

# *Status innocentiae* y vínculos de dominio

Francisco Bertelloni

en la teoría política medieval

En su discurso explicativo de las relaciones históricas de dominio y de obediencia, la filosofía política moderna, desde Hobbes, introdujo una suerte de dicotomía entre, por una parte, un estadio de naturaleza, primero y originario y, por la otra, un posterior estadio histórico, no natural, sino construido por una decisión humana voluntaria con el objetivo de superar los problemas presentes en las originarias relaciones interhumanas naturales y emergentes de esas relaciones. Esa dicotomía está apoyada en la introducción en el discurso teórico político de una figura hipotética y ostensiblemente ficticia, pero necesaria para explicar, como su antecedente lógico, el posterior e histórico estadio de la politicidad. El estadio de naturaleza originario y prepolítico es, por motivos que no es el caso identificar aquí, diferente según los autores, pero en general, puede ser llamado estadio de naturaleza. A causa de sus falencias este estadio de naturaleza sugiere siempre la necesidad de abandonarlo para transitar al estadio de la política propiamente dicha, que aunque no es natural, es entendida como superadora del estadio anterior.<sup>1</sup>

Un *modus operandi* algo similar se percibe en la teoría política medieval cuando ella distingue entre un estadio prelapsario y otro postlapsario. Pero a pesar de las similitudes resultantes del hecho de que tanto el discurso de la teoría política medieval como el de la moderna sostienen la existencia de una dicotomía y de un tránsito de un estadio a otro distinto, las diferencias entre ambos discursos emer-

---

1. Más detalles en Jorge E. Dotti, *Pensamiento político moderno*, en Ezequiel de Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994, pp. 53 y ss.

gen al momento de examinar las características de cada uno de esos dos momentos. Pues mientras la teoría política medieval presenta, en general, el estadio prelapsario como un estadio ideal y no conflictivo de la naturaleza humana, tal como ella resulta de la creación divina del hombre, la teoría política moderna afirma la necesidad de superar el estadio originario a causa de sus conflictos. Ya en el siglo V el *De civitate Dei* de san Agustín introdujo en la teoría política cristiana el problema de las relaciones interhumanas propias del estadio prelapsario y de su mayor o menor influencia sobre esas mismas relaciones interhumanas, pero en el estadio de la humanidad postlapsaria. El problema fue recibido e intensamente discutido nueve siglos después, hacia fines de la Edad Media, en los años que corren entre Tomás de Aquino (1225-1274) y John Wycliff (1320-1384). Aunque con argumentos diversos, casi todos los textos políticos de ese siglo sostuvieron que las relaciones interhumanas en el estadio originario e ideal de la naturaleza humana íntegra prelapsaria (*status innocentiae*) influyeron sobre el modo como esas relaciones tuvieron lugar, después en la historia, en el estadio postlapsario. Ello implicaba sostener dos tesis. Según la primera, las relaciones interhumanas prelapsarias fueron –en mayor o menor medida, según el caso– determinantes del camino histórico de las relaciones de dominio de los posteriores momentos postlapsarios. Según la segunda, las relaciones prelapsarias operaron como una suerte de momento causal de las relaciones de dominio históricas y, por ello, estas relaciones de dominio históricas pueden ser consideradas como resultantes del estadio prelapsario anterior a la ruptura causada por el pecado. Sintetizaré aquí las tesis sobre el tema sostenidas por Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y John Wycliff. Aunque mi presentación es sintética, ella aspira a cubrir el espectro de todas las respuestas al problema y muestra el interés y la insistencia de la teoría política medieval, en su época de apogeo, en explicar las relaciones de dominio interhumanas verificables en la historia a partir del *status innocentiae*.

### **1. Tomás de Aquino: las relaciones de dominio históricas replican las mismas relaciones del estadio de naturaleza prelapsario**

Tomás es el autor que más continuidad señala entre los momentos prelapsario y postlapsario de la naturaleza humana. Según Tomás, si bien las relaciones de dominio postlapsarias difieren de las prelapsarias, aquellas son una suerte de réplica de éstas y no presentan novedades esenciales. En efecto, en STh I, Qu. 96, a4 pregunta si antes del pecado hubo relaciones de dominio del hombre sobre el hombre: *Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*. Entre las objeciones reproduce la posición de san Agustín como paradigma de la tesis que

afirma que antes del pecado no hubo relaciones de dominio pues éste surge después del pecado y como resultado del pecado.<sup>2</sup> Contra esa ruptura radical entre el *dominium* en el paraíso y luego en la historia, Tomás afirma que hay continuidad entre ambos estadios, pues el pecado no provocó una herida irreparable en la naturaleza humana, sino que solo suprimió en ella algunos dones, y que la naturaleza humana originaria tiene potencias que el pecado no anula. Por ello, a pesar del pecado, en ella siguen presentes algunas facultades que tuvo antes del pecado.<sup>3</sup> Limito aquí mi análisis al *dominium*, facultad que Tomás atribuye a la naturaleza humana originaria, y que se encuentra presente en ella antes y después del pecado, aunque de diverso modo.

Cuando Tomás pregunta si en el *status innocentiae* el hombre dominaba al hombre, en rigor está preguntando si en el *status innocentiae* existió ejercicio *de hecho* del *dominium* del hombre sobre el hombre. Tomás refuta la posición rupturista que resume el contenido de una tradición que sostiene dos tesis. Una es del *De civitate Dei*, donde san Agustín escribe que, según el Génesis, Dios no quiso que el hombre ejerciera *dominium* sobre el hombre, sino sólo sobre las bestias.<sup>4</sup> La segunda resulta de la primera: si según san Agustín en el estadio prelapsario no existió *dominium*, pero sí en la historia, el *dominium* es un castigo, un efecto negativo causado por el pecado y consecuente a él,<sup>5</sup> y queda atado a la ruptura de la naturaleza humana respecto de su estadio originario. A partir de esas dos tesis Tomás concluye que, según san Agustín, los vínculos de *domi-*

2. «Dicit Augustinus: [...] non voluit Deus [hominem] nisi irrationalibus dominari; non hominem homini [...]» (STh I, Qu. 96, a4). Según algunos intérpretes, para san Agustín las relaciones de dominio del hombre sobre el hombre surgen solo después del pecado y a causa del pecado; por ello deben ser entendidas como relaciones resultantes de la *libido dominandi*, pasionales y negativas. Según otros intérpretes, para san Agustín las relaciones de dominio irrumpen como reacción contra el pecado (*remedium peccati*); pecado, ignorancia y concupiscencia alteraron las relaciones interhumanas e hicieron necesaria la coacción correctiva que, con todo, no es negativa, sino solo no-originaria. Ambas lecturas coinciden en atribuir a san Agustín la tesis que sostiene que en el estadio prelapsario no hubo relaciones de dominio y que éstas aparecen después. En mi lectura, san Agustín asume con Cicerón que *respublica* es «cosa del pueblo», y entiende por pueblo «la reunión basada en el consentimiento del derecho y en la utilidad común». Así, en el orden terrenal, el dominio existe como institución resultante de un acto de voluntad, necesaria para satisfacer la «utilidad común». Pero agrega que no hay verdadero dominio sin justicia, virtud que da a cada uno lo suyo: «¿Qué justicia es la del hombre que al mismo hombre le quita el Dios verdadero?». Por ello el Estado terrenal cristiano y perfecto no existe y siempre necesitará de un *plus* otorgado por el orden sobrenatural. En suma, para san Agustín antes del pecado no hubo Estado; en la historia, éste no es ni malo ni bueno, ni cristiano ni no cristiano, solo es útil; su función es facilitar la convivencia, pero no consagrarla como ideal convivencia cristiana (*De civ. Dei*, II, xxi-xxii).

