en uno de los fundamentos del mundo tardomedieval¹⁶. No obstante, los casos en los que los predicadores populares utilizaron el fin del mundo como herramienta discursiva y la hicieron protagonista del sermón son con largueza mayoría críticos a la iglesia, y en consecuencia fueron sancionados y sus ideas moderadas o reprimidas¹⁷. Los teóricos del Apocalipsis –que esgrimieron esa figura para interpretar los sucesos de su tiempo en ámbitos académicos y clericales– tuvieron mejor suerte que los predicadores al protegerse de la sanción institucional cuando expresaron ideas originales o no ajustadas a la heterodoxia. De allí que, al referirse a lo que se considera una distinción entre las profecías apocalípticas y la predicación del final, Roberto Rusconi ha dicho que la amenaza de las tribulaciones inevitables que preceden los últimos eventos de la historia fue utilizada tradicionalmente en la pastoral eclesiástica únicamente para promover de manera incisiva la conversión moral y la práctica sacramental de los fieles cristianos¹⁸. No obstante, la diferenciación entre la reflexión académica de los clérigos y el uso pragmático por parte de los predicadores enmascara, a nuestro entender, la extensión real de estas ideas en el universo de creencias del mundo tardomedieval.

Una genealogía de todo discurso apocalíptico debe aludir a las llamadas profecías joaquinitas que tiñeron su firmamento desde fines del siglo XII, cuando un oscuro abad calabrés provocara la renovación de las ideas sobre los eventos del final¹⁹. La trascendencia histórica de la teoría de Joaquín de Fiore es insoslayable, pues fue inspiración de los polémicos espirituales franciscanos como Ubertino da Casale y Pierre de Jean Olivi²⁰ y también sirvió para

Corbari (2013, p. 9) argumenta que la producción sermonística ha de ser considerada una clase de teología vernácula necesariamente estudiable.

¹⁶ Véase la proliferación de obras que recientemente han logrado instalar el debate sobre la predicación como una práctica masiva y transformadora de la sociedad medieval: Bataillon 1993; Mayne 2000; D'Avray 2001; Delcorno 2009; Jones 2012, entre otros.

¹⁷ El más tradicional texto sobre este tópico ha sido el de Norman Cohn 1981, en el que se planteaba que el fundamento del pensamiento apocalíptico medieval había sido esencialmente revolucionario y disruptivo al ser apropiado por grupos que lo utilizaron como bandera religiosa de cambio y crisis. Si bien esta hipótesis ha sido descartada por polarizadora, los estudios sobre el problema del uso revolucionario de las ideas del fin del mundo y, especialmente, las joaquinitas, han dado excelentes frutos en múltiples estudios. Véase Reeves 1993, pp. 191-228 y 242-250; Rucquoi 2004; McGinn 2006.

¹⁸ Rusconi 1999, p. 136

¹⁹ La alta Edad Media, por su parte, es testigo de una suerte de privatización de los discursos apocalípticos a los ámbitos letrados, en los que la discusión transita en situaciones controladas y controlables. La renovación joaquinita y su expansión modifican el equilibrio de producción sobre los tópicos que aquí se discuten.

²⁰ Entre los trabajos que abordan el problema de modo específico encontramos los de Burr 2010; Cohn 1981; Álvarez 1999, entre otros.

promover las Cruzadas en la voz de Oliver de Pandeborn y Jacques de Vitry²¹. En la Península Ibérica, aglutinada a la peligrosa presencia musulmana, se exteriorizó una tradición apocalíptica, muy fuerte en la zona catalana-aragonesa y con una perceptiva aceptación de la misma en Castilla²². Durante los siglos XIII y XIV llegó allí el pensamiento joaquinita a través de los escritos de Olivi y de traducciones de los textos de Jean de Rupescchia, cuya influencia se constata en la existencia de tempranas versiones vernáculas catalanas y castellanas de sus obras. La fascinación que generaron se manifestó en el gusto de la *intelligentsia* hispana por los mensajes con marcado lenguaje milenarista y apocalíptico²³. Los siglos XIII, XIV y XV fueron muy fructíferos en el desarrollo de una tradición que no se alcanzó una originalidad distintiva, pero que se destacó por sus intensos discursos en el tono de la simbólica apocalíptica²⁴. La sensación permanente de un final cercano a partir de la presencia amenazante de los moros en los márgenes peligrosos de la Corona permitió el desarrollo de una concepción identitaria de una Hispania pecadora que había de ser destruida²⁵. Los moros eran, en esta interpretación, un castigo divino enviado por la general decadencia moral de los habitantes de la Península. Fueron, entonces, ideas concomitantes con la de la guerra de Reconquista las que legaron una fértil tradición apocalíptica catalana, mucho menos desarrollada en Castilla²⁶. Entre esas ideas y conflictos históricos se inserta la predicación vicentina, ambiente familiar para el público que acudía a oírlo. Asimismo, el proyecto de consolidación del poder de los monarcas, enmarcado en su batalla contra el infiel, admitió de buen grado una visión mesiánica de reyes y dinastías, la cual había visto el acogimiento y defensa de profetas, astrólogos, franciscanos y espirituales en la Corona como una estrategia de fortalecimiento de la imagen mistificada de la monarquía aragonesa. El profetismo catalano-aragonés se perfilaba con nitidez en el siglo XIII, empapado de joaquinismo y de franciscanismo espiritual²⁷.

La fascinación de los catalanes por los discursos del final es visible en pensadores como Arnau de Vilanova, Francesc Eiximenis y la general atrac-

²¹ Whalen 2009, *passim*.

²² Para un abordaje de las profecías y pensamiento apocalíptico y su impacto relativo en la región de Castilla puede verse el informado recorrido de Gómez 2009.

²³ Bohigas 1920-1922.

²⁴ Guadalajara 1996, p. 190

²⁵ *Ibidem*, p. 139; Milhou 1983; Bohigas 1920-1922.

²⁶ Whalen (2009, pp. 152-159) vincula la centralización del poder papal y las cruzadas a un fortalecimiento de un sentimiento milenarista que dio vida a un discurso de expectativa sobre el accionar de los hombres para promover o llegar al final de los tiempos con una Iglesia Universal que, en última instancia, promovió el nacimiento de movimiento subversivos del mismo tono.

