
La noción de carisma: La historización del don de Dios en la Europa medieval

The Notion of Charisma: Historicizing the Gift of God on Medieval Europe

RECIBIDO: 9 DE DICIEMBRE DE 2021 / ACEPTADO: 8 DE MARZO DE 2022

Jaume AURELL

Universidad de Navarra. Facultad de Filosofía y Letras
Pamplona. España
ID ORCID 0000-0002-1683-0100
saurell@unav.es

Resumen: Este artículo analiza las transformaciones del concepto de carisma desde su uso original por Pablo en el siglo I hasta sus últimas derivaciones postweberianas en el siglo XXI. Defiende la conveniencia de recuperar el concepto originario paulino, para aplicarlo a las realidades históricas, concretamente las referidas a la Europa medieval. Su objetivo es devolver el debate sobre el carisma a las disciplinas históricas y teológicas, más allá de la orientación presentista de las ciencias sociales. En concreto, destaco la distorsión que supone ignorar el origen teológico y espiritual de toda la discusión sobre el carisma, y del propio concepto, para evitar una descontextualización que conduciría a la alienación anticuaria o el solipsismo presentista.

Palabras clave: Carisma, San Pablo, Rudolph Sohm, Max Weber, Europa medieval.

Abstract: This article analyzes the transformations in the concept of charisma since its original use by Paul in the first century up to its last post-Weberian derivations in the twenty-first century. It argues for the desirability of a return to its Pauline origins in order to apply it to historical realities, specifically those referring to medieval Europe. Its aim is to return the debate on charisma to the historical discipline, beyond the presentist orientation of the social sciences. Specifically, I highlight the dangers of ignoring the theological and spiritual origin of the whole discussion on charisma, and of the concept itself, to avoid antiquarian alienation or presentist solipsism.

Keywords: Charisma, Saint Paul, Rudolf Sohm, Max Weber, Medieval Europe.

Hay una versión en inglés de este artículo disponible en el portal digital de la revista.

El destino de los conceptos sociológicos es sufrir una degradación.

(Bryan R. Wilson)¹

Mientras que los científicos sociales han generado una enorme literatura sobre el carisma, los historiadores han utilizado relativamente poco el concepto.

(David A. Bell)²

La noción de carisma, así como su uso activo como herramienta de análisis socioeconómico y político, fue definida por Max Weber a principios del siglo XX como un atractivo o encanto cautivador que permite desarrollar tareas de liderazgo político y religioso. Sin embargo, san Pablo ya había utilizado el término para referirse a un don especial recibido de Dios, en una de sus exhortaciones a la incipiente comunidad cristiana de los Corintios a mediados del siglo I. El concepto fue retomado por los teólogos escolásticos del siglo XIII, que conservaron el significado de Pablo, relacionándolo con la cercana noción de gracia. A finales del siglo XIX, el teólogo protestante Rudolph Sohm lo utilizó para explicar la transición de una comunidad cristiana primitiva basada en el carisma a una Iglesia católica jerarquizada en torno al siglo III. Finalmente, Weber transfirió el concepto teológico de Sohm a la sociología. Apropiado y secularizado por la sociología weberiana y postweberiana, el carisma entró en el núcleo de las ciencias sociales contemporáneas, generando un intenso debate que dura hasta hoy.

Este artículo analiza las transformaciones del concepto de carisma desde su uso original por Pablo en el siglo I hasta sus últimas derivaciones postweberianas en el siglo XXI. Defiende la conveniencia de restaurar sus orígenes paulinos para aplicarlo a las realidades históricas, concretamente las referidas a la Euro-

¹ El epígrafe, en WILSON, B. R., *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, Berkeley: University of California Press, 1975, 13. Este artículo es parte del Proyecto, “El carisma en la España medieval”, financiado por el Gobierno de España, Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. PID2020-116128GB-I00). Este trabajo debe mucho a los vibrantes debates sostenidos en el seno del Proyecto “Religión y Sociedad Civil”, del Instituto Cultura y Sociedad (ICS), de la Universidad de Navarra. También agradezco el consejo recibido por Montserrat Herrero, C. Stephen Jaeger, Gabrielle M. Spiegel, Peter Burke, Carlos Eire, Lydia Schumacher, David Bell, Brigitte Miriam Bedos-Rezak y Rocío G. Davis, así como por los evaluadores anónimos de este artículo.

² BELL, D. A., *Men on Horseback: The Power of Charisma in the Age of Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020, 233.

pa medieval. Su objetivo es devolver el debate sobre el carisma a la disciplina histórica, fuera de la orientación presentista de las ciencias sociales. En concreto, quiero destacar la distorsión que supone ignorar el origen teológico y espiritual de toda la discusión sobre el carisma, y del propio concepto, para evitar la alienación anticuaria o el solipsismo presentista. Como sostiene Robert Yelle,

Si el estudio de la religión ha de tener alguna relevancia, debe ser proporcionando un diagnóstico más preciso de lo que representa la “modernidad” con respecto a ideas como la sacralidad y la soberanía. Si no lo hacemos, nos quedamos o bien con un anticuarianismo que se abstiene de establecer la comparación entre la religión y la modernidad secular, y permanece perpetuamente como un modo de alienación; o bien con un enfoque irremediabilmente presentista que, al no confrontarse nunca a sí mismo con la diferencia real que representan otros modos de estar en el mundo, queda atrapado en el solipsismo³.

En la primera sección del artículo, analizo el concepto de carisma tal y como fue articulado originalmente por san Pablo y recibido por los autores de los primeros siglos cristianos y la teología escolástica. En la segunda parte, exploro la bibliografía publicada en los últimos años sobre las manifestaciones del carisma en la Edad Media. En concreto, examinaré algunos aspectos clave como la profecía, la predicación, el perdón y los milagros. Finalmente, basándome precisamente en estas últimas aportaciones historiográficas, abordo críticamente algunas de las teorías weberianas y postweberianas sobre el carisma procedentes de las ciencias sociales, que desde mi punto de vista han desvirtuado el análisis histórico de sus manifestaciones a lo largo del tiempo. Sostengo que el carisma es una realidad histórica que debe ser analizada conjuntamente por historiadores y teólogos, o al menos por historiadores con sensibilidad teológica o teólogos con sensibilidad histórica, pues de lo contrario este concepto no puede ser comprendido plenamente.

LOS ORÍGENES DEL CONCEPTO: EL GOBIERNO DEL CARISMA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

En algunos de sus escritos, Pablo comenzó a utilizar el concepto de *charisma* y *charismata* para referirse a los dones específicos del Espíritu Santo que

³ YELLE, R., *Sovereignty and the Sacred: Secularism and the Political Economy of Religion*, Chicago: The University of Chicago Press, 2019, 73.

habían recibido algunos creyentes cristianos de la comunidad naciente, algunos de ellos para el servicio de la comunidad y otros para manifestar ostensiblemente la intervención divina⁴. Esta definición es ciertamente de carácter esencialista, ya que no tiene en cuenta las transformaciones semánticas que el concepto ha sufrido a lo largo de la historia. En particular, la teología medieval acentuó posteriormente la relación entre carisma y gracia, en detrimento de su vínculo directo con los dones del Espíritu Santo, tal como lo había concebido Pablo. De hecho, Pablo no solo se refiere a estos dones como *charismata* [χαρίσματα], sino también –quizás más propiamente– *pneumatica* [πνευματικά], especialmente en la primera carta a los Corintios (1 Cor 12,1 y 1 Cor 14,1).

Por otra parte, no todos estos carismas estaban destinados a suponer un beneficio directo para la comunidad. La *glossolalia*, el don de lenguas, solo enriquecía a quien lo recibía –que entraba en una mayor comunión con Dios– pero no a los creyentes, que no entendían nada de lo que hablaba esa persona carismática, tal como se describe en 1 Cor 14,2-4. Allí Pablo distingue al que habla “en lenguas” y no es entendido por la comunidad, del que “profetiza”, que es entendido y actúa al servicio de la Iglesia. Ciertamente, el Apóstol privilegia en 1 Cor 14 los carismas que edifican a la comunidad como la profecía, pero la esencia del concepto de carisma no se limita a su función al servicio de la comunidad, porque entonces la *glossolalia* no sería considerada un carisma.

Al generar este nuevo significado matizado de la palabra *charisma*, Pablo aprovechó sin duda la versatilidad que la palabra *charis* en griego clásico, ya que podía significar al mismo tiempo gracia, belleza, don o encanto, y podía referirse tanto al ritual de dar como al de recibir⁵. Este concepto ha sido uti-

⁴ Algunos trabajos dedicados específicamente al concepto de charisma, tal como fue concebido por san Pablo, son: VANHOYE, A., *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma: GBP, 2011; TIBBS, C., *Religious Experience of the Pneuma: Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007; LI, S. Y., *Paul's Teaching on the Pneumatika in 1 Corinthians 12–14. Prophecy as the Paradigm of the Charismata and Meizōna for the Future-Oriented Ekklesia*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. Sobre la historia del concepto de carisma, véase POTTS, J., *A History of Charisma*, New York: Palgrave, 2009, 12-50; LLOYD, V. W., *In Defense of Charisma*, New York: Columbia University Press, 2018. See also GRIEVE, A. J., «Charismata», en HASTINGS, J. (ed.), *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, III, New York: Charles Scribner, 1951, 368-372. Ver también RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; BAUMERT, N., *Charisma, Taufe, Geisttaufe. I: I, Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Würzburg: Echter, 2001; y BROCKHAUS, U., *Charisma und Amt*, Wuppertal: Brockhaus 1972; y EVENT-EZRA, A., «The Conceptualization of Charisma in the Early Thirteenth Century», *Viator* 44 (2013) 151-168.

⁵ HARRISON, J. R., *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 2.

lizado, siempre en un contexto religioso y espiritual, con un significado análogo por civilizaciones de muy distinto carácter⁶.

