

SANTIAGO MADRIGAL \*

## **PROPTER ECCLESIAM UNIGENITUS DEI FILIUS HOMO**

**Teología de la encarnación  
en el *Liber de substantia ecclesiae*  
de Juan de Segovia (y III)**

En 1885 vio la luz una obra eclesiológica original y pionera, desconocida y deslumbrante; me refiero a *La Iglesia y su divina constitución*, de A. Gréa. La primera parte de este tratado —auténtico anticipo del capítulo I de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*—, se halla bajo este lema: «Visión de conjunto del misterio de la Iglesia.» La Iglesia es situada en el plan salvífico divino, en relación con las otras dos creaciones de Dios, la creación del ángel y la creación humana, como fruto de lo que él llama la «tercera salida» de Dios: «Tres veces salió Dios de su eternidad para aparecer en el tiempo por medio

---

\* SANTIAGO MADRIGAL nació en 1960. Tras su ingreso en la Compañía de Jesús (1978) cursó estudios de Filosofía y Letras (sección Filosofía) en Salamanca y Madrid, obteniendo el grado de licenciado (1984). Comenzó sus estudios de Teología en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), consiguiendo el grado de Licenciatura en la Philosophisch-Theologische Hochschule de Sankt Georgen de Francfort del Meno (1991). Se doctoró en 1994 con una tesis publicada con el título *La eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390-95-1443)*. Estudio e interpretación de su *Tractatus de Ecclesia* (Madrid 1995). Enseña Eclesiología e Historia de la Teología en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

de sus obras: sus tres salidas fueron la creación del ángel, la creación del hombre, la encarnación»<sup>1</sup>. Con el misterio de la encarnación Dios sale por tercera vez de sí mismo; es la suprema manifestación de Dios. En la encarnación el Hijo, enviado por el Padre, vino a buscar a la humanidad y asociarla a la vida divina, pues como dice 1 Jn 1,3: «Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo.» Este Dios encarnado, Cristo Jesús, se propaga y vive en quienes no rechazan el don celestial, se extiende y multiplica en el misterio de la Iglesia «que es su cuerpo» (Ef 1,23).

Esta perspectiva ofrece una buena aproximación a la teología de la Iglesia de Juan de Segovia expuesta en su *Liber de substantia ecclesiae* (LSE) y que he venido presentando en dos estudios precedentes<sup>2</sup>. Dedicué un primer trabajo a la descripción de la estructura de dicha obra, poniendo de relieve la singular naturaleza de este tratado eclesiológico concebido como un vigoroso ensayo teológico en el que se presenta la historia de la salvación y donde se dan cita la angelología, la antropología teológica, la teología de la encarnación. A partir de la determinación teológica de la estructura esencial y permanente (*substantia*) de la Iglesia se estudia su inserción en la trama de la historia según el proceso dinámico descendente jalonado por estas fases: en el origen angélico (cielo empíreo), en el tiempo de la ley y de la Escritura considerando la posibilidad del estado de inocencia, en el tiempo de gracia «*post adventum Christi*». En un segundo estudio presenté la angelología segoviana con sus implicaciones en la eclesiología conciliarista y en el conflicto entre Eugenio IV y el Concilio de Basilea. Quedaba, pues, por abordar la «tercera salida» de Dios, el misterio y la teología de la encarnación. El planteamiento de estas cuestiones completa una trilogía que da cuenta, con bastante detalle y detenimiento, de la citada obra segoviana; no restaría entonces sino una edición del texto.

<sup>1</sup> A. GRÉA, *De l'Église et sa divine constitution 1-2* (París 1885); edición española: *La Iglesia y su divina constitución* (Barcelona 1968) 24.

<sup>2</sup> S. MADRIGAL, *El «Liber de substantia ecclesiae» de Juan de Segovia (I): descripción de su estructura*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 63-100; ID., «*Factum est magnum proelium in coelo*» (Ap 12, 7). *El pecado de los ángeles y la teoría conciliar en el «Liber de substantia ecclesiae» de Juan de Segovia (II)*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 271-308. Remito allí para la bibliografía y las abreviaturas que ahora se emplean.

## 1. LA «TERCERA» SALIDA DE DIOS

«Tres veces salió Dios de su eternidad para aparecer en el tiempo». La afirmación de Gréa entraña una visión de la historia de la salvación que arranca de la creación del ángel, de la criatura espiritual; su pecado, no obstante, vino a turbar la primera armonía. Dios puso remedio a esa caída saliendo por segunda vez de su eternidad; entonces creó a la criatura corporal y espiritual, el ser humano. Aquella caída de los ángeles dejó vacantes en la jerarquía de la gloria que había de llenar el hombre ascendiendo hasta su vida; así se reparaba el mal del pecado del ángel. Pero este hombre, resumen de la naturaleza corporal y espiritual, cae a su vez en el pecado. Dios sale por tercera vez de sí mismo en el misterio de la encarnación. El pecado del hombre recibe su reparación y remedio, pero también la obra de Dios recibe su coronamiento supremo. Por ser la obra suprema de Dios y por ser la manifestación suprema de Dios en la revelación de su misericordia remata todos los designios divinos. Por ello —concluye A. Gréa— la encarnación es la primera intención de Dios en sus obras.

Esta misma idea aflora de forma constante en la obra de Segovia: «*Mysterium incarnationis, homo Deus, est primum opus singulare intentum a Deo*». Esta temática ha sido desarrollada en la segunda parte o *Liber secundus* del LSE, aunque haya quedado preparada por el contenido del *Liber primus*. Simplificando, puede decirse que mientras el *Liber primus* es un tratado *De angelis* que analiza el comienzo absoluto de la Iglesia en el cielo empíreo, el *Liber secundus* prolonga una comparación de la Iglesia angélica con la Iglesia militante en la tierra hasta la venida de Cristo, configurándose en su parte nuclear como un tratado *De Verbo incarnato*. Este segundo libro consta de 37 capítulos que, siguiendo las indicaciones hechas por el autor<sup>3</sup>, pueden ser distribuidos conforme a un armazón fundamental en tres secciones: 1) la primera trata «*de XII fun-*

---

<sup>3</sup> Segovia ha descrito en su *Escritura de donación* el contenido de los dos libros del LSE de esta manera: «Liber de substantia ecclesie per Johannem vix medifactus, disserens [en el *Liber primus*] quomodo militavit ecclesia in celo empireo et militatura erat in paradiso terrestri, amplissima et singularia explicans de prelio angelorum magno et sententia contra Luciferum propter apostasiam a fide [*Liber secundus*]; deque XII fundamentis ecclesie militantis; et quod Dei Filius fuisset homo, eciam si non peccasset homo; et de XII operibus habentibus ordinem in divina mente» (cit. por HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, 98).

*damentis ecclesie militantis*» y corresponde a los capítulos 1-8 (9-18); 2) un segundo bloque está puesto bajo el rótulo «*quod Dei Filius fuisset homo, etiam si non peccasset homo*», y está desarrollado en los capítulos 19-32; 3) una tercera sección aborda la temática «*de duodecim operibus habentibus ordinem in divina mente*», y abarca los capítulos 33-37. En otro lugar he ofrecido un análisis global de la distribución interna del LSE<sup>4</sup>, que ahora tendremos ocasión de precisar todavía más.

<sup>4</sup> Cf. nota 2. El esquema del *Liber secundus* sería éste:

1. *Status* de la Iglesia militante en la tierra por comparación con la Iglesia angélica (c. 1-8; 9-18):
  - 1.1. Los *duodecim fundamenta* de la Iglesia (c. 1).
  - 1.2. Fundamentos I-IV en la Iglesia angélica: sociedad, diversidad de oficios, unidad de cabeza, régimen monárquico (c. 2).
  - 1.3. *Amplificatio* sobre el IV fundamento: régimen monárquico (c. 3).
  - 1.4. Fundamentos I-IV en la Iglesia terrestre en estado de inocencia (c. 4).
  - 1.5. Fundamentos V-VI en la Iglesia angélica y en la Iglesia terrestre en estado de inocencia: ejercicio de la fe, esperanza, caridad y permanencia en la verdad (c. 5).
  - 1.6. Fundamento VII en la Iglesia terrestre en estado de inocencia: facultad para castigar y apartar del gremio de la Iglesia a los transgresores (c. 6).
  - 1.7. Fundamentos VIII-X en la Iglesia terrestre: perseverancia, confianza, viatores (c. 7).
  - 1.8. Fundamento XI-XII en la Iglesia angélica y terrestre: obediencia de los preceptos (c. 8):
    - 1.8.1. Sobre el precepto de amar a Dios (c. 9-17).
    - 1.8.2. Sobre el precepto de alabar y otros (c. 18).
2. Teología de la encarnación (c. 19-32):
  - 2.1. La cabeza de la Iglesia fue hombre y no ángel (c. 19).
  - 2.2. La encarnación como *primum opus Dei* (c. 20).
  - 2.3. Razón de la encarnación —*cur Deus homo?*: perfección del estado de la Iglesia (c. 21-23).
  - 2.4. *Amplificatio* sobre el misterio de la encarnación (24-32):
    - 2.4.1. Posiciones teológicas (*reparatio-perfectio*) (c. 24).
    - 2.4.2. Tesis a favor de la *perfectio* de la Iglesia (c. 25).
    - 2.4.3. Demostración por el orden de operaciones divinas (26).
    - 2.4.4. Demostración por la predestinación divina (c. 27-32).
3. El orden del universo según las *duodecim opera* (c. 33-37):
  - 3.1. Enumeración de los doce órdenes (c. 33).
  - 3.2. Exposición sobre los tres primeros: participación en la bienaventuranza eterna, misterio de la encarnación, creación del cielo y de la tierra (c. 33).
  - 3.3. Exposición de los órdenes cuarto, quinto, sexto: elección de los justos, infusión de la caridad y donación de la gracia (c. 34).
  - 3.4. Exposición de los órdenes séptimo, octavo y noveno: conocimiento del mérito y buenas obras, presciencia del mal y pecado, misterio de redención (c. 35).

Esta exposición será un recorrido por esos tres elementos arquitectónicos reseñados: los doce fundamentos de la Iglesia militante, la teología de la encarnación propiamente dicha y las doce obras divinas. Como es lógico, interesan de modo especial los capítulos 19-32, correspondientes a la «tercera salida» de Dios, y donde se plantea la pregunta por el motivo de la encarnación. Estos capítulos van flanqueados por un prólogo (c. 1-18) que entraña —como vamos a ver— una antropología teológica, y por un epílogo (c. 33-37) que, considerando el orden de las obras divinas, diseña una recapitulación de la economía salvífica. Comenzamos con ese prólogo, centrado en los *duodecim fundamenta ecclesiae*, mostrando cómo hace de puente y de transición entre los libros primero y segundo, esto es, entre el tratado *De angelis* y el tratado *De Verbo incarnato* ensamblados intramuros del *Liber de substantia ecclesiae*.

## 2. «PRIMERA» Y «SEGUNDA» SALIDA DE DIOS: LOS XII FUNDAMENTOS DE LA IGLESIA MILITANTE

La angelología segoviana es en realidad «protología eclesiológica», es decir, explicación del comienzo radical de la Iglesia militante y triunfante en el cielo empíreo repleto de criaturas angélicas. Puede decirse que el *Liber de substantia ecclesiae* integra esos tratados *De angelis* y *De Verbo incarnato* en perspectiva eminentemente eclesiológica. Así lo sugieren las observaciones hechas en el capítulo 29 del primer libro: la Iglesia militante terrestre estará configurada a imagen del modelo ejemplar perfecto de la Iglesia militante celeste, y se anuncia que ésta va a ser la materia propia del *Liber secundus*<sup>5</sup>. A esta luz no es de extrañar que la relación entre el libro primero y segundo haya sido precisada en el *Prohemium* a este último recurriendo a la visión de Juan en Ap 21,2-3: la Jerusalén santa y perfecta, preparada por Dios como una novia, desciende del cielo y se instala sobre la tierra para constituirse en «taber-

3.5. Exposición de los órdenes décimo y undécimo: el perdón de los pecados y otros sacramentos, reprobación de los condenados (c. 36).

3.6. Exposición del duodécimo orden (juicio universal y particular) y del decimotercero (infierno) (c. 37).

<sup>5</sup> LSE f. 46: «Etenim quia Dei perfecta sunt opera, intelligere merito debemus sanctam Dei ecclesiam dum in celo militaret fuisse in statu perfecto; ab illa namque, prout libro secundo manifestabimus, ecclesia in terra militans, cui numquam deficiunt fides, spes, caritas et meritum, traxit exemplar et formam.»

*naculum Dei cum hominibus*»<sup>6</sup>. Se pasa, pues, del *status* de la Iglesia militante en el cielo al *status* de la Iglesia militante en la tierra, y Segovia especifica que, respecto a esta Iglesia terrestre, hay que considerar esta doble modalidad: si el hombre hubiera permanecido en estado de inocencia, y bajo el régimen de la ley antigua y de la primera alianza<sup>7</sup>. Por eso esta sección entraña una comparación continuada entre la Iglesia militante angélica del primer libro y la Iglesia militante de los hombres que se instala en la tierra.