²⁷ Véase Ramis 2015. Sobre la cercanía de la monarquía aragonesa y los *fraticelli*, véase Guadalajara 1996, p. 193.

ción por los textos apocalípticos de Rupesccia. El caso de Vilanova es particular y a la vez prototípico. Su condición de laico y cercano al poder político lo resguardaron ante la condena de la Universidad de París y, además, el impacto de su pensamiento es insoslayable en la cultura de la región²⁸. Por otro lado, Francesc Eiximenis, fue un franciscano fascinante por componer un modelo de transición entre el pensamiento escolástico y el humanista. Contemporáneo de Ferrer y teórico de la predicación moderna, desarrolló un tipo de profecía de corte político. Eiximenis tomó de Vilanova la imagen del murciélago local para simbolizar el prestigio del rey destructor del islam y promesa de un imperio universal. El verspertilio (*rat pena*) era el símbolo de la casa real catalana – y de Valencia en particular, aparece en el mito de su reconquista– y fue interpretado por Eiximenis como un metafórico dragón que venía a vencer a los musulmanes²⁹. No hay referencia benéfica a los dragones en los sermones vicentinos, pero sí un intenso paralelismo entre la figura del monarca y Cristo, que todavía es necesario analizar desde el ámbito académico.

El ejercicio de abordar el contexto intelectual, temporal, y geográfico en el que se educó y vivió Vicent Ferrer revela hasta qué grado el pensamiento apocalíptico del valenciano es producto de una coyuntura, una educación y una trayectoria vital³⁰. Aun cuando sus ideas sobre el Apocalipsis excluyen las claves que trasuntaban los textos de un Vilanova o un Rupesccia, deben ser consideradas en el marco de una comunidad intelectual que no era ajena a la integración del pensamiento apocalipsista en el análisis de su propio presente histórico. Vicent Ferrer predicó sus teorías apocalípticas (la presencia del Anticristo, la inminencia del Fin del mundo, del castigo divino y del Juicio Final) especialmente entre 1408 y 1413, después de 1413 aparecen veladas alusiones a los mismos temas³¹. Lo que convierte en extraordinario el caso del es su negativa a incluir ciertos caracteres propios de la disrupción crítica del discurso apocalíptico, el suyo es un discurso público y popular que promueve el orden,

²⁸ Un abordaje más profundo del caso, en Guadalajara 1996, pp. 196-206.

²⁹ Ysern 1999, pp. 5-37; Lerner 2006; Viera 2004, pp. 147-59; Bayona 2013, pp. 103-46.

³⁰ El uso de imágenes proféticas y apocalípticas en el arte valenciano a fines del siglo XIV e inicios del siglo XV ha sido estudiado, demostrando la presencia de un pensamiento apocalíptico local y la necesidad de ahondar la mirada en las expresiones locales de esta clase. Cf. Calvé 2011.

³¹ Los especialistas disidentes respecto a la fecha. Fuster (2006, pp. 211-224) entiende que la predicación del Anticristo y el final de los tiempos fue desde 1408 hasta 1416. Otros análisis como el de Toldrà 2007, abordan el mismo problema de modo complejo, entendiendo el discurso vicentino en contexto y con propósitos didáctico-correctivos. Rodríguez (2007, pp. 66-68), por su parte, ha realizado un interesante aporte desde el análisis iconográfico. En una biografía más reciente, Philip Daileader (2016, p. 157) ha señalado que para 1413 la predicación del Anticristo era lateral y mucho menos intensa porque el predicador asume que todos los que lo oyen conocen su opinión al respecto.

usando una plataforma de difusión amplia y negándose a debatir sus ideas en ambientes teológicos, pues nunca sistematizó por escrito sus ideas más extremas más que fragmentariamente en una carta al Papa en 1412³². Entender su el desarrollo de sus sermones apocalípticos como un mero ejercicio pragmático para conseguir sus objetivos pastorales anula la posibilidad de comprender sus ideas en tanto sistemáticas y organizadas en sí mismas.

3. PARA LA EDIFICACIÓN DE LOS FIELES

Entre las imágenes moralizantes de las que disponían los predicadores, la idea de los eventos del fin del mundo resulta atractiva, pero pronto se choca con una prevención histórica: el uso que los *fraticelli* y franciscanos radicales dieron a las ideas del final las convirtieron en inviables en su uso extensivo³³. Las implicancias de cuestionamiento de la autoridad y crítica social aparentemente explícitas en el discurso apocalipsista lo redujo a ámbitos controlados y a textos de corte académico o privado. La situación de predicación apocalíptica que se constata en este caso puede encuadrarse en el de un reformismo apocalíptico. Esta categoría, acuñada por Kerby-Fulton, engloba a los profetas apocalípticos cuyas visiones y profecías tenían como propósito la reforma eclesial o popular, adquiriendo en este caso un cariz educativo³⁴. El reformismo apocalíptico que exudan los sermones vicentinos en el período 1408-1413 se estructura en la enunciación escatológica —en el sentido que toma al describir los eventos de los últimos días— que apela a contenidos culturales compartidos sobre la crisis del mundo y la sociedad.

Si el fundamento histórico de la predicación popular es uno pedagógico, que desde 1215 se desarrolla con anuencia de la iglesia y promueve el uso de la palabra pública como dispositivo de control social, toda la estructura de la predicación como práctica se sostiene en la educación de los predicadores³⁵. La predicación es una tarea que implica un ejercicio de evaluación contextual y de construcción del discurso a partir de la situación de predicación, utilizando recursos doctrinalmente correctos y teológicamente ajustados³⁶. El caso de la predicación apocalíptica vicentina es extraordinario por la ausencia

³² *Carta de San Vicente Ferrer a Benedicto XIII. Justificación de su predicación sobre el anticristo y el fin del mundo*, en Robles 1996. La misma acaba siendo reproducida completa en sermonarios vicentinos como el de Perugia. 430, *Sermonario de Perugia. (Convento dei domennicani, ms 477)*.

³³ McGinn 1979, pp. 130-165.

³⁴ *Cfr.* Kerby-Fulton 1990.

³⁵ Bériou 2002, pp. 113-115, además véase Martin 1991, *passim*.

³⁶ Bériou 2002, p 116.

de intervención eclesiástica para regularla cuando escapó a lo establecido por la Iglesia. Han trascendido dos situaciones en las que hombres de iglesia señalaron la inadecuación de lo que el fraile estaba predicando. En ninguno de ellos se hace alusión al tema del fin del mundo. La primera ocurrió en un episodio oscuro hacia 1397 en el que el inquisidor Nicolás Eymerich inició un proceso a Ferrer por haber proclamado que Judas Iscariote podría estar en el paraíso³⁷. El proceso fue detenido y los documentos destruidos a partir de la elección del predicador como confesor del papa Luna. El otro caso refiere a un pedido que aparece en una carta que Jean Gerson envió a Ferrer, en el que le ruega que deje de estimular la flagelación pública como práctica expiatoria, apelando a la regulación del siglo XIII que la prohibía. Ferrer ignoró el pedido del teólogo, en la práctica y en la respuesta a su epístola³⁸.

