



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Implicaciones políticas de la eclesiología de Wyclif

Autor:

Francisco Bertelloni

Revista:

Patristica et Mediævalia

1994, 15, 45-58

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

IMPLICACIONES POLITICAS DE LA ECLESIOLOGIA DE WYCLIF

FRANCISCO BERTELLONI*

Cuando Wyclif esbozaba su teología predestinacionista para que tuviera revolucionarias consecuencias políticas, seguramente ignoraba que cinco siglos antes, el monje Godescalco de Orbais también había formulado un predestinacionismo con aspiraciones políticas. Entre otras razones, esas consecuencias fueron diferentes de las que pretendía lograr Wyclif en virtud de las circunstancias históricas en que vivió Godescalco. A pesar de esas diferencias, cuando la historia del pensamiento medieval se refiere al problema de la predestinación, los nombres de Godescalco de Orbais y de John Wyclif aparecen inevitablemente unidos como el de dos defensores de doctrinas de extremo predestinacionismo en las que las instituciones políticas y las relaciones sociales dentro de la historia dependen estrechamente de una voluntad divina prehistórica.

-I-

Como lo ha mostrado Gangolf Schrimpf¹, Godescalco recurrió a la predestinación para combatir dos doctrinas que circulaban en la época. La primera ponía en peligro la concepción unitaria político-religiosa del Imperio. Esa doctrina se había difundido entre el clero

* CONICET - Sección de Estudios de Filosofía Medieval.

¹ Sobre el pensamiento ético-político de Godescalco de Orbais me remito a los excelentes trabajos de Gangolf Schrimpf, que en parte sigo en mi exposición: "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", en *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter* (hg. H. Löwe), Stuttgart, 1982, pp. 819/865 y especialmente "Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*,

sosteniendo que es suficiente la recepción del bautismo para poder considerarse predestinado a la salvación². Dado que de ello resultaba que las buenas obras eran innecesarias para tener la certeza de la salvación, Godescalco consideró que esa doctrina fomentaba el indiferentismo moral, que exponía a la Iglesia a convertirse —después del bautismo— en administradora innecesaria de un aparato sacramental conducente a una salvación ya garantizada solo por el bautismo y que transformaba al Imperio en superfluo custodio de la —también— innecesaria Iglesia.

La segunda doctrina que combatía Godescalco había sido sostenida por la Iglesia de la época y versaba sobre la predestinación. Según ella, la *omniscientia* divina previó el pecado de Adán. Puesto que Dios es justo, predeterminó que todo hombre que, como consecuencia de ese pecado, se presentara en el Juicio Final caído en el mal, fuera castigado en el juicio de réprobos con la muerte eterna. Pero puesto que Dios no solo es justo sino también misericordioso, predeterminó además que los hombres tuvieran la posibilidad de la salvación; así introdujo en el mundo los medios de salvación para que el hombre, usando su libertad, tuviera la posibilidad de determinar su propio destino. Como consecuencia de ello, Dios predeterminó que todo hombre que usando los medios de salvación puede evitar caer en el mal, no sea castigado como *reprobis*, sino que sea considerado un *electus* y que, como tal, sea premiado en el juicio de elegidos.

Para esta doctrina, Dios ejerce actos de predeterminación generales, cuya forma sería: *todos los que no hagan uso de los medios de salvación se condenan y todos los que hagan uso de esos medios se salvan*. En cuanto actos generales, esos actos actúan como principios, asegurando solo la *posibilidad* de quebrar la *necesidad* de la condena

68 (1986), pp. 153/173. Además se refiere al problema, sobre todo en contexto histórico y en relación con la intervención de Juan Escoto Erígena en la polémica sobre la predestinación, Maieul Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1969, pp. 102 ss.

² Algunos datos de la época testimonian que, efectivamente, existía algún problema de comprensión en relación con los efectos del bautismo. En 811 Carlomagno envía una carta a todos los obispos del Imperio pidiendo información acerca de la interpretación que se daba al rito bautismal (véase la *Epistola Karoli ad Archiepiscopos regni Francorum de ceremoniis Baptismi*, en F. Walter, *Corpus Iuris Germanici Antiqui*, Tomus II, Berolini, 1824, p. 244). A ello se debe agregar que parece haber presentado dudas el significado de la expresión "accipe sal sapientiae propitiatus in vitam aeternam". (cf. G. Schrimpf, "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena...", cit., p. 822 ss.).

