

SANTIAGO MADRIGAL *

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)

En un estudio anterior he presentado el capitulario y la estructura del *Liber de substantia ecclesiae* (LSE) de Juan de Segovia (1393-1458)¹. Allí concluía que el carácter inacabado de este singular tratado eclesiológico, así como las circunstancias de amplitud de campo teológico, multiplicidad y diversidad de temas, reclaman la búsqueda de hilos conductores o claves de lectura. Aquí se elige una ya anunciada, la que va dada en la fórmula recurrente, *Factum est magnum proelium in coelo* (Ap 12,7: «se entabló un combate en el cielo»), como el hecho constitutivo de la Iglesia militante *in coelo empireo*, como modo de referirse al pecado de los ángeles y como germen y modelo de la vida conciliar de la Iglesia. Ello nos introduce en el ámbito teológico de la angelología. Quedarán, por tanto, fuera de consideración las cuestiones de antropología teológica o la teología de la encarnación presentes en la obra.

* 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).

¹ S. MADRIGAL, *El Liber de substantia ecclesiae de Juan de Segovia (I): descripción de su estructura*: Estudios Eclesiásticos 72 (1997) 63-100.

Esta clave de lectura permite corroborar el carácter eclesiológico del LSE, porque la angelología está puesta al servicio de la declaración del misterio de la Iglesia: «quae sit eius longitudo, latitudo, sublimitas et profundum» (Ef 3,18): una Iglesia que existe desde siempre y para siempre (*longitudo duracionis*) por beneplácito de la elección divina (*sublimitas*), que la amó y le entregó a su propio Hijo para que «todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3,16); ninguna fuerza prevalecerá contra esta Iglesia, pues está fundada sobre la roca incommovible que es Jesucristo (*profundum stabilitatis*); El es cabeza de ese cuerpo, que alberga en su interior (*latitudo capacitatis*) a ángeles y hombres².

1. ANGELOGIA MEDIEVAL Y PECADO DE LOS ANGELES

El libro de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola invita a meditar sobre el pecado de los ángeles, considerado como «el primer pecado» en la historia de la salvación y descrito como un pecado de soberbia³. Esta doctrina se puede remontar al Obispo de Hipona, que ha marcado la evolución de la angelología en Occidente⁴. A lo largo de la Edad Media la angelología ha sido extremadamente activa, elaborando los temas suministrados por la tradición (el problema agustiniano del conocimiento de Dios, las jerarquías angélicas de Dionisio Areopagita y Gregorio Magno, la cuestión origeniana de la salvación de los ángeles). Por otro lado, la penetración creciente de la filosofía griega y árabe obliga al pensamiento cristiano a replantear las cuestiones relativas a la creación y a la composición de la naturaleza angélica, las jerarquías y el número de los órdenes angélicos, su función de protectores de los hombres, la caída de Lucifer y

² Cf. JUAN DE SEGOVIA, *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* (LMA), ed. de R. DE KEGEL (Freiburg 1995) [XII, 1] 619-620.

³ *Ejercicios Espirituales*, n. 50: «El primer punto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de los ángeles (...). Digo traer en memoria el pecado de los ángeles, cómo siendo ellos criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno...» En I. IPARRA-GUIRRE-C. DALMASES, *Obras completas* (Madrid 1977) 222.

⁴ Cf. *De Genesi ad litteram*, L. XI, c. 14, n. 18 (PL 34, 436); c. 23, n. 30 (PL 34, 441); *De civitate Dei*, L. XI, c. 9 (PL 41, 323-325); c. 13 (PL 41, 328-330); L. XII, c. 9 (PL 41, 356-357). Véase G. TAVARD, A. CAQUOT y J. MICHL, *Los ángeles*, en *Historia de los Dogmas III/2b* (Madrid 1973); B. MARCONCINI, A. AMATO, C. ROCCHETTA y M. FIORI, *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male* (Bologna 1991). M. L. COLISH, *Early Scholastic Angelology: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 62 (1995) 80-109.

su séquito, su eterna condenación y sus ataques a los hombres. El Medioevo tardío recibe este legado bien a través de Pedro Lombardo que dedicó 11 distinciones a los seres espirituales en su *Comentario a las Sentencias* (II,1-11), bien a través de la *Summa* de Sto. Tomás, cuya *Pars I* trata sistemáticamente (*quaestiones* 50-64) de la naturaleza, conocimiento, voluntad, creación y caída de los ángeles, castigo de los demonios.

¿En qué consistió, pues, el pecado de los ángeles, la caída de Lucifer? En el período patristico despunta la idea de que el primer pecado consistió en un movimiento de envidia que arrastró al principal de los ángeles a seducir a Adán y Eva⁵; esta teoría fue abandonada y sustituida por la opinión que califica el pecado angélico de orgullo y soberbia. Andando el tiempo se hizo sentencia común la idea agustiniana: el pecado de los ángeles fue un pecado de soberbia, que es —según Eclo 10,12— el origen de todo pecado⁶. Y los teólogos han tratado de determinar el posible acto concreto de soberbia de Satán⁷: reclamación de privilegios divinos, desprecio de la bienaventuranza sobrenatural, negativa a adorar al Dios hombre, pretensión de ser adorado por Cristo y los hombres, deseo de la unión hipostática o el primado sobre el mundo de los ángeles o, como sentenciaba el Aquinate, la pretensión de ser de naturaleza totalmente igual a Dios (STh I q. 63 a. 3). Es evidente que toda esta especulación acerca del pecado de los ángeles constituye una proyección en el mundo angélico del problema metafísico de la libertad creatural; desde el libre albedrío, el hombre —al igual que el ángel— puede proclamar una emancipación de Dios por el amor de su propia excelencia y el rechazo implícito del Verbo encarnado. Por ello, el «primer pecado» de los ángeles se convierte en paradigma del pecado humano. Este sería también el sustrato último de la invitación ignaciana a meditar sobre el pecado angélico.