Durante cinco años el valenciano se dedicó a anunciar un complejo programa que describía el nacimiento del Anticristo en 1404 y declaraba iniciado el fin de los tiempos. Luego, emprendía una pormenorizada y florida descripción de los sucesos escatológicos que habrían de acontecer después de la muerte del enemigo final³⁹. El predicador no recibió ninguna clase de admonición o reprimenda por anunciar que conocía el tiempo del final y la llegada del Anticristo, lo cual contrasta con la pena que pocos años después, desde 1417, se aplicaría a quienes expusieran ideas similares desde que en 1417 las ideas de Wycliff fueran condenadas⁴⁰.

4. ESCATOLOGÍA VICENTINA

Mucho se ha dicho respecto del rol del Anticristo en la apocalíptica anunciada en los sermones de Vicent Ferrer. Su descripción de los últimos días, en cambio, ha recibido menos atención, dada que la estructura que lo enmarca es mucho más tradicional. La serie de sermones que demuestra una teoría apocalíptica más coherente respecto del tema del Anticristo y del fin del mundo es la recogida en la predicación castellana de los años 1411 y 1412. La campaña ha sido ya estudiada con mucho interés, pues se compone de un ciclo de sermones situables para ser analizados en contexto. Esta condición ha permitido visibilizar con mayor claridad el complejo entramado de ideas expresadas en los dos tópicos más atractivos de la predicación vicentina: la conversión de los judíos y

³⁷ Daileader 2016, p. 29.

³⁸ Fiocchi 2008, p. 74.

³⁹ Cátedra 1994, pp. 530-589.

⁴⁰ McGinn 1997, p. 200.

el problema del fin del mundo⁴¹. Siete sermones componen una serie que fue predicada de modo encadenado y que suscitó el interés de Fernando de Antequera, en aquel momento regente de Castilla. Otros sermones – usualmente presentados en torno a los mismos años– presentan temas de Anticristo y el fin del mundo en formas similares, así como algunos sobre el tópico se distinguen en contenidos, mostrando la densidad e insistencia en la predicación del tema⁴². La comparación, no siendo el objetivo de este trabajo, resalta la condición extraordinaria de la predicación castellana de 1411-1412, condición que sin duda hubo de relacionarse con las relaciones políticas del predicador con las autoridades civiles y con el pontífice avignonés, Benedicto XIII⁴³.

El contenido de los sermones sobre el Fin del mundo en la predica vicentina está orientado a anunciar la inminencia a través de la anunciación del Anticristo nacido. Esto puede verse ampliamente en la circularidad con que aparecen alocuciones en los sermones destinadas a este fin: *aýna e muy aýna; acordatvos, buena gente, que ya vos lo he dicho, Veus que Antechrist, que deu venir tost e ben tost; tost, tost e ben tost, sera ley de ira* ⁴⁴. La cuestión de la inminencia es muy cara a toda su teoría, pues manifiesta una lógica de interpretación histórica del tiempo presente como un tiempo extraordinario, en el que existe una crisis final de la humanidad⁴⁵.

Se observa que existen diversos relatos históricos contruidos por Ferrer con funciones didácticas que no se inspiran en su teoría apocalipsista. Los hay estructurados en los doce tiempos de los signos astrológicos, otros imaginados a través del binomio del día y la noche, cada relato se sustenta en distintas autoridades, de las cuales la preferida es la Biblia⁴⁶. El objeto de la figura es siempre mostrar la decadencia y caos del tiempo presente y argüir sobre las oportunidades perdidas de conversión. La división de edades en tres

⁴¹ Utilizamos aquí la completa edición de los sermones de la campaña castellana de la RAE tal y como aparece en Cátedra 1994.

⁴² Esta serie se reitera en la colección del *Corpus Christi* de resúmenes de sermones, sin la extensión del que hallamos aquí. Cátedra 1994, p. 156.

⁴³ La relación entre Ferrer y Fernando de Antequera, por caso, ha sido bien documentada, pero su impacto en la predicación vicentina poco estudiada (Gimeno 2013).

⁴⁴ Ferrer, varios sermones, en Cátedra 1994 pp. 580, 563-65 y ss; Ferrer, *Sermones*, ed. Sanchis, Schib 1975, p. 230; Sanchis Sivera 1927, p. 74.

⁴⁵ Véase Losada 2014.

⁴⁶ En otros sermones Ferrer ensaya diferentes lecturas históricas. En un sermón recopilado en el *Sermonario de Perugia* hallamos una lectura astrológica del tiempo, que identifica doce eras equiparadas con los signos del Zodíaco (Ferrer, *Sermón 29, Dominica 2º Adventus*, en Ferrer, *Sermonario de Perugia*, ed. Gimeno, Mandingorra 2006, p. 80). En otro se observa una identificación de las eras astrológicas con el tiempo del final, identificándose la era de capricornio con el juicio y la era de beatitud con acuario (Perarnau 1999, pp. 312-313). Para un interesante análisis sobre el uso de la cuestión astrológica para comprender las edades del mundo y su camino hacia la decadencia, véase Esponera 2007, pp. 101-105; Toldrá 2007, p. 213.

o siete, así como la idea de que pasaron 5000 años desde el origen del mundo al nacimiento de Cristo no son originales del predicador y no siempre existe coincidencia en las diversas explicaciones en el *corpus* de sermones del fraile, siendo la mayoría de estas enumeraciones funcionales al discurso del sermón moderno, que utiliza la numeración como técnica mnemotécnica⁴⁷. Las que refieren a la cercanía del final no coinciden necesariamente entre sí, aunque la descripción de una era contemporánea decadente se reactualiza en todas ellas⁴⁸.

La historización del Apocalipsis en tanto tiempo presente muestra el carácter evangélico de la explicación de las edades, que en el discurso provoca un doble sostén: las referencias bíblicas y la revelación narrada en la *Vita* de Santo Domingo de la *Legenda Aurea*, utilizada como argumento de base para su profecía apocalíptica sobre la venida del Anticristo y su rol como predicador del fin del mundo⁴⁹. Si bien el origen de la anécdota se halla en la obra fundamental de Jacopo da Vorágine es posible rastrear su impacto en la historia de la predicación medieval, especialmente porque la leyenda abona la profecía de los dos hombres santos de Joaquín de Fiore y con ella ha sido relacionado cuando se la encuentra. Ahora bien, no encontramos en los sermones relevados de da Vorágine referencias al relato pero sí en los *exempla* de Jacopo Passavanti, dominico toscano, que vivió y predicó durante la primera mitad del siglo XIV, así como en varias colecciones de *exempla* contemporáneas⁵⁰. Entre ellos hallamos, como en Ferrer, la referencia a la *Legenda Aurea* y a la anécdota de las lanzas que Cristo blandía contra la tierra pecadora. La anécdota refería a un diálogo entre Cristo y su madre con el trasfondo de una escena en la que Santo Domingo y San Francisco oraban esperando por la aprobación papal para sus respectivas órdenes. Allí, el Hijo desciende de los cielos con tres lanzas, dispuesto a acabar con el mundo y es disuadido por su madre, que le pide que espere a la predicación de los dos hombres que allí esperan, ignorando el

⁴⁷ Una enumeración analítica de las distintas versiones del tiempo en los textos y sermones de Vicent Ferrer se halla en Fuster 2006, pp. 171-186.