—consecuente al pecado adánico— si se utilizan los medios dispuestos por Dios para ello. Pero según Godescalco esta doctrina no explicaba la causa de la circunstancia histórica de que la posibilidad de revertir las consecuencias de la caída se verificara solo en *algunos* casos, y no en otros. En otros términos, si bien esta doctrina explicaba que *los medios de salvación fueron puestos a disposición de todos, no explicaba porqué no todos habían accedido a ellos.*

Contra la primera doctrina, Godescalco debe formular una doctrina que fomente la realización de buenas obras; por ello afirma que *solo el bautizado que obra bien es un elegido*, pues solo las buenas obras —y no solo el bautismo— constituyen un signo de elección.

Contra la segunda doctrina debe llenar sus lagunas explicando porqué no todos los hombres accedieron a la posibilidad histórica de utilizar los medios de salvación. Es aquí donde Godescalco hace ingresar su propia doctrina de la predestinación afirmando que el Dios misericordioso, antes de la creación del mundo, exceptuó a *algunos* hombres del castigo eterno sin que ellos nada hicieran para merecer esa excepción. Los que quedaron excluidos de ese acto no fueron condenados por Dios, sino que se condenaron como consecuencia del pecado adánico que afectaba a toda la humanidad: *mientras que la causa de que algunos se salven reside en la misericordia divina, la causa de que los condenados se condenen no tiene que ver con ese acto de elección divina, sino con el pecado adánico.* Si bien Dios, en su predeterminación, escogió a algunos, esa restringida misericordia divina no quiso predeterminar a otros a la condena.

Godescalco hace confluir sus dos ideas, es decir su exigencia de realizar buenas obras —que había sostenido contra la primera doctrina— y su doctrina de la predestinación —que había sostenido contra la segunda doctrina— en una ética en la que ambas ideas encuentran su plenitud. Según esa ética, las acciones humanas, o bien son realización del instinto o bien son represión del instinto. En el primer caso las acciones se explican por la concupiscencia consecuente al pecado de Adán; el hombre que obra de acuerdo al instinto es considerado un *reprobus*. En el segundo caso las acciones son explicadas como represión del instinto causada por Dios en el hombre que es considerado un *electus* porque es Dios el que actúa en él para que obre bien y se salve.

Esta ética godescalquiiana y su doctrina de la predestinación se unen en la afirmación de que Dios ejerce un único acto, el de elección de los *electi*, pero ese acto divide a los hombres en dos grupos, *electi*

y *reprobi*. Godescalco llama a ese acto *gemina praedestinatio* y considera *electus* al hombre que, además de estar bautizado, realiza buenas obras porque Dios obra en él. De ese modo explica porqué no todos los hombres accedieron a la posibilidad histórica de la salvación y simultáneamente fomenta la realización de buenas obras, pues solo éstas, además del bautismo, constituyen un signo de salvación. Godescalco se apoyaba en una idea fundamental: Cristo derramó su sangre solo por los miembros de su Iglesia formada por los *electi*, de ninguna manera por los *reprobi*³. A aquéllos, en cuanto *electi*, los predestinó a la salvación. Sobre los *reprobi*, en cambio, simplemente omitió actuar.

Godescalco no sostuvo la idea de una predestinación a la condena; solo había afirmado que Dios está presente en la predestinación a la salvación. Aunque en esa predestinación a la salvación estaba implícita la predestinación a la condena de los que no fueron elegidos, Godescalco no hizo referencia a ella. Sin embargo el obispo de Maguncia, Rhabano Mauro, concluyó, a partir del acto divino de misericordia restringida sostenido por Godescalco, que éste había afirmado una doble predestinación y que Dios, predestinando a unos al bien, predestina a los otros al mal, empujando a unos a hacer el bien y a otros a hacer el mal. Según Rhabano, Godescalco sostiene "que ningún hombre predestinado a la vida, puede entrar en la muerte y que ningún hombre predestinado a la muerte puede alcanzar la vida"⁴. Por ello concluye que, de acuerdo a la doctrina de Godescalco, si el destino de cada hombre está predeterminado desde toda la eternidad, aunque ese hombre se empeñe en llevar una vida moral, vivirá de acuerdo a aquéllo que Dios haya predeterminado para él⁵. Paradóji-

³ "...iure nimirum credimus rite speramus atque confidimus quod corpus et sanguis Christi traditum et fusus pro sola ecclesia Christi... *Quam acquisiuit sanguine suo et coniugantur et cohaereant et coadunentur ecclesiae Christi id est adoptivis filiis dei heredibus dei coheredibus Christi fratribus Christi membris Christi corpori Christi. Quod profecto non ita debet credi ullo modo de reprobis qui sunt membra diaboli et corpus Antichristi. Solis enim electis ait dominus: Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur...* Et ipsi filio qui est *dei virtus et dei sapientia* dicit pater ita: *In Iacob inhabita et in Israel hereditare et in electis meis mitte radices...* Et ut apparet et lucet ac claret *in plenitudine detentio sanctorum* est Christi ac per hoc quia sola electa ecclesia est *corpus eius et plenitudo eius*, in ipsa sola quae corpus est Christi *manet* ad salutem et proficit ad remedium *in vitam aeternam* corpus et sanguis Christi, non in membris diaboli et corpore Antichristi" (cfr. D. C. Lambot, *Oeuvres Théologiques et Grammaticales de Godescale d'Orbais*, Louvain, 1945, p. 188, 23 - 189, 15).