3. STh I-II, Qu. 85, art. 1.

4. Véase *supra*, nota 2.

5. «illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati» (STh I, Qu. 96, a4, arg. 2).

*nium* no pertenecen a la constitución del hombre prelapsario y que, por ello, en el *status innocentiae* no existió *dominium* del hombre sobre el hombre.<sup>6</sup>

En el cuerpo del artículo Tomás rompe con esa posición agustiniana, independiza las relaciones de *dominium* respecto de la historia de la salvación consecuente al pecado y vincula el *dominium* con la estructura antropológica existente ya en el paraíso. Su descripción de la naturaleza humana prelapsaria le permite mostrar que el *dominium* reaparece en ella de otro modo después del pecado, pero sin esenciales alteraciones. Pero antes de presentar su posición, introduce en su argumentación un punto de inflexión consistente en desplazar la formulación de sus propios argumentos hacia un nivel distinto del nivel en el que expuso los argumentos que atribuyó a san Agustín. La diferencia entre ambos niveles se percibe en los diferentes modos verbales que Tomás utiliza, por un lado, para exponer la posición de san Agustín y, por el otro, para exponer su propia posición. Pues cuando reproduce la posición agustiniana, utiliza siempre el modo *indicativo* o modo de la realidad. Con ello quiere poner de manifiesto que para san Agustín fue un *factum*, i.e. fue un hecho que, en el *status innocentiae*, *non erat homo homini subiectus* y que *homo homini ... non dominabatur*. En cambio, cuando expone su propia posición acerca del *status innocentiae*, utiliza el modo subjuntivo que expresa la posibilidad. Ese punto de inflexión ya se perfila en el *Sed contra* del artículo, donde Tomás expone lo que, según Tomás, podría haber sucedido teniendo en cuenta las propiedades de la naturaleza humana en ese estadio. De allí su tesis: que el hombre *hubiese* dominado al hombre no atenta contra la dignidad del estadio de inocencia (*non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur*). Esta tesis de Tomás no se refiere a un hecho que efectivamente sucedió o no en el *status innocentiae*, sino a la existencia, en el estadio original, de una naturaleza humana cuyas propiedades no rechazaban, sino que admitían, al menos, la *posibilidad* de la existencia de *dominium*. Para mostrar esa posibilidad Tomás utiliza el modo subjuntivo (*dominaretur*) que emplea hasta el fin del artículo. El empleo por parte de Tomás del modo verbal indicativo para reproducir la tesis agustiniana y del modo verbal subjuntivo para formular su propia tesis tiene como objetivo mostrar que la tesis tomista se distancia de la agustiniana: Tomás no sostendrá que hubo o no dominio en el estadio de inocencia, sino que el *dominium* es una propiedad compatible con la condición ontológica del hombre en el *status innocentiae*. En virtud de esa compatibilidad, podría haber habido *dominium* en ese estadio.

Tomás, pues, sostiene que el *dominium* considerado en cuanto, i.e. en cuanto a su esencia, como facultad, potencia o propiedad humana, es independiente de las

6. «in statu innocentiae non erat homo homini subiectus»; «homo homini in statu innocentiae non dominabatur» (*ibid.*).

consecuencias del pecado sobre la naturaleza humana originaria, i.e. no es efecto de un orden causal negativo resultante del pecado, y *podría* haber estado presente en la naturaleza humana antes del pecado. Para Tomás el *dominium* es una *propiedad* de la constitución ontológica de la naturaleza humana, que podía efectivizarse o que podía no hacerlo. Por ello el *dominium* fue posible en el estadio prelapsario, y luego del pecado no irrumpe como un *plus* que agrega a la naturaleza humana una novedad ontológica radical, sino que se transforma en una propiedad, pero fácticamente realizada y actualizada como vínculo real en la historia.

En síntesis, para Tomás (1) el *dominium* en la historia, luego del pecado adánico no muestra una novedad ontológica esencial respecto del *dominium* anterior al pecado; (2) aunque existe continuidad, al mismo tiempo existe discontinuidad entre ambos estadios pues el *dominium* postlapsario es una relación *real* y fáctica que no podría existir como tal en la historia si ese mismo *dominium* no hubiera existido antes como propiedad *posible* en la estructura antropológica prelapsaria; (3) si bien el tránsito desde la posibilidad a la realidad muestra continuidad entre ambos estadios, esta continuidad no equivale a una igualdad entre ellos; pues si bien la irrupción del *dominium* en la historia, considerado en sí mismo, nada debe al pecado, sí debe todo al *dominium* como propiedad o disposición que, presente en el hombre prelapsario, puede realizarse y actualizarse fácticamente. Ello muestra que el estadio prelapsario es fundante de las relaciones de dominio posteriores y que éstas pueden ser consideradas como efectuales respecto del *dominium* prelapsario.<sup>7</sup> Tomás, pues, sostuvo que la causa del *dominium* histórico no fue el pecado, sino el *dominium* como *propiedad* del hombre prelapsario.

## 2. Dante: el orden político (*Imperium*) es un efecto –no negativo– del pecado original

Entre los tratados políticos medievales conocidos como naturalistas, la *Monarchia*<sup>8</sup> de Dante es el primero que considera al pecado adánico como causa de la irrupción en la historia del orden político, más aún, de un orden político que Dante considera como óptimo: el *Imperium* o monarquía universal. El simultáneo recurso dantesco a la *natura* –que lee en Aristóteles– y al pecado adánico –que lee

7. Mientras en STh I, Qu. 96 a4, Tomás analiza el estadio prelapsario, no histórico, en *De regno* expone la misma estructura del dominio, pero en la historia. Más detalles en mi trabajo «Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la *Politica* de Aristóteles)», en Luis A. de Boni y Roberto Pich (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, Porto Alegre (Brasil), 2004, pp. 361-377.