⁴⁸ La más cercana a los sermones sobre el fin del mundo es aquella que aparece en la epístola a Benedicto XIII de 1412. En ella Ferrer arguye que, ante cada una de las grandes crisis morales, Dios envió un profeta para guiar a los hombres para su pervivencia y salvación. A Noé ante el Diluvio Universal; a Moisés para la liberación de Israel; a Amós antes de la destrucción de Egipto; a Jonás y Nahum antes de la desaparición de Nínive; a Jeremías antes de la cautividad de Babilonia; a Juan Bautista, precursor de Cristo, antes de la destrucción de Judea; a Santo Domingo y San Francisco primero y luego al monje anónimo predicador antes de la venida del Anticristo. Una versión de este mismo texto se puede hallar en el Sermonario de Perugia, con el título *De tempore Antichristi et fine mundi*, con el n° 430.

⁴⁹ Cátedra 1994, p. 154.

⁵⁰ Passavanti *Specchio di vera penitenza*, ed. Polidori 856, p. 16. También en *Recull de eximplis* n 237; *Alphabet of tales*, n 279; G. Fracheto *Vitae fratrum ord praedic*, I, 1; Petrus Natalibus, *Catalogus sanctorum*, VII, 22; Herolt, *Sermones discipulu de Tempore et de Sanctis cum Exemplorum promptuario ac miraculis B. Marie Virginis*, 8.

debate escatológico que a sus metros sucede. Jesús accede. La prórroga conseguida por María en aquel momento, dice Ferrer, ha terminado por causa de los pecados y la corrupción que prolifera en el mundo⁵¹. La metáfora de las lanzas da vida a la serie de sermones sobre el fin del mundo castellanos, que se dividen en sermones del Anticristo, sermones del incendio del mundo y sermones del Juicio Final. La misma imagen tripartita reaparece más adelante en otras predicaciones, donde se la enuncia como metáfora de las tres partes del castigo final: Anticristo, incendio y juicio. Ejemplo de esto es el sermón titulado *Quinys continents faran los cristians el temps de l'Antechrist* fue predicado con posterioridad a los castellanos y a la escritura de la epístola a Benedicto, pues señala la popularidad de esta última como referencia (*ja vos n'è fet hun tractat que fiu al papa, e axí hajats aquel sabrets-ó, que molts de aquesta ciutat lo tenen jat*⁵²) para no explayarse sobre el problema de la cercanía del tiempo final. En el mismo sermón se sintetizan las proposiciones de Ferrer sobre la amenaza del final, incluyendo las amenazas del Anticristo y sus tentaciones, de las cuales las principales son la libertad sexual y el enriquecimiento.

La operación que se realiza con la historia de los santos se suma a otra, mucho menos desarrollada en los sermones que es la que alude al problema del Cisma, refiriéndose a la *discessio* anunciada como signo del final en 2 Tes 2:3⁵³. En estas dos razones de corte interpretativo –una exegética y la otra histórica– se sostiene la aproximación al tiempo presente de estos sermones vicentinos. Entre las ocho razones que demuestran que el fin del mundo ha comenzado solo éstas dos se sustentan en argumentos externos al predicador, el resto consiste en una acumulación de anécdotas e historias propias⁵⁴. El esquema interpretativo vicentino lo distingue de las tradiciones apocalípticas medievales y tardomedievales más extremas. Ferrer se ajusta a la exégesis tradicional que dice que el Anticristo gobernará tres años y medio, luego morirá y el mundo durará solo cuarenta y cinco días en los que se sucederán un incendio purificador y el Juicio Final.

La posibilidad de deducir el tiempo del Final es descartada de plano por el predicador en los sermones. En ese sentido, tanto los cálculos de Joaquín de Fiore como la de muchos de sus sucesores es ignorada por considerarla contraria a los designios divinos, tal y como lo había planteado Tomás de Aquino⁵⁵.

⁵¹ *Sermón III^a del Antechristo*, Cátedra 1994, p. 570.

⁵² *Quinys continents faran los cristians el temps de l'Antechrist* en Ferrer, *Sermones*, ed. Sanchis, Schib 1973, pp. 229-235.

⁵³ Véase Smoller 1994.

⁵⁴ Losada 2019.

⁵⁵ Carozzi 2012, pp. 127-132; Flori 2012, pp. 342-347. La postura del predicador al respecto es analizada por Fuster 2006, pp. 156-209. Asimismo, Esponera (2007, p. 235) aduce que una

Ni ángel ni hombre han de saber el tiempo del Apocalipsis de antemano⁵⁶. La desacreditación de seis ideas populares sobre la llegada del Anticristo y el final abarca tanto argumentos astrológicos (*es que dizen que han de aver muchas señales de las estrellas e señales del sol y la luna*⁵⁷) como complejos debates sobre la supuesta necesidad de la conversión universal al cristianismo antes del momento crucial. Este último, si acaso fundamental para la apocalíptica Hispánica, es descartado por Ferrer desde dos premisas distintas: la primera es que los eventos antedichos ocurrirán después de la muerte del Anticristo, la segunda constituye una apelación tautológica que reza que desencadenado el proceso los signos serán mostrados y un predicador será elegido para anunciarlos.

Tampoco cae Ferrer en la tentación de asignar roles apocalípticos a las partes en conflicto en el Cisma. Refiriéndose a éste como razón que evidencia el Apocalipsis dice el predicador que las autoridades civiles y religiosas han perdido su lugar a partir de este conflicto, que los pontífices eligen reyes y viceversa⁵⁸. Queda aparente en este argumento que ninguno de las dos facciones tiene apoyo celestial y que el conflicto es de orden terrenal, al proponer una interpretación prosaica de los poderes papales y monárquicos distinta de la de muchos que lo antecedieron y sucedieron en la anunciación del Final. Ferrer, todavía sostén y abogado del papado de Avignon, acabó participando de la lapidaria sustracción de obediencia de 1416 cuando Benedicto XIII se negó a aceptar la *via cesionis* como camino para terminar con el Cisma. Esto último parece ser suficiente evidencia para entender la perspectiva no divina que tenía el predicador respecto de las autoridades constituidas. El fraile no ordenaba su método de terror pedagógico a través de la demonización de agentes ya conocidos y, muchas veces, detestados, sino desde una perspectiva pastoral no polémica, que los convertía en cotidianos y ubicuos.