⁴ MGH, Epp. 5, 428.

⁵ *De praedestinatione*, en Migne, PL, 1532B.

amente, Godescalco fue condenado por haber combatido aquello que pretendía defender, es decir, la moralidad de la sociedad carolingia y fue juzgado en la parte occidental y oriental del Imperio como destructor de la responsabilidad moral, que era el fundamento de la estructura de la sociedad carolingia. Pues en efecto, si estamos predestinados a la salvación o a la condena —así se interpretó el pensamiento de Godescalco—, perdían sentido el carácter misionario del Imperio, su función de protector de la Iglesia y la función de la Iglesia como acompañante del cristiano y como administradora de los medios de salvación puestos por Dios a disposición de la humanidad para que ésta pueda salvarse. Combatiendo a Godescalco, la cultura carolingia se defendía de lo que consideraba su propia destrucción.

—II—

¿Existe algún vínculo entre la doctrina de la predestinación de Godescalco y la de Wyclif? En principio solo uno: ambos procuraron que ella tuviera repercusiones en el orden político. Mientras la teoría de la predestinación de Godescalco debe entenderse como el propósito de un monje de la época carolingia de salvar la unidad político-eclesiástica del Imperio, el significado histórico de la teoría de la predestinación de Wyclif⁷ debe interpretarse como el intento de un *scholar* oxoniense de destruir la teoría de la *plenitudo potestatis* papal con argumentos de la misma naturaleza teológica que la que caracterizaba los argumentos que el Papado había utilizado para construirla. Godescalco no había tenido detrás de sí los conflictos entre el poder espiritual y el poder temporal que conoció Wyclif a fines del medievo. En los cinco siglos que separan a Wyclif de Godescalco, se había desarrollado una doctrina de la *plenitudo potestatis* como sistema teórico coherente elaborado sobre sólidas bases teológicas. La respuesta de Wyclif a la teología política del Papado muestra su distancia del naturalismo político inaugurado un siglo antes por la introducción en Occidente de la *Politica* de Aristóteles. Wyclif no recurre a argumentos filosóficos, como lo hicieron los tratados de filosofía política inspirados en las obras aristotélicas, sino que se

⁶ cfr. Schrimpf, "Der Beitrag des Johannes Scottus...", cit., p. 825 ss.

⁷ Para la vida de Wyclif puede consultarse la obra de H. B. Workman, *John Wyclif. A Study of the English Medieval Church*, 2 vol., Oxford, 1926. Un estudio más amplio con referencias doctrinales ofrece A. Kenny, *Wyclif*, Oxford, 1985.

opone *teológicamente* al pensamiento papal. Su teología política actúa como una contrateología de la teología política formulada en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII.

El mundo de Wyclif es la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIV, la Inglaterra de Chaucer que, según la descripción de Trevelyan, comienza a surgir "como nación distinta" y que deja de ser "mera prolongación de la Europa franco-latina". Es la Inglaterra en la que, por primera vez, "se mezcla lo moderno con lo medieval"⁸. Uno de los testimonios a que recurre Trevelyan para describir la Inglaterra de esos años es el poema *Canterbury Tales* de Chaucer, cuyo Prólogo presenta algunos de los personajes de la escena social y religiosa que le toca vivir a Wyclif. Chaucer describe situaciones y pone en boca de algunos de esos personajes versos que reflejan la visión inglesa, popular y no conformista, de la Iglesia en la Inglaterra de la baja Edad Media. Así el fraile es la síntesis de la malicia de las cuatro órdenes⁹ —Carmelitas, Agustinos, Jacobitas (=dominicos) y Minoritas— a quienes los seguidores de Wyclif, utilizando la letra inicial del nombre de cada una de esas órdenes, llamaban "hijos de C A I M"¹⁰. El párroco pobre, en cambio, es el paradigma del cristiano¹¹ y, según las investigaciones de historiadores y críticos literarios, él representa la figura de un miembro de la *lollardy*, es decir del movimiento de protesta que se había constituido como consecuencia de la prédica de reforma religiosa llevada adelante por Wyclif¹².