Con todo, el tema del pecado y caída de los ángeles tiene escasísima resonancia en la Escritura. D. Zähringer⁸ aduce tres textos que deponen en favor de la caída de los ángeles (Jn 8,44; 2 Pe 2,4; Jds 6), mientras que rechaza —por razones exegéticas— el lugar clásico de Ap 12,7-9 donde se

⁵ Véase la tesis doctoral de I. M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la Patrística primitiva* (Oña 1963).

⁶ S. AGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, L. XI, c. 14, n. 18 (PL 34, 436): «Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit: non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia. Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae»; c. 15, n. 19: «Superbia et amor privatus fontes malorum... Merito initium omnis peccati superbiam Scriptura delinivit» (Eclo 10, 12).

⁷ Cf. H. HAAG, *El Diablo. Su existencia como problema* (Barcelona 1978) 48.

⁸ Cf. *Mysterium Salutis* II/2 (Madrid 1970) 1104-1105. Véase la crítica de Haag, o.c., 312-315.

describe la lucha de Miguel y sus ángeles con el dragón y los suyos. Jn 8,44 dice que el diablo es homicida desde el principio, no afianzado en la verdad. Por su parte, 2 Pe 2,4 señala que Dios no perdonó a los ángeles pecadores, sino que les sepultó en el infierno hasta el día del juicio. De manera semejante, Jds 6 habla de algunos ángeles que no mantuvieron su dignidad, que perdieron su morada y que están retenidos, con cadenas eternas, para el juicio de Dios. A la pregunta que ya se hacía la primera teología cristiana sobre el origen del diablo, de los demonios y los ángeles, el NT no responde directamente, sino por alusiones ocasionales al pecado de ciertos ángeles y al castigo infligido (Jds 6; 2 Pe 2,4). Ahora bien, estos textos sólo resultan inteligibles a la luz de la leyenda de los ángeles pecadores y castigados presente únicamente en algunos escritos judíos extra-bíblicos: así, Jds 6 parece aludir al pecado angélico apuntado en Gn 6,2-4 (dejarse seducir por las hijas de los hombres) y glosado en el primer *Libro de Henoc*, o Henoc etiópico, en el *Libro de los Jubileos* y en el segundo *Libro de Henoc*, o Henoc eslavo⁹. Por otro lado, Jds 9 recuerda un relato apócrifo del libro *Asunción de Moisés*, donde Miguel entabla un combate con el diablo que, después de la muerte de Moisés, reclamaba su cadáver. Los exégetas hacen notar que el texto de 2 Pe 2,4, siendo un eco de Judas, ha suprimido las alusiones a los libros apócrifos que aparecen en esta carta: el pecado de los ángeles (v. 6), el altercado entre Miguel y el Diablo (v. 9) y la profecía de Henoc (v. 14). El autor de 2 Pe se limita, precavidamente, a mencionar una caída de los ángeles sin más especificaciones.

De todos los escritos neotestamentarios es el Apocalipsis el que más habla de ángeles, prolongando la tradición apocalíptica del judaísmo tardío. En lo tocante a la caída de los ángeles el texto clásico ha sido Ap 12,7-9 (con paralelos en Dan 10,13-21; Za 3,2): «se entabló un combate en el cielo: Miguel y sus ángeles lucharon con el dragón». Desde la Edad Media temprana está atestiguada una interpretación, según la cual Satanás se sublevó contra Dios con una parte de los ángeles y que Miguel con sus tropas arrojó del cielo a estos rebeldes¹⁰. No interesa recapitular las diversas interpretaciones de esa curiosa doctrina del pecado y caída de los ángeles cuestionada desde la exégesis moderna, sino exponer su utilización por el teólogo conciliarista Juan de Segovia. Puede decirse

⁹ Cf. HAAG, 161-174; A. DIEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV. Ciclo de Henoc* (Madrid 1984); *Apócrifos del Antiguo Testamento II* (Madrid 1982) 67-193 (para el *Libro de los Jubileos*).

¹⁰ Cf. CASIODORO, *Complexiones in Apocalypsim* 17 (PL 70, 1411C). Véase P. PRIGENT, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* [Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2] (Tübingen 1959).

que Ap 12,7-11 constituye el hilo conductor y la historia de su obra inédita *Liber de substantia ecclesiae* para iluminar en su origen más radical estos binomios conceptuales: iglesia celeste e iglesia terrestre, iglesia militante e iglesia triunfante, *ecclesia malignantium et ecclesia iustorum*. El pecado de los ángeles adquiere en esta obra una dimensión netamente eclesiológica, puesta al servicio de una visión conciliarista de la Iglesia.

Mi intención es reconstruir el cuadro teológico que justifica la opción metodológica de interpretar el LSE desde la fórmula recurrente *factum est magnum prelium in celo* (Ap 12,7). Para ello, voy a proceder en estos momentos analíticos: indagaré, en primer lugar, los presupuestos teológicos y las raíces bíblicas de la angelología segoviana (2), lo que equivale a narrar la historia del origen de la Iglesia; expondré, seguidamente, cómo la angelología sirve de soporte a la teoría conciliar (3); en tercer lugar, señalaré la modulación precisa que el pecado angélico adquiere en el pensamiento segoviano (4). Todo ello permite presentar el contenido teológico del *Liber primus*, así como una primera incursión en el *Liber secundus* del LSE. Finalmente, haré una relectura de segundo nivel para poner de relieve que el LSE entraña una profunda apología del concilio de Basilea (1431-1449) que hay que leer entre líneas, expresión de la teoría conciliar profesada por su autor (5).