8. En lo sucesivo cito *M*, menciono libro y capítulo de la edición de P. G. Ricci, Milán, 1965.

en la Biblia— como causa del Imperio ha generado numerosas exégesis tendientes a compatibilizar el Libro I, que fundamenta la necesidad de un Imperio universal en argumentos naturalistas, con el Libro III, que hace del Imperio un orden político resultante del pecado adánico y, por ello, de la historia de la salvación.<sup>9</sup>

En lo que concierne al recurso a la *natura*, Dante explica el surgimiento del Imperio afirmando que así como las asociaciones humanas menores (casa, aldea, ciudad) tienen, cada una de ellas, un fin natural propio, así también la humanidad como totalidad tiene el suyo, que consiste en la plena actualización de toda la potencia del intelecto posible. Esta actualización, agrega, solo puede ser realizada por toda la humanidad, nunca por una parte menor que ella. Esa actualización tiene tres características: es universal porque de ella participan todos los hombres, es gnoseológica pues se trata de una operación cognoscitiva, y es natural porque puede realizarse por medio de facultades humanas puramente naturales, i. e., sin que en ella intervenga el auxilio del orden salvífico sobrenatural. En la actualización de esa *operatio* cognoscitiva natural alcanza su plena y acabada realización la humanidad que, considerada como un todo, es equivalente a la última y más perfecta de todas las asociaciones humanas. Esta tesis gnoseológica tiene su correspondiente político en el Imperio o monarquía universal, *conditio sine qua non* de la plena actualización del intelecto posible, porque es la institución competente para conducir la humanidad hasta su último fin natural: *Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam sive Imperium*.<sup>10</sup>

Dante explica el surgimiento y la necesidad del Imperio asociando su explicación al proceso de desarrollo de otras comunidades naturales anteriores (casa, aldea, ciudad), cuya culminación es, por un lado, la humanidad, y por el otro el Imperio como institución que debe gobernar esa humanidad. El Imperio tiene, pues, tres características. (1) Es un *non plus ultra*, pues después de él no hay otra institución humana posible. (2) Es un *sine qua non*, pues sin él como medio, la humanidad no logra alcanzar su fin. (3) Es *natural* pues, por un lado, está vinculado a la cadena de asociaciones humanas naturales anteriores que culminan en la humanidad como totalidad humana natural, y por el otro justifica su existencia

9. Sobre *natura* e historia de la salvación como causa del Imperio véase F. Ercole, «L' unità politica della nazione italiana e l'Impero nel pensiero di Dante», en *Archivio storico italiano* 75 (1917), 79-144; id., «Per la genesi del pensiero politico di Dante: la base aristotelico tomistica», en *Giornale storico della letteratura italiana* 71 (1918), 1-41; E. G. Parodi, «Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo», *Bulletino della Società Dantesca Italiana* NS 26 (1919), 105-48, y esp. B. Nardi, «Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco», en id., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, pp. 214-275.

10. *M*, I.5.

en cuanto conductor de esa humanidad hacia su plenitud o fin último *natural*: la actualización de todo el intelecto posible.

Pero luego de este despliegue de argumentos ostensiblemente naturalistas, dos pasajes muestran que, sin embargo, el Imperio dantesco no debe todo a la *natura*, sino que emerge como *remedium peccati*, i. e., como consecuencia del pecado adánico; ello lo transforma en un momento de la historia de la salvación.

En el primer pasaje Dante critica la exégesis teocrático-papal de pasajes del Génesis que aluden a los dos poderes o *duo luminaria*. Según esa exégesis, en el cuarto día Dios creó el sol (símbolo de la Iglesia) y la luna (símbolo del Papado), y después, en el sexto día, creó al hombre. Así como la luna recibe su luz y su *virtus* del sol, así el Imperio las recibe del Papado, con lo cual éste se transformaría en causa del Imperio. Dante rechaza esta exégesis por dos motivos: (1) porque los poderes temporal y espiritual son accidentes de la sustancia «hombre» y Dios no puede haber creado los accidentes antes que la sustancia hombre; (2) porque si Dios hubiera creado los dos poderes, i. e., los dos accidentes, *antes* de crear al hombre, y el hombre hubiese permanecido en estadio de inocencia, esos dos poderes habrían sido innecesarios, pues su existencia se explica como *remedium peccati*, i. e., para dirigir al hombre hacia sus dos fines; en otros términos, Dios habría creado el *remedium* antes de que surgiera en la humanidad la enfermedad (*infirmas*) que no necesariamente debía surgir.<sup>11</sup>

El segundo pasaje que vincula el Imperio con la historia de la salvación afirma que el hombre está orientado hacia dos fines últimos. Uno, la *beatitudo vite eterne*, es un fin sobrenatural alcanzable por medios también sobrenaturales. A ella solo podemos llegar, con ayuda de la luz divina, por medio de *documenta spiritualia* que superan la razón humana, y mediante la práctica de virtudes teologales. El otro fin, también último, es la *beatitudo huius vitae*, que consiste *in operatione propria virtus humana*, i. e., en el ejercicio de una virtud natural a la que he aludido *supra*, en mi comentario a *M*, I, 3. Pero la razón, agrega, oscurecida por la *cupiditas*, hace que los hombres, como bestias, posterguen el acceso a su fin natural, salvo que, como caballos, sean reconducidos al recto camino con el bozal y la brida. Aunque Dante no alude aquí explícitamente al pecado como causa del desorden causado en su razón por la *cupiditas*, es claro que ese desorden de la razón solo puede provenir de la ruptura originaria. Por ello, como consecuencia de esa ruptura, es necesario que el Emperador conduzca la humanidad hacia la *beatitudo huius vite* (felicidad temporal) *secundum philosophica documenta*.<sup>12</sup>

11. *M*, III, 4.

12. «Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per philosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi

El Imperio, pues, tiene un doble carácter: sobrenatural y natural. Es sobrenatural porque, como la Iglesia, ha sido dispuesto por Dios para operar como auxilio o remedio sobrenatural *contra infirmitatem peccati*. El Imperio es un orden político resultante de la caída y no habría sido necesario si esa caída no hubiera tenido lugar: *si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset*.<sup>13</sup> Pero es natural porque, para que el hombre llegue a su fin natural, pone a disposición de éste medios naturales que serían innecesarios de no haber mediado el pecado. Aunque resulte paradójico, sin el Imperio como correctivo *sobrenatural*, la humanidad no podría alcanzar su fin *natural* a causa de la *cupiditas* introducida por el pecado. El Imperio es una institución dispuesta por Dios, sustitutiva de los caminos que el hombre debería haber seguido para alcanzar su fin natural si no hubiera pecado.