Aplicando el concepto a las comunidades cristianas primitivas, Pablo define y describe estos carismas en la carta a los Corintios, así como su proliferación entre los corintios:

Hay diversidad de dones [*charismaton*], pero el Espíritu es el mismo; y diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; y diversidad de acciones, pero Dios es el mismo, que obra todo en todos. A cada uno se le concede la manifestación del Espíritu para provecho común: a uno se le concede por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a uno, fe en el mismo Espíritu, a otro, dones [*charismata*] de curaciones en el único Espíritu; a uno, poder de obrar milagros, a otro, profecía, a otro discernimiento de espíritus; a uno, diversidad de lenguas, a otro, interpretación de lenguas. Pero todas estas cosas las realiza el mismo y único Espíritu, que las distribuye a cada uno según quiere⁷.

Sin embargo, al final del mismo capítulo, introduce una cierta jerarquía entre estos carismas, abogando por su regulación y ordenación:

Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno un miembro de él. Y Dios los dispuso así en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero doctores, luego el poder de obrar milagros, después el don [*charismata*] de curaciones, de asistencia a los necesitados, de gobierno, de diversidad de lenguas. ¿Son todos apóstoles? ¿O todos profetas? ¿O todos doctores? ¿O todos tienen poder de obrar milagros? ¿Tienen todos don [*charismata*] de curación? ¿O hablan todos lenguas? ¿O todos tienen don de interpretación? Aspirad a los carismas mejores [*charismata*]⁸.

⁶ BELL, D., «Sociodicy: A Guide to Modern Usage», *The American Scholar* 35 (1966) 696-714, here 702.

⁷ Saint Paul, 1 Corinthians, 12:4-11.

⁸ Saint Paul, 1 Corinthians, 12:27-31. Otro pasaje similar puede encontrarse en la primera carta a Timoteo, 4:14. Pero las referencias al carisma en la primera epístola a los Corintios es la más relevante desde el punto de vista crítico, porque es casi con toda seguridad la de mayor antigüedad, dictada probablemente entre los años 53-54, mientras que la de los Romanos data hacia el 58-59 y la de Timoteo después del primer cautiverio romano de Pablo, hacia el año 61. Para conocer los diferentes usos y significados que hace Pablo de este concepto, véase NJIRU, P. K., *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ*, Roma: Gregoriana, 2002; y GIGNAC, A., «Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux-amis"?», *Théologiques* 17, 1 (2009) 139-162.

Sabemos que, además de los corintios, estos carismas también fueron experimentados al menos por las comunidades de Éfeso y Roma. Los *Hechos de los Apóstoles* cuentan que doce de los discípulos de Éfeso, que solo conocían el bautismo de Juan en lugar del de Jesús, “hablaban en lenguas y profetizaban”⁹.

Pablo también utiliza este concepto en la epístola a los Romanos, escrita probablemente unos años después de la carta a los Corintios:

Tenemos dones [*charismata*] diferentes conforme a la gracia que se nos ha dado: si se trata de profecía, que sea de acuerdo con la fe, y si se trata del ministerio, que sea sirviendo. Y si uno tiene que enseñar, que enseñe, y si tiene que exhortar, que exhorte. El que da, que dé con sencillez; el que preside, que lo haga con esmero; el que ejerce la misericordia, que lo haga con alegría¹⁰.

Las ideas de Pablo sobre el carisma fueron retomadas unas décadas después por el autor de la primera carta de san Pedro:

Que cada cual ponga al servicio de los demás los dones [*charisma*] que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios. Si alguno habla, sean palabras de Dios; si alguno presta un servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios, para que Dios sea glorificado en todo por Jesucristo¹¹.

Poco después de estos escritos originales de Pablo y Pedro (o del autor de la epístola de Pedro), las primeras versiones latinas de los Evangelios tradujeron el griego *charisma* por *gratia* o *charisma* indistintamente: la palabra *gratia* (gracia) enfatiza la condición gratuita del don, mientras que la palabra *charisma* subraya el don en sí. A finales del siglo IV, estos términos se fijaron en la Vulgata, que se consideró la traducción oficial de la Biblia al latín hasta bien entrado el siglo XX. Su autor tradujo el original “diferentes dones [carismas] por razón de la gracia” [*χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν*] (Rom 12,6) por *donationes secundum gratiam* (“dones conforme a la gracia [divina]”). Esta definición del griego original enfatizaba la divinidad del don recibido por algunos creyentes.

Desde el siglo I, el concepto de carisma asumió un significado específico como “don gratuito de gracia extraordinaria”, y lo conservó hasta bien entrado

⁹ Acts of the Apostles, 19:6.

¹⁰ Saint Paul, Romans, 12:6-8.

¹¹ 1 Peter 4:10-11.

el siglo XIX, al menos en todos los territorios de tradición cristiana. Sin embargo, aunque nunca perdió su significado original, a partir del siglo IV, el concepto no desempeñó un papel tan esencial en la sociedad y en la Iglesia como lo había hecho en el cristianismo primitivo. Esta progresión del carisma hacia la institucionalización explicaría también la temprana crisis del montanismo, un movimiento profético que ya a finales del siglo II postulaba una vuelta a los orígenes pneumáticos, enfatizando la acción del Espíritu Santo —una predisposición a la espiritualización que se convertiría en una tendencia continua en la historia del cristianismo, hasta los movimientos pentecostales y pneumatológicos de la actualidad—. Este progresivo desuso del carisma se debió, en parte, a la menor experiencia de estas gracias extraordinarias entre los cristianos a partir del siglo IV o, quizás más propiamente, a su menor conciencia¹².

REPENSAR EL CARISMA EN LA EDAD MEDIA: LOS ESCOLÁSTICOS DEL SIGLO XIII

El concepto de carisma se revitalizó en el siglo XIII, en los debates de la naciente escolástica en torno al concepto teológico de la gracia. Estas discusiones parecen reducirse a unas intrascendentes disputas teóricas argumentadas por unos pocos intelectuales, pero en realidad respondían a la proliferación e intensificación de nuevas formas de carismas entre los cristianos. Estas incluían nuevas formas de predicación, una intensa actividad profética, una mayor sensibilidad a la experiencia de los milagros, la tendencia a los éxtasis y al misticismo en la experiencia espiritual, y el surgimiento de las órdenes mendicantes¹³.

Los intelectuales más influyentes de la escolástica del siglo XIII participaron en estos debates sobre el carisma y la gracia. Buenaventura recuperó el término en su obra *Breviloquium*, en la que equipara la belleza de la jerarquía eclesiástica al esplendor de los dones (*charismata*) de santidad. Buenaventura se refiere a la *gratia gratis data*, un concepto que subraya la gratuidad de este don, un término que recuerda al de *donationes secundum gratiam*, argüido por

¹² BLASI, A. J., *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, New Brunswick: Transaction, 1991.

¹³ EVENT-EZRA, A., «The Conceptualization of Charisma in the Early Thirteenth Century», *Viator* 44 (2013) 151-168. Ver también ROSSI MONTI, M., «The Mask of Grace: On Body and Beauty of Soul between Late Antiquity and the Middle Ages», en BEDOS-REZAK, B. M. (ed.), *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West*, Leiden: Brill, 2017, 47-75.

Pablo en su epístola a los Romanos (capítulo 12, versículo 6), tal como lo había traducido la Vulgata. Sin embargo, este don gratuito debe ser activado por las buenas disposiciones y las buenas obras personales: *gratia gratum faciens*¹⁴. Tomás de Aquino, por su parte, también utiliza el concepto *charismata* en su *Suma Teológica*, relacionándolo más con el concepto de caridad y amor (el latín *caritas*, del griego *agape*, utilizado por Pablo en sus epístolas) que con el de don de la gracia (*charisma*). Tomás se refiere al tema del carisma siempre en relación con el tratado de la Gracia (en la *Prima Secundae*, de su *Suma Teológica*, cuestiones 109-112). Distingue entre la gracia libremente concedida (*gratia gratis data*) y la gracia santificante (*gratis gratum faciens*), acorde a la distinción que hace Pablo entre los dones carismáticos y la caridad en 1 Cor 13, subrayando que “la gracia recibida gratuitamente tiene más valor que la gracia santificante fruto de las obras personales”¹⁵.

Buenaventura y Tomás se ocuparon de los aspectos más teóricos del concepto. Sin embargo, intelectuales como Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Hugo de san Caro, Godofredo de Poitiers y Rolando de Cremona, se centraron en la práctica de la profecía, una de las dimensiones carismáticas clave de la Europa bajomedieval. Felipe el Canciller de París introdujo la idea de *gratia gratis data non gratum faciens* –una gracia no santificante, que se da gratuitamente pero no hace a su receptor digno de la vida eterna y de Dios–¹⁶. Felipe se remite al pasaje de Pablo del capítulo duodécimo de la primera carta a los Corintios ya mencionado, como fuente de su investigación. Alejandro de Hales definió esta gracia no santificante como “un don infundido con una naturaleza racional sin méritos en sí mismo, que lo prepara para su propia salva-

¹⁴ “Hablando más particularmente, la ‘gracia’ se refiere a la ayuda que Dios da a los seres humanos para que puedan prepararse para recibir el don del Espíritu Santo, que es la condición por la que somos capaces de realizar obras meritorias. Esto se llama ‘gracia gratuitamente recibida’ [*gratia gratis data*]” (BONAVENTURE, *Texts in Translation Series. Volume IX. Breviloquium*, KARRIS, R. J. [ed.], Saint Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 2006, 174). See the whole Part Five: “On the Grace of the Holy Spirit”, 169-264.