En otras palabras: el tránsito entre el *Liber primus*, o *De angelis*, y el *Liber secundus*, o *De Verbo incarnato*, se deja explicar e interpretar a la luz de la «primera» y de la «segunda» salida de Dios: la «primera» dio lugar a la Iglesia angélica celeste; la «segunda», a la Iglesia humana terrestre. La comparación de ambas permite recapitular los elementos básicos, la *substantia ecclesiae*. El punto de partida de esta comparación, y desde donde arranca el *Liber secundus*, son los «doce fundamentos de la Iglesia» en alusión a Ap 21, 14: «*murus civitatis habens fundamenta XII, et in ipsis XII nomina apostolorum et agni*». Esta comparación constituye una especie de «preludio» a la teología de la encarnación. En el capítulo 1 se hace la enumeración de los *duodecim fundamenta*<sup>8</sup>: 1) la sociedad de personas; 2) la diversidad de los oficios o ministerios; 3) la unidad de la cabeza; 4) la forma monárquica de régimen; 5) el ejercicio de las virtudes teológicas y buenas obras; 6) la permanencia en la ver-

<sup>6</sup> LSE f. 52v: «Disserere autem consequens est, statum eiusdem postquam facta est habitaculum Dei cum hominibus. Dicit enim apostolus ille qui testimonium perhibuit de hiis, et scimus quia verum est testimonium eius (Jn 21, 24): Ego Ioannes vidi civitatem sancta Iherusalem novam descendantem de celo, a Deo paratam sicut sponsam ornatum viro suo. Et audivi vocem magnam de celo dicentem: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis, et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum eis erit eorum Deus (Ap. 21, 2-3).» Esta misma idea se fundamenta con Ex 25, 40: «Vide inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi ostensum est e celo in monte.»

<sup>7</sup> LSE f. 52v: «Quia ergo locuturi sumus de statu ecclesie militantis in terra, id agere hoc secundo libro, Paraclito auxiliante, curabimus si explanaverimus: primum, qualis fuisset si in statu permansisset innocentie, qualis deinceps fuerit in statu legis nature et scripture.»

<sup>8</sup> LSE f. 53v: «Fundamenta ergo xii, quibus superna civitas ecclesia tunc militans in celo empireo subsistebat, hoc videtur esse personarum numerositas et officiorum diversitas, unitas rectoris et monarchici forma regiminis, inexistencia atque operatio virtutum et in veritate fundamentali permansio, facultas puniendi transgressores a seque excludendi, et perseverantia finalis auxilii, fiducia superni, et tempus meriti, preceptorum multiplicium disciplina et excellens meritorum prerogativa.»

dad fundamental; 7) la facultad de castigar a los transgresores; 8) la necesidad de la perseverancia; 9) la confianza; 10) el tiempo de mérito; 11) la obediencia de los preceptos; 12) las prerrogativas del mérito. Ahora bien, ¿qué significan exactamente estos «doce fundamentos»? Comenzaré determinando varias claves o niveles de lectura.

### 2.1. *Observaciones preliminares: duodecim fundamenta*

Desde el punto de vista del contenido, los *duodecim fundamenta ecclesiae* tienen, en primer lugar, esta virtualidad: servir de hilo conductor para resumir y reasumir la doctrina referente al surgimiento de la Iglesia angélica. Segovia reconoce expresamente que dicha repetición es necesaria<sup>9</sup>. En este sentido resulta reveladora esta declaración: desde el libro del Apocalipsis hablamos de los doce fundamentos de la Iglesia; ahora bien, en rigor Cristo es el origen y el fin último de la Iglesia, la cabeza y el fundamento primero, según las palabras del Apóstol: «*Quapropter nemo aliud fundamentum potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus* (1 Cor 3, 11)». Él es la «piedra angular» según el texto del profeta Isaías: «*A Deo missus est in fundamentis Syon lapis angularis, probatus, preciosus in fundamento fundatus lapis, inquam, factus in caput anguli*». Es la «piedra» sobre la que se funda la Iglesia (Mt 16, 18). Parece, pues, que la simbólica de los doce fundamentos está orientada a servir de plantilla para la recapitulación de lo expuesto en el *Liber primus*. Por ello —y en aras de la claridad expositiva—, antes de continuar desentrañando otros valores inscritos en los «doce fundamentos» de la Iglesia, recapitulemos brevemente el proceso de la constitución de la Iglesia celeste con ayuda de los dos sumarios angelológicos contenidos en su *Historia generalis synodi Basileensis*<sup>10</sup>.

#### 2.1.1. Recapitulación de la angelología: «primera salida»

Cuando Dios ponía los fundamentos del universo los seres angélicos, constituidos en gracia, alababan a Dios. Esta alabanza a Dios desde el

<sup>9</sup> LSE f. 52v: «*Quamvis autem in premissis de statu ecclesie militantis in celo multa fuerunt explanata, quia tamen de celestibus sermo necessarius atque utilis est exemplaris, certe simul et delectabilis valde, adhuc epilogo repetenda quedam sunt, ut necessaria alia manifestentur, proindeque aspicere recte valeamus, quorsum distet ecclesia in aliquo statuum predictorum a statu quo in celo a prima sui origine militavit.*»

<sup>10</sup> Cf. MCG III, 809-819; MCG II, 575-579.



comienzo del mundo, en el cielo empíreo, constituye la primera forma de la *ecclesia*<sup>11</sup>. La naturaleza militante de esta Iglesia angélica se pone de manifiesto en Ap 12, 7: «se entabló un combate en el cielo». Quiere ello decir que los ángeles fieles, capitaneados por Miguel, han defendido celosamente la verdad de Jesucristo, primogénito de toda criatura y cabeza de la Iglesia, y con esta fe han vencido al dragón «*propter sanguinem agni*» (Ap 12, 11). Así se produjo la separación de la luz y de las tinieblas, la victoria de los seguidores de Miguel sobre los secuaces de Lucifer. La victoria se asienta sobre la fe de que el Verbo de Dios hecho carne derramaría su sangre por rescate de muchos, siendo desde toda la eternidad el «cordero degollado».

Esta es la forma de la redención angélica, «antes» del hecho histórico de la encarnación y que ha puesto las bases de la Iglesia angélica militante en el cielo empíreo. La criatura angélica, redimida para no volver a caer, constituye la Iglesia triunfante y modelo ejemplar de la Iglesia humana. El pecado de Lucifer, no queriendo reconocer al hombre Jesucristo como futura cabeza de la Iglesia, le convierte en *caput ecclesiae malignantium*. El combate entablado en el cielo marca el inicio absoluto de la Iglesia militante. Que *caput ecclesiae* vaya a ser un hombre, el hijo de María, indica la preeminencia de la naturaleza humana sobre el ángel. Existe una idea de la tradición, que hemos visto ejemplificada en A. Gréa, según la cual la creación humana vendría a reemplazar la vacante de los ángeles caídos; sin embargo, la postura de Segovia insiste en que el destinatario primario del reino de Dios es la criatura humana; por eso recalca que, aun cuando el ángel no hubiera pecado, se habría producido la creación del hombre<sup>12</sup>. En razón del principio «*quae a Deo sunt ordinata sunt*» (Rom 13, 1), la creación angélica y la creación humana sirven al desarrollo del plan final de la Iglesia, esto es, la manifestación de la gloria divina en la adopción de la felicidad eterna bajo el Hijo de Dios. Y a dicha bienaventuranza eterna están llamadas todas las criaturas racionales: «*ex angelis et hominibus, Ecclesiae unum corpus*». Ésta es, a grandes ras-

<sup>11</sup> MCG III, 811: «Erat namque societas spontanea universalis rationalium creaturarum, instituta inmediate a Deo sub eius filio, capite ipsius societate, militans ad eternam beatitudinem obtinendam.»

<sup>12</sup> LSE f. 6v: «Quamvis ergo dicant ruinas angelorum reparandas factos fuisse homines, irrefragabilis illa veritas est, quod etiam si non cecidisset angelus, conditus fuisset homo, propter quem eterna vita et angelis et hominibus dicitur preparata.»



gos, la materia que Segovia dice haber tratado en el *Liber primus* del LSE<sup>13</sup>.

Segovia ha reconstruido la historia de la salvación partiendo de la angelología. Ahí se apunta ya una de las convicciones cristológicas de nuestro teólogo que, respecto al misterio de la encarnación, pone en paralelo al ángel, la «primera» salida de Dios, y al hombre, la «segunda» salida de Dios: «*Christus, qui ante incarnationem fuerat angelis redemptio, post incarnationem factus est hominibus redemptio*»<sup>14</sup>.

### 2.1.2. Cuestiones de Antropología teológica: «segunda salida»

Una segunda clave de lectura depende de la «ejemplaridad» de la Iglesia celeste para la Iglesia terrestre; se trata de una característica de la eclesiología medieval que Segovia ha repensado hasta sus últimas consecuencias<sup>15</sup>: la Iglesia surge en el cielo, donde se constituye como ejemplar y forma perfecta, para pasar a instalarse en la tierra, siendo «morada de Dios entre los hombres»; resta un tercer movimiento de retorno a Dios, a la casa del Padre, donde está ubicada la mansión definitiva de los hombres. Ahora bien, en este momento de la exposición segoviana prima, por un lado, la descripción de la «*civitas superna*», es decir, la sociedad o Iglesia angélica ordenada a la felicidad eterna<sup>16</sup>, y por otro, el proemio indica, en tono platonizante, que la Iglesia terrena se aleja de aquel modelo prístino del cielo. Para ello recrea la historia de la salvación con la criatura humana instalada en el paraíso terrestre. En razón de esa dinámica descendente cielo-tierra, estos «doce fundamentos» de la Iglesia entrañan una especie de proceso escalonado que traza los comienzos del género humano en esta tierra, recapitulando algunas cuestiones centrales de la antropología teológica: creación del hombre y pecado de los primeros padres.

<sup>13</sup> LSE f. 52v: «Manifestavimus libro priori, (...), ecclesie substantiam, absolute caput illius, opus atque finem, initium quoque et statum atque tempus eius, cum in celo empireo militaret Deoque iubilarent filii sui angeli omnes.»

<sup>14</sup> MCG II, 577-578; MCG III, 812; LSE f. 18v. Segovia remite al *Sermo XXII, Super Cantica* de S. Bernardo (PL 183, 880).

<sup>15</sup> Cf. Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (París 1968) 102-127.

<sup>16</sup> LSE f. 53: «Illa esse fundamenta xii muri superne civitatis, ex quibus consurgens altitudo edificii, hoc est angelice societatis consummata in Deum perfectio meritorum firmaque permanebat, priusquam per culpam a bonis reprobi diverterentur. Ipsi, angeli tunc cives et domestici Dei, civitatem eiusmodi celestem inhabitantes, certi atque securi erant, quod sic manentes assequerentur eam, ad quam erant ordinati, eternam beatitudinem.»

Estamos ante la «segunda» salida de Dios. La cláusula recurrente «*si homo permansisset in statu innocentiae*» indica que Segovia contempla al ser humano en el «estado original» de gracia y amistad con Dios tal y como narra la historia del paraíso en los primeros capítulos del Génesis. El relato del yahvista ha colocado el paraíso en la tierra, haciéndolo morada del hombre; este relato, situado después de la creación del hombre por Dios (Gn 2-3), desemboca en la narración del pecado. Segovia utiliza el escenario del paraíso terrestre para poner la Iglesia en este mundo con las mismas *duodecim* características que tuvo en su origen angélico y celeste. Quiere destacar la posibilidad que Dios ha ofrecido al hombre de conseguir la plenitud en la obediencia y el servicio de Dios; y será precisamente el abandono de esa actitud de obediencia y el deseo de ser como Dios la raíz de su perdición. Con ello se ha tratado de expresar que entre la voluntad creadora original de Dios y el estado actual del mundo y del hombre ha mediado la realidad negativa del pecado. Podemos anticipar que este estado de inocencia servirá de marco para plantear en toda su radicalidad la pregunta por el motivo de la encarnación: ¿acaso Dios se hubiera encarnado si Adán no hubiese pecado?

### 2.1.3. El modelo corporativo

Finalmente, en tercer lugar, cabe llevar esa misma ejemplaridad del arquetipo celeste para la Iglesia terrestre por otros derroteros: la situación de conflicto entre el Papa y el Concilio, la cuestión *de potestate ecclesiastica*. Por un lado, el objetivo de estas especulaciones relativas a los *duodecim fundamenta* es dilucidar el «*mysterium ecclesiae*», un «misterio» que ya va indicado en ese número «doce» según el pasaje de Ap 21, 14: «*murus civitatis habens fundamenta xii, et in ipsis xii nomina apostolorum agni*»<sup>17</sup>. Pero, al mismo tiempo, es interesante observar que Segovia ejemplifica esos fundamentos «*in qualibet ordine regulari*», pues los doce fundamentos que vertebran las congregaciones religiosas no serían sino un remedo del «modelo ejemplar» que es la Iglesia celeste y

<sup>17</sup> LSE f. 53: «*Quamvis autem de hiis xii fundamentis alie multe sint expositiones ad numerum fere comparate, nec dicamus sillabarum, sed literarum ex quibus dictiones constituuntur, teste qippe Ieronimo: Apocalypsis tot habet sacramenta quot verba (PL 22, 548), haec tamen quam subscribimus exiguo arbitrato nostro sensui literali, congrua censetur ad elucidandum presertim ecclesie mysterium, cuius prosecutionis intendimus, presertim quantum ad statum, quem habuit primo in celo empireo, et consequenter in hoc mundo, uno vel diversis temporibus.*»

angélica<sup>18</sup>. En otras palabras: los *duodecim fundamenta ecclesiae* nos indican que el modelo sociológico desde el que este conciliarista piensa la realidad institucional de la Iglesia es el modelo corporativo medieval. Este modelo de la *universitas*, asumido por las órdenes religiosas, por las ciudades, por los cabildos catedralicios o las Universidades, no coloca al frente de la comunidad un monarca absolutista, sino un *rector, minister*<sup>19</sup>. La *universitas* se sabe representada en un gremio elegido (el concilio universal), portador de la soberanía, del poder legislativo, y al que se atribuye la superioridad sobre la persona individual del Papa. El *rector* (o Papa) está por encima de los miembros particulares, no por encima de la *universitas*, de la que es mandatario.

Paso a señalar, sumariamente, los aspectos más destacados de la línea argumental reagrupando temáticamente los doce fundamentos. Cabe considerar en un primer bloque los cuatro primeros; a imagen de las órdenes religiosas, supuesto el fundador (Benito, Agustín, Domingo o Francisco), forman parte de la *sustancia de la Iglesia* estos elementos: la pluralidad de personas, la diversidad ministerial de oficios y funciones, una cabeza rectora suprema, un régimen de tipo monárquico<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> LSE f. 53v: «Ut vero descripta fundamenta eiusmodi, palpabili percipiamus exemplo, intuendum nobis est, quod ad similitudinem atque exemplar huius sanctissime ecclesie celestis hiis xii fundamentis constat murusque subsistit apud nos omnium ordinum regularium.» F. 54: «Hec sunt fundamenta xii cuius ordinis regularis, quae a celesti angelorum religione exemplata videntur.»