Esta versión de la disconformidad popular inglesa que presenta Chaucer repite, en la literatura, la misma visión que presenta la teología de Wyclif. Su ataque a las órdenes religiosas, su prédica de un cristianismo primitivo y escriturario y su promoción de una traducción inglesa de la Biblia, accesible directamente al pueblo y sin necesidad de un clero mediador entre el texto y su destinatario son —para utilizar palabras de Wyclif— un intento de "restitutio Ecclesiae ad statum quem Christus docuit"¹³. Ello constituía un presagio del éxito

⁸ G. M. Trevelyan, *Historia social de Inglaterra*, México, 1946, esp. p. 19.

⁹ "Iba en el grupo un fraile mendicante... No había, ni aún juntando las cuatro órdenes, fraile que le igualase en saber malicias" (cfr. G. Chaucer, *Canterbury Tales*, with an Introduction, notes and a Glossary by John Matthews Manly, New York, 1928, p. 154).

¹⁰ *ibid.*, p. 511.

¹¹ "Acompañábanos un pobre párroco, rico en santos pensamientos y obras..." (cfr. *ibid.*, p. 161).

¹² "The Person evidently represents Chaucer's conception of the ideal priest. One of the pilgrims (II, 1173) takes him for a Lollard..." (cfr. *ibid.*, p. 528).

¹³ cfr. *Tractatus De civili dominio* (ed. R. L. Poole), Londres, 1885, II, 153.

posterior de los futuros acontecimientos políticos y religiosos propios del movimiento de reforma que tuvo lugar en el mundo anglosajón.

La teología política de Wyclif está organizada alrededor de dos ideas. La primera es la idea de *estado de gracia*; éste fundamenta la posibilidad del *dominium* que, a su vez, comprende la *possessio* o propiedad y la *potestas* o gobierno y/o jurisdicción. Wyclif presenta su teoría del *dominium* con validez para toda organización social humana. Considerada en sí misma, la teoría del *dominium* no parece tener que ver directamente con la Iglesia.

Su objetivo primario es la fundamentación del gobierno (*potestas*) y de la propiedad (*possessio*) en general. Pero como la Iglesia es un grupo social, la teoría del *dominium* es aplicable también a ella, lo que permite a Wyclif neutralizar la *potestas iurisdictionis* eclesiástica e impugnar la facultad del clero de tener propiedad¹⁴. La segunda idea es la de *divina praedestinatio*, sobre la cual Wyclif fundamenta una teoría de la *Ecclesia* con fuertes consecuencias de carácter institucional. A ella nos referiremos aquí.

¹⁴ Antes de Wyclif, Richard Fitzralph afirmó que Dios es supremo señor de todas las cosas y que el hombre —creado como *imago Dei* y colocado por encima de todas las cosas— recibe de Dios la facultad del *dominium*. Siguiendo a Fitzralph, Wyclif traslada los fundamentos del *dominium* del derecho natural humano a la gracia divina y formula una teoría negativa del *dominium* según la cual éste no es posible sin gracia. Aunque el pecador puede poseer, se trata de una posesión puramente fáctica. Desde el punto de vista evangélico, solo el justo posee legítimamente. Esta teoría negativa del *dominium* fundado en la gracia es criticada por Francisco de Vitoria en sus *Relectiones theologicae* (v. R. Schnepf, "Derecho internacional y soberanía en Francisco de Vitoria. Sobre la forma de la argumentación en las *Relectiones theologicae*", en *Patristica et Mediaevalia*, vol. XIII, 1992, pp. 92 ss.). En Wyclif la doctrina de la recepción humana del *dominium* divino asume dos peculiaridades. (1) Solo Dios posee el *dominium* por excelencia y de modo directo; para entregarlo a los señores temporales no utiliza intermediarios, sean éstos las instituciones eclesiásticas o el clero; así excluye del Papado toda *potestas in temporalibus*, directa o indirecta. (2) El *dominium* divino tiene caracteres marcadamente feudales ("...si según el derecho feudal ese dominio puede perderse en virtud de la ruptura del juramento de fidelidad, el derecho de dominio de origen divino está mucho más amenazado cuando, mediante el pecado, se produce la ruptura del juramento de fidelidad a Dios", cfr. J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, p. 170). Sobre el tema véanse las interesantes referencias de Ch. E. Mallet, *A History of the University of Oxford*, vol. I, London, 1924, pp. 227 ss. Wyclif saca consecuencias referidas al *dominium* eclesiástico. El derecho al *dominium* es excluido de las manos de los pecadores y limitado a la comunidad de los justos. Esta *communitas iustorum* posee *en común* los bienes cedidos por Dios (v. *infra*, nota 18). Los prelados de la Iglesia, a quienes se les concedió un *dominium* espiritual, no terreno, deberían darse por satisfechos con alimento y vestido. Pero desde Cons-