¹⁵ “Ergo gratia gratis data est dignior quam gratis gratum faciens” (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*. Prima Secundae, Question 111, article 5, in ERNST, C. (ed.), *Summa Theologiae. Volume 30. The Gospel of Grace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 140-141. Sobre la concepción del carisma en el Aquinate, véase BLANKENHORN, B., «The Metaphysics of Charisms: Thomas Aquinas, Biblical Exegesis and Pentecostal Theology», *Angelicum* 91 (2014) 373-424.

¹⁶ “Gratia dicitur gratis data et non gratum faciens” y “Primo autem agendum est de gratia gratis data non gratum faciente et post de gratum faciente”: estas dos citas en *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, WICKI, N. (ed.), Berne: Francke Bernae, 1985, vol. 1: 356 y vol. 2: 489. Sobre del concepto de carisma de Felipe el Canciller, ver también EVEN-EZRA, A., «The Conceptualization», 155-159.

ción o para la edificación de otro”¹⁷. Esta gracia no santificante (*non gratum faciens*) prepara a su sujeto para ser digno de Dios, mientras que la gracia santificante (*gratum faciens*) hace que el propio sujeto sea digno y aceptado por Dios. La primera es un don que se da por el bien de otro, por el servicio a la comunidad, mientras que la segunda puede seguir siendo una práctica individual.

Estos debates en torno a la profecía como carisma influyeron en las discusiones sobre la predicación, otra de las dimensiones más relevantes del carisma medieval. Juan de la Rochelle sostuvo que todos los dones a los que se refiere Pablo a los Corintios son subdivisiones del don de la predicación. Señala que cuando el Espíritu Santo actúa en el interior de una persona, la gracia santificante está presente, mientras que la gracia no-santificante es una acción del Espíritu solo, sin necesidad de que se corresponda con las acciones meritorias del receptor. En el siglo XIII, el conjunto de habilidades requeridas para la predicación se percibió gradualmente como un *donum* gratuitamente recibido en lugar de un simple *ars* adquirido con la práctica –una evolución completamente opuesta a las del *Speculum Principum* o el *Ars Mercatoria* que se estaban divulgando masivamente en aquel momento, destinados a la formación de las nuevas élites políticas y económicas emergentes–¹⁸. Humberto de Romans sostenía que la gracia de la predicación derivaba de un don especial de Dios más allá de la formación convencional que conlleva cualquier actividad humana –algo que ningún libro o maestro podía enseñar–.

Estas nuevas ideas sobre el carisma –centradas en la profecía y la predicación y que enfatizan su gratuidad– reflejaban dos realidades históricas contemporáneas a las especulaciones de estos teólogos, en torno a finales del siglo XII y principios del XIII. En primer lugar, la proliferación de profecías desde Joaquín de Fiore y, en segundo lugar, la profusión de la predicación carismática desde el inicio de las órdenes mendicantes, como Fulco de Neuilly y Francisco de Asís¹⁹. Los nuevos profetas y predicadores establecieron formas innovadoras de interacción con su audiencia, creando nuevos mecanismos espirituales, sociales y culturales de persuasión y atracción. Estos actores carismáticos poseían un carisma destinado específicamente al servicio a la comunidad cristiana, que

¹⁷ ALEXANDER OF HALES, *Summa theologica seu sic ab origine dicta “Summa fratris Alexandri”*, Florencia: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948, vol. 3, 1025.

¹⁸ MORENZONI, F., «Parole du prédicateur et inspirations divine d’après les *artes predicandi*», en DESSI, R. M. y LAUWERS, M. (eds.), *La parole du prédicateur Ve-XVe siècle*, Turnhout: Brepols, 1997, 271-310.

¹⁹ LEE, H., REEVES, M. y SILANO, G., *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.

consistía en una capacidad de persuasión basada en un sentido creativo, que era percibido por los creyentes como algo totalmente nuevo y que era independiente de que formaran parte de la jerarquía eclesiástica (y por tanto desempeñaran un *officium*), de alguna orden mendicante o de la comunidad escolástica.

La evolución de estas realidades sociales, en las que el carisma sustituye a la técnica y al arte, se desarrolló en contraste con el conocimiento tradicional y la especulación teológica. La cultura carismática de los antiguos maestros, basada en la presencia corporal del maestro, fue sustituida por la tradición escolástica y la cultura racional, basada en los textos, los argumentos y la representación. Como demuestra Stephen Jaeger, durante la transición entre los siglos XII y XIII, los antiguos maestros carismáticos de las escuelas, como Abelardo y Hugo de san Víctor, fueron sustituidos por los nuevos maestros escolásticos de las universidades, como Tomás de Aquino y Buenaventura²⁰. Ayelet Even-Ezra se cuestiona, con perspicacia, si fue precisamente este crecimiento de la sistematización, la educación formal y cultura libresca en detrimento de la instrucción presencial –y la concomitante conciencia del carisma perdido en la transición– lo que representó un reconocimiento creciente del elemento opuesto: el don de Dios no transmisible por ciencia humana sino por gratuidad divina²¹.

LA EXPERIENCIA DEL CARISMA EN LA EUROPA MEDIEVAL

Cuando pasamos del campo del análisis de las doctrinas teológicas y especulativas a las realidades del pasado, la interpretación histórica pone de relieve el contexto de la época en la que hay que entender el *carisma*. En la Europa medieval, la narración de milagros, la recepción de profecías, la práctica de la mística y la experiencia de la predicación se percibían como acciones verdaderamente extraordinarias de Dios, y la dinámica del liderazgo –tal como lo han definido los científicos sociales contemporáneos– era irrelevante. La idea paulina original del carisma como don de Dios y el debate en torno al papel de la gracia en su concesión entre los estudiosos del siglo XIII encajan perfectamente con el espíritu y el contexto de lo que ocurría en la Europa de los siglos XIII y XIV.

²⁰ JAEGER, C. S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideas in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. Véase también, MÜNSTER-SWENDSEN, M., «Medieval *Virtuosity*: Classroom Practice and the Transfer of Charismatic Power in Medieval Scholarly Culture, c. 1000-1230», en BRUUN, M. B. y GLASER, S. (eds.), *Negotiating Heritage: Memories of the Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2008, 43-63.

²¹ EVEN-EZRA, A., «The Conceptualization», 164; y JAEGER, C. S., *The Sense of the Sublime in the Middle Ages*, Urbana, 2021, capítulos 7 y 9.

Algunos volúmenes colectivos sobre el carisma en la Edad Media publicados recientemente confirman esta realidad. Ciertamente, estos trabajos no abordan el carisma per se —cómo se manifiesta el don de Dios en determinadas acciones carismáticas— sino mediado por otras realidades: en las instituciones más que en los agentes²², en el carisma vinculado a la autoridad religiosa²³, o en la proyección del carisma sobre los objetos²⁴. Pero todos estos estudios, y las fuentes históricas disponibles, anticipan la posibilidad de construir monografías en el futuro, basadas en el concepto tal y como fue articulado originalmente por Pablo y conceptualizado por los escolásticos bajomedievales.

Estos trabajos muestran que una aproximación histórica a algunas manifestaciones de autoridad aparentemente periféricas, como la predicación o el profetismo, permite rescatar otras fórmulas de poder alternativas a las tradicionales que pueden llegar a ser centrales gracias al ejercicio del carisma. Un ejemplo extraordinario de ello es, por supuesto, san Francisco, que sobresalió no solo como individuo carismático, sino que también evitó la rutinización del carisma, lo que explicaría su reticencia a fijar una Regla para su Orden: “y por eso, si os asombráis y os preguntáis cómo una orden que no tiene fundación y se gobierna a sí misma, puede ciertamente ser sacudida y zarandeada, pero no puede fallar”²⁵.

Pero, más allá del caso paradigmático de san Francisco, las manifestaciones carismáticas fueron recurrentes en la época medieval, siendo la predicación una de las más relevantes. Como han argumentado Katherine L. Jansen y Miri Rubin, los predicadores medievales “eran maestros del movimiento y el gesto, cada uno de los cuales contribuía a la eficacia de la teatralización carismática”²⁶. Como atestigua uno de sus contemporáneos, el franciscano Bernardino de Siena era un maestro en el arte de persuadir a la multitud, “ahora dulce y suave, ahora triste y grave, con una voz tan flexible que podía hacer con ella lo que quisiera”²⁷. En su volumen colectivo, Jansen y Rubin distinguen el

²² ANDENNA, G. et al. (eds.), *Charisma und Religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster: Lit, 2005; D'ACUNTO, N. et al., *Il Carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Verona: Gabrielli, 2006; FELTEN, F. F., *Institution und Charisma*, Cologne: Bohlau, 2009.

²³ HUTTON, R. R., *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis: Fortress Press, 1994; JANSEN, K. L. y RUBIN, M. (eds.), *Charisma and Religious Authority. Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, Turnhout: Brepols, 2010.

²⁴ BEDOS-REZAK, B. M. y RUST, M. D., *Faces of Charisma*.

²⁵ FRANCIS ASSISI, *Sermon* in Bibliothèque Nationale de France, lat. 3736 (incipit *Surrexis Elias* [Ecc. 48:1]), fol. 247v, citado en D'AVRAY, D. L., *Medieval Religious Rationalities. A Weberian Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 82.

²⁶ JANSEN, K. L. y RUBIN, M. (eds.), «Introduction», *Charisma and Religious Authority*, 9-10.

²⁷ ORIGO, I., *The World of san Bernardino*, London: The reprint society, 1962, 26.

carisma sobrenatural del secular, y “sondean ese carisma a través del evento de la predicación en su plenitud”²⁸. Se creía que el profeta y predicador hablaba y enseñaba con una autoridad derivada directamente de Dios. La palabra “carisma” fue utilizada de hecho por los propios predicadores medievales, especialmente en el caso de Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, teólogo y diplomático, cuando se dirigió a los compañeros delegados en el Concilio de Constanza, utilizando el término carisma como “un don particular concedido por Dios”, en el sentido de san Pablo²⁹.