### 3. Marsilio de Padua: si el primer hombre hubiera permanecido en estadio de inocencia, no habría sido necesaria la institución de la ciudad

El *Defensor pacis* indaga la causa de los litigios políticos que, en esos años, obstaculizan al hombre el logro de la *felicitas civilis*. Marsilio identifica esa causa con una usurpación de funciones dentro de la *civitas*, pues aunque el ejercicio de la función de gobierno corresponde al *princeps*, éste no lo puede ejercer pues el Papa reclama una *plenitudo potestatis* que incluye el ejercicio del poder temporal. Ello causa un conflicto entre dos soberanos, el *princeps* y el Papa, y ese conflicto genera ausencia de paz e intranquilidad, que impiden a los hombres alcanzar la *felicitas civilis*. Si el sacerdocio asume las funciones del *princeps*, la *civitas* se desordena, irrumpe la intranquilidad y la *felicitas civilis*, último fin del hombre en este mundo, se hace inalcanzable.<sup>14</sup> Una *civitas* sana exige que cada parte cumpla su función, no otra.

---

*Dei filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes "in camo et freno" compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»* (M, III, 15).

13. M, III, 4.

14. Marsilio define así la *felicitas civilis*: «[lo que] en este mundo se presenta como lo más elevado entre las cosas que el hombre puede desear como posibles y como el fin último de todo obrar humano» (DP, I.1 §7). Tomo los textos en español del *Defensor Pacis* de la traducción de L. Martínez Gómez, *Marsilio de Padua. El defensor de la paz*, Madrid, 1988. Tomo las citas del texto latino de la edición de R. Scholz, Hannover, 1932.



Marsilio se impone como primera tarea explicar el origen y fin de la *civitas*, luego la aparición y diferenciación entre sus partes y sus funciones. Analizaré aquí solo el surgimiento de la *civitas* y la aparición y diferenciación entre sus partes, pues ambos temas conciernen directamente a la influencia del estadio prelapsario en los vínculos de dominio postlapsarios.

La *civitas*, «sin la cual no puede ser alcanzado el *vivere sufficiens* (la felicidad civil)»,<sup>15</sup> se explica recurriendo a las *causae naturales* y a las provenientes del arte y la razón que completan a las causas naturales.<sup>16</sup> Para Marsilio el hombre no es político por naturaleza ni tiende a la *civitas* como a su fin último natural, sino que su fin natural es su necesidad de autoconservarse. Ésta mueve al hombre «desde atrás» y casi mecánicamente hacia la institución artificial de comunidades cada vez más complejas y capaces de satisfacer sus necesidades,<sup>17</sup> hasta que su razón, aconsejada por la experiencia acumulada, percibe la necesidad de instituir artificialmente la *civitas* en vistas de alcanzar la autoconservación y la *sufficientia vitae*.<sup>18</sup> Esta explicación es ostensiblemente naturalista y encierra una peculiar concepción del papel de la *natura* en el orden político. Pues mientras para Aristóteles la *civitas* es, por naturaleza, ontológicamente anterior a las necesidades e indigencias, para Marsilio la *civitas* es un fin cronológico posterior a esas necesidades e indigencias naturales. Estas necesidades e indigencias vuelven a aparecer luego bajo la forma de la natural precariedad humana, que Marsilio percibe en el hecho de que los hombres siempre pierden sustancia y continuamente deben defenderse de la hostilidad de su entorno generando artes y oficios cuyo ejercicio ellos intercambian entre sí constituyendo así la *civitas*.<sup>19</sup> Este naturalismo culmina con la exposición del principio ciceroniano de *conservatio sui*, que actúa como premisa de todas las conclusiones del tratado: «Todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una *vita sufficiens* y rehúyen y rechazan lo que la daña, lo cual se admite no solo para los hombres, sino también para los animales de todo género».<sup>20</sup> Luego de mostrar el origen de la *civitas* muestra la formación de las partes de la ciudad y su diferenciación. Para atenuar la indigencia y satisfacer sus falencias el hombre necesitó de distintas artes que solo pueden ser ejercidas mediante el concurso de muchos. Por ello los hombres se reunieron para obtener los beneficios derivados de ellas. De esa reu-

15. DP I.4 §3.

16. DP I.5 §2.

17. DP I.3 §3.

18. DP I.3 §5.

19. DP I.4 §3.

20. DP I.4 §2.

nión resulta la *civitas*, comunidad acabada porque es una multiplicidad absolutamente diferenciada de partes u oficios.<sup>21</sup>

Frente al naturalismo político aristotélico la novedad del planteo de Marsilio es doble. Primero, quita a la *civitas* su fundamento en un orden natural movido por una causalidad teleológica y virtuosa y la sustituye por una naturaleza humana comprometida en el mecanicismo causal de las necesidades y en el *télos* de la *sufficientia vitae* y la autoconservación. Ello tiene como consecuencia una *natura* humana saturada de una *infirmas* que la obliga a moverse dentro de un círculo de pasiones que Marsilio envuelve bajo el principio de la necesidad y de la autoconservación. Por ello, la naturaleza del hombre que protagoniza la vida política no es la *natura* de un hombre bueno o sano. La segunda consiste en su explicación de esa situación. Marsilio no ve la causa de esa *infirmas* y esa negatividad de la *natura* humana en la condición de la humanidad prelapsaria, i. e., en la esencia original del hombre, sino en las consecuencias del pecado adánico, y asocia el surgimiento de la *civitas* como orden político y la diferenciación entre sus partes con la historia de la salvación: «Si el primer hombre hubiera permanecido en estadio de inocencia, ni la institución [de la ciudad] ni la diferenciación de los distintos oficios de la ciudad habrían sido necesarias ni para él ni para su descendencia; pues en ese caso la naturaleza habría producido todo lo necesario y placentero para la *vita sufficiens* en el paraíso terrenal, sin pena ni fatiga para el hombre».<sup>22</sup>

El abandono del estadio de inocencia tiene cuatro consecuencias: (1) mientras en el paraíso el hombre gozaba de plena *vita sufficiens*, después del pecado accede a ella de modo limitado, «con pena y fatiga»; (2) puesto que Adán *suam corrumpit innocentiam seu originalem iustitiam*,<sup>23</sup> la humanidad, que en su origen fue portadora de inocencia y gracia, es ahora portadora de concupiscencia,<sup>24</sup> y la naturaleza, que en el paraíso producía «todo lo necesario y placentero para la *vita sufficiens*», en el estadio postlapsario debe ser ayudada y regulada «por los distintos oficios de la ciudad». Sin esa regulación se produciría la destrucción de la ciudad (*corruptio civitatis*)<sup>25</sup> y no se cumplirían los fines para los cuales ella fue instituida, que es satisfacer la *vita sufficiens*; (3) con todo, aunque el pecado explica la necesidad de instituir la *civitas* para satisfacer la indigencia causada por

21. DP I.4 §5.

22. «In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigatione quacumque» (DP I.19 §2).