La profecía de *duo viri*, también de origen Joaquinita es resignificada aquí a la luz de la anécdota del episodio de las tres lanzas⁵⁹. En aquella, se hablaba de dos hombres que vendrían a traer el tercer milenio, hombres que

de las razones de la distancia que toma Ferrer respecto de los postulados de Joaquín de Fiore se deben a su profunda adhesión a la crítica que Tomás de Aquino realizara a las tesis del calabrés.

⁵⁶ *Sermón III^a del Antecristo*, Cátedra 1994, p. 566.

⁵⁷ *Sermón III^a del Antecristo*, *Ibidem*, p. 569

⁵⁸ Entre las razones anuncia para demostrar que el Anticristo ya ha sido enviado por Cristo, la última dice: “La octava e postrimera destas vos diré la actoridat de sant Paulo [sigue a continuación una cita textual extraída de 2Tes. 2, 3-4 y 8-9] (...). Diz: «Verná primeramente la dyvisión». ¿E qual es esta? Digo que agora es más que nunca fue que ninguno tiene con ninguno: que sy el Papa faze contra el rrey un proceso, luego dirá el rrey que non es Papa, e tornará otro. E ya es conplida la palabra”, *Sermón III^a del Antecristo*, Cátedra 1994, p. 567.

⁵⁹ En Joaquín de Fiore la profecía de las dos órdenes resuelve el problema de la mediación. Al ser concebidos como los grandes agentes evangelistas cuya tarea es específica de la sexta era y que deben ser distinguidos del común de la población como componentes esenciales del

fueron interpretados por *fraticelli* y pensadores apocalípticos de las ordenes mendicantes como una clara referencia a Santo Domingo y San Francisco. La creencia en el rol de las ordenes mendicantes como agentes de renovación religiosa había sido estratégicamente extendida, pues era común en los discursos públicos, tanto populares como académicos de ambas órdenes⁶⁰. La profecía fue retomada por franciscanos y dominicos, pues la entendían como la confirmación del origen divino de las dos congregaciones. La idea diseminada era que Joaquín había predicho la aparición de órdenes paralelas cuyo simbolismo residía en todos los pares significativos de la Escrituras (el cuervo y la paloma, los dos ángeles de Sodoma, Esaú y Jacob, Elijah y Eliza, Pedro y Juan, y así sigue). A los mendicantes, dice Reeves, no les preocupaba la interpretación joaquinista de la historia tanto como apropiarse de la idea de una predestinación para el fundador de las respectivas órdenes en función de sus necesidades pastorales⁶¹.

Como registros de una misión apocalíptica, la seguridad que hallamos en los sermones vicentinos es la del arbitrio divino⁶². El hombre no puede conocer los tiempos venideros a través de cálculos astrológicos ni argucias matemáticas. La aseveración de una absoluta ignorancia e incapacidad del hombre de tener agencia sobre su futuro inmediato está acompañada de la responsabilidad sobre su propio pecado. Los sermones del fin del mundo siempre señalan la responsabilidad humana sobre la ira divina y la reforma y conversión auténtica como último recurso de salvación.

5. TERRORES DEL FINAL

Ante la seguridad de estar en un tiempo extraordinario los sermones que siguen a los del Anticristo están plagados de admoniciones y descripciones intensas sobre el devenir de los últimos días. El discurso de la predicación del Fin del mundo, entonces, opera en un doble registro que retroalimenta la función de estimular la reforma moral y de costumbres: la inminencia y el sufrimiento⁶³. Así, la descripción de los terrores que vendrán es aumentada gracias a la insistencia en que el Apocalipsis ha comenzado.

tiempo del milenio. Los textos joaquinistas, sin embargo, parecen concebir dos tipos distintos de grupos, unos dedicados a la vida contemplativa y otro a la vida predicadora. Reeves 1993, p. 142; 1999, p. 111.

⁶⁰ Vose 2009, p. 47.

⁶¹ Reeves 1993, pp. 147-148.

⁶² En este sentido disiente tanto con las tradiciones que creían que era posible calcularlo, como con las tradiciones que lo consideran imposible (Mensa 2017).

⁶³ Véase Losada 2014.

Existen dos clases de situaciones a las cuales se han de temer. La primera se enmarca en una intención probatoria de la divinidad, a través de la cual los pecadores pueden ser señalados; la segunda, es la del castigo de la ira divina. La inicial es tarea propia del Anticristo y sus adalides, tal y como se ocupa de describir el predicador. Estas ideas preceden a la anunciación del Anticristo, años antes de la maduración del discurso apocalíptico vicentino entre 1406 y 1416. Ya en 1404, en la colección de sermones de Friburgo, Ferrer describe al Anticristo –uno indudablemente más conservador– como el hacedor de obras que tienden a llevar a los hombres al pecado. Entre la siembra de errores contra la fe católica y la adoración de los judíos, el sermón anuncia que existen muchos anticristos que evitan la perpetuación del cristianismo, a través de la tortura y persecución de los religiosos que defienden la verdadera fe⁶⁴. Los que se hayan dejado tentar por la carne y el exceso de riquezas y comida, habrán sido engañados por virtud demoníaca, por súcubos e íncubos que participan de la tarea del enemigo final⁶⁵. Este Anticristo de 1404 no se anuncia nacido, por cuanto la inminencia no carga de urgencia el mensaje. La inspiración parece aquí provenir de Agustín de Hipona, pues suya es la visión del diablo y el Anticristo dedicados a tentar a las personas para que incurran en el pecado, poniendo el énfasis en el problema del albedrío humano. Allí mismo, en ese sermón, nos encontramos con fragmentos de la angelología tomista en una dramática descripción sobre las esposas incubas y los hijos diablitos de los hombres caídos en la tentación⁶⁶.