-III-

Mientras con su teoría del *dominium* —tanto en la variante de la *potestas* como en la de la *possessio*— Wyclif apunta a reducir el poder temporal de la Iglesia, con su teoría de la *Ecclesia* apunta a aniquilar el poder espiritual pretendido por la Iglesia institucional y a desarticular el poder de la Iglesia como mediadora y administradora de los instrumentos de salvación. Para ello debe demostrar que esa Iglesia institucional no es la verdadera *Ecclesia*, ya que si lo fuera, tendría un poder espiritual —no de *dominium*— que, en rigor, solo corresponde a la Iglesia eterna. En su tratado *De Ecclesia* Wyclif define la Iglesia como *universitas fidelium praedestinatorum*¹⁵. La idea de *praedestinatio* es fundamental para de-construir el poder de la Iglesia institucional y para re-construir la figura escatológica de una *Ecclesia* eterna. Wyclif distingue entre preconocidos (*presciti*) y predestinados (*praedestinati*): “Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinati ad gloriam, aliqui presciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati”¹⁶.

El requisito de la *divina praedestinatio*, como rasgo constitutivo y *conditio sine qua non* de la definición de la *Ecclesia*, por una parte actúa con efectos fuertemente restrictivos y limitativos al momento de la caracterización de la *Ecclesia*, por la otra tiene graves repercusiones sobre la constitución histórica de la Iglesia institucional. En efecto, para formar parte de la verdadera *Ecclesia* no basta con estar entre los creyentes que se encuentran *actualmente* en estado de gracia, pues ese estado actual —fugaz y sujeto a la mutabilidad— no garantiza la condición de predestinado. El carácter transitorio de la situación de quien se encuentra ahora en estado de gracia hace que

tantino, esa Iglesia cayó en la corrupción y en pecado mortal por no haber respetado el mandato evangélico de pobreza. Así los sacerdotes se convirtieron en *sacerdotes caesarei*. Wyclif excluye a la Iglesia del ámbito del *dominium* no solo en virtud de esa situación contingente consistente en el pecado de la Iglesia de Aviñón, sino también por principio. El *dominium* conferido por Dios a la *Ecclesia* solo es espiritual y no abarca ni *possessio* ni *potestas*; por ello el clero no puede ser señor (cfr. *Tractatus de civili dominio*, ed. R. L. Poole, Londres, 1885, I, cap. 2), es decir, no puede tener *dominium*. De allí que no sean los hombres de la Iglesia los que conceden o transmiten el *dominium*. Solo el señor temporal es vicario y administrador del poder y de los bienes de Dios.

¹⁵ cfr. *De Ecclesia* (ed. J. Loserth), Londres, 1886, p. 8 y 408 s.

¹⁶ cfr. *Triologus* (ed. G. Lechler), Oxford, 1869, p. 122.

el concepto de *Ecclesia* tampoco sea satisfecho por una agrupación que combine predestinados y fieles en estado actual de gracia. La pertenencia actual al estado de gracia resulta completamente irrelevante al momento de definir la *Ecclesia*. Del mismo modo, y así como no existen vínculos necesarios entre estado de gracia y la condición de predestinado, tampoco existe ninguna incompatibilidad entre la condición de predestinado y el hecho de que éste se encuentre o no en estado actual de pecado. Por ello también resulta totalmente irrelevante para la definición de *Ecclesia* el hecho de que los predestinados que constituyen esa *Ecclesia* se encuentren en estado actual de pecado. De hecho, la historia de la salvación enseña que fueron pecadores muchos de los predestinados a formar la *Ecclesia*. En consecuencia, mientras la verdadera *Ecclesia* solo está formada por los predestinados desde toda la eternidad a la salvación —independientemente de la situación histórica de gracia o de pecado de esos predestinados— en cambio la Iglesia institucional reúne *praesciti* y *praedestinati*. Y puesto que no sabemos ahora quiénes se encuentran entre los *praesciti* y quienes entre los *praedestinati*, la pertenencia actual a la Iglesia institucional no puede actuar ni como garantía de salvación ni como signo de posesión de autoridad de carácter salvífico.

Esta concepción de la *Ecclesia* tiene tres consecuencias importantes que afectan la naturaleza de la Iglesia institucional.