23. DP, I.6 §2.

24. *Ibid.*

25. DP, I.4 §4.

él, Marsilio no recurre al orden salvífico para explicar subsiguientes momentos de su sistema; pues aunque ese orden salvífico explica la necesidad de que exista la *civitas*, ni el orden salvífico ni la Iglesia desempeñan un papel activo en la institución de esa *civitas*. Por otra parte, la necesidad de la *civitas* y de sus partes como complementos de las deficiencias de la naturaleza humana que neutralizan los daños provocados en ésta por la indigencia, se corresponde plenamente con la invocación marsiliana a las distintas artes ejercidas mediante el concurso de muchos, que el hombre necesitó para obtener los beneficios de ellas. Por ello, la *civitas* es el resultado de ese concurso de muchos, es la comunidad acabada porque ella es una pluralidad diferenciada de partes u oficios que surge como respuesta a la necesidad de corresponder a la tendencia natural humana hacia la superación de la inicial indigencia causada por el pecado. Pero ello no significa que la institución de la *civitas*, que es un complemento instituido para satisfacer una falencia, provenga de la Iglesia; ella proviene de los hombres que la instituyen como único medio natural de satisfacer –pero ahora de manera incompleta– las necesidades que la naturaleza originaria satisfacía de manera plena; (4) además de ser complemento, la *civitas* debe ser entendida también como correctivo, pues una de sus partes, la ley y su ejecutor, debe regular *per normam iustitiae*<sup>26</sup> los conflictos emanados de la ruptura de la condición originalmente buena y no indigente de la naturaleza humana.

#### 4. Ockham: el pecado inaugura un proceso de evaluación y libre decisión humana acerca de si es o no adecuado introducir *iurisdictio*

Las ideas políticas del franciscano Ockham surgen en el contexto de las novedades referidas al *dominium* sobre cosas introducidas por el mensaje de Francisco de Asís, cuya muerte en 1228 legó a su orden la tarea de interpretar el mensaje del fundador sobre la pobreza. Ese mensaje decía que la pobreza debe ser absoluta e insta a procurarse solo alimentos y vestidos, exigencia que alcanza no solo a los frailes, sino a cada cristiano. El episodio más álgido de este proceso acaece en Perugia, en 1322, cuando el capítulo general de los franciscanos, presidido por Miguel de Cesena, afirma que Cristo y los apóstoles habían practicado la pobreza absoluta haciendo solo uso *de facto* (*usus facti*) de bienes perecederos y de consumo, pero sin propiedad sobre ellos. El *usus facti* (1) *no es un derecho de origen humano* o legal (*usus iuris*), sino un derecho proveniente de Dios (natural/divino) anterior a todo orden jurídico; (2) de él goza todo hombre antes de que

26. DP, I.4, §5.

entre en vigencia el derecho humano de propiedad; (3) no es un derecho a la *propiedad*, sino al *uso de hecho* de los bienes necesarios para subsistir; (4) ese derecho natural/divino no transforma a los hombres en propietarios *de iure*, pues la única instancia de la que puede provenir el *derecho* de propiedad es una institución humana. Ello hace de Cristo y los apóstoles un modelo de *usus facti*, i. e., de vida cristiana perfecta con uso solo de lo necesario legitimado por un don divino, pero sin propiedad legal. Miguel de Cesena es urgido por la sede papal de Aviñón a explicar en las tesis sostenidas por el capítulo de Perugia. Al momento también Ockham, que enseñaba en Oxford, fue llamado a Aviñón a causa de doctrinas sospechosas de herejía enseñadas durante su estancia oxoniense, quizá su escepticismo y su nominalismo. Cuando llega a Aviñón, Miguel de Cesena le pide que estudie el tema de la pobreza. Así Ockham se transforma en defensor de las posiciones eclesiológico-políticas de la orden franciscana.

J. Miethke señaló la influencia en la teoría política de Ockham de la doctrina de las *potestates*, capacidades o posibilidades que Dios dio al hombre para que ejerza ciertos actos y actualice —o no— esas *potestates* que, al serle entregadas, aún eran solo un *principium operationis* potencial. En las *Quaestiones in librum IV Sententiarum* (1317) afirma que Dios dio al hombre la posibilidad de que, mediante esas *potestates* pueda ejercer libremente los actos para cuyo ejercicio esas *potestates* lo facultan; pero no dio al hombre el ejercicio concreto de esos actos, sino la posibilidad de que el hombre ejerza esos actos cuya actualización no depende del don divino, sino de un acto humano libre. Dios deja en manos del hombre la definición del modo como esas *potestates* sean llevadas a cabo.<sup>27</sup> Al hombre le basta con poseer la *potestas* que, libremente, puede ejercer o no actualizando o no las posibilidades que Dios le entregó.<sup>28</sup>

En un escrito tardío, de 1340, el *Breviloquium de potestate papae*,<sup>29</sup> Ockham resume su teoría política apoyada en la diferencia franciscana entre el derecho divino/natural, anterior al orden jurídico, a usar los bienes (*usus facti*) y la institución humana legal de los bienes. Allí analiza la evolución de la relación del

27. «Dios dio al hombre todas las dotes necesarias para ciertas actividades: herramientas para caminar que le permitieron moverse, el intelecto para razonar, la voluntad para los actos de volición. Pero no inspiró al hombre con el poder habitual para realizar esos actos. Con todo, era suficiente dotar al hombre con la *posibilidad* de adquirir semejante poder habitual» (cf. J. Miethke, «Libertad, propiedad y gobierno en el pensamiento político de Guillermo de Ockham», en H. Zurutuza, H. Botalla y F. Bertelloni (comps.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardomedioevo*, Rosario, 1996, p. 246. Véase también J. Miethke, «Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV», en *Patristica et Mediaevalia* XVI (1995), esp. pp. 24 y ss.

28. *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum* [ed. R. Wood/G. Gál], q.V, en: *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica*, St. Bonaventure, Nueva York, 1984 [OTh, VII, p. 51].

29. L. Baudry (ed.), *Breviloquium de potestate papae*, París, 1937.

hombre con las cosas y con los otros hombres y diferencia esas relaciones según el estadio de la humanidad o momento de la historia –prelapsario o postlapsario– de que se trate.

1. Comienza con el estadio prelapsario en el que deslinda dos aspectos. Uno es el *dominium* sobre cosas. Antes del pecado las cosas no ofrecían resistencia y por ello los hombres no discriminaron entre lo mío y lo tuyo ni necesitaron la propiedad pues estaban en una situación armónica y ausente de avaricia.<sup>30</sup> Solo poseyeron la capacidad de usar y disponer de los bienes materiales necesarios (*potestas disponendi et utendi temporalibus rebus ad utilitatem suam*), pero sin ningún derecho de propiedad sobre ellos, común o particular.<sup>31</sup> El segundo aspecto es el *dominium* sobre personas. Siempre como consecuencia de la armonía de una naturaleza íntegra, los hombres tampoco necesitaban gobierno; por ello no existía dominio del hombre sobre el hombre.