La profecía es otra de las manifestaciones del carisma en la Edad Media. Hugo de san Caro declara que *prophetia non est habitus, sed actus* –“la profecía no es un hábito, sino un acto [en la dimensión filosófica de este concepto]”–³⁰. Esta definición encaja perfectamente con la definición original de carisma, que enfatiza el don como servicio a la comunidad para una actuación concreta, que es independiente de la virtuosidad del dotado y que no imprime carácter para toda la vida, tal como Tomás de Aquino enfatizó³¹. Esto explica que el gran tema de la santidad no es propiamente una manifestación carismática, salvo en los actos específicos de los santos. La noción de profecía fue debatida seriamente por los escolásticos del siglo XIII como Hugo de san Caro, Felipe el Canciller, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura, y practicada por los visionarios mendicantes del siglo XIV, con una clara tendencia al mesianismo. El franciscano catalán-occitano Joan de Rocatallada fue una de las figuras clave del profetismo medieval, y el típico modelo de carisma ejercido como contrapoder sin necesidad de ser deliberadamente revolucionario. Sus profecías consistieron básicamente en una violenta denuncia de los abusos eclesiásticos, lo que le acarreó el descontento de sus superiores y su encarcelamiento en los conventos franciscanos locales³². Las manifestaciones de un mesianismo basado en las ideas originales de Joaquim de Fiore se extendieron por toda Europa. Todas ellas son ecos, por supuesto, del gran movimiento milenarista que afectó especialmente a la Europa bajomedieval, pero en algunos

²⁸ JANSEN, K. L. y RUBIN, M. (eds.), «Introduction», 3.

²⁹ BOSE, M., «Can Orthodoxy Be Charismatic? The Preaching of Jean Gerson», en *Charisma and Religious Authority*, 215-233. See also DEBBY, N. B.-A., «Italian Pulpits: Preaching, Art, and Spectacle», en *Charisma and Religious Authority*, 123-143.

³⁰ TORRELL, J.-P., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age, XIIe-XIVe siècles*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 1992, 5.

³¹ TORRELL, J.-P., *Recherches*, 5.

³² TORRELL, J.-P., *Recherches*, 231-250.

lugares como Cataluña adquieren un especial aire carismático de revelación sobrenatural³³.

Otro campo prometedor para el análisis histórico del carisma es la noción y la práctica del perdón. El don del perdón es altamente carismático, ya que está directamente relacionado con la capacidad de dar, que a su vez remite directamente al don de Dios que constituye el carisma. Sin embargo, las formas de perdón más puramente carismáticas son las que no han sido previamente ritualizadas o formalizadas, como el sacramento de la confesión o las numerosas ceremonias feudales que pretenden restituir las transgresiones entre señores y vasallos. En su *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Geoffrey Koziol se centra en el ritual de la súplica:

La súplica es simplemente el acto de rogar un favor o un perdón en un lenguaje formal de petición. Un sinónimo cercano en nuestra época sería *oración*... Un tipo de súplica era de especial importancia: aquella en la que los individuos imploraban el perdón o el favor de los señores que se creía que tenían su autoridad de Dios. A estos señores no solo se les dirigía con deferencia. También se les suplicaba con un lenguaje y gestos que asimilaban su autoridad a la de Dios. Llamaremos a este tipo de súplica *teofánica* o *regia: teofánica* porque el individuo que suplicaba a un señor de esta manera reconocía la gracia divina que infundía el oficio del señor; *regia* porque el modelo de este tipo de súplica era la súplica de los reyes y del Rey de reyes³⁴.

Otro de los beneficios más elocuentes en la búsqueda de los orígenes del carisma es el reconocimiento de su proyección material. Stephen Jaeger sostiene que el carisma puede entenderse como un fenómeno estético que puede manifestarse a través de cualquier manifestación artística y literaria³⁵. Intentó ampliar la noción de carisma a “las obras de arte y a los personajes representados en ellas, que pueden inspirar el mismo tipo de admiración e impulso de imitación que las

³³ COHN, N., *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1970; THRUPP, S. (ed.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague: Mouton, 1962.

³⁴ KOZIOL, G., *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca: Cornell University Press, 1992, 8-9.

³⁵ JAEGER, C. S., *Enchantment: On Charisma and the Sublime in the Arts of the West*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

figuras carismáticas vivas”³⁶. Brigitte Miriam Bedos-Rezak y Martha Dana Rust han trabajado sobre la intuición de Jaeger de que “los términos ‘carisma’, ‘aura’ y ‘encanto’ pueden rehabilitarse provechosamente como conceptos críticos para analizar el arte, la literatura y el cine, su estética, su impacto en el público y la psicología tanto de la estrella como del fan”³⁷. Esto ha habilitado el estudio académico de este campo a la estética –en particular al arte, la liturgia, el cine y la literatura– y confirma que el concepto paulino original de carisma puede utilizarse al servicio de las realidades y manifestaciones culturales modernas³⁸.

APROXIMACIÓN CRÍTICA AL CONCEPTO CONTEMPORÁNEO DE CARISMA

Los mencionados estudios sobre la experiencia del carisma en la Europa medieval, bien contextualizados, nos hacen cuestionar la idea contemporánea secularizada del carisma, reducida de hecho al concepto de liderazgo en las organizaciones.

La redefinición, resemantización y el uso moderno del concepto de carisma fueron articulados originalmente por teólogos protestantes alemanes en el siglo XIX. Rudolph Sohm reintrodujo el concepto como herramienta crítica académica en su análisis de la transformación de una comunidad cristiana primitiva *carismática* a una iglesia católica romana *jerárquica*³⁹. Sohm también trasladó el concepto del ámbito de la experiencia, tal como lo concibió Pablo, a la esfera del discurso académico moderno. Pero se interesó más por su aplicación de la realidad histórica –la historia del cristianismo primitivo– que por las discusiones teológicas sobre la gracia que privilegiaban los escolásticos del siglo XIII. Sohm contrapuso el concepto de carisma al de jerarquía, asumiendo que,

³⁶ JAEGER, C. S., *Enchantment*, 11.

³⁷ JAEGER, C. S., *Enchantment*, 9.

³⁸ Véase el volume temático en *New German Critique*, «Narrating Charisma» (2011), «Introduction» editado por HORN, E. See also ROACH, J., *It*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2007. MACLACHLAN, B., *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton: Princeton University Press, 1993, conecta el charisma con la teoría estética. MORIN, E., *Les Stars*, Paris: Seuil, 2015, compara la recepción de las estrellas de cine con la de los santos en forma de culto a las reliquias y peregrinaciones. DELOOZ, P., *Sociologie et canonisations*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1969, hace hincapié en la recepción del carisma o en lo que Shils llamó la propensión a imputar el carisma. LILTI, A., *Figures publiques. L'invention de la célébrité, 1750-1850*, Paris: Fayard, 2014, analiza el carisma desde el ángulo de las celebridades modernas. BINSKI, P., *Gothic Wonder: Art, Artifice, and the Decorated Style, 1290-1350*, New Haven: Yale University Press, 2014, aborda las conexiones entre el carisma y el arte.

³⁹ HALEY, P., «Rudolph Sohm on Charisma», *The Journal of Religion* 60 (1980) 185-197.

La doctrina de la constitución de la iglesia, que se derivó de la palabra divina pero que en realidad fue apostólica, es que la organización del cristianismo no es jurídica sino carismática. El cristianismo se organiza mediante la distribución de dones de gracia (*charismata*) que al mismo tiempo capacitan y llaman a los cristianos individuales a diferentes actividades en el cristianismo. El carisma viene de Dios... Y así, el servicio (*diakonia*) al que llama el carisma, es un servicio impuesto por Dios, y un oficio al servicio de la iglesia (*ecclesia*) y no de ninguna comunidad local⁴⁰.

Sohm subrayó las diferencias entre las estructuras jerárquicas jurídicas y la comunión carismática de los creyentes. Pensaba que no había una necesidad evidente de institucionalizar la Iglesia, según los dictados del Evangelio, aunque destacaba sus beneficios institucionales:

Con su constitución episcopal, la Iglesia se puso la armadura que le dio poder para resistir las tormentas de los tiempos venideros. Lo que la fe cristiana perdió en pureza de sustancia interna lo ganó en poder de organización externa. Las ideas no entran indefensas en el mundo de la realidad. La Iglesia se había preparado para tomar posesión del mundo. (...) La genuina idea original de la Iglesia pereció para que su supremacía temporal pudiera ser fundada⁴¹.

Sohm sostiene que la culminación del proceso de jerarquización de la Iglesia en detrimento del carisma, completado en torno al siglo III, condujo al catolicismo. La Reforma Protestante del siglo XVI reaccionó contra esta institucionalización, buscando volver a los orígenes propiamente carismáticos de la Iglesia. Por ello, Sohm subraya la disyuntiva entre carisma y organización eclesiástica: cuando esta última aumenta, el carisma disminuye. De hecho, los protestantes afirman que el carisma –los signos de la gracia, incluidos los milagros y el hablar en lenguas– había cesado con el fin de la era apostólica⁴².

⁴⁰ SOHM, R., *Kirchenrecht*, I, Leipzig: Dunker and Humblot, 1892, 26.

⁴¹ SOHM, R., *Outlines of Church History*, London: Macmillan, 1895, 42-43. Ver también LOWRIE, W., *The Church and Its Organization in Primitive and Catholic Times: An Interpretation of Rudolph Sohm's Kirchenrecht*, London: Longmans, 1904. Sobre esta evolución de la Iglesia en sus orígenes, ver TROELTSCH, E., *The Social Teaching of the Christian Church*, New York: Macmillan, 1931.

⁴² RUTHVEN, J., *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Biblical Miracles*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993; y KYDD, R., *Charismatic Gifts in the Early Church*, Peabody: Herndrickson, 1993.