<sup>19</sup> Véase W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Aschendorf Münster 1980) 237. La elaboración del modelo corporativista por los Decretalistas ha sido estudiada por B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge 1968) 96-127; 132-141. Para el tiempo de Basilea, cf. A. BLACK, *Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des Papalismus zwischen 1430 und 1450*, en: R. BAUMER (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus* (Darmstadt 1976) 295-328.

<sup>20</sup> LSE f. 53v: «Ut dato pro fundamento, quasi lapide angulari aliquo sanctissimo viro, illius fundadore ordinis, pote Benedicto, Augustino, Domino aut Francisco, primum quod ad ordinis regularis substantiam pertinet, est numerositas personarum. (...) Rursum, est diversitas officiorum, quia alii abbates, alii priores, alii ministri, alii custodes, alii guardiani, alii predicatorum sive lectores, et praeterea unus supremus, quolibet vocatus nomine abbas, prior, magister aut generalis prepositus. Est, consequenter, monarchici forma regiminis, quia sicut in toto ordine, ita in singulis convenientibus est unus rector, non plures, licet in gravioribus expetere aliorum consilia.»

## 2.2. De la Iglesia angélica a la Iglesia de los hombres

### 2.2.1. La Iglesia como realidad social

Esos cuatro fundamentos pueden ser subsumidos bajo el rótulo del carácter social de la vida eclesial, y han sido explicados en los capítulos 2, 3 y 4. Mientras el capítulo 2 explana los cuatro primeros fundamentos que sustentan la Iglesia militante en el cielo, el capítulo 4 muestra —según la dinámica interna ya indicada— cómo esos cuatro fundamentos de la Iglesia angélica no pueden faltar a la Iglesia militante terrestre en el estado de inocencia humana<sup>21</sup>. Voy a prescindir ahora del capítulo 3, que es una *amplificatio* sobre el régimen monárquico eclesial donde se censura un ejercicio arbitrario del poder papal<sup>22</sup>. Hecha esta restricción quedamos situados ante una convicción de Segovia (y de otros conciliaristas), según la cual es propio de la Iglesia existir en una multitud y variedad de personas, diversas según su oficio, orden y estado; por contra, nunca puede existir en la singularidad de un solo sujeto. No es de extrañar, por tanto, que estas ideas hayan sido explañadas en pasajes paralelos de otras obras, como el *Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae et generalis concilii auctoritate*<sup>23</sup>. El *avisamentum quintum* adopta esta temática: «*quod ecclesia constat ex pluribus membris differentibus virtute et operatione, nec in uno solo consistere potest*»<sup>24</sup>. Ahí explica que el mismo término griego «*ecclesia*» significa una multitud, congregación, convocación. Iglesia es siempre

<sup>21</sup> LSE f. 55v: «Commemorata iam quatuor fundamenta muri superne civitatis: membrorum multitudo eorumque varietas ministerialis, capitis unitas et monarchici forma regiminis, utrum statui competant innocentie, agnoscere possumus singula seorsum considerando.»

<sup>22</sup> De ello me he ocupado en otro lugar; véase el segundo estudio citado en nota 2. LSE f. 55: «Illa ergo celestis ecclesia a prima sui origine nobis lucide monstravit, quamvis monarchicum sit regimen illius a Deo institutum, non tamen exercendum fore a primo eius principe pro libito voluntatis.»

<sup>23</sup> Cf. S. MADRIGAL, «*Si desineret esse sancta, desineret esse Ecclesia*». El «*Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae*» de Juan de Segovia, en: F. Chica, S. Panizzolo, H. Wagner (eds.), *ECCLESIA TERTII MILLENNII ADVENIENTIS* (Omaggio al P. A. Antón) (Piemme 1997) 411-425.

<sup>24</sup> Cf. KRÄMER, o.c., 413. El *avisamentum quartum* rebate la reducción de la Iglesia a una persona concreta (en la eclesiología papalista, la figura papal) en estos términos: «*quod illud dictum vulgare, videlicet, quod tempore passionis Christi ecclesia sive fides remansit in sola Virgine, est falsum et quam maxime de fidei errore suspectum*».

«nombre colectivo» y así lo ilustra la imagen de la *civitas* empleada por la Escritura, y de modo todavía más claro la imagen paulina del *corpo de Cristo*. La Iglesia está constituida por una multitud de miembros, capaces y dispuestos para desempeñar muy diversas funciones y oficios; ninguna parte o miembro del cuerpo puede arrogarse la denominación de la totalidad.

Cuando el LSE aplica ese carácter de «sociedad» propio de la Iglesia angélica celeste a la Iglesia humana terrestre, comienza a introducir la historia de los orígenes del ser humano narrada en el libro del Génesis: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (1, 28). En resumen: esos *quatuor fundamenta* de la Iglesia celeste no podían faltar en la Iglesia militante en la tierra, caso de que hubiera permanecido en estado de inocencia. Avancemos en la dirección que marca el capítulo 5, el ejercicio de las llamadas virtudes teologales: fe, esperanza y caridad<sup>25</sup>.

### 2.2.2. La Iglesia como realidad teologal

Al enunciar este *fundamentum V*, por relación a las órdenes religiosas, Segovia señalaba esas tres virtudes sustanciales de la vida religiosa que son pobreza, castidad y obediencia, así como su realización bajo voto. Ahora, deleitándose en la simbólica que el número «cuatro» ejerce sobre el alma medieval, Segovia fuerza el razonamiento del *fundamentum V* (fe, esperanza, caridad y ejercicio de estas virtudes), viendo en este nuevo grupo de cuatro, «*latera quatuor supernae civitatis in quadro posita*», pues como se dice en Ap 21, 16: «La ciudad se asentaba sobre un cuadrado, de forma que su longitud era tanta como su anchura»<sup>26</sup>.

Fe, esperanza, caridad, y su ejercicio trazan los cuatro lados de la ciudad celestial. A lo largo del *Liber primus* dedicó una amplísima sección orientada a mostrar la presencia de las tres virtudes teologales en la Iglesia angélica, así como su ejercicio meritorio. A semejanza del ángel que alababa y glorificaba el nombre del Señor, el ser humano está llamado a vivir según esa razón teologal de la Iglesia desde el momento de su creación, «cuando Yahvé tomó al hombre y le instaló en el vergel de Edén, para que lo cultivara y lo guardara» (Gn 2, 15). Fe, esperanza, caridad, y su ejercicio constituyen una segunda alusión a la creación del ser humano hecha desde el libro del Eclesiástico. El Sabio declara allí

<sup>25</sup> LSE f. 56: «De V fundamento fide, spe, caritate et operatione, quod fuit in angelis omnibus ante peccatum Luciferi et futurum erat in statu innocentie...»

<sup>26</sup> LSE f. 56.

la condición en la que el hombre fue creado para alabar y santificar el nombre de Dios: «El Señor creó al hombre de tierra y de nuevo le hace volver a ella» (17, 1); «a semejanza suya le revistió de fuerza y le hizo a su imagen» (17, 3); «les dio discernimiento, lengua y ojos, oídos y corazón para pensar; les llenó del saber de la inteligencia y les mostró bienes y males; puso su temor en sus corazones para mostrarles las grandezas de sus obras; y alabarán su nombre santo» (17, 6-10). También «les dijo: “Guardaos de toda injusticia”, y a cada uno dio preceptos sobre su prójimo» (17, 11-12). Volviendo a la narración del Génesis, el mandato divino fue éste: «De todo árbol del vergel podrás comer libremente, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no has de comer» (2, 16)<sup>27</sup>.

La Iglesia angélica ha dado un ejemplo de perseverancia en la verdad fundamental cuando los buenos ángeles, con Miguel a la cabeza, resistieron a Lucifer y su séquito que impugnaban la verdad sustancial de la Iglesia: el hombre Jesucristo es la cabeza del cuerpo eclesial. Este era el núcleo del combate angélico descrito en Ap 12, 7, y la forma del pecado angélico. Permanencia en la verdad significa el convencimiento de que este género de vida escogido y su observancia conducen al fin propio al que apunta. Correlativamente, esta resistencia o permanencia en la verdad fundamental constituía el sexto *fundamentum* de la ciudad celeste. Queda así preparado el camino para la declaración del *fundamentum* VII, o facultad para castigar y apartar del gremio de la Iglesia a los transgresores; a ello está dedicado el capítulo 6.

### 2.2.3. Transgresión y pecado

En la analogía con una orden religiosa, este fundamento séptimo se formulaba como aquella facultad de corregir y de expulsar a quienes se considere indignos de ese modo de vida. Este proceso se ha verificado en la Iglesia angélica, ya que aquellos que se opusieron de forma contumaz a la verdad de fe fueron expulsados del gremio de la Iglesia. Vieniendo a la situación del ser humano instalado en el paraíso terrestre hay que examinar si esta facultad de separar a los buenos de los malvados debía ser también un rasgo específico de la Iglesia humana en estado de inocencia. Éste es el marco para abordar la problemática del pecado de Adán y del pecado original.

<sup>27</sup> LSE f. 55.



Segovia va a examinar la opinión que sostiene que si Adán hubiese superado la tentación del diablo, todo el género humano hubiera sido hecho «impecable» en su victoria y en su mérito, mereciendo la inmortalidad y la perpetuidad de la gracia, es decir, aquellos dones que la teología ha denominado «dones preternaturales». Nuestro teólogo presenta esta objeción: el mérito de Cristo, «hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2, 8), es de mayor eficacia que el mérito del primer hombre, aun cuando Adán hubiera superado aquella primera tentación. Y, sin embargo, en el mérito de Cristo no han sido los hombres constituidos «impecables», sino que mientras viven en la carne están expuestos a las tentaciones y no exentos de ellas. Por tanto, concluye Segovia: aun cuando el primer hombre no hubiese pecado, eso no quiere decir que los seres humanos fueran hechos «impecables»<sup>28</sup>. Este supuesto —y con ello la opinión arriba indicada— queda deslegitimado desde el testimonio de la Escritura que dice para todo hombre, no sólo para el primero: «Dios le instaló en el vergel de Edén para que lo cultivara y lo guardara» (Gn 2, 15). Este «cultivo» se producía en estado de inocencia con gozo y de forma placentera; pero, expulsado del paraíso, acaecerá no con placer y deleite, sino con ansia y fatiga, «con el sudor del rostro» (Gn 3, 19). El precepto de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2, 16) vale para toda la posteridad de Adán, expuesta a la tentación. La Escritura no ofrece ningún testimonio en la perspectiva de que los moradores del paraíso estuvieran exentos de tentación y de pecado. Segovia, saltando del libro del Génesis al libro del Eclesiástico, recuerda estos pasajes: «Él hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío. Si quieres, guardarás sus mandamientos para cumplir fielmente su beneplácito» (15, 14-15); y prosigue: «Puso ante ti fuego y agua; a donde quieras extenderás tu mano. Ante los hombres están la muerte y la vida; lo bueno y lo malo, lo que apetezca a cada uno se le dará» (15, 16-17)<sup>29</sup>.

Por consiguiente, si la Iglesia hubiera permanecido en el paraíso terrestre, hubiera existido la facultad de separar a los buenos de los malvados, pues los descendientes de Adán no han sido constituidos «impecables». Dios ha determinado la sucesión de estos dos estados de la Iglesia:

<sup>28</sup> Así se formula ya en el título del capítulo: «VII<sup>m</sup> Fundamentum, facultas puniendi transgressores, sicut in angelis fuit quod fuisset in statu innocentie; plenifariam ratiocinatur, quod etiam si primus homo non peccasset, filii sui non ideo essent effecti impecabiles» (f. 57).

<sup>29</sup> LSE f. 57v.



un estado de esfuerzo y milicia, «*in via*», propio de la Iglesia militante, y otro estado de reposo, paz y victoria, «*in patria*», es decir, de la Iglesia triunfante<sup>30</sup>. Y ahí está la transgresión de Eva en el paraíso terrestre, que fue seducida por la serpiente; así se inicia la historia del pecado humano.

#### 2.2.4. La Iglesia de los *viatores*

El capítulo 7 sigue mostrando cómo la Iglesia angélica constituye el modelo ejemplar de la Iglesia militante de los hombres respecto a los fundamentos VIII, IX y X, formulados, respectivamente, como perseverancia hasta el final en la verdad fundamental, confianza en la ayuda que viene de lo alto, tiempo de mérito; estos tres fundamentos han de subsistir en el estado de inocencia. En el capítulo 8 prosigue la comparación entre las dos Iglesias a la hora de declarar los fundamentos XI y XII: la observancia de los preceptos divinos y sus prerrogativas. Estas dos series de *fundamenta* de la ciudad celeste, normativas para la Iglesia humana en estado de inocencia, tienen como común denominador su naturaleza militante, la condición de *viatores*.

Puede decirse que la primera serie gira en torno a la idea de la «confianza». Me parece que es el *fundamentum* principal, pues indica una convicción teológica muy importante de cara a la teología de la encarnación: toda gracia procede de Cristo, y esto vale para la redención angélica, para el hombre en estado de inocencia, para la reparación del pecado. Estamos ante el núcleo de la tesis de Segovia respecto a la cuestión «*cur Deus homo?*»: si la gracia redentora de Cristo está actuando desde la misma creación, como llamada a la comunión con Dios, la encarnación no es un mero remedio del pecado. Esta interpretación de la encarnación en clave de satisfacción representaría una reducción del significado de Cristo. De ello nos ocuparemos después.