2. ANGELOGIA SEGOVIANA: PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS Y RAICES BÍBLICAS

Para analizar la angelología vertida en el *Liber de substantia ecclesiae* seguiré los núcleos temáticos obtenidos al determinar la estructura pro-

¹¹ La estructura y distribución por capítulos propuesta para el *Liber primus* del LSE es la siguiente (para su despliegue detallado, véase nota 1):

1. Triple *intelligentia* de la *substantia ecclesiae* (c. 1-10):
 - 1.1. El *finis* de la Iglesia: bienaventuranza para ángeles y hombres (c. 1-4)
 - 1.1.1. Definición de Iglesia por su causa final (c. 1)
 - 1.1.2. Excelencia del hombre sobre el ángel (c. 2-4)
 - 1.2. Jesucristo, *caput* de la Iglesia (c. 5)
 - 1.3. *Origo* de la Iglesia militante en el cielo (c. 6.7-9)
 - 1.3.1. *Initium* de la Iglesia en el cielo empíreo (c. 6)
 - 1.3.2. Fe, esperanza, caridad en la Iglesia angélica (c. 7.9)
 - 1.3.3. *Avisamentum*: la fe en el hombre Jesucristo (c. 8)
2. *Status* de la Iglesia militante en el cielo (c. 11-33):
 - 2.1. *Prelium magnum* en el cielo, o primer concilio (11-16)
 - 2.1.1. Las doce prerrogativas de Lucifer (c. 11)
 - 2.1.2. Desarrollo y posiciones en el concilio (c. 12-15)

funda de la obra¹¹. Podemos partir, asimismo, de una de las conclusiones allí expuestas: en el LSE todo está «*sub specie ecclesiae*»; la angelología, las cuestiones de antropología teológica o la teología de la encarnación se enmarcan en un cuadro eclesiológico. Este es, por consiguiente, el marco global para situar la angelología segoviana en general, y la cuestión del pecado de los ángeles en particular.

2.1 ANGELOLOGÍA, *SUB SPECIE ECCLESIAE*

Este primer presupuesto de la angelología segoviana está esbozado ampliamente en la primera *intelligentia* de la obra, relativa al *finis ecclesiae* y a la que corresponden los cuatro primeros capítulos. El fin último del universo creado está orientado por la voluntad divina de comunicar a las criaturas, por medio de su Hijo unigénito, la bienaventuranza eterna¹². Conforme a las palabras de Juan (15,14), «vosotros seréis mis amigos, si hacéis lo que yo os mando», las criaturas han de manifestar su dignidad de verdaderos amigos de Dios en el certamen y en la milicia que hacen dignos del bien supremo de la felicidad eterna. Antes de que llegue el día de la cosecha, cuando el trigo sea separado de la cizaña (Mt 13,30), hay que participar en el combate para alcanzar la corona de la victoria (2 Tim 2,5). Pues bien, ese *militiae atque certaminis locus* es la Iglesia militante dispuesta por Dios como esa congregación o sociedad de los seres llamados a la vida eterna que, bajo la capitalidad del Hijo unigénito, perseveran en la disciplina señalada por Dios Padre¹³. Segovia formula, seguidamente, el fin al que está ordenada la Iglesia: «*Eternae adeptioem*

2.1.3. La sentencia final contra Lucifer (c. 16)

2.2. Sobre el pecado angélico (*amplificatio*: c. 17-27)

3. *Tempus* de la Iglesia militante en el cielo (c. 28-31): Expulsión de los ángeles malvados (c. 32-33).

¹² LSE f. 3v: «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 glorie gratie sue* (Ef 1,6), beatitudinem eternam, sibi natura competentem soli, creaturis sponte communicare per unigenitum Filium suum, *Quem constituit heredem universorum, per quem fecit et secula* (Heb 1, 2).» F. 4r: «Sic ergo, quia intentione priora illa sunt, que executione fiunt posteriora, manifeste agnoscimus quod finis universi est eterne beatitudinis communicatio ad divine manifestationem glorie.»

¹³ LSE f. 4r: «Ipse, denique, Dei Filius idipsum attestatur dicens: *Ego quos amo, arguo et castigo* (Ap 3,19). Hinc ergo, *quia certans in agone, non coronatur nisi legitime certaverit* (2 Tim 2,5), daturus Deus multa dona seu gratias gratis datas omnibus capacibus beatitudinis eterne communes, quibus bene utentes ad maiora dispositi, abutentes vero, etiam habitis indigni redderentur, disposuit futuram ecclesiam suam

beatitudinis sub capite Christo per adimpletionem voluntatis Dei ad eius gloriae manifestationem.» Esta finalidad última de la Iglesia le es de tal modo *consubstantialis* que determina a la Iglesia militante de todo tiempo y lugar, a la Iglesia pasada, presente y futura. Este ser de la Iglesia queda expresado en la oración más sencilla de la existencia cristiana: «santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad así en el cielo como en la tierra». Con ello queda anunciado y situado espacio-temporalmente el tema central de la angelología segoviana: «Quomodo autem facta aut completa fuerit divina voluntas in celo empirreo, ubi primum fuit ecclesia militans»¹⁴.