2. Luego describe el estadio postlapsario. Porque el hombre peca, su naturaleza conoce la concupiscencia y el egoísmo; ello rompe los lazos inmediatos y armónicos que vinculaban a los hombres con las cosas y a los hombres entre sí en el paraíso. Entonces Dios interviene, pero no para introducir directamente la propiedad y el gobierno, sino para otorgar dos facultades (*potestates*) al hombre que puede utilizar si las considera útiles para transitar mejor su condición de naturaleza herida. Una, referida a su relación con las cosas, es la *posibilidad* de adquirir en propiedad (*potestas appropriandi temporalia*).<sup>32</sup> Ésta ya no es la *potestas utendi* que poseía antes de pecar, pero tampoco es aún la propiedad en acto, sino la posibilidad de adquirir libremente en propiedad. El hombre *puede* efectivizar esa *potestas* adquiriendo propiedad, pero también puede rehusarse a adquirir en propiedad. Y en cuando a su relación con otros hombres, Dios da al hombre la *potestas* o posibilidad de elegir gobernantes: *potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem temporalem*.<sup>33</sup> También en este caso se trata de una posibilidad, por ello el hombre puede elegir gobernantes o rehusarse a ello.

Al momento de evaluar la relación entre pecado y política –que Ockham llama *iurisdictio*–, se advierte que la consecuencia inmediata del pecado no fue la intervención de Dios en las relaciones interhumanas para que los hombres se sometieran a una *iurisdictionem* equivalente a vínculos de dominio. Ockham, en cambio, propone una mediación interesante entre la decisión divina y la *iurisdictionem* consistente en dar a *toda* la humanidad, fieles e infieles, solo el *derecho o facultad* de

30. «Propter hoc enim quod in eis nulla fuisset avaritia [...], nulla fuisset tunc necessitas vel utilitas habendi proprietatem» (*Breviloquium*..., p. 85).

31. «potestas disponendi et utendi temporalibus rebus ad utilitatem suam» (*ibid.*).

32. *Idem*, p. 86.

33. *Idem*, p. 87.

introducir propiedad y de instituir gobierno o jurisdicción. Ambas *potestates* son derechos potenciales y no obligatorios que, *post peccatum*, i. e., históricamente, pueden ser o no ser transformados, por decisión humana, en propiedad y gobierno efectivos. Por ello, propiedad y gobierno son posibles, obligan sólo cuando lo exige conservar la vida buena y segura de las personas, de cuya voluntad depende ejercitar o no estos derechos concedidos por Dios y ejercer o renunciar a esa doble *potestas*. Ciertamente, ambas *potestates* son de derecho divino, pero no es de derecho divino la institución efectiva de esas relaciones del hombre con las cosas y con otros hombres. Así, al momento de definir las relaciones entre pecado y *iurisdictio*, debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que Dios no habría dado esa *potestas* a la humanidad si ésta no hubiera pecado; en segundo lugar, que Dios dio a la humanidad solo la *posibilidad* de que ella introdujera la *iurisdictio*, y en tercer lugar, que Dios no dio a la humanidad la *iurisdictio* misma, pues ésta, además de ser histórica y contingente, depende de la voluntad humana, y no es de derecho divino o natural (*ex jure divino seu naturali*), sino de derecho humano (*ex jure humano*), por elección e institución de los hombres.<sup>34</sup> Por ello el pecado no puede ser considerado como causa inmediata de la *iurisdictio*, sino como el momento de apertura de un proceso de evaluación y de libre decisión humana acerca de si esa *iurisdictio* es o no adecuada según el momento y las circunstancias históricas que viven los hombres.

## 5. John Wycliff: la imposibilidad de definir quién posee *dominium* legítimo

Wycliff vive en la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIV. Según la describe Trevelyan, es la Inglaterra que empieza a diferenciarse de la Europa franco-latina y en la que comienza a confluir lo moderno y lo medieval.<sup>35</sup> La descripción de Trevelyan recurre a los *Canterbury Tales* de Chaucer, cuyo Prólogo presenta algunos personajes de la escena socio-religiosa en la que vive Wycliff.<sup>36</sup> Chaucer pone en boca de esos personajes expresiones que reflejan la visión popular inglesa, no conformista, de la Iglesia de la Baja Edad Media. El fraile, por ejemplo, es la síntesis de la malicia de las cuatro órdenes<sup>37</sup> –Carmeli-

34. *Idem*, p. 91.

35. G. M. Trevelyan, *Historia social de Inglaterra*, FCE, México, 1946, esp. pp. 19 y ss.

36. Para la vida de Wycliff, véase H. B. Workman, *John Wycliff. A Study of the English Medieval Church*, 2 vols., Oxford, 1926.

37. «Iba en el grupo un fraile mendicante [...] No había, ni aún juntando las cuatro órdenes, fraile que le igualase en saber malicias» (cf. G. Chaucer, *Canterbury Tales*. With an Introduction, notes and a Glossary by John Matthews Manly, Nueva York, 1928, p. 154).

tas, Agustinos, Iacobitas (dominicos) y Minoritas– a quienes los seguidores de Wycliff, utilizando la letra inicial del nombre de cada una de esas órdenes, llamaban «hijos de **C A I M**».<sup>38</sup> En cambio el párroco pobre es el paradigma del cristiano<sup>39</sup> que representa la figura de un miembro de la *lollardy*, movimiento de protesta formado como consecuencia de la prédica de reforma religiosa promovida por Wycliff.<sup>40</sup> La disconformidad popular que presenta Chaucer repite una visión aproximada a la que presenta la teología de Wycliff, que es un intento de *restitutio Ecclesiae ad statum quem Christus docuit*<sup>41</sup> y presagia los acontecimientos político-religiosos del movimiento de reforma que tuvo lugar en el mundo anglosajón. Sus ideas representan el intento de un *scholar* de destruir la teoría de la *plenitudo potestatis* papal con argumentos de la misma naturaleza teológica que los utilizados por el Papado para construirla. Así, la teología política de Wycliff actúa como contrateoría de la teología política formulada en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y muestra su distancia respecto del naturalismo político que, desde mediados del siglo XIII, había empleado textos filosóficos en su argumentación. Ella se apoya en dos temas: el *estadio de gracia*, que fundamenta la posibilidad del *dominium* y la *divina praedestinatio*, que fundamenta su teoría de la *Ecclesia*.

La teoría del *dominium* de Wycliff tiene como objetivo fundamentar el gobierno (*potestas*) y la propiedad (*possessio*) en general, en sus dos formas, *possessio* o propiedad y *potestas* o gobierno y/o jurisdicción. Esa teoría no tiene que ver directamente con la Iglesia, sino que es válida para todo grupo social, pero es aplicable también a la Iglesia en cuanto grupo social. La primera característica de esa teoría reside en que ella no fundamenta el *dominium* en un derecho humano o natural sino en la gracia divina: sin gracia el *dominium* es imposible. Aunque el pecador posea de hecho, su posesión será solo fáctica; solo el justo posee legítimamente.<sup>42</sup> Pero puesto que nada garantiza que los miembros de la Iglesia institucional se encuentren en estadio de gracia, el clero no puede tener propiedad. La segunda característica concierne al carácter feudal del *dominium*: Dios, como señor, establece las condiciones de su pacto con el hombre, y éste debe fidelidad a Dios. El hombre ratifica el pacto mientras se mantiene en estadio de gracia,

38. *Idem*, p. 511.