La perseverancia de los ángeles tuvo una causa bien determinada: vencieron al Dragón —según las palabras del Apocalipsis—, «*propter sanguinem agni et propter verbum testimonii sui*» (12, 11); es decir, pusieron toda su «confianza» en la victoria de Cristo y «gracias a la fe con-

<sup>30</sup> LSE f. 58: «Si ergo ordo hic fundamentum est, et a Deo absque ulla unquam dispensatione firmatus, ut minime coronetur qui legitime non certavit (2 Tim 2, 5); adeo inquam firmatus, ut etiam in celo empireo, qui locus est ecclesie triumphantis, decreverit Deus quod esset primo status militans quam triumphans, a fortiori ergo ratione quia *militia est vita hominis super terram* (Job 7, 1), ordinationem sanctam istam servari decuit in paradiso terrestri, a quo in celum empireum postquam legitime decertasset, primi parentes suique posterii erant transferendi.»

quistaron reinos, administraron justicia, obtuvieron promesas» (Heb 11, 33). Este *fundamentum* de la Iglesia angélica ha de seguir verificándose en la Iglesia humana. Segovia lo ilustra primero con el mensaje de la primera carta de Juan: «la fuerza victoriosa que ha vencido al mundo es nuestra fe. ¿Y quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?... Dios ha testificado en favor de su Hijo..., y el testimonio es éste: Dios nos ha dado la vida eterna, y esa vida está en su Hijo» (5, 4-5, 9-12). El sentido de esta «confianza» nuestra en Dios queda remachado con estas palabras del Apóstol: «Tal es la confianza que, por Cristo, tenemos ante Dios; no es que por nosotros mismos seamos capaces de anotar en la cuenta algo como si viniera de nosotros, sino que nuestra capacidad viene de Dios» (2 Cor 3, 4-5)<sup>31</sup>.

En el estado de *viatores* los ángeles estuvieron sujetos a la disciplina de los preceptos impuestos por Dios; en la declaración de este undécimo fundamento el capítulo 8 llega a distinguir hasta ocho tipos de preceptos<sup>32</sup>: en su sentido más propio, «precepto», indica el mandato de alguien superior, cuya orden se acata en virtud de su misma autoridad; ejemplo de ello es la obediencia de Abrahán ante la orden de sacrificar a Isaac (Gn 22, 2). De entre los múltiples preceptos que los ángeles recibieran, hay uno que es medular y válido para la Iglesia de todo tiempo y lugar: amar a Dios con todo el corazón y con todas las fuerzas (Dtn 6, 5). Este precepto es el punto de arranque para las reflexiones contenidas en los capítulos 9-18; vamos a prescindir aquí de su análisis. Sólo Dios es digno de alabanza y de gloria; son privilegios que ninguna criatura —hombre o ángel— puede arrogarse (c. 16-17); en este deseo de ser como Dios consistió el pecado de soberbia de Lucifer. Esta soberbia contrasta con la humildad del Hijo de Dios (c. 13), que decía: «La doctrina que oís no es mía, sino del Padre que me envió» (Jn 14, 24), «mi enseñanza no es mía, sino del que me envió» (7, 16), «el que habla por su cuenta busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que lo envió, ése es veraz, sin injusticia» (7, 18); «porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (5,30)<sup>33</sup>. Así quedamos situados ante la «tercera» salida de Dios, la encarnación del Hijo.

<sup>31</sup> LSE f. 59.

<sup>32</sup> LSE f. 59v: «Exponendum vero primo est, quod mandatum seu preceptum in scriptura sacra non uno sed multis accipitur modis.» Una enumeración similar de 8 géneros de preceptos se encuentra en MCG II, 1085ss: «Quod octo modis preceptum in scriptura dicitur, articulosque fidei et sacramenta de precepto non esse, declarata evidenciis distincione inter preceptum nature et discipline.»

<sup>33</sup> LSE f. 61.

### 3. ENCARNACIÓN Y PERFECCIÓN DE LA IGLESIA

Hemos venido comprobando que la perspectiva eclesiológica marca la continuidad entre el *Liber primus* y el *Liber secundus*, es decir, la instalación de la Iglesia angélica celeste y perfecta en la tierra de los hombres. En esta misma línea la teología de la encarnación va a adquirir una coloración específica condensada en la fórmula: «*propter Ecclesiam unigenitus Dei Filius homo factus est*»<sup>34</sup>. El misterio de la Iglesia va a ser explicado desde el misterio de la encarnación. Ahora entramos de lleno en la materia propia del *Liber secundus*, esa sección (caps. 19-32) que Segovia puso bajo el lema «*quod Dei Filius fuisset homo, eiamsi non peccasset homo*». El núcleo de la postura segoviana ha sido expresado en el título del capítulo 21: «*Si homo permansisset in statu innocentiae, Filius Dei fuisset factus homo, ut status ecclesiae fuisset perfectus*». Voy a proceder en dos momentos considerando estas dos secciones: los capítulos 19-23, o parte expositiva propiamente dicha relativa a la encarnación, y los capítulos 24-32, o *amplificatio* relativa a la explicación del motivo de la encarnación. Podemos prescindir ahora del capítulo 19, que remite (y repite) al capítulo 5 del *Liber primus*<sup>35</sup> y trata de explicar por qué el Verbo se hizo hombre y no ángel desde la idea de que Cristo es «*finis, caput, initium*» de la Iglesia. Esta capitalidad de Jesucristo para la Iglesia puede expresarse igualmente en estas palabras: «*Sacramentum hoc magnum est. Ego dico autem in Christo et in Ecclesia*» (Ef 5, 32).

#### 3.1. Encarnación y misterio de la Iglesia

Conviene comenzar recordando los elementos de la definición de Iglesia propuesta por Segovia: una comunidad dispuesta por Dios, ordenada a participar de la felicidad eterna, cuya cabeza es el hombre Je-

<sup>34</sup> LSE f. 20. Segovia atribuye a Crisóstomo esta fórmula en un pasaje de este tenor: «*Illam (dignitatem et ecclesie auctoritatem) declarat Crisostomus in Omelia "De Spiritu Sancto", ita inquit: "Multum Deo ecclesia cara est, non murus circumdata, sed fie circumsepta... (...) Propter ecclesiam prophete, propter ecclesiam apostoli. Et quid plura dicam? Propter ecclesiam unigenitus Dei Filius homo factus est*». No he podido encontrar esta cita en Crisóstomo.

<sup>35</sup> LSE f. 67r: (c. 19) «*Declarantur permaxima duo sacramenta: quare ecclesie caput est homo, et quod fuit necesse ut homo ille Deus esset.*»

sucristo<sup>36</sup>. Esta definición de Iglesia representa el misterio de la voluntad salvífica de Dios que culmina en Cristo, según ha sido expresado en el himno que abre la carta a los Efesios (1, 3-12); en términos similares proclama la carta a los Colosenses: «que es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fue creado el universo en el cielo y sobre la tierra, lo visible y lo invisible: tronos, señoríos, principados, potestades; el universo ha sido creado por medio de él y para él. Y él es antes que todo, y todo continúa existiendo en él. Y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, porque es el principio, primogénito de entre los muertos, de manera que él es en todo el primero» (1, 15-18)<sup>37</sup>.

Este pasaje afirma que Cristo es «primogénito de toda criatura»; ahora bien, es evidente que el Hijo de Dios toma carne humana en tiempo de los apóstoles; por tanto, esa afirmación no atiende a la mera sucesión temporal; ahora bien, forma parte del misterio de la encarnación, del Dios hecho hombre, su carácter de primera obra de Dios si atendemos a la intención del autor. El capítulo 20 quiere mostrar que el misterio de la encarnación es «*primum singulare opus a Deo intentum et ordinatum inter omnia opera quae in mundo futura erant*»<sup>38</sup>. ¿Cuál es la intención principal de las obras realizadas por Dios? Porque parece claro que la intención y el fin propuesto es anterior a los medios utilizados para lograr el fin. Si el fin del universo es la manifestación de la gloria divina, Cristo es la primera obra intentada y ordenada por Dios, pues «de su plenitud todos hemos recibido, gracia por gracia» (Jn 1, 16). A través de Cristo se ha producido la manifestación más plena de la gloria divina; su excelencia ha sido proclamada en las palabras del Salmo: «Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec» (110, 4). En este sentido se han de entender, por consiguiente, las palabras del Precursor: «El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo» (Jn 1, 15).

Esta prioridad de Cristo en perfección, prelación, dignidad, asentada en la intención divina, le constituye en «cabeza de la Iglesia», en la «pri-

<sup>36</sup> LSE f. 67v: «Ecclesia, itaque, medium est per quod nobis hec tria sacramenta maxima innotescunt. Etenim, quoniam ecclesia societas est a Deo ordinata ad obtinendum beatitudinem, caput ecclesie esse debuit homo, *propter quem a constitutione mundi (Mt 25, 34) preparatum est regnum celorum.*» Véase (en prensa), S. MADRIGAL, *¿Puede definirse la Iglesia? Nociones básicas de Juan de Segovia: Misceláneas Comillas* 56 (1998).

<sup>37</sup> LSE f. 68v. Sobre la perspectiva eclesiológica de Colosenses y Efesios, véase J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen 1994) 222-249.

<sup>38</sup> LSE f. 68v.

*num opus Dei*»<sup>39</sup>. «Antes que todo fue creada la sabiduría» (Ecclo. 1, 4); previniendo contra una interpretación perversa de este y otros pasajes semejantes como hicieran los arrianos, Segovia se adelanta a decir que «primogénito de toda criatura» (Col 1, 18) no implica que esa posterioridad temporal signifique una desigualdad en dignidad y perfección que impida establecer la consustancialidad del Padre y el Hijo. Cristo es «alfa y omega, principio y fin» (Ap 1, 8). Como fin del universo se encuentra al principio de todo.

De lo expuesto cabe sacar una doble conclusión: por un lado, no al principio del mundo, sino «cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo» (Gál 4, 4); pero a la vez hay que considerar que Él es «primogénito de toda criatura», que «en Él fue creado el universo entero, y todo continúa existiendo en él» (Col 1, 15ss.), pues Dios, de cara a la consumación y perfección del universo, dispuso que su Hijo se hiciera hombre. En razón del fin propuesto por Dios el misterio de la encarnación es la primera obra pretendida, ordenada y dispuesta por Dios.

Sobre este supuesto los capítulos 21-23 exponen la tesis segoviana respecto de la cuestión central de la encarnación del Hijo: «*Cur Deus homo?*». Esta postura conoce dos momentos: el primero, reconsiderando la situación de inocencia del «estado original», formula la tesis: «el Hijo de Dios se hubiera encarnado, aun cuando el hombre no hubiese pecado»<sup>40</sup>; en ello nuestro teólogo no es original, sino que sigue —como veremos después— la interpretación teológica predominante en la escuela franciscana de orientación escotista. Mucho más original es el segundo momento, esto es, la correlación que establece entre encarnación e Iglesia: «para que el estado de la Iglesia fuese perfecto».

Hay que reparar, en primer término, en la situación de inocencia; resulta entonces que la encarnación enlaza y completa la razón final de la Iglesia: «Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3); por eso, aun cuando el hombre no hubiera pecado, el Hijo se hubiera encarnado. Lo que está en juego es el *finis* absoluto de la Iglesia: participación de la eterna bienaventuranza de Dios comu-

<sup>39</sup> LSE f. 69v: «Propterea, item, quia caput omnibus prefertur membris sicut preeminentia, dignitate, influentia et perfectione, *Christus vero est caput ecclesie* (Ef 1, 23), ac per consequens omnium rationabilium creaturarum. Quamobrem, tute creditur esse primum opus a Deo intentum et ordinatum.»

<sup>40</sup> LSE f. 70: «Quia igitur misterium incarnationis est opus illud a Deo primo intentum ordinatumque est ad complementum universi atque perfectionem, secreta scripture sacre profunde intelixisse videntur doctores hactenus asserentes, etiam si homo non peccasset, quod Filius Dei incarnatus fuisset.»

nicada en Jesucristo. Segovia hace, en segundo término, esta consideración: la Sagrada Escritura nos ha sido revelada en el estado de naturaleza caída; no es extraño, por tanto, que existan muchos pasajes donde el misterio de la encarnación sea puesto en conexión con la «reparación» del género humano; ahora bien, esto no significa que sea ésta la única causa de la encarnación, sino que existen otros lugares donde se alude a la causa del «perfeccionamiento» del universo. Los hombres están orientados a Cristo, no al revés; por eso va a afirmar como conclusión del capítulo 21: «humana redemptio non fuit incarnationis causa dumtaxat, quinymo et si non peccasset homo, Filius Dei fuisset homo factus, ut Paulus inquit: *Secundum propositum divine voluntatis in laudem glorie gratie sue* (Ef 1, 5-6), utque decora atque perfecta esset societas omnium qui sub eo participaturi erant suam hereditatem, vitam eternam»<sup>41</sup>.

La declaración del misterio de la encarnación adopta seguidamente las palabras de Ef 5, 32: «*sacramentum magnum est in Christo et in ecclesia*». El capítulo 23 se orienta en la dirección de mostrar que «el Verbo de Dios se hubiera encarnado, aunque el hombre no hubiese pecado». Este «cristocentrismo» espiritual y teológico de Segovia recuerda la «concentración cristológica» de Karl Barth a la hora de estipular la noción teológica de «sacramento»: la encarnación es «el gran *mysterium* o sacramento cristiano», de modo que «la humanidad de Jesucristo es en cuanto tal (...) el primer sacramento»<sup>42</sup>. Volvamos a nuestro texto: a la hora de reflexionar sobre Ef 5, 31-32, Segovia tiene de fondo —como es obvio— el pasaje de Gn 2, 24 («por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá con su mujer, y serán los dos una sola carne»). Desde esta imagen, el «*sacramentum*» de Cristo no alcanza su plenitud y su integridad hasta constituirse verdaderamente como cuerpo (1 Cor 12, 12): que Cristo sea cabeza de este cuerpo, que es la Iglesia (Col 1, 18). De esta manera tiene sentido hablar de «*sacramentum magnum*», esto es, íntegro y perfecto, pues no cabe un cuerpo sin cabeza, o una cabeza sin cuerpo; cuando se ha constituido la Iglesia, como comunión con Dios, la Iglesia es ese cuerpo que tiene a Cristo por cabeza.