Sin embargo, Segovia no aborda directamente estas disquisiciones (que quedan aplazadas hasta el capítulo 6), sino que lleva su argumentación por otros derroteros al hilo de esta afirmación: los seres capaces del conocimiento del sumo bien y del amor divino son las criaturas racionales, esto es, ángeles y hombres. Se trata de una opinión compartida por casi todos los autores católicos¹⁵, de modo que Segovia se contenta con aducir este testimonio bíblico: «Esta es la vida eterna: conocerte a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3). Hay que subrayar que la apertura esencial a la vida eterna remite al conocimiento de la humanidad perfecta de Jesucristo. En otras palabras: se trata de la tesis de «Christus caput angelorum et hominum» y de la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo, de la que forman parte tanto ángeles como hombres en razón del único fin de la bienaventuranza eterna. Esta *intelligentia* se adentra en una comparación entre la naturaleza angélica y la naturaleza humana a la luz del fin propio de la Iglesia que ocupa los capítulos 2-4. Esta digresión, centrada en la excelencia de la condición humana sobre la naturaleza angélica, tiene un objetivo preciso a la hora de determinar la *substantia* de la Iglesia: los ángeles y los hombres pertenecen a una y a la misma Iglesia¹⁶.

militantem, in qua vere Dominus est, nec est aliud quam domus Dei et porta caeli (Gn 28,17), societatem videlicet congregationem sub capite Christo omnium capacium eterne beatitudinis, quatenus in ipsa probati, purgati, illuminati atque perfecti, digni efficerentur ad eternam beatitudinem obtinendam in disciplina utique Patris perseverantes. Disciplina enim Patris finis est, quem ecclesia sive illi qui in ecclesia Dei sunt, operari debent, si attingere beatitudinem volunt, finem ad quem tendunt.»

¹⁴ LSE f. 4v.

¹⁵ LSE f. 4v: «Quod, quia notum fore et expresse creditum omnibus fere catholicis arbitramur, supersedemus a testibus in hac presentandis causa.»

¹⁶ Al final del capítulo 4 se dice (LSE f. 9r): «Hec autem de comparata excellentia angeli et hominis, exposita fuerunt necessaria connexione ad substantiam ecclesie manifestandam, ut intelligere possimus ex quo non ad plures, sed ad unam ecclesiam pertinent et angeli et homines simul.»

Al comienzo del capítulo segundo se plantea esta cuestión: si Dios ha determinado hacer partícipes de su vida a las criaturas humanas y angélicas, ¿quién es el destinatario primero del reino de los cielos: el ángel o el ser humano?¹⁷. Siguiendo la opinión de Crisóstomo¹⁸, Segovia aduce diversos pasajes escriturísticos (Lc 12,32; Mt 5,3; Mc 10,14; Lc 22,28; Col 1,13; Sant 2,15; Rom 8,17; 1 Pe 1,3-5; Mt 22,2; Mt 1,23) que apuntan en esta dirección: el reino de los cielos ha sido preparado por Dios *principaliter* para los hombres desde la constitución del mundo. Esa serie de testimonios bíblicos desembocan en Ap 21,3: «Aquí está la morada de Dios entre los hombres; habitará entre ellos, ellos serán su pueblo; y Dios en persona, su Dios, estará con ellos»¹⁹. La excelencia de la condición humana sobre la angélica se explicita todavía más en los capítulos tercero y cuarto.

En el capítulo tercero Segovia se distancia de aquella idea de la tradición, según la cual el ser humano habría sido creado para reparar la caída angélica; en consonancia con la tesis de la excelencia del hombre sobre el ángel sostiene esta idea: el hombre hubiera sido creado aun en el caso de que aquélla no se hubiera producido²⁰. La prioridad del ser humano como destinatario del reino de los cielos radica en aquel punto en el que se expresa la insuperable dignidad humana: el Hijo de Dios asume no la forma angélica, sino la estirpe de Abraham (Heb 2,16). La cabeza de los ángeles y de los hombres es un hombre, no un ángel. De forma correlativa, el mayor grado de soberbia consiste —como más ade-

¹⁷ LSE f. 5v: «Inde, quia et angelis et hominibus decrevit Deus *daturum se vitam eternam, ecclesie militantis finem, que autem a Deo sunt, ordinata sunt* (Rom 13,1), utrum primo angelis, et hominibus consequenter, vel ex adverso disposuit dare regnum celorum Deus, finem quem ecclesia astruere intendit, non parus quaestio est, multis profecto divinis eloquiis habundè existentibus ut alterutrum constare valeant probationes.»

¹⁸ LSE f. 6r. Se trata del pasaje contenido en *De reparatione lapsi* (PG 47,287) que glosa Mt 25,34: «Regnum celorum propter nos, gehenna propter dyabolum facta est. Et hoc ita esse evangelii illud doceam. Ipse enim Dominus dicit hiis qui a dextris sunt: Venite benedicti Patris mei percipite regnum quod preparatum est vobis a constitutione mundi, illis autem qui a sinistris dicit: Discedite a me maledicti in ignem eternum qui preparatus est; non dixit vobis, sed dyabolo et angelis eius. Igitur propter dyabolum gehenna ignis, propter hominem regnum celorum a constitutione seculi preparatum est.»

¹⁹ LSE f. 6r.

²⁰ LSE f. 6v: «Quamvis ergo dicant propter 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.»

lante se señalará— en el deseo del hombre o del ángel por ser Dios. Mientras los ángeles son —según Heb 1,14— administradores del Espíritu al servicio del hombre, al ser humano le cabe aquella excelencia cantada en el Sal 8,7 («le diste imperio en las obras de tus manos, debajo de sus pies todo pusiste») y la supremacía para juzgar a los ángeles (1 Cor 6,3). Los hombres son los herederos (Rom 8, 17) del Reino, a los que Cristo mismo llama: «Venid, benditos de mi Padre, a poseer el Reino preparado para vosotros desde la constitución del mundo» (Mt 25,34).