39. «Acompañábanos un pobre párroco, rico en santos pensamientos y obras...» (G. Chaucer, *Canterbury Tales*..., *op. cit.*, p. 161).

40. «The Person evidently represents Chaucer's conception of the ideal priest. One of the pilgrims (II, 1173) takes him for a Lollard...» (*idem*, p. 528).

41. John Wycliff, *Tractatus de civili dominio*, ed. R. L. Poole, Londres, 1885, vol. II, p. 153.

42. John Wycliff, *Tractatus de civili dominio*, vol. I, p. 47 y ss.

pero lo rompe si cae en pecado mortal.<sup>43</sup> La conservación del *dominium* depende totalmente del *status* de gracia o de pecado del recipiendario.<sup>44</sup>

Wycliff desarrolla también una eclesiología que aspira a eliminar el poder espiritual pretendido por la Iglesia institucional como verdadera Iglesia y administradora de medios de salvación. Distingue entre preconocidos (*presciti*) y predestinados (*praedestinati*): «algunos son predestinados, es decir los que están ordenados a la gloria después de los trabajos de esta vida, otros son preconocidos, es decir los que están ordenados a la pena perpetua después de esta vida miserable».<sup>45</sup> Su definición de Iglesia como *universitas fidelium praedestinatorum* atribuye a la *Ecclesia aeterna* un carácter plenamente escatológico, pues ella se manifestará solo al final de la historia. La *divina praedestinatio*, condición necesaria para pertenecer a la *Ecclesia*, tiene fuerte repercusión sobre la constitución de la Iglesia institucional histórica. Pues para formar parte de la verdadera *Ecclesia* no basta con estar entre los cristianos que se encuentran actualmente en estadio de gracia, ya que ese estadio de gracia actual –fugaz y mutable– no garantiza la condición de predestinado. La pertenencia actual al estadio de gracia resulta irrelevante al momento de definir la *Ecclesia*. El carácter transitorio de la situación de quien se encuentra ahora en estadio de gracia hace que el concepto de *Ecclesia* tampoco sea satisfecho por una agrupación que combine predestinados y fieles en estadio actual de gracia. Y del mismo modo, así como no existen vínculos necesarios entre estadio de gracia actual y la condición de predestinado, tampoco existe incompatibilidad entre la condición de predestinado y el hecho de que éste se encuentre en estadio actual de pecado. Por ello también resulta irrelevante para la definición de *Ecclesia* el hecho de que los predestinados que forman esa *Ecclesia* se encuentren en estadio actual de pecado. De hecho, la historia enseña que muchos de los predestinados a formar la *Ecclesia* fueron pecadores. En síntesis, la definición de la verdadera *Ecclesia* exige que ella esté formada solo por los predestinados por Dios desde toda la eternidad a la salvación, independientemente de la situación histórica de gracia o de pecado de esos predestinados. En cambio, la definición de Iglesia institucional admite la posibilidad de que ella esté formada por *presciti* y *praedestinati*. Y puesto que no sabemos

43. «...si según el derecho feudal el dominio puede perderse a causa 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» (J. Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, p. 170). Sobre los rasgos feudales de la teoría del *dominium* de Wycliff, véase Ch. E. Mallet, *A History of the University of Oxford*, vol. I, Londres, 1924, pp. 227 y ss.

44. *De Dominio Divino Libri Tres*, ed. por R. L. Poole, Londres, 1890, pp. 213 y ss.

45. «*Et sic sunt aliqui praedestinati, hoc est post laborem ordinate ad gloriam, aliqui presciti, hoc est post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati*» (*Triologus*, ed. G. Lechler, Oxford, 1869, p. 122).



ahora quiénes se encuentran entre los *praesciti* y entre los *praedestinati*, la pertenencia actual a la Iglesia institucional no es garantía de salvación ni de posesión de autoridad de carácter salvífico. Esta concepción de la *Ecclesia* tiene tres consecuencias que afectan la naturaleza de la Iglesia institucional.

En primer lugar, el carácter escatológico de la verdadera Iglesia hace que, aunque hipotéticamente la Iglesia institucional 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, esa coincidencia carecerá de todo efecto en la vida histórica. El conocimiento de la constitución de la Iglesia se verificará en un momento en que ese conocimiento será inútil para tener efectos institucionales en el tiempo. Objetivo de esta limitación del concepto de *Ecclesia* a la *universitas praedestinatorum* es introducir una ruptura entre la Iglesia institucional y la salvación y quitar a la Iglesia institucional todo perfil salvífico que justifique su pretendida autoridad. Puesto que cada *praedestinatus* perteneciente a la Iglesia eterna debe ser considerado más sacerdote que el sacerdote de la Iglesia institucional, ésta y todo el aparato eclesiástico que forma parte de ella pierden toda autoridad frente a la *Ecclesia aeterna*.

En segundo lugar, desde su infinita *omniscientia* y desde toda la eternidad solo Dios sabe a quién ha predestinado a la vida eterna; pero durante su vida histórica, los hombres ignoran si están predestinados a la salvación y solo pueden tener un conocimiento escatológico, al final de la historia, acerca de la *Ecclesia*. Puesto que es imposible conocer en la historia la constitución de la verdadera Iglesia –definida desde antes de la historia por la predestinación divina–, la cabeza de la Iglesia no puede ser un hombre cuya pertenencia a ella no sabemos con certeza. 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 parte de la verdadera *Ecclesia*. Pero puesto que es posible que un prelado esté en la Iglesia institucional pero no pertenezca a la *Ecclesia aeterna*, y puesto que es posible que los miembros del poder temporal pertenezcan a la *Ecclesia aeterna* pero no a la Iglesia institucional, la superioridad del poder espiritual pretendido por la Iglesia institucional sobre el poder temporal queda neutralizada,<sup>46</sup> pues esa superioridad se basa en una pertenencia a la *Ecclesia eterna* solo pretendida, pero imposible de probar. La superioridad de un poder sobre otro solo podría estar apoyada en la absoluta certeza de pertenecer a la *Ecclesia aeterna*, incierta para los hombres.