Asociada de esta manera la Iglesia al misterio de Cristo, desde el himno de Colosenses que contempla a Cristo como «primogénito de toda criatura» y «cabeza de la Iglesia», Segovia puede sacar esta conclu-

<sup>41</sup> LSE f. 70v.

<sup>42</sup> *Kirchliche Dogmatik II*, 1, 58.



sión: Cristo es la cabeza de la Iglesia desde el origen del mundo<sup>43</sup>, antes incluso de su nacimiento virginal de María. A este respecto cita las palabras dirigidas a los fariseos cuando objetaban: «Todavía no tienes cincuenta años, y ¿has visto a Abrahán?» (Jn 8, 57). Jesús les respondía: «De verdad os aseguro: “antes de existir Abrahán, ‘yo soy’”» (8, 58). La Iglesia está unida a Cristo como el cuerpo a la cabeza desde sus orígenes absolutos, esto es, desde el plan trazado por Dios desde toda la eternidad. Como ya vimos antes, una cosa es la secuencia temporal (nacimiento histórico de Jesús de Nazaret) y otra el plan trazado por la presciencia divina. Siguiendo con estas disquisiciones que nos sitúan en el corazón del misterio de la voluntad salvífica de Dios, Segovia retrotrae el misterio de la redención también a su comienzo absoluto: Cristo es, según las palabras del Apocalipsis (13, 8), el cordero degollado e inmolado desde la creación del mundo<sup>44</sup>. Cristo es cabeza de la Iglesia como cordero degollado desde la fundación del mundo: la redención angélica, en el «antes» de la encarnación, acaece «*propter sanguinem agni*», es decir, por la fe en que el hombre Jesucristo, cordero inmolado desde la eternidad, iba a ser cabeza de la Iglesia.

El Verbo de Dios se hubiese hecho carne aunque nunca hubiera pecado el ser humano. El misterio más profundo de la Iglesia reside en esa mutua relación del cuerpo eclesial con su cabeza, que Segovia ilustra con estas palabras: «nadie aborrece nunca a su propia carne, sino que la alimenta y cuida con cariño, como también Cristo a la Iglesia» (Ef 5, 29). Era necesario ese alimento y cuidado en el estado original de inocencia; era necesario ese alimento y cuidado en el estado de caída y pecado. Cristo, el cordero degollado, es la cabeza de la Iglesia desde la creación del mundo. Con toda verdad la carne de Cristo es la carne de la Iglesia. Concluye Segovia:

«Ideo etiam in illo (statu innocentiae), si perdurasset quomodo in isto (statu miseriae post peccatum primi parentis), Verbum Dei fuisset

<sup>43</sup> LSE f. 72: «Caput quippe dicitur relative ad capitatum et e converso; quocirca, si ab origine mundi, fuit ecclesia, que est Christi corpus, necesse est fateri ab origine mundi fuisse caput eius, quod est Christus, nec unquam huiusmodi capite caritaram quamdiu erit ecclesia.»

<sup>44</sup> LSE f. 72: «Sic etiam intelligendum est quod caput ecclesie, Christus, non solum dicitur fuisse ab origine mundi, sed quod mirabilius est, occissus dicitur ab origine mundi. Testimonium de hoc perhibet fidelissimus testis evangelista Ihoannes in Apocalypsi: *Et adorabunt bestiam omnes qui inhabitant terram, quorum nomina sunt scripta in libro vite et agni, qui occissus est ab origine mundi* (Ap 13, 8).»



factum caro, ut corpus ecclesiae fuisset perfectum, atque sic intelligi posset in *Christo et ecclesia sacramentum magnum*» (LSE f. 72v).

Antes de seguir presentando los razonamientos de Segovia conviene detenerse un momento y reflexionar sobre lo expuesto hasta ahora. La Iglesia tiene su origen inmediato en Dios, que ha dispuesto encaminar todo a la vida eterna y dichosa; para ello ha colocado como cabeza de esa comunidad de criaturas racionales a su Hijo y heredero. Al presentar al Padre como origen de esta sociedad universal puede proponernos una descripción de la Iglesia anterior al hecho histórico de la encarnación del Verbo, incorporando a las criaturas angélicas y a los hombres todos del Antiguo Testamento desde la creación del mundo. La Iglesia, siendo esa sociedad universal de toda la creación racional, se presenta como revelación y realización del principio eterno de la sabiduría de Dios. Lo que da sentido a esta comunidad es el fin propio que Dios ha marcado para esta comunidad: la felicidad eterna. Esta participación en la gloria divina imprime un ritmo escatológico al dinamismo del desarrollo histórico de la Iglesia. Por otro lado, esa visión del Hijo Jesucristo, como cabeza de la Iglesia y como cordero sacrificado desde el principio<sup>45</sup>, nos pone ante la vieja doctrina patrística: la Iglesia está en el principio de todo. Si Cristo es la cabeza, la Iglesia es el cuerpo; si Cristo vive, la Iglesia vive, ya que no se concibe una cabeza sin cuerpo. Cristo es siempre la cabeza; Cristo y la Iglesia se encuentran en el comienzo de las obras divinas. Con la encarnación la Iglesia va alcanzar su madurez constitucional, pues se realiza, a través de la ascensión de la carne por el Verbo, lo que estaba previsto desde el comienzo del mundo: la asociación de la humanidad toda al misterio trazado por Dios; surge así lo que S. Agustín denominó el «*totus Christus*», el Cristo total, compuesto de Cristo, que es la cabeza, y de la Iglesia, que es su cuerpo. Como ha notado E. Mersch, la teología escolástica ha prolongado la doctrina agustiniana sobre el cuerpo místico, aproximándola a la doctrina de los Padres griegos; S. Agustín, en su lucha con los pelagianos, está más preocupado por las miserias de los miembros del cuerpo que de la grandeza de la cabeza; aunque explica cómo toda la vida sobrenatural nos viene de la encarnación, no llega a mostrar cómo la encarnación pone la humanidad de Cristo en situación de comunicarnos la vida divina. La teología escolástica recalca, desde la unión hipostática con la

---

<sup>45</sup> MCG III, 810, 30-35: «*Quoniam caput est corporis non mortui sed vivi, ipseque dictus est agnus occisus ab origine mundi, necesse est intelligere, quomodo Christus caput ita et ecclesiam corpus eius fuisse ab inicio operum divinorum.*»

divinidad, que toda la economía de la salvación va a consistir en la comunicación a los miembros del cuerpo de lo que la cabeza posee en plenitud. Cirilo de Alejandría lo expresaba de esta manera: la humanidad de Cristo se hace vivificante y cabeza de un cuerpo místico por la unión con el Verbo de la vida <sup>46</sup>.

De esta manera, el *mysterium ecclesiae* queda asociado radicalmente al *mysterium Dei*, obligando a contemplar cuanto se realiza en la Iglesia en la perspectiva del misterio de Dios, y de modo especial, todo lo que se refiere a la Iglesia tiene que ver con el misterio de la encarnación: «*primum singulare operum divinatorum*». Por otro lado, la visión apocalíptica del cordero inmolado desde el origen del mundo redobla la importancia de este misterio, al subrayar que el Dios y hombre se inmola en la cruz por la redención de los pecados. Con ello queda abierta la cuestión con la que hemos de volver al texto segoviano: ¿cuál es el motivo de la encarnación: reparación o perfección?

### 3.2. *El motivo de la encarnación*

El misterio de la encarnación —dice Segovia— representa uno de los principales fundamentos de la fe católica y constituye uno de los misterios arcanos contenidos en la Escritura; se yergue, por consiguiente, como una de las cuestiones más difíciles de la inquisición teológica que coimplica la exploración de los mismos pensamientos de la mente divina. Antes de adentrarnos en los capítulos 24-32 del LSE que plantean —al modo de una *amplificatio* <sup>47</sup>— la problemática del motivo de la encarnación, parece pertinente situar esta reflexión tanto en la obra de Segovia como en el horizonte más amplio de la teología medieval. En la primera dirección, hay que señalar que no es la primera vez que Segovia se ocupa de estos asuntos y ello tiene que ver de forma muy particular con «el problema islámico». Nuestro teólogo considera que el

<sup>46</sup> Cf. E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de Théologie historique*, II (París 1951) 229-230.

<sup>47</sup> Esta *amplificatio* se inicia en el capítulo 24: «Quamvis supra commemorata arbitremur satis esse ad eam quam prosequimur de capite ecclesie intelligentiam confirmandam, verumtamen ut huiusmodi intelligentiam manifestius percipiamus, amplificatio quedam necessario facienda est, quatenus evidentia constet rationum, quod supra est auctoritate multiplici roboratum (f. 72v). Al comienzo del capítulo 33 se dice: «Suaderet iam operis huius conditio finem imponere eiusmodi amplificatio- ni, si non urgeret adhuc necessitas explicandi apertius ordinem principalium divi- norum operum, ut, que fuere premissa, evidentiam attingat pleniorum» (f. 83r).

error fundamental del Islam consiste en rechazar los misterios de la Trinidad y encarnación<sup>48</sup>. Sabemos que la «cuestión islámica» es una preocupación que recorre su vida entera; prueba de ello es la disputa teológica celebrada en Medina del Campo (1431) con el embajador del rey moro de Granada; consta, por otro lado, que el intento de reganar a los mahometanos «*per viam pacis et doctrinae*» se ha llevado las mejores fuerzas de Segovia retirado en el priorato de Aitón desde la caída de Constantinopla (1453) hasta el final de sus días (1458). En el intercambio epistolar suscitado por este diálogo interreligioso, Nicolás de Cusa daba fe de la competencia mostrada ya durante el concilio de Basilea por el *Magister* de Salamanca<sup>49</sup>. Resultado de estos esfuerzos son esas dos obras de última hora que, en la Escritura de donación, llevan por título: *De gladio divini spiritus in corda mittendo saracenorum* y el *Liber de praeclara notitia veritatum necessariorum catholicae fidei*; mientras el primero se ocupa del modo de conseguir por vía pacífica la conversión de los sarracenos mostrando la verdad de la fe católica sobre la doctrina del Corán, el segundo «*tradit notitiam duorum principalium mysteriorum catholicae fidei, Incarnationis et Trinitatis*»<sup>50</sup>. Dado que, desgraciadamente, se han perdido los manuscritos de esta segunda obra, queda así redoblado el interés por el tratamiento de la encarnación cristalizado en ese tratado contemporáneo que es el LSE.

Ahora bien, el LSE no tiene a la vista esta preocupación «ecuménica», sino que reflexiona desde el interior de la teología escolástica medieval. Así, la *amplificatio* parte, en el capítulo 24, de la consideración de dos posiciones teológicas «no adversas, sino diversas» frente al misterio de la encarnación: una pone su causa en la reparación del género

<sup>48</sup> Véase el magistral estudio de D. CABANELAS, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid 1952) 97-98, 180.

<sup>49</sup> En carta del 29 de diciembre de 1454 dice: «Ad rem de qua scribit Reverenda Paternitas Vestra quam breviter descendens, admiratus sum certe et maxime gavisus quod ingenium vestrum, mihi dudum notum, in hanc se transtulit Alchorani discussionem, nam nunc fidei orthodoxe defensio exigebat talem zelosum atque apprime doctum, peracutum et memorativum reperiri. Neque blandiendo hec dico; arbitror nullum diligentiorum atque aptiorum superesse ad hanc enodationem, experientia attestante in certis per Reverendissimam Paternitatem Vestram Basilee elucidatis taliter quod nichil superaddendum restet» (cf. CABANELAS, o.c. 311-312).

<sup>50</sup> HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, 89-90 (n. 24.26). Se ocupaban también de la problemática de la encarnación las dos únicas obras compuestas en romance entre 1453 y 1457; ambas se han perdido. En la Escritura de donación llevan por título *Elucidatorium precipue veritatis catholice fidei: Jesum, Marie filium, esse verum Dei filium Deumque verum* (cf. 108, n. 99) y *Responsio ad litteram alphaqueni Segobiensis* (cf. 108, n. 100).

humano, de modo que si Adán no hubiese pecado tampoco se hubiera producido la encarnación; la otra postura cifra su motivo en la perfección del universo. Para Segovia estas dos posiciones, que tilda de «solemnes», no se contraponen y excluyen entre sí, sino que se encuentran en una relación precisa que formula en estos términos: «*Reparatio humani generis habet se ut species ad complementum universi atque perfectionem pertinens*»<sup>51</sup>. ¿Qué decir de esta postura? Echemos una ojeada al modo en que la teología medieval plantea en el marco de la Cristología el motivo de la encarnación.

La fe neotestamentaria testimonia la primacía de Jesucristo sobre las criaturas (Rom 8, 28-30; Col 1, 15-17; Hb 1, 1-4; Jn 1, 1-18); en el Medioevo se registran dos formas de expresar esa prelación de Jesucristo: la que le confiesa y reconoce como suprema criatura en calidad de ser la Palabra de Dios hecha carne para redimir a la humanidad del pecado, es decir, como redentor; la segunda postura contempla a Cristo como el centro y la cima de la creación, puesto que Dios crea con el objetivo de hacer partícipes de su gloria y bienaventuranza a sus criaturas a través del Verbo encarnado o humanado; en esta perspectiva, Cristo es el centro y la meta de la historia y del cosmos, con un primado previo a su misma función redentora.

Sobre este trasfondo de la teología de escuela se plantea el significado de la humanidad de Jesucristo o de la encarnación. Sto. Tomás se hace eco de esas dos posturas de fondo cuando se plantea la cuestión: «*Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*». El Aquinate toma postura y expone que la razón de la encarnación es la «reparación» del pecado de Adán<sup>52</sup>. Según el Nuevo Testamento la encarnación acaecería con el objetivo del perdón de los pecados, mientras que para Dios el motivo no es el pecado sino su amor que todo lo perdona. Ahora bien, el testimonio de la Escritura no excluye que pudiera

<sup>51</sup> LSE f. 72v.