El capítulo cuarto indaga cómo ha de entenderse la igualdad o la superioridad entre ángel y hombre. A pesar de la excelencia del hombre en razón del fin, parece que el ángel, desde el punto de vista de su naturaleza (de condición espiritual, intelectual, incorruptible), es superior al hombre (de condición corpórea, animal, corruptible). Sin embargo, esta imperfección del hombre respecto del ángel ha de ser comprendida en sus justos términos: se trata de una imperfección que no es perpetua, sino relativa al tiempo que dura su vida peregrinante. En el grado de consumación de su naturaleza, en la resurrección, los hombres serán iguales a los ángeles (Lc 20,36). Acudiendo a un pasaje de los *Soliloquios* de S. Agustín²¹, concluye la superioridad del hombre sobre el ángel en razón de la divinización del hombre (*homo Deus*) y de la encarnación de Dios (*Deus homo, non angelus*). Esta misma es la doctrina del Apóstol: «A los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen del Hijo... A los que justificó, a esos también los glorificó» (Rom 8,29-30).

Como ya quedó indicado, el objetivo de esta digresión comparativa entre ángel y hombre era mostrar, a partir del fin propio de la Iglesia (*beatitudo aeterna*), que hombres y ángeles pertenecen a una única Iglesia²²; si bien el reino de los cielos, como fin de la Iglesia, ha sido pre-dispuesto principalmente para los hombres desde la creación del mundo. En otras palabras: la *intelligentia* primera del LSE (c. 1-4) relativa al *finis ecclesiae* (causa final) muestra que ángeles y hombres constituyen

²¹ PL 40,870-71; LSE f. 8v.

²² LSE f. 11r: «Non propterea intelligendo duas esse militantes ecclesias, angelorum que precessit una, alteram hominum illam sequentem; (...) sed quomodo ex angelis et hominibus una est ecclesia triumphans in eternum mansura illorum triumpho, iustorum precedente coronam, ita fuit, est, eritque usque in finem seculi una militans ecclesia, angelorum et hominum, quamvis illorum militia agonem precesserit hominum quoad premium substantiale presertim... Una igitur est ecclesia, sicut triumphans ita et militans angelorum et hominum, quod manifestat primum unitas finis, eadem sistente beatitudine angelorum et hominum.»

la causa material de la Iglesia, cuyo principio formal es Jesucristo. La excelencia del hombre sobre el ángel reposa sobre el hecho de que la cabeza y príncipe de la Iglesia se hizo hombre, no ángel²³. Al concluir este apartado hay que retener la naturaleza militante de la Iglesia que Segovia describe al final del capítulo primero: «Ecclesia est societas multitudinis rationabilium creaturarum ordinata a Deo sub Christo capite militans ad eternam beatitudinem obtinendam»²⁴.

2.2. ANGELOGÍA COMO «PROTOLOGÍA»: AP 12,7

Establecido ese carácter de «milicia» *consustancial* a la Iglesia, la reflexión de Segovia retoma el tema anunciado: la Iglesia ha militado primeramente en el cielo como Iglesia angélica. El capítulo sexto plantea el origen de la Iglesia.

El comienzo de la Iglesia no se sitúa en la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16,16-18), ni en el justo Abel, ni en el primer hombre Adán; el origen absoluto de la Iglesia coincide con la creación del mundo en el cielo empíreo repleto de ángeles²⁵. La *substantia ecclesiae militantis* implica que la participación en la vida eterna, a la que están llamados tanto hombres como ángeles, exige guardar los preceptos de Cristo cabeza y cumplir la voluntad de Dios. Los llamados a participar de la gloria de Cristo han de ser probados, purgados, iluminados y perfeccionados en la Iglesia militante misma.

¿En virtud de qué afirma Segovia: «in celo empireo fuisse primum originem ecclesiae militantis»? La respuesta es así de clara y de rotunda²⁶: el libro del Apocalipsis lo atestigua cuando señala *factum*

²³ Esta temática ha sido desarrollada en el capítulo 5: «Declarantur permaxima duo sacramenta. Quare ecclesie caput est homo, non angelus fuitque necesse ut homo ille Deus esset.»

²⁴ LSE f. 5v.

²⁵ LSE f. 10r: «Ecclesia certe militans non primum incepit in partibus Cesaree Philippi, quando Christus dixit *super hanc petram edificabo ecclesiam meam* (Mt 16, 18), nec in orientali plaga Edon versus paradysum terrestrem a primo Abel iusto, ut notorie videntur quidam ut in Gregorii omelia, nec ab Adam homine primo in ipso paradyso terrestri, sed a mundi creatione in celo empireo, de quo inquit quod *primo factum statim sanctis angelis est repletum.*» (Esta última afirmación puede verse en Pedro Lombardo, PL 192, 656; véase STh I q. 61 a. 4).

²⁶ LSE f. 11r: «Huiusmodi certe exercitum factum esse creditur primo in celo empireo, quod irrefragabili argumento constat, Apocalypsi doctrina testante, *factum esse prelium magnum in celo* (Ap 12,7), et quid angelorum corruerunt quidam, alii vero inibi permanserunt probati atque perfecti. (...) Fuisse namque in celo empireo eius militie, de qua sermo est, exercitium, demonstrat ut diximus, scriptura sacra as-

esse proelium magnum in coelo (12,7); el ejército angélico ha librado una batalla acérrima en el cielo empíreo; en esta milicia algunos resultan probados y perfectos, para otros acaece la ruina; es la victoria de los buenos ángeles frente al dragón y los ángeles malvados (Ap 12,9); por su fe en Cristo obtuvieron la felicidad eterna; esta victoria, conseguida merced a la sangre del cordero (Ap 12,11), marca el inicio de la Iglesia triunfante²⁷.