Unos años después, en plena campaña de predicación de la inminencia del final la instrucción sobre el Anticristo ha sufrido un giro copernicano. Dice Ferrer, *cuando el Antichristo verná e será contra todas estas cosas de Ihesú Christo, yo vos daré consejos para que vos guardedes dél*⁶⁷. Lo que sigue a esta enunciación en cinco sermones predicados de modo consecutivo que argumentan la teoría del Final (razones que tiene la divinidad para acabar con el mundo, evidencias de que ha comenzado, descripción del Apocalipsis y del Juicio Final) opera en el registro de terror pedagógico. Las advertencias contra la avaricia, la corrupción y el pecado se alternan con una idea enfática de que el Final de los tiempos ya ha comenzado. A las terribles acciones del Anticristo –que incluyen el asesinato de niños para obligar a sus padres a adherir a adorarlo–, le sigue temporalmente en la predicación vicentina el

⁶⁴ *Feria tertia. De extremo iudicio*, en Ferrer, *Sermones de cuaresma en Suiza*, ed. Gimeno, Mandingorra 2009, p. 61

⁶⁵ *Ibidem* p. 54

⁶⁶ Véase Burton 1977.

⁶⁷ *Sermón del avènement del Antechristo e de las otras cosas que deben venir en la fyn del Mundo*, Cátedra 1994 p 536.

incendio y purificación del mundo previo al juicio final. Esta escatología se distingue de las miradas milenaristas del final, inspiradas en la tradición joaquinita, que esperaban un milenio o tiempo beatífico que sería la Tercera Edad. Ferrer se ajusta a la letra del Apocalipsis: a la muerte del enemigo final lo sucederán 45 días de purificación terrenal antes de la Parusía y del Juicio Final. La apelación a estas imágenes terribles nos permite pensar que el terror pedagógico es función del discurso apocalíptico y que su objetivo es la conversión de los pecadores. La ausencia de un desarrollo de las ideas del incendio del mundo y el Juicio Final tanto en la carta que Ferrer escribe a Benedicto XIII en 1412 como en la *Relación de Fernando de Antequera*⁶⁸ –un texto escrito por un cronista para relatar al regente las ideas del predicador– ausencia que resurge en las transcripciones y ediciones posteriores de los *Sermones del Anticristo*⁶⁹, demuestran que estas parecían menos interesantes que aquellas del Anticristo y su contemporaneidad. Después de la muerte de aquel, entonces, sobrevendrían 45 días de purificación por el fuego a través de la cual todos los objetos y riquezas materiales desaparecerán. Los enemigos de Dios –que no son solo los infieles y herejes, sino también quienes van con adivinos y adivinas, quienes faltan a misa, quienes juran falsamente, quienes se vengan, quienes caen en la lujuria, quienes roban o dicen mentiras– serán quemados y sentirán dolor. Los amigos de Dios también serán quemados, pero su entrega y santidad los rescatará de toda pena⁷⁰. La conminación a la confesión y al arrepentimiento, a la luz de la predicción de un mundo asolado por el fuego incrementa su sentido simbólico atemorizante.

La noción del fuego purificador no es extraña en el universo de ideas cristianas, especialmente ha sido desarrollado ligado al tema del infierno, pues está presente a través del Antiguo y el Nuevo Testamento como signifiante de la ira divina⁷¹. El fuego del infierno, tal y como ha sido descrito desde la Biblia y en la teología cristiana, tiene por condición ser eterno y haber sido dispuesto por el diablo y los demonios para castigar a los pecadores. El fuego del fin del mundo, en cambio, rememora al de Sodoma y Gomorra, por su propósito de limpieza y purificación, por lo que está imposibilitado de remitir los pecados. El pecador no limpia sus pecados en ese fuego, pues no es un castigo purga-

⁶⁸ Se halla en la transcripción de los documentos de la RAE 294 con el título *Relación a Fernando de Antequera sobre algunos aspectos de la predicación toledana de San Vicente Ferrer*, Cátedra 1994, 665-672

⁶⁹ Se conocen copias posteriores acotadas a esta serie de sermones, como la de Joan Navarro en 1566, aunque hay versiones latinas de la serie del fin del mundo editadas en torno a 1476. Todavía hace falta un abordaje específico sobre la reedición moderna de la serie.

⁷⁰ *Sermón que trata del Quemamiento del Mundo*, Cátedra 1994, p. 586.

⁷¹ Véase Bernstein, 1993, pp. 197 y 205-258.

torial⁷². La contrición debe hacerse antes del final *E grand locura de aquéllos que dizen: – Yo non quiero fazer penitencia. E por esto cata que te vistes el fuego del infierno*⁷³. La destrucción del mundo tendrá tres elementos visibles, un fuego abrasador, océanos embravecidos con agua hirviendo, y un intenso humo negro, todas imágenes extraídas directamente del Apocalipsis (Ap. 20). Esta figura retórica es comparada con un horno por Ferrer con redundancia. Se insiste en que sufrirán sólo los pecadores, pues los santos no sentirán sufrimiento alguno, garantizando así un rescate físico y espiritual a los que verdaderamente oigan la palabra del predicador y sientan temor en su corazón para arrepentirse⁷⁴. Los tormentos del Anticristo incluyen una amplia gama de terrores, que abarcan desde dolor y furia hasta el asesinato de los hijos de quienes se nieguen a apoyarlo, anunciación siempre sucedida de una extensa conminación a las prácticas de contrición⁷⁵.

Llama la atención que un año después de predicar estos apasionados sermones Ferrer se hallaba en su ciudad natal predicando Cuaresma –el más importante de los ciclos de predicación– y componía su argumento sobre la pedagogía apocalíptica de un modo completamente distinto. El 17 de abril anuncia cuatro edades del mundo y señala que la última comenzará muy pronto:

Lo quart día, que sera tost, tost e ben tost, sera ley de ira: Antexrist. La ley sua será contra totes les leys damunt dítes; farà que cascú puxa pendre.moltes.mullers; ley des tots peccats, ley de ira⁷⁶.

Desde los castellanos de 1412 no se hallan series de sermones organizadas como las que aquí vimos y los temas del final estarán atravesados por la insistencia en la penitencia y la contrición. El predicador parece haber decidido no defender sus posturas públicamente, ni argumentarlas con la largueza antes vista. ¿es la serie castellana una anomalía en la prédica vicentina? ¿debería ser considerada no canon sino rareza? Ferrer tampoco se retractó de lo expresado en los sermones castellanos, que se convirtieron en las versiones más transcritas de la predicación vicentina.

⁷² Le Goff 1981, pp. 136-138.

⁷³ *Sermón que trata del Quemamiento del Mundo*, Cátedra 1994, p. 588.

⁷⁴ Es posible que esta idea de los salvados exentos del dolor y el miedo tenga alguna conexión con un argumento de Hugo de Saint-Victor sobre el mismo tópico (Le Goff 1981, p. 151).