Rebus sic stantibus, las reflexiones de Max Weber sobre el carisma a principios del siglo XX se convierten en el cuarto punto de inflexión del concepto, tras las ideas fundacionales de Pablo, las disquisiciones de los escolásticos medievales sobre la gracia y el discurso teológico de Sohm. Weber introdujo el concepto en el lenguaje del incipiente campo de la sociología, tal y como se recoge en su declaración fundacional:

El término carisma se aplicará a una determinada cualidad de la personalidad de un individuo en virtud de la cual se le considera extraordinario y se le trata como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, específicamente excepcionales. Estas cualidades no son accesibles a la persona ordinaria, sino que se consideran de origen divino o ejemplares, y sobre la base de ellas el individuo en cuestión es tratado como un ‘líder’. (...) Lo único importante es cómo consideran al individuo las personas sometidas a la autoridad carismática, sus ‘seguidores’ o ‘discípulos’⁴³.

En su reformulación del concepto, Weber se refiere a Sohm como su predecesor en lugar de (sorprendentemente) san Pablo, a quien cita solo indirectamente en sus reflexiones sobre el carisma: “Es mérito de Rudolph Sohm el haber elaborado el carácter sociológico de este tipo de estructura de poder [carismática y no burocrática] (*Gewaltstruktur*)”⁴⁴. Pero su crítica a Sohm es que el teólogo protestante redujo la noción de carisma a un hecho histórico concreto –la aparición de la autoridad eclesiástica-jerárquica en la Iglesia primitiva–, mientras que Weber pretende dotarla de un alcance universal, tanto espiritual como temporal. La *secularización* del concepto –y su reducción a la esfera del poder y la dominación–, célebremente argumentada por Weber, surge de esta perspectiva.

En su ejercicio de sociologización y secularización del carisma, Weber dio ciertamente crédito a la religión⁴⁵. En su clasificación de los distintos tipos

⁴³ WEBER, M., *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978, 241-242. La posible fecha de la articulación de este concepto (posteriormente recogido en este libro póstumo) se sitúa en torno a 1914, según argumenta ROTH, G., «Introduction», en *Economy and Society*, LXXXVIII.

⁴⁴ WEBER, M., *Economy and Society*, 1112. Weber se refiere a la reacción de san Pablo contra el enjambre parasitario de los misioneros carismáticos de su tiempo (“El que no trabaje, que no coma”, 2 Tesalonicenses 3) más que a sus referencias explícitas del carisma como don de Dios (WEBER, M., *Economy and Society*, 245).

⁴⁵ La dimensión sobrenatural y secular del carisma de Weber está bien descrita en SPENCER, M. E., «What is Charisma», *The British Journal of Sociology* 24 (1973) 341-354; y SMITH, D. N., «Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace», *Sociological Inquiry* 68 (1998) 32-60.

de poder legítimo (tradicional, legal y carismático), el origen religioso, mágico y mítico es fundamental, ya que en él se encuentra la fuente del ejercicio inicial de la autoridad. Sin embargo, el carisma weberiano se legitima no por un don de Dios sino por el consenso entre quien ejerce la autoridad y sus súbditos y, más concretamente, por su reconocimiento externo más que por su origen espiritual. En las sociedades tradicionales, argumenta Weber, la autoridad del líder podía basarse en poderes mágicos, ya fuera por su reputación como curanderos, sabios, soberanos o héroes. Sin embargo, como categoría universal, y especialmente en las sociedades modernas, la fuente del carisma se transfiere, de manera crucial, del individuo que ha recibido los dones (como argumenta Pablo) a sus seguidores o discípulos, que mantienen a la persona en ese estado privilegiado secular-sagrado (como argumenta Weber). Por lo tanto, se hace hincapié en el *reconocimiento* externo del carisma, más que en su existencia propia.

Tras este paso, se pone el énfasis en la recepción y la audiencia más que en el origen y la autoría, como ocurrió, desde mediados del siglo XX, en otros campos como la crítica literaria, la comunicación y el arte⁴⁶. El carisma se redefinió en términos de las percepciones y respuestas de la gente hacia un líder⁴⁷. Weber lo subraya al explicar que “lo único importante es cómo consideran al individuo las personas sometidas a la autoridad carismática, sus *seguidores* o *discípulos*”⁴⁸. Mientras que el individuo carismático de Pablo y Sohm sirve de conductor de una corriente compartida con la comunidad, el líder carismático de Weber siente que la corriente de energía fluye hacia él, en forma de adulación de sus seguidores: “El líder carismático de Weber es menos un conductor que un imán, como atestigua la noción popular del *magnetismo* de una persona carismática”⁴⁹. Como consecuencia, el carisma reside en la persona en Pablo y Sohm, mientras que en Weber lo hace en la comunidad. La “necesidad de reconocimiento” de personaje carismático weberiano tendrá muchas consecuencias en el uso del concepto en las ciencias sociales contemporáneas y, más es-

⁴⁶ Ver las declaraciones fundacionales en JAUSS, H.-R., *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, para la crítica literaria; el de McLuhan, M. y Fiore, Q., *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, New York: Random House, 1967, para la comunicación; y Jaeger, C. S., «Charisma and the Arts», en Zuquete, P. (ed.), *Routledge International Handbook of Charisma*, London: Routledge, 2021, 351-362, para el arte.

⁴⁷ Willner, A. R., *The Spellbinders: Charismatic Political Leadership*, New Haven: Yale University Press, 1984, 15.

⁴⁸ Weber, M., *Economy and Society*, I: 242, emphasis in the original.

⁴⁹ Bedos-Rezak, B. M. y Rust, M. D., «Faces and Surfaces of Charisma: An Introductory Essay», en *Faces of Charisma*, 1-43, here 9.

pecíficamente, en su reducción al concepto de *liderazgo* en la política, la psicología, la sociología, la comunicación y los estudios de gestión.

Aunque Weber tenía un interés genuino en el origen religioso del carisma –y basó algunas de sus argumentaciones en las figuras del chamán y el profeta– pronto desplazó el concepto para abordar una teoría general de la autoridad, trasladando la noción de carisma al discurso de una dinámica de poder más que espiritual. En su *politización* del carisma, distingue entre tres tipos de legitimidad: la tradicional, la carismática y la legal-racional: “la autoridad tradicional está ligada a los precedentes transmitidos desde el pasado; la autoridad burocrática está ligada a las reglas formales e intelectualmente analizables; la autoridad carismática es irracional en el sentido de ser ajena a todas las reglas”⁵⁰. Más o menos conscientemente, con esta clasificación Weber abrió el camino a la irracionalidad y a la patologización del carisma, frente a la connotación espiritual y que le dieron Pablo y Sohm⁵¹. Además, Weber subrayó que la autoridad carismática se convierte en burocrática cuando su carácter consensualmente sagrado se transfiere de la persona al cargo, contraponiendo de nuevo su modelo secularizado al espiritual. Al despersonalizarse, pronto se rutiniza y pierde así su genuina carga carismática y gana en la institucional, mientras que el individuo carismático de Pablo y Sohm nunca pierde su carácter peculiar de haber sido bendecido por los dones de Dios en beneficio de la comunidad.

La recepción de Weber en los círculos académicos privilegió la dimensión secular del carisma, más que la espiritual. Esta recepción específica estuvo influida, en primer lugar, por una lógica académica, ya que los postulados de Weber sobre el carisma se desarrollaron en un contexto de extraordinario crecimiento de las ciencias sociales sobre las humanidades; y, en segundo lugar, por una lógica experiencial, ya que el concepto de carisma como liderazgo se popularizó en diversas actividades profesionales que también iban proliferando –especialmente en la política, el espectáculo y los negocios–. La teoría académica se unió a la práctica profesional y a la recepción de los medios de comunicación, dotando al concepto, desde la década de 1940, de una celebridad, omnipresencia y ubicuidad que los propios Pablo, Sohm y Weber no podrían haber imaginado⁵².

⁵⁰ BELL, D., «Sociodicy», 704.

⁵¹ Unas derivaciones frente a las que reaccionaron ARENDT, H., *The origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books, 1960; y MONOD, J.-C., *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie*, Paris: Seuil, 2012.

⁵² RAKDAU, J. R., *Max Weber: A Biography*, Cambridge: Polity, 2009, 390.

De hecho, la popularidad y el atractivo de que goza el concepto en la actualidad se derivan de un cierto azar en su recepción académica y vital, debido a los problemas de las traducciones de Weber al inglés, que fueron presentadas de forma fragmentaria y no sistemática. Publicada originalmente en alemán durante las dos primeras décadas del siglo XX, su obra se extendió a la comunidad académica mundial después de la Segunda Guerra Mundial, con la publicación dispersa de sus volúmenes recopilados de ensayos sobre el poder, la economía y la sociedad, y el derecho⁵³. Esta recepción tardía y fragmentada llevó a sociólogos y politólogos –a los que pronto se unieron psicólogos, economistas y teóricos de la comunicación– a enfatizar la dimensión secular y política del carisma en detrimento de la religiosa, y a reducirlo al concepto más cercano pero menos sofisticado de *liderazgo*.

Además de este contexto académico específico, otro acontecimiento mediático inesperado y espontáneo condujo a la celebridad y al enorme impacto mediático del concepto. Daniel Bell explica que

La palabra carisma se introdujo en el periodismo estadounidense por primera vez, por lo que se sabe, en la revista *Fortune* en 1949, cuando un redactor la utilizó para describir las cualidades de John L. Lewis [un célebre líder sindical]. El director de la revista, al escanear el primer borrador del artículo, cuestionó el uso de un término extranjero torpe que sería ininteligible para el lector, y lo tachó. Sin embargo, en la prueba de imprenta, se necesitaba una palabra de once caracteres para el pie de foto de Lewis que justificara la línea, y a pesar de las fuertes objeciones del editor, se insertó la palabra ‘carismático’, porque no se pudo encontrar ninguna palabra comparable con el mismo número de letras⁵⁴.