En primer lugar, la única y verdadera Iglesia es la Iglesia escatológica y eterna de los predestinados. Ese carácter escatológico hace que, aunque hipotéticamente la Iglesia institucional alguna vez pudiera llegar a coincidir con la Iglesia de los predestinados —lo que significaría que todos los miembros de la Iglesia institucional son predestinados— de todos modos, puesto que solo podemos conocer esa coincidencia al final de la historia, ella carecerá de todo efecto en la vida histórica. Así, el acceso al conocimiento de la constitución de la Iglesia se verifica en un momento en que ese conocimiento será inútil para tener efectos institucionales en el tiempo. Esta limitación del concepto de *Ecclesia* a la *universitas praedestinatorum* tiene dos objetivos: introducir una solución de continuidad entre la Iglesia institucional y la salvación y arrancar a la Iglesia institucional todo perfil necesariamente salvífico que justifique su autoridad. Si la Iglesia institucional tiene alguna autoridad, se trata solo de una autoridad de hecho, pero que carece de poder salvífico. Esa autoridad no proviene de una dependencia de la Iglesia institucional respecto de la *Ecclesia aeterna*, sino del poder civil. Estar *in Ecclesia* no es lo mismo

que ser *de Ecclesia*. Así, puesto que en última instancia cada *praedestinatus* perteneciente a la Iglesia eterna (*de Ecclesia*) debe ser considerado más sacerdote que el sacerdote miembro de la Iglesia institucional (*in Ecclesia*), esta Iglesia y todo el aparato eclesiástico y clerical que forma parte de ella pierden toda autoridad frente a la *Ecclesia* eterna.

En segundo lugar, la definición de la Iglesia como *universitas fidelium praedestinatorum* hace imposible a los hombres acceder actualmente al conocimiento de la constitución de la Iglesia. Solo Dios sabe, desde su infinita *omniscientia* y desde la eternidad, a quien ha predestinado a la vida eterna, mientras que los hombres, que durante su vida histórica ignoran si están predestinados a la salvación, pueden tener un conocimiento escatológico acerca de la *Ecclesia* recién al final de la historia. Puesto que tanto la constitución de la verdadera Iglesia —definida desde antes de la historia— como la pertenencia a ella, son imposibles de determinar en la historia, la cabeza de la Iglesia no puede ser un hombre acerca del que no sabemos con certeza si pertenece o no a ella. Su única cabeza solo puede ser Cristo. La humana incertidumbre respecto del carácter de *praedestinatus* o *praescitus* de los miembros de la Iglesia institucional nos impide considerar a los sacerdotes y al Papa como formando parte de la verdadera *Ecclesia*.

Pero puesto que es posible que un prelado de la Iglesia institucional esté *in Ecclesia* pero no sea *de Ecclesia*, y puesto que es posible que los miembros del poder temporal sean *de Ecclesia* aunque no estén *in Ecclesia*, la superioridad del poder espiritual pretendido por la Iglesia institucional sobre el poder temporal queda neutralizada¹⁷, pues esa superioridad se basa en una pertenencia a la *Ecclesia eterna* solo pretendida, pero imposible de probar. Esa neutralización se basa en el hecho de que la superioridad de un poder sobre otro solo puede estar apoyada en la absoluta certidumbre de pertenecer a la *Ecclesia*, es decir en el hecho —incierto para los hombres— de ser *de Ecclesia*.

En tercer lugar, el decreto de *divina praedestinatio* que constituye a la verdadera Iglesia tiene lugar en la eternidad de Dios; de allí que la Iglesia no exista desde la Encarnación, sino desde toda la

¹⁷ "Por más que se encuentren actualmente en estado de gracia, ni los prelados ni el Papa saben si en última instancia pertenecen a la Iglesia de los predestinados, es decir a la Iglesia en el sentido estricto del término. A partir de esta concepción, *todas las diferencias entre el poder temporal y el espiritual pueden ser consideradas como secundarias...*" (cfr. Miethke, op. cit., p. 172; subrayado nuestro).

eternidad. Esa Iglesia eterna se reduce a la intención divina contenida en el eterno decreto de predestinación y, considerada en sí misma, carece de toda estructura humano-institucional concreta. El recurso de Wyclif al decreto divino de predestinación como fundamento de la *Ecclesia* constituye un interesante resultado de la vinculación entre la filosofía teórica del Wyclif de la escuela oxoniense y su teología política. Una de las mayores peculiaridades que muestra la política eclesiástica de Wyclif se origina, precisamente, en su habilidad para conjugar una filosofía escolástica de carácter extremadamente realista, proveniente con seguridad de Thomas Bradwardine y una teología de carácter absolutamente predestinacionista.