46. Cf. Miethke, *op. cit.*, p. 172.

En tercer lugar, el decreto de *divina praedestinatio* que constituye a la verdadera Iglesia tiene lugar en la eternidad de Dios. Por ello la *Ecclesia* eterna no existe desde la Encarnación, sino ya desde toda la eternidad. Esa *Ecclesia* se reduce a la intención divina contenida en el eterno decreto de predestinación y carece de estructura humano-institucional. El recurso al decreto divino de predestinación resulta de la vinculación entre la filosofía teórica del Wycliff de la escuela oxoniense y su teología política. Quizá la mayor peculiaridad de la política eclesiástica de Wycliff se origina en su conjunción de una filosofía escolástica de carácter extremadamente realista y una teología 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. Consecuentemente con ello, ese recurso tiende a trasladar ese fundamento a un principio general cuya necesidad y universalidad supera y neutraliza toda interpretación de lo real basada en criterios sujetos a facticidad o contingencia. En este sentido, la teoría de la *Ecclesia* de Wycliff es solidaria con su posición de realista extremo en la teoría de los universales. La *Ecclesia* responde una idea divina indestructible, cuyo grado de realidad es la misma que la de las realidades conocidas como *universalia ante rem* presentes en el intelecto divino.<sup>47</sup> En suma, la reducción de la *Ecclesia* a la idea divina de *universitas praedestinatorum* quita la denominación de *Ecclesia* a la Iglesia institucional, retrotrae el principio de autoridad eclesiástica exclusivamente hacia Cristo y aniquila toda función mediadora de la jerarquía eclesiástica en todos sus niveles. Por analogía con el principio metodológico de Ockham, podemos llamar «navaja de Wycliff» al principio que éste aplica, no a entidades metafísicas superfluas, sino a superfluas estructuras de la Iglesia institucional consideradas usurpadoras. Su navaja tiene los mismos objetivos que tiene el principio de economía metafísica que Ockham aplicaba a la innecesaria multiplicación de entidades. Pero, a diferencia de Ockham, aplica su principio partiendo de bases filosóficas totalmente ultrarealistas. Distintos son los puntos de partida filosóficos y distinto es su ámbito de aplicación, pero considerado en cuanto a su objetivo último, el resultado de la «navaja de Wycliff» es el mismo: aniquilar las instituciones vinculadas a la Iglesia institucional de la época cuya existencia carece de fundamento.

Podemos, por fin, intentar establecer alguna relación entre las teorías del *dominium* y de la *Ecclesia*. Ante todo debe notarse que la argumentación de ambas

47. «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» (M. D. Lambert, *La herejía medieval*, Taurus, Madrid, 1986, p. 242).

teorías está articulada según una estructura de exclusión absoluta, cuya forma lógica es «aut-aut». Así, en relación con el *dominium*, cuya formulación positiva es «si *gratia* entonces *dominium*», la pérdida del estadio de gracia implica la automática pérdida del *dominium*, con lo que la alternativa asume la forma *aut peccatum aut dominium*. Y del mismo modo, en el caso de la *Ecclesia*, cuya formulación positiva es «si *praedestinatus* entonces *de Ecclesia*», la condición de no predestinado implica estar excluido de la *Ecclesia*, de allí que en este caso la estructura sea *aut praescitus aut de Ecclesia*.

Para aproximarnos ahora al núcleo de nuestro problema, es decir a la influencia del estadio prelapsario sobre el estadio postlapsario en lo que concierne concretamente al *dominium*, aunque Wycliff presenta ambas teorías aisladas entre sí, podemos señalar algunos vínculos que unen la teoría del *dominium* con la teoría de la *Ecclesia*. Como hemos visto, la teoría de la gracia y la teoría de la *Ecclesia* de Wycliff parecen formar parte de un programa cuya función es, solamente, disminuir ámbitos de injerencia eclesiástica. Ese aislamiento conduce a paradójicos resultados según los cuales, por una parte, podría verificarse la situación de un hombre que haya sido objeto del decreto de predestinación divina –y que por ello pertenece a la verdadera *Ecclesia*–, pero que, a pesar de ello, no posea legítimo *dominium* por no encontrarse históricamente en estadio de gracia. Y por otra parte podría verificarse la situación, también paradójica, de un hombre con derecho al *dominium* por encontrarse en estadio de gracia, pero que, a pesar de ello, no se encuentre entre los predestinados y, por ello, no pertenezca a la verdadera *Ecclesia*. Ello muestra que no solo es imposible determinar intrahistóricamente quiénes integran el grupo de los *praedestinati*; además, siendo imposible definir el estadio de gracia o de pecado de los hombres, también es imposible determinar quiénes pueden ejercer legítimamente el *dominium*.

En síntesis, solo podemos conocer los principios y las condiciones generales necesarias para pertenecer a la verdadera *Ecclesia* y para ejercer legítimamente el *dominium*, pero nunca podremos saber quiénes constituyen la verdadera *Ecclesia* y quiénes están en estado de gracia y pueden ejercer el *dominium*. En lo que concierne a la predestinación, ésta carga a la *Ecclesia* 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: por una parte el decreto de divina predestinación es un absoluto *antes* respecto de la historia, de carácter prehistórico; y por la otra el conocimiento escatológico de la constitución de la verdadera *Ecclesia* es un absoluto *después* respecto de la historia, de carácter posthistórico. Y en lo que toca al *dominium*, en virtud de la imposibilidad de determinar quién se encuentra –y quién no– en estadio de gracia, es imposible verificar, en la historia, quién ejerce legíti-

mamente la *potestas* y quién posee legítimamente propiedad. Estos criterios generales no permiten transitar desde *factum* al *ius*, es decir, desde la Iglesia institucional y del *dominium de facto* a la *Ecclesia aeterna* y al *dominium de iure*.

## 6. Conclusión

Podemos señalar ahora, para concluir, algunas diferencias entre los autores que hemos analizado. Mientras Tomás de Aquino señala una cierta continuidad entre las relaciones humanas prelapsarias y postlapsarias porque atribuye a la naturaleza humana en el estadio prelapsario facultades que reaparecerán en el estadio postlapsario, en cambio san Agustín, Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham afirman que el pecado adánico es origen de relaciones de dominio históricas radicalmente diferentes, lo que produce una fuerte discontinuidad entre las relaciones interhumanas prelapsarias y las postlapsarias.

El caso de John Wycliff, en cambio, es peculiar. Por una parte, en lo que concierne a la *praedeterminatio*, hemos visto que, en cuanto a su origen, ella 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. Con todo, 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 la predeterminación carezca en forma absoluta de todo efecto en la historia y que, por ello, sea absolutamente ahistórica, pues la constitución de la *Ecclesia aeterna* en el decreto de predeterminación afecta directamente, por lo menos, a la Iglesia institucional denunciando la ilegitimidad de sus pretensiones en lo que concierne a su poder espiritual. Y en lo que concierne al *dominium*, en cambio, a diferencia de la predeterminación es esencialmente histórico pues afecta directamente la *possessio* y *potestas* de los hombres en el tiempo si están en estado de gracia, pero carece de todo efecto sobre la *Ecclesia praedestinatorum*. Sin embargo, la imposibilidad de saber si el hombre se encuentra históricamente en estado de gracia tiene como consecuencia la imposibilidad de saber con certeza quien posee legítimo *dominium*. En este sentido deberíamos concluir que la potencia teórica de la *praedeterminatio* es sensiblemente más intensa, de mayor alcance y con mayores consecuencias que la del *dominium*.