⁷⁵ *Quinys continents faran los cristians el temps de l'Antechrist*, Ferrer, Sermones, ed. Sanchis, Schib 1975, p. 235.

⁷⁶ *Feria II després de la dominica "In ramis palmarum"* Ferrer, *Quaresma*, ed. Sanchis 1927, p. 275.

6. CONCLUSIÓN

Las misiones de los predicadores estaban inspiradas en una necesidad catequética. La de edificar, promover la verdadera fe y ayudar a la conversión y salvación de la mayor cantidad de fieles. La eficiencia en la transmisión de ese mensaje puede tener diversas fuentes. La emoción, en este caso el temor, funciona como catalizador fundamental para la expansión del mensaje vicentino. Opera apelando a un imperativo de autopreservación que crea una alerta en los oyentes a partir de la enunciación de una receta salvadora. Los sermones de Vicent Ferrer pertenecen a un tiempo y a un lugar en el que la creencia en la inminencia del final no era poco común. Por eso, la construcción de los argumentos vicentinos se sirve de muchas fuentes, pero no de modo anárquico o desordenado. El profundo conocimiento de la teología sumado a un carisma extraordinario y a una sensibilidad extrema a la hora de componer discursos, hacen de la predicación de Ferrer un caso singular, pero cuyo contenido y forma no era extraño a aquellos que participaban de la escena de predicación. Insoslayable a la hora de pensar las ideas del Apocalipsis en el período tardomedieval y, especialmente, en el contexto del Cisma, el discurso vicentino queda imbuido de un prejuicio sobre el uso de estas teorías como ariete de la conversión y de la reforma de costumbres.

Buscamos aquí abordarlo como una particular teoría del fin del mundo, con sus características e inspiraciones, pensándola en su condición de sermón, pero también de producto cultural complejo, destinado a la comunicación y educación en ideas sobre el mundo en el que los hombres vivían y sobrevivían. La noción de terror pedagógico parece, a la luz de las páginas precedentes, un tanto impropia, pues se insiste en la comprensión del sermón apocalíptico como un discurso teológico y un contenido cultural compartido. Por el contrario, la noción parece más adecuada aún si comprendemos que la función de la pedagogía es la de comunicar una serie de ideas con el propósito de que estas sean comprendidas y actualicen el comportamiento de las personas. Pero no se enseña un contenido que es ajeno a los agentes que del acto pedagógico participan. No se enseña algo que no forma parte del acervo de creencias propias de aquel que ejerce el acto de enseñanza, y, más aún, el educador va variando sus perspectivas e ideas con el tiempo. Así, lo que permiten visibilizar estos sermones es la mutabilidad de las ideas a la luz del contexto histórico y los matices de esa mutabilidad, a partir de una comprensión del acto de comunicación de la predicación como un acto masivo, intenso e impactante. En suma, el sermón vicentino toma la forma de un dispositivo de comunicación religioso y pedagógico que inspira terror, alcanzando no sólo a quienes lo oyen sino a quienes han oído sobre su tarea, convirtiéndolo en merecedor del mote de Ángel del Apocalipsis.

7. BIBLIOGRAFÍA CITADA

FUENTES PRIMARIAS

- Ferrer, Vicent, *Sermonario de Perugia, Convento dei domenicani, ms 477*, ed. Francisco Gimeno Blay, María Luz Mandingorra Llavata, Valencia, Ajuntament de València, 2006.
- Ferrer, Vicent, *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, Introducció, Notes y Transcripció Josep Sanchis Sivera, (2 vols.), Barcelona, Paxtot, 1927.
- Ferrer, Vicent, *Sermons*, [Sermones conservados en la Seu de Valencia] ed. Josep Sanchis Sivera (vols. I-II), Gret Schib (vols. III-VI), Barcelona, Barcino, 1932-1988.
- Ferrer, Vicent, *Sermones de Cuaresma en Suiza, 1404* [= MS62, Couvent des Cordeliers, reportación de Friederich Von Amberg], ed. Francisco M. Gimeno Blay, María Luz Mandingorra Llavata, Valencia, Ajuntament de València, 2009.
- Fracheto Gerardi, O.P., *Vitae Fratrum Ordinis Predicatorum necnon Cronica Ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCIJV*, Lovaina, Typis E. Charpentier & J. Schoonjans, 1896.
- Herolt, Jean, *Sermones discipuli de Tempore et de Sanctis cum Exemplorum promptuario ac miraculis B. Marie Virigini*, Estrasburgo, 1504.
- Passavanti Iacubus, *Lo specchio di vera penitenza*, ed. Filippo Luigi Polidori, Florencia, Le Mannier, 1856.
- Recull de Eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C*, ed. Mariano Aguiló y Fuster, Barcelona, A. Verdaguer, 1881.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (1999), *Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general*, en Iglesia Duarte, José Ignacio de la, (ed.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, p. 11-32.
- Bajtín, Mijail (1987), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Bataillon, Louis-Jacques (1993) *La prédication au XIII^e siècle*, Hampshire, Aldershot, (Variorum Collected Studies Series).
- Bayona Aznar, Bernardo (2013), *Las lealtades de Francesc Eiximenis (1328?-1409)*, en *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Zaragoza, Prensa de la Universidad de Zaragoza, pp.103-146.

- Bériou, Nicole (2002), *La predication aux derniers siècles du Moyen Âge*, en “Communications” 72 (‘L’ideal éducatif’), pp. 113-127.
- Bernstein, Alain (1993), *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Londres, UCL Press.
- Bohigas i Balaguer, Pere (1920-1922), *Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic*, “Butlletí de la Biblioteca de Catalunya” 6, pp. 24-49.
- Botalla, Horacio (2012), *Lo apocalíptico desde la resistencia a la exégesis*. “Anales de historia antigua, medieval y moderna” 44, pp. 249-275.
- Boureau, Alain (2006), *Satan the Heretic: The Birth of Demonology in the Medieval West*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (1980), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Burr, David (2010), *Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, Pennsylvania, Penn State Press.
- Burton Russell, Jeffrey (1977), *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, Cornell University Press.
- Calvé Mascarell, Óscar (2011), *El uso de la imagen del profeta en la cultura valenciana bajomedieval*, “Ars longa: cuadernos de arte” 20, pp. 49-68.
- Campagne, Fabián Alejandro (2009), *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España Moderna*, Buenos Aires, Prometeo.
- Carozzi, Claude (2012), *Visiones apocalípticas en la Edad Media: El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid, Siglo XXI.
- Cátedra García, Pedro Manuel (ed.) (1994), *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- Cohn, Norman (1981), *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza.
- Collins, John J. (1998), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans.
- Corbari, Eliana (2013), *Vernacular Theology: Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy*, Berlin, Walter de Gruyter.
- D’Avray, David (2001), *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture without Print: Mass Communication in a Culture without Print*, Oxford, Oxford University.
- Daileader, Philip (2016), *Saint Vincent Ferrer, His World and Life: Religion and Society in Late Medieval Europe*, Nueva York, Palgrave Mcmillan.
- Delcorno, Carlo (2009), “*Quasi quidam cantus*” *Studi sulla predicazione medievale*, Florencia, Olschki, (Biblioteca di Lettere italiane; 71).