De esa simbiosis entre filosofía y teología surge un decreto divino de predestinación que actúa como sustitutivo de toda conjetura humana referida a la constitución de la Iglesia. Ese recurso tiende a trasladar ese fundamento a un principio general cuya necesidad y universalidad supere y neutralice toda interpretación de lo real basada en criterios sujetos a la contingencia. En este sentido, la teoría de la *Ecclesia* de Wyclif es absolutamente coherente con su posición de realista extremo en la teoría de los universales¹⁸: la *Ecclesia* responde una idea divina eterna e imperecedera, cuyo grado de realidad es la misma que la de las realidades conocidas como *universalia ante rem* presentes en el intelecto divino¹⁹. Por ello escribe en un texto temprano: "la Iglesia <institucional> no ordena nada... <sino que> hay una causa racional para su estimación, ya que es así antes de ser establecida por el hombre"²⁰.

¹⁸ Wyclif no solo recurre a la teología para fundamentar su teoría de la propiedad común, sino que también encuentra en su concepción filosófica de los universales motivos para poner en crisis el egoísmo consecuente al afán de propiedad privada: a partir del realismo de los universales cada cristiano debe ver en su prójimo un representante de la naturaleza humana general y no el medio para el propio provecho. Por ello debe anteponerse el bien común al individual. Por otra parte, la causa de la pecaminosidad es el escaso poder convocante de lo general, en este caso la voluntad divina (cfr. *Tractatus de universalibus*, ed. J. Mueller, Oxford, 1985, pp. 76/8). Véase sobre el tema Hans-Ulrich Wöhler, "Die Dimensionen des Universalienstreites", en *Historia Philosophiae Medii Aevi (Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters)*, Amsterdam/Philadelphia, 1991, p. 1098).

¹⁹ "La Escritura viene a ser un modelo divino concebido en la mente de Dios antes de la creación, y antes de que la Escritura se pusiese materialmente por escrito. Al ser una idea divina, cada una de sus palabras era verdad, y cada parte tan autorizada como la otra. El ultrarrealismo condujo finalmente a un fundamentalismo que, en términos filosóficos, puso a la Escritura más allá de toda duda" (cfr. M. D. Lambert, *La herejía medieval*, Madrid, 1986, p. 242).

²⁰ *ibid.*, p. 244.

En síntesis, a través de la reducción de la *Ecclesia* a una simple idea divina —la idea de *universitas fidelium praedestinatorum*— Wyclif logra: (1) quitar la denominación de *Ecclesia* a la Iglesia institucional, (2) retrotraer el principio de autoridad eclesiástica hacia Cristo en forma excluyente y (3) aniquilar la función mediadora de la autoridad de la jerarquía eclesiástica en todos sus niveles. Con ello, la reducción de la religión al ámbito de la pura interioridad del individuo era casi automática.

De ese modo, lo que, por analogía con el principio metodológico de Ockham podríamos llamar “la navaja de Wyclif”, ya no es aplicada por éste a las entidades metafísicas consideradas superfluas, sino a las estructuras de la Iglesia visible consideradas usurpadoras. La “navaja de Wyclif” cumple los mismos objetivos que el principio de “economía metafísica” de Ockham había cumplido aplicado a las entidades innecesariamente multiplicadas. Pero paradójicamente, a diferencia de Ockham, Wyclif construye y aplica su principio partiendo de bases filosóficas absolutamente ultrarealistas. Distintos son los puntos de partida filosóficos y distinto es también el ámbito de aplicación, pero el resultado de la “navaja de Wyclif” es el mismo si lo consideramos en cuanto a su objetivo último: aniquilar instituciones cuya existencia carece de fundamento.

-IV-

A modo de conclusión podemos intentar verificar ahora si el vínculo entre la teoría del *dominium* y la de la *Ecclesia* se limita solo al carácter teológico (*gratia* y *praedestinatio*) de sus fundamentos o si, además, éstos pueden ser retrotraídos hacia algún elemento común que permita establecer algún tipo de efectiva relación entre ambas teorías.

Debe observarse que en ambas teorías la argumentación está articulada según una estructura alternativa, esto es, de exclusión absoluta cuya forma es “aut-aut”. Así, en relación con el *dominium*, cuya formulación positiva es “*si gratia entonces dominium*”, la pérdida del estado de gracia implica la automática pérdida del *dominium*, con lo que la alternativa asume la forma *aut peccatum aut dominium*. Del mismo modo, en el caso de la *Ecclesia*, cuya formulación positiva es “*si praedestinatus entonces de Ecclesia*”, la condición de *praescitus* (= no predestinado) implica estar excluido de la *Ecclesia*, de allí que en este caso la estructura sea “*aut praescitus aut de Ecclesia*”.