De estas especulaciones se derivan diversas consecuencias que atañen profundamente a la *substantia* de la Iglesia: del mismo modo que la Iglesia angélica ha sido militante antes que triunfante, la Iglesia terrestre de los hombres también se incorpora a esa milicia y triunfo. No cabe, pues, hablar de dos Iglesias militantes, una de los ángeles y otra de los hombres. La unidad del cuerpo eclesial reposa sobre la unidad de Cristo, cabeza de los ángeles y de los hombres (Ef 1,22). Desde el origen y hasta la consumación de los tiempos la Iglesia ha sido edificada, como el templo de Dios, sobre la piedra firme de la fe que confiesa a Cristo como Hijo del Dios vivo (Mt 16,16)²⁸. La confesión de la divinidad de Jesucristo por parte de los ángeles —que vencieron al dragón *propter sanguinem agni* (Ap 12,11)— precede al primer hombre Adán, al justo Abel y al mismo Pedro; la mayor antigüedad de la Iglesia militante se sitúa, por consiguiente, en la Iglesia angélica. Esta confesión es el común denominador a la Iglesia «in statu militiae» e «in statu triumphi»; mientras el estado militante queda caracterizado por la adhesión en la fe, lo propio del estado triunfante es la visión beatífica. En conclusión: con el Obispo de Hipona hay que hablar de *duo civitates*: una, compuesta por

serens fuisse *in celo prelium magnum* (Ap 12,7), demonstrat angelorum ruina ab inde corruentium, *quia proiectus est dracho, et angeli eius cum eo missi sunt* (Ap 12,9), demonstrat victoria sanctorum angelorum qui adversus eos preliabantur *et vicerunt propter sanguinem agni* (Ap 12,11); demonstrat denique nomen ecclesie triumphantis, quia triumphus non datur nisi strenue militanti, testante Apostolo, *nemo coronabitur nisi qui legitime certaverit* (2 Tim 2,5).»

²⁷ En paralelo a la descripción de la *ecclesia militans*, la *ecclesia triumphans* se describe en estos términos: «Ecclesia est societas multitudinis rationabilium creaturarum ordinata a Deo, que legitime sub Christo militavit, et eterna sub eo gaudet beatitudine» (LSE f. 5v).

²⁸ LSE f. 19v: «Firmissime itaque tenendum est, quoniam ex angelis et hominibus unum constat ecclesie corpus, huiusque corporis fundamentum, aliud nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est Christus Ihesus (1 Cor 3,11), id est confessio Ihesu Christi, ecclesiam, templum Dei, ab initio mundi edificatam fuisse super hanc firmam (f. 12r) petram confessionis, quod Christus, qui est ecclesie caput (Ef 5,23), est Filius Dei vivi (Mt 16,16).»

los ángeles y los hombres buenos, y otra, por los espíritus malvados y los hombres réprobos²⁹.

El examen del mérito de los ángeles permite poner de relieve que las llamadas virtudes cardinales constituyen los elementos básicos pertenecientes a la *substantia ecclesiae*³⁰. A ello están dedicados los capítulos 7 y 9 del *Liber primus*. La primera aplicación de Ap 12,7 se orienta, por tanto, a mostrar que en la Iglesia celeste de los ángeles se dieron la fe, la esperanza y la caridad, como aquellos ingredientes sin los cuales no existe la Iglesia militante³¹. En razón del combate sostenido por la cohorte de Miguel contra el dragón, los ángeles —cumplidores de la voluntad de Dios— se hacen merecedores de la beatitud perfecta; con ello Segovia se desmarca de la opinión de Lombardo: en los ángeles, el premio precede al mérito³². Los ángeles santos eligieron, humildemente,

²⁹ LSE f. 11v: «Ut namque Augustinus docet libro XII *De civitate Dei*: Non est dicendum quattuor esse civitates duas, videlicet angelorum bonorum una, et malorum alteram, totidem hominum; sed duas tantum, alteram bonorum angelorum et hominum, aliam vero malignorum spirituum et hominum reproborum» (cf. PL 41,346).

³⁰ LSE f. 11v: «Demum, quoniam sine caritate nihil est, Apostolo teste, quicumque sit ille *habens omnem fidem ita ut etiam montes transferat* (1 Cor 13,2), *ipsaque fides sine operibus mortua est* (Sant 2,17), docemur igitur in angelis fuisse non solum fidem sed spem, caritatem et operationem; etenim sine quatuor hiis, quamvis aliqua membra uno aut duobus careant, corpus tamen ecclesie militantis non reperitur quocumque fuit, est aut erit loco, tempore quoque legis nature, scripture aut gratie. Quod autem voluimus intellectum esse etiam ante tempora ista, quia in angelis in celo empireo constitutis.»

³¹ LSE f. 12r: «De quo evangelista Iohannes evidentissima certe, atque apertissima, non generalia sed specifica, profert testimonia in Apocalypsi suarum libro revelationum (...) Primo, quoniam bellarunt strenue contra drachonem suosque complices pro veritate catholicae fidei et Christi honore, prout infra hoc specificabitur copiose. Dicit enim: *Factum est prelium magnum in celo, Michael et angeli eius preliabantur eum drachone* (Ap 12,7) (...) Rursus, fuit excellentissimum meritum eorum, *quia in illo sancto certamine non dilexerunt animas suas usque ad mortem* (Ap 12,11), et Salvatoris testimonio *maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat qui pro amicis suis* (Jn 15,13). Postremo, excellentia meriti angelorum nobis monstratur evidentissime, quia non de viribus suis, que utique inferiores Luciferi potestati, presumentes, sed in merito passionis Christi hominis etiam vicerunt drachonem; dicit enim *et vicerunt eum propter* (f. 12v) *sanguinem agni et propter verbum testimonii sui* (Ap 12,11). Quoniam igitur clare ex hiis constat, eiusmodi insignia merita in angelis precesisse, manifestissime convincitur fuisse in eis illa tria ad meritum requisita: caritatem, spem atque fidem.»