<sup>52</sup> STh III, q. 1, a. 3: *Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*. La respuesta dice así: «Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei Filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.»

haber habido encarnación sin pecado humano. El período medieval —ya lo hemos visto para Segovia— se plantea el motivo de la encarnación a la luz de la cuestión hipotética: «*Utrum Verbum incarnatum fuisset, si Adam non peccasset*». Responder afirmativamente implica interpretar la significación de Jesucristo en la clave de la «*perfectio*» del hombre y del mundo, independizando la encarnación de la historia del pecado humano. La respuesta en negativo pone en conexión la encarnación de Jesucristo con la caída humana y con la «*reparatio*» del pecado merced al acto redentor de Cristo. S. Buenaventura, por su parte, aunque no excluye el motivo de la perfección de la creación, prefiere esta segunda explicación, pues le parece más apoyada en la Escritura y en la Tradición<sup>53</sup>. Por lo que ya hemos dicho, es claro que Segovia se sitúa en la línea que prima la clave de la «*perfectio*» sobre la de «*reparatio*», afirmando la encarnación independientemente del pecado de Adán. En esta dirección es preciso atender a la personalidad de Duns Escoto que ha marcado una línea de respuesta desde una perspectiva fuertemente cristocéntrica. Adopto, por lo demás, esta hipótesis de trabajo: la postura escotista es la clave interpretativa más adecuada para comprender la teología de la encarnación vertida en el LSE<sup>54</sup>.

¿Por qué razón Dios se hizo hombre? Cuando Duns Escoto aborda esta cuestión no lo hace desde la pregunta convertida en tópico por la teología escolástica («¿acaso se hubiera encarnado Dios si Adán no hubiera pecado?»), sino desde esta otra: «¿estaba Cristo predestinado para ser el Hijo de Dios»<sup>55</sup>. Así el *Doctor subtilis* se sitúa en la perspectiva

<sup>53</sup> Cf. III Sent. d. 1 a. 2 q. 2 (Ed. Quaracchi III, 21-28).

<sup>54</sup> Dentro de una bibliografía inabarcable puede consultarse: P. RAYMOND, *Le motif de l'incarnation. Duns Scot et l'école scotiste: Études franciscaines* 14/XXVIII (1912) 186-201; 313-331; E. LONGFRÉ, *La primauté de Jésus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot* (Montréal 1927); Id., *Duns Scot, docteur du Verbe incarné* (Florenca 1933); A. KANDLER, *Die Heilsdynamik im Christusbild des Johannes Duns Scotus: Wissenschaft und Weisheit* 27 (1964) 175-196; 28 (1965) 1-14; A. DE VILLALMONTE, *El «mysterium Christi» del Vaticano II en perspectiva escotista: Naturaleza y gracia* 13 (1966) 215-268; J. SCHLAGETER, *Das Menschsein Jesu Christi in seiner zentralen Bedeutung für Schöpfung und Geschichte bei Johannes Duns Scotus und heute: Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 23-36; G. IAMMARRONE, *Wert und Grenzen der Christologie des Johannes Duns Scotus in heutiger Zeit: Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 1-20; Id., *La Cristologia francescana. Impulsi per il presente* (Padova 1997); J. A. MERINO, *Cristologia escotista y creación: Carthaginensia* 14 (1998) 101-116.

<sup>55</sup> En este punto de partida innovador, «*Utrum Christus praedestinatus fuerit esse filius Dei*» (Ox. III, d. 7, q. 3; XIV, 348a; Rep. Par. III, d. 7, q. 4; XXIII, 301a), insisten y coinciden los intérpretes antiguos (cf. RAYMOND, o.c. 188-189) y modernos (cf. VILLALMONTE, 230; SCHLAGETER, 28; IAMMARRONE, 4).

de la predestinación de Cristo. Se entiende por «predestinación» el acto de voluntad, el designio o decreto por el que Dios llama a las criaturas racionales a la gloria beatífica<sup>56</sup>. Punto de referencia escriturístico para hablar de la «*praedestinatio Christi*», tanto para nuestro franciscano como para la Escolástica, es Rom 1, 1-4, donde el Apóstol afirma en la versión de la Vulgata: «*de Filio suo, qui factus est ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri*»<sup>57</sup>. Ahora bien, en Cristo, el Hombre-Dios, ¿quién es objeto de la predestinación? No la naturaleza divina, que goza de la gloria por pleno derecho, sino que objeto de la predestinación es la naturaleza humana de Cristo en quien se ha «humanizado» el Verbo eterno de Dios, la segunda persona de la Trinidad. Por consiguiente, el Verbo de Dios hecho hombre, la Palabra encarnada, llamado y predestinado a la gloria de Dios, es el comienzo primero, absoluto e incondicionado del plan amoroso de Dios para la creación y la historia. Jesucristo es «*summum opus Dei*», el primero de los predestinados. Llegado a este punto, el *Doctor subtilis* aborda la pregunta: ¿acaso esta predestinación está subordinada y ocasionada por la caída de Adán? Sabe que doctores egregios, en la secuela del Aquinate, subordinan la predestinación de Cristo al pecado del primer hombre y declaran que el Hijo de Dios no se hubiera encarnado si no se hubiera producido esa caída. En otras palabras: el motivo determinante de la encarnación, de la predestinación de la naturaleza humana de Cristo a la gloria de la unión hipostática y a la gloria beatífica, es la reparación del desorden introducido por el pecado humano. La postura del teólogo franciscano se puede esquematizar en estas tres tesis: 1.<sup>a</sup> Dios es amor y el amor es la raíz de todas las obras divinas; en consecuencia, la predestinación de los elegidos tiene como motivo determinante la glorificación de Dios por el amor. 2.<sup>a</sup> Por este único motivo Cristo ha sido predestinado con independencia de la previsión de la falta adamita («*dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi*»). 3.<sup>a</sup> La previsión de la caída de Adán juega un papel secundario en la organización de la obra total de la encarnación; por tanto, ha sido después de esta previsión de la caída de Adán cuando Dios le ha confiado la tarea de redentor en la carne pasible.

<sup>56</sup> RAYMOND, 189: «*Paedestinatio est praeordinatio alicujus ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam*» (In III SEnt., dist. VII, q. 3, n. 2).

<sup>57</sup> Cf. SCHLAGETER, 28.



Retengamos, para volver a nuestro texto, estos elementos centrales de la doctrina escotista que nos permitirán seguir profundizando y entendiendo mejor la postura de Segovia: la predestinación y la encarnación de Cristo son independientes del pecado de Adán. Segovia considera que esta elucidación del misterio de la encarnación, indagando el designio arcano de la voluntad de Dios, es lícito y meritorio en la medida en que se atiende seriamente a la enseñanza de la Escritura<sup>58</sup>. Desde este modo de investigación quiere probar que «*Verbum Dei fuisset incarnatum, quamvis numquam fuisset originale peccatum*», y para ello asume expresamente el núcleo de la argumentación escotista: el misterio de la encarnación del Verbo fue predestinado por Dios antes de la precognición del pecado de los primeros padres<sup>59</sup>. Este es el argumento que se quiere probar sucesivamente en cuatro pasos: «*ex ordine cognitionis*» (cap. 26), «*ex prioritate praedestinationis*» (c. 27-28), «*ex ratione praedestinationis*» (c. 29), «*ex exemplari manuductione*» (c. 30).

El primer paso de la argumentación establece que el misterio de la encarnación fue pre-ordenado por Dios antes de toda noticia sobre el pecado humano<sup>60</sup>. Es una razón de sabiduría y armonía: Dios conoce todo desde la eternidad y al conocimiento divino no se puede asignar un antes y un después. Aunque sus designios no se organicen sucesivamente, existe un orden en sus pensamientos que rigen su actividad y que coincide con la armonía de su divina voluntad: Dios ha determinado todo con vistas a Cristo; por tanto, su predestinación y la de cuantos han sido elegidos en Él es previa a todo proceso de culpa o demérito. En otras palabras: la predestinación es lógicamente anterior a la previsión de las faltas y a su reprobación<sup>61</sup>. Segovia se apoya en el Sal 138 (6), que afirma la mirada de Yahvé dirigida al humilde, en cambio al altanero «le mira de lejos». Querría ello decir —en una exégesis un tanto capricho-

<sup>58</sup> LSE f. 73v: «Nam cum de incarnationis sacramento, quod dicitur divina voluntas, propterea quod est opus permaxime a Deo volitum, plures cause sint nobis revelate in scriptura sacra, intentionis est perscrutari que est principalis et prima, etiam si alie non essent, nichilominus fuisset a Deo operatum huiusmodi sacramentum.»

<sup>59</sup> A este enunciado responde precisamente el título del capítulo 25: «Verbi incarnati misterium fuit a Deo predestinatum ante precognitum peccatum originale primi parentis.»

<sup>60</sup> Esta temática se anuncia en el título del capítulo 26: «Ratione ordinis in divina cognitione, constat Verbi incarnati misterium fuisse a Deo predestinatum ante precognitum peccatum originale primi parentis» (LSE f. 74).

<sup>61</sup> LSE f. 76v: «Primo in Deo intelligi predestinationis actum quam reprobationis.»



sa— que Dios ha tenido a la vista primeramente lo bueno, sólo derivada y posteriormente, el mal y el pecado. A fin de cuentas el mal no es sino la privación del bien. Por tanto, como dicen los predicadores populares, Dios ha pensado primero en el paraíso, como el fin primero intentado y dispuesto en primer término; tras la noticia del pecado, como la última de las obras divinas, aparece el infierno. Queda así ya apuntada una reflexión sobre el orden de las obras divinas (relegada por Segovia a los capítulos 33-37, de la que me ocuparé en el próximo apartado).

La prioridad del misterio de la encarnación respecto del pecado de Adán se expresaría en las palabras del libro de la Sabiduría: «Porque Dios no hizo la muerte, ni se regocija con la perdición de los vivos; ya que todo lo creó para que existiese» (Sab 1, 13-14). Y encuentra que lo más propio de la verdad de la fe católica referente a la «predestinación» se expresa en las palabras de Juan: «La caridad consiste en esto: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero» (1 Jn 1, 10). Dios dispuso desde su eternidad hacernos partícipes de su gloria y de su gracia. En palabras de la carta a los Ef (1, 5-6): «Habiéndonos predestinado para ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza del esplendor de su gracia». El Verbo de Dios no se ha encarnado a causa de la falta adamita. Esta sección del LSE formula desde los textos bíblicos el núcleo de la postura escotista. Si el misterio de la encarnación del Verbo ha sido predestinado y pre-ordenado por Dios antes del conocimiento del pecado original, hay que sacar esta consecuencia: la encarnación se hubiera producido aun cuando el hombre no hubiese pecado<sup>62</sup>. Así se pone de relieve que la encarnación es un acto incondicionado de la voluntad divina. ¿Hacia dónde apunta el misterio de la encarnación? Sólo se entiende a la luz de la «predestinación» de Cristo: Dios ha querido, en su soberano designio, ser amado por una criatura en la que tomó carne la segunda persona de la Trinidad.

La reflexión de Segovia se recrea ahora en el acto de «predestinación»<sup>63</sup>; desde Rom 1, 4 —(*predestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis*)—, subraya la incondicionalidad de la encarnación previa a todo mérito o demérito de las criaturas. En la estela del *Doctor subtilis* rechaza que la reparación del género humano sea la causa de la encarnación y se distancia de la idea de una encarnación

<sup>62</sup> LSE f. 75.

<sup>63</sup> A ello se dedican los capítulos 28 («Predestinatio facta est nullis previsis antea meritis et peccatis») y 29 («Probatur tertio ex predestinationis ratione»).

ocasionada por la caída del primer hombre. Ahora bien, Jesucristo no es el único receptor de la gloria y de la gracia divinas, sino que todas las criaturas —hombre y ángeles— están destinadas a participar de la gloria divina. Él es el «primero de los predestinados», pero en Él todos hemos sido «predestinados como hijos adoptivos» (Ef 1, 3-5). Todo el capítulo 29 se dedica a hacer exégesis del himno que preside la carta a los Efesios. Este pasaje constituye el fundamento de la argumentación segoviana para mostrar que nuestra salvación depende del misterio de la encarnación, de modo que no se entienda el misterio de la encarnación desde el pecado humano o como algo obligado desde la necesidad de nuestra salvación. Ahí se dice que «Dios en los cielos nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales» (Ef 1, 3), donde esa «bendición» no es otra cosa que la predestinación a participar de la felicidad eterna en Cristo, donde Él es el primer receptor de esta bendición; y a continuación se dice: «porque nos eligió en Él antes de la creación del mundo» (Ef 1, 4). Nuestra elección depende de la elección de Cristo, hemos sido predestinados en Él, «en Él tenemos la redención por su sangre» (1, 7). Aparece aquí la redención del pecado como uno de los efectos últimos de la encarnación que, por tanto, nada resta al primer fin de la perfección del universo, sino que se añade como su complemento<sup>64</sup>. Las palabras del Apóstol en la carta a los Romanos confirman, finalmente, que antes de la noticia del pecado original estaba pre-ordenado el misterio de la encarnación: «Sabemos que para los que aman a Dios, para los que son llamados según su designio, todo colabora al bien; porque a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito entre muchos hermanos» (8, 28-29). Brevemente: la razón principal de la venida en carne del Hijo de Dios no es la reparación del pecado humano, sino que su fin primordial y absoluto sólo se capta a esta luz: Dios ha ordenado desde la eternidad que el Hijo asumiera la naturaleza humana por la unión hipostática en orden a la perfección y complemento del universo «*in laudem gloriae gratiae Dei*»<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> LSE f. 78v: «Hic enim inter ceteros ultimus effectus misterii incarnationis, quomodo supra dicebamus, non obviat fini eius primo, perfectioni videlicet et universi complemento *ad gloriam et laudem Deo* (Ef 1, 6); hñabet quippe se per aaditionem ad illum.»