Si se tratara ahora de intentar establecer los vínculos que unen la teoría del *dominium* con la de la *Ecclesia*, deberá tenerse en cuenta que, en principio, ambas teorías parecen aisladas entre sí. La teoría de la gracia y la de la *Ecclesia* forman parte de un programa cuya función es disminuir gradual y progresivamente ámbitos de ingerencia eclesiástica. Ese aislamiento conduce a paradójicos resultados según los cuales, por una parte, puede verificarse que quien ha sido objeto del decreto de predestinación divina —y que por ello sea de *Ecclesia*—, a pesar de ello, no posea legítimo *dominium* por encontrarse en pecado. Y por otra parte se puede verificar la situación, también paradójica, de un hombre que, por encontrarse en estado de gracia, tenga derecho al *dominium*, pero que, a pesar de ello, no se encuentre entre los predestinados y, por ello no pertenezca a la Iglesia. Ello coloca al sistema de Wyclif al borde de la utopía. Pues en efecto, no solo es imposible determinar intrahistóricamente quiénes integran el círculo de los *praedestinati*, sino que además, siendo imposible definir el estado de gracia o de pecado de los hombres, también resulta imposible determinar quiénes pueden ejercer legítimamente el *dominium*. En rigor la utopía predestinacionista de Wyclif, solo permite saber cuáles son los principios y las condiciones generales que deben ser satisfechas para ser de *Ecclesia* y para ejercer legítimamente el *dominium*, pero no permite saber quiénes constituyen la verdadera *Ecclesia* y quiénes están en estado de gracia. En este sentido debe reconocerse que Godescalco supo encontrar, más hábilmente que Wyclif, el vínculo que la teoría debe tener con la realidad, e identificó ese vínculo en su teoría de la ética de los actos humanos: quien obra bien es un predestinado, quien obra mal un réprobo. Aunque la teoría de los actos de Godescalco sacrificaba la libertad humana, paradójicamente fomentaba la realización de actos libres, pues los hombres, en búsqueda de un signo de su salvación, se encontraban como compelidos a la realización de buenas obras.

En lo que concierne a la constitución de la *Ecclesia*, la predestinación la carga con un carácter eminentemente prehistórico y escatológico que la reduce a una situación similar a la de una gran parábola *suprahistórica*, tensada entre dos polos *extrahistóricos* extremos y opuestos: un absoluto *antes* respecto de la historia, de carácter *prehistórico*, representado por el decreto de divina predestinación; y un absoluto *después* respecto de la historia, de carácter *posthistórico*, representado por el conocimiento escatológico de la constitución de la *Ecclesia*. Y la utopía continúa en lo que concierne

al *dominium*, ya que en virtud de la imposibilidad de determinar quién se encuentra —y quién no— en estado de gracia, es imposible verificar, en la *historia*, quién ejerce legítimamente la *potestas* y quien posee legítimamente la propiedad.

En síntesis, mientras Godescalco daba a los hombres criterios teóricos muy claros que debían regular su obrar concreto, Wyclif solo ofrece criterios generales que no permiten pasar del *factum* al *ius*, es decir de la Iglesia institucional y del *dominium de facto* a la *Ecclesia aeterna* y al *dominium de iure*.

Por otra parte, hemos visto que, en cuanto a su origen, la *praedeterminatio* es prehistórica, pues nace antes de todo tiempo. Y en cuanto a su definición, ella es escatológica o posthistórica, pues el contenido del decreto de predeterminación solo podrá conocerse al final de los tiempos. Sin embargo, este carácter esencialmente y simultáneamente prehistórico y posthistórico o escatológico de la predeterminación, que imposibilita que ella se defina en el tiempo, no significa que ella sea absolutamente ahistórica en el sentido de que carezca de todo efecto en la historia, pues la constitución de la *Ecclesia aeterna* en el decreto de predeterminación afecta directamente a la Iglesia institucional denunciando la ilegitimidad de sus pretensiones. Pero si bien es verdad que la predeterminación prehistórica tiene influencia directa sobre la historia, en cambio el *dominium* —que a diferencia de la predeterminación es esencialmente histórico en la medida en que afecta directamente la situación de *possessio* y *potestas* de los hombres— carece de todo efecto sobre la *Ecclesia praedestinatorum*. En este sentido, entendiendo *praedeterminatio* y *dominium* como principios fundamentales del sistema teológico-político de Wyclif, debe concluirse que la fuerza y el poder teóricos del principio "*praedeterminatio*" es sensiblemente más intenso y de mayor alcance que el del principio "*dominium*".

ABSTRACT

This paper deals with the political consequences of Wyclif's ecclesiological thought, in particular of his extreme theory about divine predestination. The paper is organized in three parts: (1) Starting from a short analysis of Gottschalk's (IX century) predestination theory (2) he analyzes the basis of Wyclif's ecclesiology and (3) her utopian consequences.