³² LSE f. 14r: «Quapropter, unanimi iudicio scolasticorum doctorum, illa reprobatur assertio Magistri Sententiarum, *quod in angelis sanctis premium precessit meritum* (cf. PL 192,662), ita quod beatitudinem quam habuerunt a principio, merentur postea continue usque in finem mundi *missi a Deo in ministerium propter eos*

ser súbditos del Cordero degollado, que «quita el pecado del mundo», constituido en cabeza de la Iglesia desde la creación del mundo (Ap 13,8). Por contra, Lucifer, inflamado de soberbia, contravino el plan de Dios, no queriendo aceptar que el hombre Jesucristo fuera cabeza de los ángeles y de los hombres.

Estas afirmaciones nos sitúan ante el problema de la redención de los ángeles que, en último término, coincide con la cuestión del origen y *substantia* militante de la Iglesia angélica. El problema puede plantearse en estos términos: si Cristo es cabeza de los ángeles y de los hombres en cuanto les merece la gracia santificante por la obra redentora en la cruz, ¿cómo atribuir el mérito a los ángeles si no ha acaecido aún físicamente la muerte de Cristo?³³ Segovia ya se había ocupado de esta temática en el transcurso de las discusiones mariológicas habidas en el concilio de Basilea entre 1436-1438: en defensa de la definición «inmaculista» había exhibido una doctrina de la «redención preservativa» que se aplicaba desde los ángeles a María³⁴. Este debate parece haber ofrecido y provocado la primera ocasión para una reflexión angelológica dentro de la obra segoviana. La idea de la redención angélica se apoyaba ya entonces sobre la misma autoridad que el LSE invoca ahora: el *Sermo 22 super Cantica* de S. Bernardo, que habla de la única redención de Cristo beneficiosa para los ángeles *ante incarnationem* y para los hombres *post incarnationem*³⁵. Ecos de esta reflexión angelológica se registran, además, en dos pasajes de la *Historia generalis synodi Basi-*

qui hereditatem capiunt salutis (Heb 1,14). Est autem illa communis determinatio, quod pro merito illius prelii divini, quod preliati sunt adversus drachonem et angelos eius, et propter firmissimum propositum quod habuerunt obediendi Deo in omnibus, quia plena fuit voluntas eorum, ideo reputata est pro facto, et sic merentes primo, illam acceperunt beatitudinem perfectam.»

³³ Esta es la temática del capítulo 9: «De magno angelorum merito respectu multiplici, quodque eius fuit explicite, amplius quam in patriarchis et prophetis, fides» (LSE f. 17v-19v).

³⁴ Se trata de las obras mariológicas *De sancta conceptione Beatissimae Virginis. De primo et secundo opere*, a las que alude Segovia expresamente (LSE 18v) para sancionar la idea de una «redención preservativa» equivalente a inocencia y el modo de la redención angélica; cf. P. DE ALCÁNTARA, *La redención y el débito de María según Juan de Segovia y Juan de Torquemada*: Revista Española de Teología 16 (1956) 3-51; H. AMERI, *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore concilii Basileensis* (Romae 1954) 101-102.

³⁵ LSE f. 18v: «Christus qui ante incarnationem fuerat angelis redemptio, post incarnationem factus est hominibus redemptio. Qui enim erexit hominem lapsum dedit stante angelo ne laboretur sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens. Et hac ratione fuit eque utriusque redemptio solvens illum et servans istum. Hec ille.» Véase BERNARDO DE CLARAVAL, *Super Cantica*, serm. XXII (PL 183,880); cf. ALCÁNTARA, 16-18.

liensis, a los que cabe catalogar como «sumarios», pues contienen —*in nuce*— la angelología segoviana³⁶. Como en el capítulo noveno del LSE, esos fragmentos de la crónica conciliar ponen en relación la autoridad de S. Bernardo con Ap 12,11 para explicar de qué modo Cristo es cabeza de la Iglesia angélica y primogénito de toda criatura. La redención de los ángeles se atribuye a la pasión de Cristo en cuanto Verbo del Padre antes de la encarnación. Ap 12,11 proclama que los ángeles vencieron al dragón por los méritos de la pasión de Cristo, *propter sanguinem agni*; los ángeles fieles han entrado a gozar de la gloria en virtud de la pasión y muerte del Cordero inmolado previstas «desde la creación del mundo» (Ap 13,8), antes de que fuera derramada físicamente la sangre en la Cruz; aquellos ángeles dieron muestras de su fe y de su esperanza en Cristo, Hijo del Dios vivo (Mt 16,16); esa fe se manifiesta «por la palabra del testimonio que dieron, sin amar su vida hasta el punto de temer la muerte» (Ap 12,11). Brevemente: los ángeles santos vencieron al dragón *propter sanguinem agni*, que en la fe angélica *occissus dicitur ab origine mundi*. Cabe, por tanto, concluir: el pasaje de Apocalipsis 12,7-11 constituye el auténtico *cantus firmus* de la angelología segoviana y perfila sus trazos fundamentales (desarrollados en los capítulos 11-33 del LSE). Se puede concluir al mismo tiempo: la angelología segoviana adopta el carácter de protología, y de protología eclesiológica. Veámoslo.