En la década de los sesenta, asimilado académicamente en las ediciones inglesas de las obras originales alemanas de Weber y popularizado por los medios de comunicación norteamericanos, el concepto weberiano de carisma se convir-

⁵³ GERTH, H. H. and MILLS, C. W. (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*, Oxford: Oxford University Press, 1946; WEBER, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, HENDERSON, A. M. and PARSONS (eds.), Talcott, Oxford: Oxford University Press, 1947. Esta fue la primera parte del volumen *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, que compiló la viuda de Weber en 1921, pero que no fue publicada en su totalidad hasta 1968, editada por ROTH, G. y WITTECH, C., y otra compilación en *Max Weber on Law in Economy and Society*, editada por SHILS, E. y RHEINSTEIN, M. in 1954.

⁵⁴ BELL, D., «Sociodicy», 704. Sobre el impacto de Weber en los intelectuales alemanes y estadounidenses, véase también DERMAN, J., *Max Weber in Politics and Social Thought: From Charisma to Canonization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 176-215.

tió en hegemónico, tanto en la dimensión intelectual como en la popular. A partir de ese momento, pocos se dieron cuenta de que el concepto acuñado originalmente por Pablo en el siglo I para adoctrinar a la comunidad de los corintios, el discutido por los estudiosos del siglo XIII en cuanto a su relación con la gracia, y el desarrollado por Sohm en el siglo XIX, fue reducido, de hecho, a la idea de liderazgo. Como consecuencia, gran parte de la literatura especializada en el carisma después de Weber no tuvo reparos en empezar a utilizar la expresión ‘liderazgo carismático’ o ‘líderes carismáticos’, lo que confirma la difuminación de las fronteras –cuando no su abierta fusión semántica– entre dos conceptos con raíces semánticas y semióticas tan diferentes como el ‘carisma’ y el ‘liderazgo’. Como resumió Cedric J. Robinson, “en el pensamiento social occidental, el carisma es una teoría de las funciones simbólicas más extremas del liderazgo”⁵⁵.

A partir de los años sesenta, la unificación de los términos secularizados *carisma/liderazgo* proporcionó un terreno fértil para las ciencias sociales, siempre más aplicables a las profesiones que a la erudición humanística. Los politólogos estadounidenses destacaron los dinamismos del liderazgo político⁵⁶. Los psicólogos sociales abrieron el campo de la investigación sobre el liderazgo empresarial, que era muy atractivo para las escuelas de negocios y generó masivamente un tipo de literatura en un campo que era, simultáneamente, académico y popular⁵⁷. Los antropólogos se centraron en el análisis del liderazgo religioso, tanto en las sociedades tradicionales como en las postindustriales⁵⁸.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX, los mismos sociólogos, politólogos y psicólogos que se habían entusiasmado con el concepto secularizado weberiano de carisma empezaron a darse cuenta de que había perdido su autenticidad y, por tanto, era difícil de aplicarlo en las ciencias sociales sin caer en el anacronismo y el reduccionismo. Algunos politólogos, como Guenther Roth y Ann Ruth Willner, afirmaron que el concepto de carisma se había ampliado hasta tal punto que había perdido su carácter distintivo y su especificidad, socavando su utilidad como categoría de análisis político y sociológico⁵⁹.

⁵⁵ ROBINSON, C. J., *Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*, Albany, NY: State University of New York Press, 1980, 156.

⁵⁶ SCHWEITZER, A., *The Age of Charisma*, Chicago: Nelson-Hall, 1984.

⁵⁷ BRYMAN, A., *Charisma and Leadership in Organizations*, London: Sage, 1992.

⁵⁸ BARNES, D. F., «Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis», *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1978) 1-18.

⁵⁹ ROTH, G., «Charisma and Counter-culture», en ROTH, G. y SCHLUCHTER, W. (eds.), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley: California University Press, 1979, 119-143; WILLNER, A. R. y WILLNER, D., «The Rise of Charismatic Leaders», *The Annals of American Academy of Political*

Psicólogos como Philip Smith señalaron que la trivialización del carisma soslayó las cuestiones de soteriología, escatología y teodicea, reduciendo el carisma a los rasgos de la personalidad o a las necesidades emocionales y a la dinámica del grupo, de manera que las cualidades esencialmente religiosas de la autoridad carismática y sus vínculos con campos sagrados, simbólicos y narrativos más amplios habían desaparecido en el proceso⁶⁰.

Uno de los más influyentes de estos estudiosos revisionistas fue el sociólogo Edward Shils, cuya obra representa un nuevo punto de inflexión en la teoría moderna del carisma. Negó la realidad del carisma en el mundo contemporáneo tal como había sido concebida por Pablo, afirmando que solo funciona cuando se encarna en sus *formas puras*, tal y como las identificó Weber: el chamán, el profeta, el *berserk*. El líder carismático encarna su forma más inestable. El *desencanto* del mundo (en el sentido weberiano de *secularización*) va minando y vaciando la verdadera fuerza carismática alojada en un individuo, ya que la cultura contemporánea la manufactura, la banaliza y la reduce a celebridad⁶¹.

Varios científicos sociales influyentes se sumaron a la crítica de Shils, haciendo hincapié en el reduccionismo del concepto weberiano de carisma. Joseph Berman y Michael Givant propusieron el término *pseudocarisma* para distinguir el carisma espiritual puro de sus imitaciones secularizadas o reduccionismos, con el fin de recuperar una idea más sublime del carisma⁶². Carl J. Friedrich afirmó que el carisma, tal y como fue concebido por Weber y aplicado por sus seguidores científicos sociales, impide un análisis eficaz de las cuestiones relacionadas con el poder y la política⁶³. Arthur Schlesinger Jr. argumentó que el carisma es ineficaz “como concepto con el que analizar el liderazgo en casos más complicados que los de los curanderos, los jefes guerreros y los profetas religiosos. ... la palabra se ha convertido en un sinónimo chic de ‘heroico’ o de ‘demagógico’, o simplemente de ‘popular’”⁶⁴. Arthur

and Social Science 358 (1965) 77-88; RATNAM, K. J., «Charisma and Political Leadership», *Political Studies* xii (1964) 341-354.

⁶⁰ SMITH, Ph., «Culture and Charisma: Outline a Theory», *Acta Sociologica* 43 (2000) 101-111.

⁶¹ SHILS, E., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, 127-134 y 256-175.

⁶² BERMAN, J. y GIVANT, M., «Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept», *Social Research* 42 (1975) 613.

⁶³ FRIEDRICH, C. J., «Political Leadership and the Problem of Charismatic Power», *The Journal of Politics* 23 (1961) 3-24, here 24.

⁶⁴ SCHLESINGER, A., Jr., «On Heroic Leadership and the Dilemma of Strong Men and Weak Peoples», *Encounter* 15 (1960) 3-11, here 7.

Schweitzer señaló que las hipótesis de Weber sobre el carisma eran históricamente aceptables y críticamente aplicables solo hasta el final de la Primera Guerra Mundial, pero no más allá⁶⁵. Stephen Turner afirmó que “el carisma se ha vuelto mundano, o cotidiano, y ha perdido su fuerza especial no porque se haya vuelto raro, sino porque se ha convertido en un lugar común”⁶⁶. Por último, K. J. Ratnam denunció el vaciado del contenido del concepto, señalando que,

Lo que ocurre a menudo es que, siendo conscientes del éxito de determinados líderes, y encontrando este éxito en cierto modo extraordinario, los escritores toman el camino fácil atribuyéndolo al ‘carisma’, sin prestar la debida atención al hecho de que sus explicaciones no siguen ningún criterio reconocido y que, por esta razón al menos, toda la noción de carisma puede ser en gran medida inútil y en muchos casos inadecuada para proporcionar explicaciones⁶⁷.

Finalmente, estos críticos han denunciado que el carisma ha sido incluso reducido por algunos científicos sociales a una “medición por la técnica del diferencial semántico”⁶⁸. Esto implica su reducción a una medida cuantitativa, una dimensión completamente opuesta a la naturaleza original del concepto tal y como fue articulado por Pablo. A nadie puede extrañar que Philip Rieff, el último miembro de la tribu de escépticos del carisma postweberiano, haya comparado la condición del carisma en el mundo moderno con una laca o un desodorante –un mero complemento estético– en una postura bastante irónica y posmoderna⁶⁹. Uno se pregunta cuál será la próxima crítica al carisma que planteen los científicos sociales, pero es predecible que su futuro no se presenta muy halagüeño.

REPENSAR EL CARISMA COMO EVENTO Y COMO CONCEPTO

El escepticismo de estos testimonios autorizados nos lleva a concluir que la clave de la supervivencia (y la correcta interpretación) del concepto de carisma esté en el reconocimiento y la recuperación de su significado original, más

⁶⁵ SCHWEITZER, A., «Theory and Political Charisma», *Comparative Studies in Society and History* 16 (1974) 150-181, here 178.

⁶⁶ TURNER, S., «Charisma Reconsidered», *Journal of Classical Sociology* 3 (2003) 5-26, here 20.

⁶⁷ RATNAM, K. J., «Charisma», 341.

⁶⁸ BURKE, K. L. y BRINKERHOFF, M. B., «Capturing Charisma: Notes on an Elusive Concept», *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981) 274-284.

⁶⁹ RIEFF, Ph., *Charisma: The Gift of Grace and How it Has Been Taken Away from Us*, New York: Vintage, 2007, especialmente en el capítulo significativamente titulado ‘Spray-on Charisma’, 3-13.

que en los nuevos desarrollos en el presente, una propuesta en la que podrían intervenir los historiadores y los teólogos. La historia y la teología están bien equipadas para contextualizar y comprender la dinámica del carisma, por lo que no corren el riesgo de desnaturalizar el concepto de carisma mediante un solipsismo presentista, una alienación anticuaria o una interpretación anacrónica.