<sup>65</sup> LSE f. 79v: «Igitur nullus illorum effectuum inspiciens reparationem, prima dici potest causa aut principalis finis sacramenti huius prout absolute condieratur. Absolute vero consideratur cum dicimus fuisse ordinatum ab eterno Dei Filium humanam sumere naturam ypostatica unione ad universi complementum atque perfectionem *in laudem glorie gratie Dei* (Ef 1, 6).»

En una nueva fase de la argumentación Segovia va a criticar la postura rival: se debilita y difumina la primacía de Jesucristo cuando se afirma que si Adán no hubiera pecado, Cristo no se hubiese encarnado, pues se está haciendo depender el misterio de la encarnación de una condición. Estaríamos, por tanto, ante una «predestinación condicionada»<sup>66</sup>. Hay que escrutar la raíz misma de la ordenación divina. A Cristo, el Hijo unigénito, «al que constituyó heredero del universo» (Hb 1, 2), corresponde el primer puesto en el orden de la previsión de las etapas establecidas por el designio divino como plan universal de la creación. Es lo que la tradición escotista defiende bajo el rótulo de primado absoluto de Cristo. A Cristo, antes que los ángeles y hombres, «coherederos» con el Hijo (Rom 8, 17), le corresponde el puesto de honor entre los predestinados a la gloria. Carece de sentido afirmar que Dios ha amado a su Hijo Jesucristo no directamente e inmediatamente, sino en razón de la salvación o reparación del género humano. La razón de ser del Dios-hombre es una decisión divina que desea la unión hipostática y una forma de amar independientemente de la caída de Adán. Glosando Rom 1, 4, Segovia afirma que el Hijo de Dios ha sido predestinado no sólo por el mérito de la redención, sino de forma absoluta, desde la predestinación divina para ser primogénito de toda criatura y cabeza de la Iglesia, incluso en la situación paradisiaca libre de culpa. Podemos concluir con las palabras de Segovia que compendian el curso —un tanto repetitivo— de su argumentación:

«Arbitramur utique iam satis superque satis fuisse evidentissime probatum premissum documentum theologicum: Verbi incarnati misterium fuisse preordinatum a Deo ante precognitum peccatum originale primi parentis, ac per consequens Verbum Dei fuisse carnem factum quamvis numquam peccasset homo primus, tum ex cognitionis ordine, quoniam peccata sunt de ultimo cognitis, et incarnationis misterium est primum singulare opus a (f. 83r) Deo ordinatum, tum ex predestinationis conditione, quia illa est nullius previsis meritis bonis, et Christus predestinatus est primus.»

Cuando Segovia aborda el motivo de la encarnación lo hace desde la cuestión convertida en tópico por la recepción y vulgarización de la corriente escotista: «*Utrum Verbum incarnatum fuisset si Adam non peccasset*». Asume la doctrina de la predestinación de Cristo, según la cual el significado eminente de la humanidad de Cristo depende absoluta e

<sup>66</sup> LSE f. 80v. A esta temática se dedican los capítulos 30 («*Probatur quarto ex exemplari manuductione*») y 31 («*Solvuntur difficultates ad predicta*»).

incondicionadamente del designio divino de autocomunicarse en la creación y en la historia. Este primado absoluto de Cristo excluye una consideración de la encarnación que la sitúe en el plan divino por accidente, de forma condicionada, con ocasión del pecado de Adán, con vistas a «reparar» el desorden causado por la caída primigenia.

En este contexto Segovia inserta la definición de la Inmaculada Concepción decretada por el concilio de Basilea como perteneciente al misterio de la encarnación<sup>67</sup>. Sabido es que la tradición dominicana, siguiendo a Tomás de Aquino (STh III, q. 7, a. 2), ha impugnado la doctrina de la Inmaculada, pues la postura «inmaculista» parecería cuestionar el punto capital de la cristología y soteriología de que, en Jesucristo, Dios ha redimido a *todos* los hombres. En la postura «inmaculista» ejerció un gran influjo el teólogo franciscano Juan Duns Escoto, que intentaba resolver la problemática soteriológica de la doctrina de la Inmaculada mediante el recurso a la idea de una «*praeredemptio*» o redención preventiva de María en virtud de los méritos de Jesucristo y en la forma de «preservación» del pecado original. Ya vimos que Segovia ha aplicado esta forma de redención preservativa también al mundo angélico. En otras palabras: Segovia se encuentra bajo la estela del *Doctor subtilis* tanto en la tesis teológica de la centralidad de Cristo en el plan salvífico de Dios como en la tesis mariológica, estrechamente ligada a ella, de la Inmaculada Concepción de la Madre del Redentor. Todavía más: tras la afirmación de la predestinación de Cristo para ser Hijo de Dios, la escuela de Duns Escoto se coloca por así decirlo en la eternidad de Dios para fijar las previsiones divinas o instantes lógicos en la predestinación de Cristo y en el plan de la creación<sup>68</sup>; Segovia, por su par-

<sup>67</sup> LSE f. 83: «Verum est gloriosam virginem, Dei genitricem Mariam, preveniente et operante divini muneris gratia singulari nunquam actualiter subiacuisse peccato originali, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, santamque et immaculatam» (cf. Mansi 29, 183). Cf. J. HELMRATH, *Das Basler Konzil*, 387-389. En los debates para la dogmatización de la Inmaculada, Segovia ha jugado un papel importante; testigo de ello son sus dos obras mariológicas a las que alude en el LSE (f. 18v): «De veritate sane ista alias plene disseruimus in libris "De sancta conceptione beatissime Virginis". De primo videlicet et secundo opere» (cf. HERNÁNDEZ, *Obras*, 270-273).

<sup>68</sup> En las *Reportata Parisiensia* (lib. III, dist. VII, quaest. 4, n. 5) Duns Escoto traza estas etapas: «Dico igitur sic: *primo* Deus diligit se; *secundo* diligit se aliis, et iste amor est castus; *tertio* vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; et *quarto* paevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset... Gloriam statim fuisset collata carni, nisi quod propter majus bonum illud dilatum fuisset, ut per mediatorem, qui

te, habla a partir del capítulo 33 «*de ordine universi in mente divina quantum ad suam ab eterno dispositionem*» y señala «doce obras» en esa disposición divina.

#### 4. RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA SALUTIS: *duodecim opera Dei*

A esta lógica del querer y pensar divinos, según diversos momentos, se le puede denominar *oikonomia* o *historia salutis*. Este es el tenor de los capítulos 33-37, distribuidos desde las *duodecim opera Dei* en la mente divina: comunicación de la bienaventuranza eterna, misterio de la encarnación, creación del cielo y tierra, elección de los justos, infusión de caridad y donación de las *gratiae gratis datae*, noticia de los méritos y conocimiento del pecado, misterio de la redención, institución del perdón de los pecados, reprobación de los condenados, juicio universal y particular, gehenna o infierno<sup>69</sup>. Los capítulos 33, 34, 35 tratan en series de tres las nueve primeras obras. El capítulo 36 aborda las obras décima y undécima. El capítulo 37 trata, como orden duodécimo, del juicio final. Después del desarrollo de las *duodecim opera*, añade Segovia: «Tertio decimo loco ultra sacratos numeros intelligimus in divina mente fuisse dispositionem gehennae»<sup>70</sup>. Desde el punto de vista literario no sería descabellado contemplar estas *duodecim opera* en relación con los *duodecim fundamenta* de la Iglesia como una gran inclusión. Así lo insinuaría la alusión a los «números sagrados»; recordemos que Agustín de Hipona habla del «*sacramentum magnum huius duodenarii numeri*». Según el pasaje del Apocalipsis (21, 14) los muros

---

potuit et debuit, redimeretur genus humanum... et ideo in quinto vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimenti, sed statim fuisset totus Christus glorificatus» (cit. por RAYMOND, *Le motif de l'incarnation*, 192-193; cf. el comentario, 324-326).

<sup>69</sup> LSE f. 83v: «... explicare nitimur ordinem divinarum operationum ad extra, de quibus est sermo. Hec autem sunt eterne beatitudinis communicatio, incarnationis misterium, creatio celi terreque et electio beatorum, infusio caritatis et donatio gratiarum que gratis date appellantur, meritorum notitia et agnitio peccatorum, misterium redemptionis institutio penitentiae aliorumque pertinentium ad remissionem peccati, reprobatio dampnandorum, et universale atque particulare iudicium, postremo gehenna sive infernus».

<sup>70</sup> LSE f. 89v.

de la Jerusalén celestial llevan los nombres de los Doce Apóstoles del Cordero. El número «doce» alude, a través de las 12 tribus de Israel, a la universalidad del mundo, que prefigura la Iglesia; y según Mt 19, 28, este número lleno de misterios significa también los doce tronos sobre los que se van a sentar los Apóstoles del Cordero para juzgar a las doce tribus de Israel<sup>71</sup>. La duodécima obra de Dios consiste precisamente en el juicio universal y particular definitivo.

Segovia busca exponer el *ordo* del universo según la disposición trazada desde la eternidad por la mente divina. Y comienza reconociendo la osadía de este intento haciendo suyas las preguntas que Dios dirigía a Job: «¿conoces tú las leyes del cielo y realizas su prescripción en la tierra?» (38, 33); pues, como dice el Sabio en el libro del Eclesiástico, «¿quién puede investigar la grandeza de las obras de Dios? ¿Quién puede calcular el poderío de su majestad? (18, 2-3). Estas citas de la literatura sapiencial nos reenvían al comienzo del LSE, al primer capítulo del *Liber primus*. La intención primera de Segovia era investigar los misterios de la «Sabiduría» divina, concretada en esta pregunta: «*quid sit ecclesiae substantia, et quemadmodum a Deo ordinata sit*». Ello vuelve a poner de manifiesto que esta sección, en su carácter de recapitulación, viene a clausurar los dos primeros libros del LSE. Al comienzo adoptó como postulado la sentencia de Pablo de la carta a los Romanos: «*Quae a Deo sunt, ordinata sunt*» (13, 1), que quedaba explicada conforme a la noción agustiniana de *ordo*: «*parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*»<sup>72</sup>. ¿Cómo, pues, investigar y conocer las maravillas de Dios?

Hay que comenzar asumiendo, para la elaboración de la doctrina teológica, el criterio suministrado por Pablo en la carta a los Romanos (1, 20): «lo invisible de Dios (su eterno poder y su divinidad), desde la creación del mundo se puede ver, captado por la inteligencia gracias a las criaturas». En otras palabras: con la ayuda de lo revelado en la Escritura y de la razón iluminada, el intelecto humano accede a los misterios arcanos de las personas divinas, de sus relaciones, nociones y propiedades, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo<sup>73</sup>. Desde estos presupuestos el LSE propone un intento de explicación del orden de las operaciones divinas *ad extra*. A la hora de establecer el *ordo* de operaciones querido y trazado por Dios desde toda la eternidad es de suma

<sup>71</sup> Véase PL 37, 1103-1104; PL 41, 663.

<sup>72</sup> LSE f. 3; véase PL 41, 640.

<sup>73</sup> LSE f. 83v.



importancia este principio: «el agente pretende antes el fin que los medios que conducen al fin»<sup>74</sup>. Se trata, pues, de fijar qué es lo primero en el orden de la intención divina. Según las noticias suministradas por la Escritura, la primera obra prevista por Dios consiste en la «*communicatio beatitudinis divinae*»<sup>75</sup>. Así lo había anunciado desde el comienzo de la obra cuando definió la Iglesia por su causa final, de modo que la meta y objetivo último de la creación coincidía con la finalidad misma de la Iglesia: «*finis universi est aeternae beatitudinis communicatio ad divinae manifestationem gloriae*»<sup>76</sup>. Desde este fin absoluto de la obra creadora de Dios podemos recorrer las diversas operaciones dentro de la economía salvífica.

#### 4.1. *Communicatio beatitudinis-incarnatio-creatio*

La primera obra querida por Dios —lo acabamos de decir— es la comunicación de la felicidad divina a sus criaturas; para explicar el segundo orden, en estricta dependencia del fin absoluto querido por Dios, Segovia recurre a la parábola del banquete, porque «el reino de los cielos se parece a un rey que dio un banquete en la boda de su hijo» (Mt 22, 2). Esta parábola suministra el imaginario para describir el despliegue de la economía salvífica; en primer término, hay que reparar en las «nupcias» o «bodas» del hijo. Este segundo orden dispuesto por Dios corresponde, por tanto, al misterio de la encarnación del Verbo. Jesucristo es el «heredero del universo» (Heb 1, 2); para que el hombre sea coheredero en el Hijo (Rom 8, 17), Cristo se ha desposado con la humanidad, asumiendo la naturaleza humana: «*Christus sponsus, ecclesia sponsa*» (Ef 5, 25). Dios dispuso que su Hijo asumiera la naturaleza humana, no la naturaleza angélica; de este modo Dios deificaba la natura-

<sup>74</sup> LSE f. 83v. MCG III: «Cum vero Christus sit ostium (...), estque lux mundi (...), ab ipso igitur initio sumpto intelligere debemus, scriptura sacra docente, Christum, hoc est, incarnationis misterium primum singulare esse omnium operorum divinorum, intencione, qua finis prior est hiis, quae sunt ad finem.»

<sup>75</sup> LSE f. 83v.

<sup>76</sup> LSE f. 4. F. 3: «Disposuit nemque ab initio Deus primum, nullis previsis antea meritis bonis, sed sola bonitate sua, cui se ipsam diffundere proprium est, in laudem et ad manifestationem gloriae gratiae suae (Ef 1, 6), beatitudinem aeternam, sibi natura competentem soli, creaturis sponte communicare per unigenitum Filium suum, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et secula (Heb 1, 2).» «Finis ecclesiae simpliciter accepto est divinae gloriae manifestatio in adeptione aeternae beatitudinis sub Filio Dei.»



leza espiritual y corpórea. Por tanto, la creación del ángel y del hombre aparecen en tercer lugar de las operaciones divinas.