- Delumeau, Jean (1989), *El miedo en occidente. Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.
- Esponera Cerdán, Alfonso (2007), *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca, San Esteban.
- Fiocchi, Claudio (2008), *Vana Observantia. La lotta di Jean Gerson contro le false credenze e le false visioni*, Milán, Incroci.
- Flori, Jean (2012), *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Akal.
- Fuster Perelló, Sebastián (2006), *Timete Deum, El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntament de València.
- Gimeno Blay, Francisco (2013), *Una corona, set aspirants: Casp 1412*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.
- Ginzburg, Carlo (2003), *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, Península.
- Gómez, Marcela Nora (2009), *Las miniaturas hispanas de temática infernal en los siglos X y XI*, Guance, Ariel (coord.), *Entre el cielo y la tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*, Buenos Aires, CONICET- IMHICIHU, pp. 165-206.
- Guadalajara Medina, José (1996), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos.
- Hvidt, Niels-Christian (2007), *Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition*, Nueva York, Oxford University Press.
- Jones, Linda G. (2012), *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge, Cambridge University Press.
- Kerby-Fulton, Kathryn (1990), *Reformist Apocalypticism and Piers Plowman*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kumar, Krishan (1995), *El apocalipsis, el milenio y la utopía*, en Bull, Malcolm (ed.) *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 233-260.
- Landes, Richard; Gow, Andrew C.; Van Meter, David C. (2003), *The Apocalyptic Year 1000: Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Nueva York, Oxford University Press.
- Le Goff, Jacques (1981), *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard.
- Lerner, Robert (2006), *Eiximenis i la tradició profética*, “Llengua & Literatura” 17, pp. 7-28 (traducción catalana).
- Losada, Carolina M. (2014), *Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de San Vicente Ferrer*, Campagne, Fabián (ed.) *Poder y religión en el mundo Moderno*, Buenos Aires, Biblos, pp. 75-116.

- Losada, Carolina M. (2019), *Aýna e muy aýna. Alterity, terror, and presence in St. Vincent Ferrer's medieval preaching of the Antichrist*, en Timothy, Johnson; Shelby, Katherine Wrisley; Young, John (eds.), *Preaching and New Worlds*, Nueva York, Routledge.
- Lozano Escribano, Jacinto; Anaya Acebes, Lucinio (2002), *Literatura apocalíptica cristiana: Hasta el año 1000*, Madrid, Polifemo.
- Martin, Hervé (1991), *L'Église éducatrice. Messages apparents, contenus sous-jacents*, "Histoire de l'éducation" 50/1, pp. 91-117.
- Mayne Kienzle, Beverly (2000), *The sermon*, (Typologie des sources du moyen âge occidental; 81-83), Turnhout, Brepols.
- Mensa i Valls, Jaume (2017), *El punt de ruptura entre Tomàs d'Aquino i Vicent Ferrer, o la possibilitat de conèixer els temps finals*, "Anuario de Estudios Medievales" 47/1, pp. 159-175.
- McGinn, Bernard (1979), *Visions of the end: Apocalyptic traditions on the Middle Ages*, Columbia, Columbia University Press.
- McGinn, Bernard (1994), *Introduction. Meister Eckhart and the Beguines in the Context of Vernacular Theology*, en *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Nueva York, Herder & Herder, pp. 1-14.
- McGinn, Bernard (1995), *El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad*, en Bull, Malcolm (ed.) *La Teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 233-260.
- McGinn, Bernard (1997), *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*, Madrid, Paidós.
- McGinn, Bernard (2006), *Visio Dei: Seeing God in Medieval Theology and Mysticism*, en Muessig, Carolyn; Putter Ad, *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, Londres, Routledge, pp. 15-33.
- Milhou, Alain (1983), *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa museo de Colón (Cuadernos colombinos; 11).
- Perarnau Espelt, Josep (1999), *Aportació a un inventari de sermons de sant Vicenç Ferrer: temes bíblics, títols i divisions esquemàtiques*, "Arxiu de textos catalans antics" 18, pp. 479-811.
- Potestà, Gian Luca (2010), *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*, trad. David Gueixeras, Madrid, Trotta.
- Ramis Barceló, Rafael (2015) *El pensamiento político franciscano de la Corona de Aragón (siglos XIII-XV): modelos, paradigmas e ideas*, "Mirabilia: electronic journal of antiquity and Middle Ages" 21, pp. 110-131.
- Reeves, Marjorie (1993 [1969]), *The Influence of Pophecy in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press.
- Reeves, Marjorie (1999), *Pauta y propósito en la Historia: los períodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento*, en Bull, Malcolm (ed.), *La teo-*

- ría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 109-132.
- Robles Sierra, Adolfo (1996), *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*, Valencia, Ajuntament de València.
- Rodriguez Barral, Paulino (2007), *La justicia del más allá: Iconografía en la Corona de Aragón en la baja Edad Media*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- Rucquoi, Adeline (2004), “No hay mal que por bien no venga”: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media, “Clio & Crimen” 1, pp. 217-240.
- Rusconi, Roberto (1999), *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella.
- Sloterdijk, Peter (2011), *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. Isidoro Reguera, Madrid, Siruela.
- Smoller Ackerman, Laura (1994), *History, Prophecy and the Stars. The Christian Astrology of Pierre D’Ailly*, Princeton, Princeton University Press.
- Toldrà i Vilardell, Albert (2007), *Mestre Vicent ho diu per spantar. El més enllà medieval*, Valencia, Universitat de València (tesis doctoral).
- Viera, David J. (2004), *The evolution of Francesc Eiximenis’s attitudes toward Judaism*, en *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, en McMichael, Steven; Myers, Susan (eds.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden, Brill, pp. 147-159. (The Medieval Franciscan; 2).
- Vose, Robin (2009), *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Whalen, Brett (2009), *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ysern Lagarda, Josep Antoni (1999), *Notes sobre la creativitat literària d’Eiximenis*, en Hauf, Albert (ed.), *Estudis de la llengua i literatura catalana*, Barcelona, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, vol 3, pp. 5-37.

Fecha de recepción del artículo: abril 2018

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2018