En definitiva, el concepto de carisma plantea la cuestión esencial de la acción divina en los agentes históricos. Quienes nos dedicamos a la historia de la Europa medieval sentimos constantemente esa presencia, al menos en la psicología de los protagonistas de las fuentes primarias que estudiamos. El carisma sobrenatural de predicadores, sanadores, profetas y agentes de perdón es evidente, al menos para aquellos contemporáneos que fueron testigos de sus prodigiosas obras y dejaron alguna huella escrita o gráfica de su experiencia. El estudioso se enfrenta entonces a un dilema: (1) creer en lo que esas personas creían o asumir la credulidad de la gente de la Edad Media, o, (2) si no es creyente, procurar por lo menos entender y contextualizar adecuadamente lo que sucede, basándose como fuente principal en la *recepción* de quienes se beneficiaban del carisma. Cualquiera de las dos posturas sirve como aproximación histórica válidas para evitar el peligro del presentismo –proyectar estándares modernos de incredulidad sobre los hechos narrados en las fuentes medievales por personas creyentes–⁷⁰. Tal como sostuvo Lucien Febvre, el fenómeno de la incredulidad existe obviamente en la Europa medieval, pero no es hasta la edad moderna cuándo empieza divulgarse más notoriamente en la vida pública.

Por lo tanto, la investigación histórica debería suspender el juicio –o, al menos, recurrir a otros métodos que lo hagan comprensible– sobre la existencia de Dios y, concomitantemente, sobre la existencia de los carismas, una realidad en sí misma sobrenatural. Basta con escudriñar la evidencia histórica de las reacciones de las personas que fueron testigos de esos carismas, e insistir en la realidad que ellos percibieron –al menos para ellos, si no para nosotros–. Los carismas deben ser analizados con el mismo rigor que se requiere para cualquier investigación del pasado. Simplemente, se precisa una sensibilidad especial para tratar acontecimientos que, evidentemente, se alejan de los hechos históricos ordinarios. Los milagros y la acción divina en los agentes ca-

⁷⁰ Sobre estos debates, ver el inspirador trabajo de DAVIS, N. Z., «On the Lame», *American Historical Review* 93 (1988) 572-603. Ver también GREGORY, B., «No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion», *History and Theory* 47 (2008) 495-519, here 519. Este artículo fue la respuesta a un artículo previo de FORLAND, E., «Acts of God? Miracles and Scientific Explanation», *History and Theory* 47 (2008) 483-494.

rismáticos no son científicamente observables –como tampoco lo es ningún otro acontecimiento del pasado, estrictamente hablando–. Estas actitudes revalorizan el concepto de carisma como una herramienta de significación que contribuye a la comprensión de los acontecimientos sobrenaturales presenciados en el pasado, aunque no pueda añadir ningún grado de certeza sobre ellos.

En sus trabajos sobre los milagros y los carismas en la Europa moderna temprana, Erik Midelfort, Stuart Clark, Peter Burke y Carlos Eire han intentado examinar el pasado en sus propios términos, y aceptar la transición a la modernidad como un proceso complejo en el que la redefinición de los límites entre lo natural y lo sobrenatural no siempre siguió la línea ascendente y progresiva de categoría *whiggish* o weberiana⁷¹. Estos estudiosos han destacado que durante la primera modernidad el carisma encontró otras formas de manifestación algo diversas que en la Edad Media –especialmente éxtasis, visiones, levitaciones y bilocaciones–, pero igualmente destacan la idea de la intervención divina, y refuerzan su dimensión contrafáctica y de contrapoder. Tres monjas castellanas de principios de la Edad Moderna, por ejemplo, gozaron de carismas tan célebres que pudieron tratar con los emperadores de tú a tú, influyendo decisivamente en sus decisiones: Teresa de Jesús era bien conocida y apreciada por Felipe II; Sor Luisa de la Ascensión (‘la monja de Carrión’) recibió la visita de Felipe III para pedirle consejo en asuntos políticos y religiosos; y Sor María de Jesús de Ágreda intercambió más de 600 cartas con Felipe IV, un tesoro no solo como recurso histórico para ese periodo, sino más específicamente para cuestiones relacionadas con el carisma⁷². Los fenómenos físicos milagrosos asociados al éxtasis místico se acentuaron más que nunca entre los católicos, haciéndose evidentes entre las monjas españolas y otros religiosos italianos como José de Cupertino⁷³.

⁷¹ MIDELFORT, H. C. E., *Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*, New Haven: Yale University Press, 2005; y CLARK, S., *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1997. BURKE, P. conecta el carisma con la santidad en «How to be a Counter-Reformation Saint», en GREYERZ, K. VON (ed.), *Religion and Society*, New York: Allen and Unwin, 1984, 45-55.

⁷² EIRE, C. M. N., *The Life of Saint Teresa of Ávila: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2019; GARCÍA BARRIUSO, P., *La monja de Carrion: Sor Luisa de la Ascensión Comenares Cabeazón*, Madrid: Patrocinio, 1986; EIRE, C. M. N., «Incombustible Weber. How the Protestant Reformation Really Disenchanted the World», en STERK, A. y CAPUTO, N. (eds.), *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenges of Objectivity*, Ithaca: Cornell University Press, 2014, 132-148; COLAHAN, C., *The Visions of Sor Maria de Agreda: Writing, Knowledge and Power*, Tucson: University of Arizona Press, 1994.

⁷³ SUMMERS, M., *Physical Phenomena of Mysticism*, New York: White Crow, 1950; THURSTON, H., *The Physical Phenomena of Mysticism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952. For Joseph of Cupertino, see PASTROVICCHI, A., *St. Joseph of Cupertino*, New York: Andesite, 2015.

Sin embargo, la experiencia de los carismas y los milagros no se limita a los periodos medieval y moderno temprano. Hay muchas evidencias testimoniales y documentales de estas acciones divinas en los dos últimos siglos, que al menos merecen ser abordadas con la metodología rigurosa que puede proporcionar el concepto *original* de carisma. El caso del Padre Pío es bien conocido entre los cristianos del siglo XX, pero se han recogido y experimentado también testimonios similares entre las comunidades sufíes, budistas, africanas, chamánicas y judías. Carlos Eire argumenta que,

Los santos que levitan plantean cuestiones que ningún buen historiador debería evitar. No importan aquí las cuestiones metafísicas, que los historiadores no se atreven a tocar. Aparte del hecho de que ellos reifican la construcción social de la realidad, los santos levitantes nos permiten asomarnos al propio proceso de cambio cultural. Sus vuelo y suspensiones en el aire cuestionan una revolución epistemológica que hasta hace muy poco tiempo se suponía que seguía una curva ascendente pronunciada y bien definida: el triunfo de la racionalidad sobre la credulidad y la superstición primitivas. Cuando Max Weber argumentó a principios del siglo XX que la reforma protestante fue decisiva para el gradual ‘desencanto del mundo’ –en la frase de Friedrich Schiller que a Weber le gustaba citar– y el ascenso del racionalismo y la ciencia empírica, lo milagroso y lo sobrenatural ya habían sido despojados de legitimidad⁷⁴.

Algunos de los historiadores y antropólogos más influyentes del siglo XX, como Ernst Kantorowicz, Victor Turner, Natalie Z. Davis y Lynn Hunt, que tratan temas relacionados con la política y la religión, han posibilitado esta comprensión de la compleja dinámica entre lo temporal y lo espiritual, ya que han sido capaces de simbolizar e infundir lo sagrado en la vida social y política aparentemente secular⁷⁵. El estudio clásico de Bloch sobre los reyes taumatúrgicos, publicado en 1924, no fue relacionado por ninguno de sus reseñadores

⁷⁴ EIRE, C. M. N., «The Good, the Bad, and the Airborne: Levitation and the History of the Impossible in Early Modern Europe», en PLUMMER, M. E. y BARNES, R. B., *Ideas and Cultural Margins in Early Modern Germany. Essays in Honor of H. C. Erik Midelfort*, London: Ashgate, 2009, 307-323, here 322.

⁷⁵ BLOCH, M., *Les Rois Thaumatourges*, Paris: Université de Strasbourg, 1924; KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1957; HUNT, L., *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, London: Methuen, 1986.

con el concepto de carisma⁷⁶. Sin embargo, el paso del tiempo ha demostrado que su libro constituía una contrapartida perfecta al concepto weberiano secularizada de carisma y a los múltiples estudios que, durante estos años, utilizaban métodos sociológicos y politológicos sobre la emergencia de las masas secularizadas. Como concluye Sergio Bertelli, “el libro de Bloch contraponía la figura del rey medieval, al que se le atribuían poderes sobrenaturales derivados de su *cristomimesis* (imitación de Cristo), a la del líder político, que deriva su autoridad de la investidura popular por parte de su partido y/o base electoral”⁷⁷. La sociedad posmoderna es ciertamente más sensible a la acción sobrenatural que la sociedad moderna, y en esto tiene muchos más paralelismos con la medieval, tal como han argumentado Paul Freedman y Gabrielle M. Spiegel⁷⁸.

Desde Pablo hasta Weber, y desde los antiguos corintios hasta los reyes taumátúrgicos medievales y el Padre Pío contemporáneo, el concepto de carisma y sus realizaciones históricas han cambiado notoriamente de contenido y de forma a lo largo del tiempo. Ese es, de hecho, el destino de los conceptos sociológicos: su deslizamiento semántico –lo que Bryan Wilson llamó *degradación*, como reza el epígrafe de este artículo– a lo largo del tiempo, ya que son extraordinariamente sensibles a los cambios de contexto. Sin embargo, la crítica histórica debe estar atenta a estos cambios de significado de los conceptos, para evitar el reduccionismo o el anticontextualismo. Los estudiosos contemporáneos tratan de reconocer cada vez más las huellas que el carisma ha dejado en el pasado. Su reflexión sobre las vicisitudes de la noción de carisma, y su evolución como concepto y como herramienta de interpretación histórica, puede contribuir a un debate más interdisciplinar, y por tanto más realista, y a una adecuada distinción entre el *carisma* paulino y el *liderazgo* postweberiano.