Segovia insiste en el carácter «singular» del misterio de la encarnación; aunque aparezca formulado en segundo lugar, es sin duda alguna «*primum opus*» en razón de la predestinación de Cristo y en orden a la participación de las criaturas en la gloria y felicidad divinas. De la preeminencia de Cristo da cuenta el himno de Colosenses: «Él es antes que todo» (1, 17). El Hijo eterno de Dios tenía que nacer de la Virgen María para ser el primero de los predestinados<sup>77</sup>. De ahí se deduce que en el misterio de la encarnación están intrínsecamente asociados estos otros dos *sacramenta*: el de la Virgen María y el de la Iglesia. En este segundo orden aparecen dispuestos por Dios tres de sus *opera* mayores: encarnación, María madre, Iglesia esposa. Dentro del tercer orden, de la creación, aparece la creación del cielo empíreo como el lugar nupcial para las bodas<sup>78</sup>.

#### 4.2. *Electio beatorum-infusio caritatis-donatio gratiarum*

Retomemos la parábola de las bodas del hijo del rey: el soberano ha dispuesto celebrar esa fiesta; hechos los preparativos no resta sino convocar a los invitados elegidos. La descripción del cuarto orden (*electio beatorum*) en las obras divinas se puede formular como la respuesta a esta pregunta: ¿quiénes son los bienaventurados convocados a la cena de las bodas del Cordero (Ap 19, 9)? Se puede responder con las palabras del Apóstol: «A los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a esos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; y a éstos que justificó también los glorificó» (Rom 8, 29-30). La razón de la predestinación y de la llamada son las bodas del hijo del rey; no a la inversa. Ello equivale a decir que no es la reparación la causa de las bodas del Hijo

<sup>77</sup> LSE f. 84. En este contexto Segovia alude a la condena de las doctrinas de Favaroni («*quod Christus peccat cotidie*») dictada por el concilio de Basilea en 1435 (Mansi 29, 109).

<sup>78</sup> LSE f. 84v: «Dicendum igitur erit secundum hoc, Deum primo disposuisse de beatitudine, fine creationis angelorum et hominum; rursus, de nuptiis Filii Dei, hoc est de incarnationis sacramento, deinde, de loco convivii nuptiarum, et consequenter elegisse eos qui ad illas vocandi erant; dicit enim: *Omnia parata, venite ad nuptias* (Mt 22, 4).»

de Dios. Vuelve Segovia a recordar su postura en la cuestión acerca de la razón de la encarnación, tomando distancia de la postura que afirma que es la reparación del pecado de los primeros padres la causa de la encarnación. En palabras de la carta a los Efesios: «Dios nos predestinó para ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad» (1, 5).

El orden quinto consiste en la caridad, concedida por Dios, como el traje de boda requerido para asistir al banquete del reino (Mt 22, 11). El orden sexto dentro de la disposición divina tiene que ver con la donación de las llamadas *gratiae gratis datae* (como mansedumbre, modestia, castidad, misericordia u otras virtudes innatas, conocimiento de los mandatos divinos), etc. Con su concurso se puede agradar a Dios.

#### 4.3. *Meritorum notitia-agnitio peccatorum-redemptio*

El orden séptimo y octavo representan, respectivamente, el conocimiento por Dios de las buenas obras y del pecado de las criaturas. El intelecto divino, que conoce todo desde la eternidad, supo de antemano acerca de las buenas y de las malas acciones de los ángeles y de los hombres. Así conoció que Miguel usaría bien de la gracia que le había sido concedida, mientras que Lucifer iba a hacer mal uso de las gracias recibidas llevado por un desmedido amor de sí mismo; conoció asimismo que Adán comería de la fruta del árbol prohibido legando a su posteridad la huella de aquella desobediencia original. Recordando lo ya expuesto, afirma que el mal es carencia de bien, que éste es previo a aquél. Por eso, el conocimiento de las buenas obras antecede en la disposición de las previsiones divinas al conocimiento del pecado.

Dios dispuso, como noveno orden, el misterio de la redención<sup>79</sup>. A través del misterio de la redención captamos la misericordia divina, del mismo modo que la creación ha sido la ocasión de percibir la grandeza de su poder; por su parte, la elección de los predestinados es signo de la predilección, la efusión de la caridad, lo es de su magnificencia. Hay que notar que, en consonancia con su postura respecto al motivo de la encarnación, Segovia ha relegado al noveno lugar el misterio de la redención; declara expresamente que el misterio de la encarnación y el

<sup>79</sup> LSE f. 85v: «Nono ordine intelligimus Deum, misericordiam respicientem, disposuisse redemptionis misterium, hoc est, sua ineffabili clementia ordinasse ut Filius suus sanguinem funderet proprium pro remissione peccatorum.»

misterio de la redención obedecen a razones diversas en la ordenación prevista por Dios: el primero está orientado a la perfección del universo, el segundo apunta a la reparación o a la preservación del pecado<sup>80</sup>.

#### 4.4 *Remissio peccatorum-reprobatio-iudicium*

Dios, que es «rico en misericordia» (Ef 2, 4), dispuso los sacramentos, sacrificios, ayunos, disciplinas, limosnas, a través de los cuales el pecador alcanza la satisfacción de sus faltas. Toda esta serie de medicinas constituyen el orden décimo de la disposición divina, especialmente, los sacramentos, cuya fuerza depende del misterio de la redención, es decir, de la pasión de Cristo. El orden undécimo contempla el destino de aquellos que no serán admitidos al banquete de las bodas del cordero. Echando mano de Mt 25, 46 y de Jn 5, 29 se traza la suerte definitiva de los que obraron bien o mal, la resurrección para la vida o la condenación. A nadie le es conocido quién sea predestinado o prescito. La cuestión acerca de la predestinación se había hecho presente en el Concilio de Basilea desde la eclesiología husita; era un tema llamado a tener un gran futuro. En duodécimo lugar ha puesto el juicio particular y universal: «cuando venga el Hijo del hombre con todo su esplendor y todos los ángeles con él, entonces se sentará en su trono esplendoroso, y se reunirán ante él todas las naciones» (Mt 25, 31-32).

Podemos prescindir aquí de esas prolijas reflexiones que se adentran en el terreno de la escatología. Como ya se indicó, tratando el tema del infierno, como esa décimotercera obra fuera de los «números sagrados», se interrumpe bruscamente el libro. A diferencia del *Liber primus*, formalmente concluido, aquí nos topamos con el carácter inacabado del LSE, y con su brusca interrupción. Aunque el *Liber secundus* no está completo, debe ser muy poco lo que le debe faltar ya que, al comienzo del capítulo 33, se dice que ya se está llegando al fin<sup>81</sup>. Para terminar esta presentación de la segunda sección del LSE haré un valoración de conjunto, formulando cuatro conclusiones.

<sup>80</sup> LSE f. 86v.

<sup>81</sup> LSE f. 83: «Suaderet iam operis huius conditio finem imponere eiusmodi amplificationem, si non vrgeret et adhuc necessitas explicandi apertius ordinem principium divinorum operum, ut, quae fuere premissa, evidentiam attingant pleniorum.»

## 5. CONCLUSIONES

1. El análisis de la teología de la encarnación propuesta en el *Liber secundus* del *Liber de substantia ecclesiae* permite tomar postura en la cuestión de la afiliación teológica de Juan de Segovia. La investigación clásica había discutido acerca de si este teólogo hispano ha pertenecido a la familia franciscana; esta pregunta, que ha encontrado mayoritariamente una respuesta negativa, llevaba aparejado el problema de su orientación ideológica<sup>82</sup>. En este sentido se ha perfilado también un consenso que B. Hernández formuló, a partir del estudio de la biblioteca personal de Segovia, en estos términos: «una mayor afinidad hacia la escuela franciscana que a la dominicana», es decir, «una inclinación hacia el franciscanismo y el agustinismo teológicos»<sup>83</sup>. Desde el presente estudio se puede precisar más esta caracterización genérica: el planteamiento del misterio de la encarnación tiene una inequívoca impronta escotista. Por ello, hay que abundar en la observación que ya hiciera R. Haubst acerca del método filosófico empleado por Segovia en sus escritos encaminados a mostrar racionalmente la Trinidad frente al Islam: el *Magister* de Salamanca depende de la escuela franciscana de los escotistas<sup>84</sup>. En la biblioteca de Segovia no faltaban las obras de un buen propagador de las doctrinas de Duns Escoto, como Francisco de Mayronis, o los escritos de Guillermo de Ockham.
2. El *Liber de substantia ecclesiae* representa, a mi juicio, la prolongación o versión eclesiológica de la doctrina escotista sobre el primado y predestinación absoluta de Cristo que, a su vez, no es sino una ampliación teológica de la doctrina paulina del *mysterium Christi*. Segovia se ha propuesto explicar el *mysterium ecclesiae* desde aquellos textos neotestamentarios, como Ef 1, 3-14 o Col 1, 15-19, que tienen por objeto central el *mysterium Chris-*

<sup>82</sup> Véase U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtschreiber des Konzils von Basel* (Basilea-Stuttgart 1960), especialmente el «*Excursus, War Johannes von Segovia Minorit?*» 59-64.

<sup>83</sup> HERNÁNDEZ, *Biblioteca*, 58.

<sup>84</sup> R. HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain, über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohamedanern*: *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951) 111-129, aquí: 124.

ti. Explanar el «misterio de la Iglesia», como ha hecho la Constitución dogmática *Lumen gentium* en el capítulo I, pasa por desentrañar el «misterio de su voluntad» (Ef 1, 9). Desde la eternidad, antes de la fundación del mundo —dice el comienzo de la carta a los Efesios—, existe la decisión amorosa del Padre de bendecirnos, elegirnos y predestinarnos en Cristo para alabanza de su gloria. Cristo es, en razón de la predestinación, «*summum opus Dei*»; Segovia expresa esta verdad con la ayuda de dos títulos cristológicos que encuentra en esos textos: «primogénito de toda criatura» y «cabeza de la Iglesia». Estos dos títulos se funden en la declaración del motivo de la encarnación que adquiere así una modulación eclesiológica: «*Verbum Dei fuisset factum caro ut corpus ecclesiae fuisset perfectum*», esto es, predestinación del Verbo para ser cabeza de la Iglesia. Esta es la misma verdad que Segovia encuentra sintetizada en las palabras del Apóstol: «*sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia*» (Ef 5, 25). Merecería la pena, por tanto, emprender un estudio más detallado sobre la cristología de Segovia.

3. K. Rahner ha subrayado que en el misterio de la encarnación del Verbo de Dios «está el centro de la realidad de la que los cristianos vivimos, de la realidad que creemos», que sólo aquí nos es patente el misterio de la Trinidad, «sólo aquí nos ha sido dicho el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina; y el misterio de la Iglesia no es más que la prolongación del misterio de Cristo»<sup>85</sup>. Con todo hay que notar el acento eclesiológico que Segovia imprime a la teología de la encarnación recapitulado en el título propuesto para este estudio: «*propter ecclesiam unigenitus Dei filius homo factus est*». La tradición teológica subraya que la encarnación significa el mostrarse de Dios en el tiempo. S. Agustín lo recalca en estos términos: «*propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus*»<sup>86</sup>. En el horizonte del «*totus Christus*» el Obispo de Hipona contempla también el misterio de la encarnación en perspectiva eclesiológica: «*ipse unigenitus filius Dei, verbum patris, aequale et coaeternum patri, per quod facta sunt omnia, homo propter nos factus est, ut totius ecclesiae tamquam totius corporis caput esset*»<sup>87</sup>. Este matiz eclesiológico aparece in-

<sup>85</sup> K. RAHNER, *Para la Teología de la encarnación*, en: *Escritos de Teología IV* (Madrid 1964) 139-157; aquí: 139.

<sup>86</sup> PL 35, 1994.

<sup>87</sup> PL 40, 335.

sinuado, por ejemplo, en la reflexión de Escoto Eriúgena: «*Christus propter Ecclesiam venit*»<sup>88</sup>. De todos modos, pienso —hasta donde mi conocimiento alcanza— que la interpretación en clave eclesiológica del motivo de la encarnación hecha por Segovia no encuentra parangón en la tradición teológica. El fundamento último de esta perspectiva es un presupuesto que afecta a la interpretación de la Escritura: «*quod ubi scriptura sacra mentionem facit de Christo, etiam ibidem loquitur de ecclesia*»<sup>89</sup>. Atendiendo «*ad verbum sensumque sacrae scripturae*», Segovia ha reconstruido la historia de la salvación como la historia de la constitución de la Iglesia, esto es, verificación y realización del «misterio de la voluntad» de Dios.

4. La noción de Iglesia, por su causa final, entraña una profunda orientación escatológica; de modo que el fin absoluto del mundo, la razón de la creación, coincide con la misma esencia de la Iglesia: participación en la vida eterna de Dios de la que nos hace herederos y partícipes el Hijo Jesucristo. Lo que es primero en el designio de Dios es lo que constituye la realidad definitiva. Para este gran proyecto eclesiológico diseñado por Segovia valen perfectamente las palabras de Clemente Alejandrino: «Lo mismo que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así también su intención es la salvación de los hombres y se llama la Iglesia»<sup>90</sup>.

Al comenzar este estudio del *Liber de substantia ecclesiae* cité unas palabras del P. Benigno Hernández que subrayaban «el gran vuelo teológico» de esta obra segoviana. Después de este recorrido no cabe sino honrar nuevamente su memoria por los méritos que contrajo en la investigación y divulgación del pensamiento y de la obra de este gran teólogo hispano del siglo xv al que Menéndez y Pelayo no dudó en calificar como «lumbrera del Concilio de Basilea»<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> PL 122, 326.

<sup>89</sup> LSE f. 75; MCG III, 810, 10-11: «de Christo et ecclesia misterio hoc per totam canonis sacri continenciam principaliter relucente». Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Barcelona 1963) 131-147.

<sup>90</sup> Cit. por H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1988) 61.

<sup>91</sup> *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III (Madrid 21917) 296.