⁷⁶ Ver, por ejemplo, la reseña sobre BLOCH's, *Les Rois Thaumaturges*, por Gordon Hall Gerould en *The Journal of English and German Philology* 24 (1925) 445-449, así como el prefacio de Jacques Le Goff en la nueva edición del libro en París: Gallimard, 2010 –aunque Le Goff sugería el vínculo entre la obra de Bloch y la nueva historia política inspirada por la antropología–.

⁷⁷ BERTELLI, S., *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001, xv.

⁷⁸ FREEDMAN, P. y SPIEGEL, G. M., «Medievalisms Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies», *American Historical Review* 103 (1998) 677-704.

Bibliografía

- ALEJANDRO DE HALES, *Summa theologica seu sic ab origine dicta "Summa fratris Alexandri"*, Florencia: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924-1948.
- ANDENNA, G. et al. (eds.), *Charisma und Religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster: Lit, 2005.
- ARENDT, H., *The origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books, 1960.
- BARNES, D. F., «Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis», *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1978) 1-18.
- BEDOS-REZAK, B. M. (ed.), *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West*, Leiden: Brill, 2017, 47-75.
- BELL, D., «Sociodicy: A Guide to Modern Usage», *The American Scholar* 35 (1966) 696-714.
- BELL, D. A., *Men on Horseback: The Power of Charisma in the Age of Revolution*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020.
- BENSMAN, J. y GIVANT, M., «Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept», *Social Research* 42 (1975) 613.
- BERTELLI, S., *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- BLANKENHORN, B., «The Metaphysics of Charisms: Thomas Aquinas, Biblical Exegesis and Pentecostal Theology», *Angelicum* 91 (2014) 373-424.
- BLASI, A. J., *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*, New Brunswick: Transaction, 1991.
- BLOCH, M., *Les Rois Thaumaturges*, Paris: Université de Strasbourg, 1924.
- BONAVENTURE, *Texts in Translation Series. Volume IX. Breviloquium*, KARRIS, R. J. (ed.), Saint Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 2006.
- BRYMAN, A., *Charisma and Leadership in Organizations*, London: Sage, 1992.
- BURKE, P., «How to be a Counter-Reformation Saint», en GREYERZ, K. VON (ed.), *Religion and Society*, New York: Allen and Unwin, 1984, 45-55.
- BURKE, K. L. y BRINKERHOFF, M. B., «Capturing Charisma: Notes on an Elusive Concept», *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981) 274-284.
- CLARK, S., *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- COHN, N., *The Pursuit of the Millennium*, New York: Oxford University Press, 1970.

- COLAHAN, C., *The Visions of Sor Maria de Ágreda: Writing, Knowledge and Power*, Tucson: University of Arizona Press, 1994.
- D'ACUNTO, N. et al., *Il Carisma nel secolo XI. Genesi, forme e dinamiche istituzionali*, Verona: Gabrielli, 2006.
- D'AVRAY, D. L., *Medieval Religious Rationalities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DESSI, R. M. y LAUWERS, M. (eds.), *La parole du prédicateur Ve-XVe siècle*, Turnhout: Brepols, 1997.
- EIRE, C. M. N., «The Good, the Bad, and the Airborne: Levitation and the History of the Impossible in Early Modern Europe», en PLUMMER, M. E. y BARNES, R. B., *Ideas and Cultural Margins in Early Modern Germany. Essays in Honor of H. C. Erik Midelfort*, London: Ashgate, 2009, 307-323.
- EIRE, C. M. N., «Incombustible Weber. How the Protestant Reformation Really Disenchanted the World», en STERK, A. y CAPUTO, N. (eds.), *Faithful Narratives: Historians, Religion, and the Challenges of Objectivity*, Ithaca: Cornell University Press, 2014, 132-148.
- EIRE, C. M. N., *The Life of Saint Teresa of Avila: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2019.
- EVENT-EZRA, A., «The Conceptualization of Charisma in the Early Thirteenth Century», *Viator* 44 (2013) 151-168.
- FELTEN, F. F., *Institution und Charisma*, Cologne: Bohlau, 2009.
- FORLAND, E., «Acts of God? Miracles and Scientific Explanation», *History and Theory* 47 (2008) 483-494.
- FRIEDRICH, C. J., «Political Leadership and the Problem of Charismatic Power», *The Journal of Politics* 23 (1961) 3-24.
- GARCÍA BARRIUSO, P., *La monja de Carrion: Sor Luisa de la Ascensión Comenares Cabezón*, Madrid: Patrocinio, 1986.
- GIGNAC, A., «Charismes pauliniens et charisme wébérien, des “faux-amis”?», *Théologiques* 17, 1 (2009) 139-162.
- GREGORY, B., «No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion», *History and Theory* 47 (2008) 495-519.
- HALEY, P., «Rudolph Sohm on Charisma», *The Journal of Religion* 60 (1980) 185-197.
- HERRERO, M., «Charismatic Politics: From Relics to Portraits», *Political Theology* 23 (2022) 1-19.

- HUNT, L., *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, London: Methuen, 1986.
- HUTTON, R. R., *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- JAEGER, C. S., *The Envy of Angels*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- JAEGER, C. S., *The Sense of the Sublime in the Middle Ages*, Urbana, 2021.
- JAEGER, C. S., *Enchantment: On Charisma and the Sublime in the Arts of the West*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- JANSEN, K. L. y RUBIN, M. (eds.), *Charisma and Religious Authority*, Turnhout: Brepols, 2010.
- JAUSS, H.-R., *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies*, Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KOZIOL, G., *Begging Pardon and Favor*, Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- KYDD, R., *Charismatic Gifts in the Early Church*, Peabody: Herndrickson, 1993.
- LEE, H., REEVES, M. y SILANO, G., *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1988.
- LLOYD, V. W., *In Defense of Charisma*, New York: Columbia University Press, 2018.
- MACLACHLAN, B., *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- MCLUHAN, M. y FIORE, Q., *The Medium Is the Massage: An Inventory of Effects*, New York: Random House, 1967.
- MONOD, J.-C., *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie*, Paris: Seuil, 2012.
- NJIRU, P. K., *Charisms and the Holy Spirit's Activity in the Body of Christ*, Roma: Gregoriana, 2002.
- ORIGO, I., *The World of san Bernardino*, London: The reprint society, 1962.
- PHILIP THE CHANCELOR, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, WICKI, N. (ed.), Berne: Francke Bernae, 1985.
- POTTS, J., *A History of Charisma*, New York: Palgrave, 2009.
- RAKDAU, J. R., *Max Weber: A Biography*, Cambridge: Polity, 2009.
- RATNAM, K. J., «Charisma and Political Leadership», *Political Studies* xii (1964) 341-354.

- RIEFF, Ph., *Charisma: The Gift of Grace and How it Has Been Taken Away from Us*, New York: Vintage, 2007.
- ROBINSON, C. J., *Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership*, Albany, NY: State University of New York Press, 1980.
- ROTH, G. y SCHLUCHTER, W. (eds.), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley: California University Press, 1979.
- RUTHVEN, J., *On the Cessation of the Charismata*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- SCHLESINGER, A., Jr., «On Heroic Leadership and the Dilemma of Strong Men and Weak Peoples», *Encounter* 15 (1960) 3-11.
- SCHWEITZER, A., «Theory and Political Charisma», *Comparative Studies in Society and History* 16 (1974) 150-181.
- SCHWEITZER, A., *The Age of Charisma*, Chicago: Nelson-Hall, 1984.
- SHILS, E., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, 127-134 and 256-175.
- SMITH, D. N., «Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace», *Sociological Inquiry* 68 (1998) 32-60.
- SMITH, Ph., «Culture and Charisma: Outline a Theory», *Acta Sociologica* 43 (2000) 101-111.
- SOHM, R., *Kirchenrecht*, I, Leipzig: Dunker and Humblot, 1892.
- SOHM, R., *Outlines of Church History*, London: Macmillan, 1895.
- SPENCER, M. E., «What is Charisma», *The British Journal of Sociology* 24 (1973) 341-354.
- SUMMERS, M., *Physical Phenomena of Mysticism*, New York: White Crow, 1950.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, en ERNST, C., *Summa Theologiae. Volume 30. The Gospel of Grace*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- THRUPP, S. (ed.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague: Mouton, 1962.
- THURSTON, H., *The Physical Phenomena of Mysticism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
- TIBBS, C., *Religious Experience of the Pneuma: Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- TORRELL, J.-P., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age, XIIe-XIVe siècles*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 1992.

- TROELTSCH, E., *The Social Teaching of the Christian Church*, New York: Macmillan, 1931.
- TURNER, S., «Charisma Reconsidered», *Journal of Classical Sociology* 3 (2003) 5-26.
- VANHOYE, A., *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma: GBP, 2011.
- WEBER, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford: Oxford University Press, 1947.
- WEBER, M., *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978.
- WILLNER, A. R., *The Spellbinders: Charismatic Political Leadership*, New Haven: Yale University Press, 1984, 15.
- WILLNER, A. R. y WILLNER, D., «The Rise of Charismatic Leaders», *The Annals of American Academy of Political and Social Science* 358 (1965) 77-88.
- WILSON, B. R., *The Noble Savages*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- YELLE, R., *Sovereignty and the Sacred*, Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