Al lector moderno le resultará extraña tanto la idea de una Iglesia angélica como la ubicación del origen de la Iglesia en el llamado cielo «empíreo». Sin embargo, son ideas que hay que situar en las coordenadas de la angelología medieval y declarar los presupuestos teológicos subyacentes. En primer lugar, hay que subrayar este hecho: hablar de los ángeles equivale a hablar del comienzo absoluto del tiempo y de la creación del mundo; el pasaje de Gn 1,1 («in principio creavit Deus caelum et terram») proporciona el marco para esa reflexión. Siguiendo a S. Agustín, que lanza la idea de que «los ángeles se llaman luz porque son iluminados»³⁷, el *fiat lux* de Gn 1,3 se interpreta como la creación de los ángeles por la separación entre los ángeles malos, las tinieblas, de los ánge-

³⁶ *Monumenta Conciliorum Generalium seculi decimi quinti. Concilium Basileense, II* (Viena 1873) 575-579, esp.: 577; y *III* (Viena 1895) 809-819, esp.: 812. En adelante, citaré esta obra con la abreviatura MCG.

³⁷ *De civitate Dei*, XI (PL 41, 327), citado en LSE: «Nullo quidem modo secundum spatium aliquod temporis, prius erant (f. 21) spiritus illi tenebre, quos angelos dicimus, sed simul ut facti sunt, lux facti sunt.»

les fieles, la luz³⁸. Todo acaece en el cielo empíreo. Ese *caelum empyreum* o *supremum*, más allá del firmamento visible, estuvo repleto de ángeles; esta doctrina teológica tiene su correlato en la misma concepción del mundo propia de la astronomía y cosmología de la época, que considera la esfera empírea o el cielo empíreo como el lugar de la morada de Dios y de sus santos³⁹.

La idea de que los ángeles forman parte de la Iglesia junto con los hombres pertenece a un patrimonio común sancionado por el Aquinate (STh III q. 8 a. 4), pero que puede remontarse hasta el comentario al *Símbolo* de Nicetas de Remesiana (+ ca. 420)⁴⁰: la comunión de los santificados en la cruz de Cristo abarca no sólo a los patriarcas y profetas del antiguo Israel, sino también a los justos desde el comienzo del mundo, ángeles inclusive. Según Col 1,16, todo lo creado está sometido a Jesucristo, «en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, tronos, señorías, principados, potestades». Estas denominaciones designan, precisamente, las diversas jerarquías angélicas (así, p. ej., en el cap. V de las *Etimologías* de S. Isidoro).

Esta reflexión se puede prolongar en la idea de una Iglesia preexistente en los cielos desde el comienzo del mundo. La idea encuentra su base bíblica en Gál 4,26 («mientras que es libre la Jerusalén de arriba, que es nuestra madre»), Heb 12,22 («os habéis acercado al monte de Sión que es ciudad de Dios vivo, Jerusalén celestial; a miríadas de ángeles, una asamblea festiva e Iglesia de primogénitos inscritos en los cie-

³⁸ LSE f. 28: «In principio divine legis habetur quod *divisit Deus lucem a tenebris* (Gn 1,4), per quod, ut Augustinus exponit (*De civitate Dei*, XI: PL 41,432), intelligitur separatio facta angelorum bonorum a malis». Esta interpretación en P. COMESTOR, *Historia scholastica, Lib. Genesis*, c. 3 (PL 198, 1057); HUGO DE S. VICTOR, *De sacramentis* I, I, 10 (PL 176, 194).

³⁹ La *Glossa ordinaria* señala: «Caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum» (PL 113, 68). Véase STh I q. 61 a. 4. C. McDANNELL y B. LANG, *Historia del cielo* (Madrid 1990), esp. cap. IV, «Las promesas medievales», 109-153; sobre el «cielo empíreo», 120-126.

⁴⁰ Explicando la fe relativa a la *santa Iglesia católica*, dice en su obra *Catecumenado de adultos* (Madrid 1992) 93: «¿Qué otra cosa es la Iglesia sino la congregación de todos los santos? En efecto, desde la creación del mundo, los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, los profetas, los Apóstoles, los mártires y los demás justos que existieron, existen y existirán, forman la única Iglesia, porque santificados por una sola fe y modo de vida, sellados por un único Espíritu, han formado un solo cuerpo. Consta y está escrito que la cabeza de este cuerpo es Cristo. Todavía digo más. Incluso los ángeles, las virtudes y las potestades celestes están confederados en esta única Iglesia, diciéndonos el Apóstol que, *en Cristo han sido reconciliadas todas las cosas, no sólo las de la tierra, sino también las que hay en el cielo.*»

los»), pudiendo ser completada con algunos pasajes de la carta a los Efesios (1,3-6; 3,8-12)⁴¹. Por otro lado, esa Iglesia preexistente en los cielos experimenta el proceso «kenótico» descrito en Ap 21,2-3: «Vi la ciudad santa, nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, desde Dios, ataviada como una esposa que se adorna para recibir a su marido (...). Aquí está la morada de Dios entre los hombres.» La reflexión sobre la Iglesia preexistente ha conocido a lo largo de la Edad Media una modulación platonizante concreta bajo el influjo de las especulaciones del Pseudo-Dionisio que establecía la jerarquía celeste como el modelo ejemplar de la jerarquía de la Iglesia terrestre⁴². Con ayuda de Apoc 21,2 y de Ex 25,40, se establece una profunda continuidad entre la Iglesia celeste y la Iglesia terrestre, de modo que la primera constituye el arquetipo de la segunda: la Iglesia terrestre está formada *ad exemplar coelestis hierarchiae*. En la perspectiva indicada, teólogos seguidores del Pseudo-Dionisio, desde S. Buenaventura a Gerson, proponen el modelo de las jerarquías angélicas celestes como patrón ejemplar para la jerarquía eclesiástica. Todos estos presupuestos confluyen en el pensamiento segoviano para situar el origen de una Iglesia angélica en el comienzo absoluto del mundo, para hablar de una Iglesia preexistente en los cielos, primordial y arquetípica, o para afirmar el paralelismo, la continuidad y la prolongación de la Iglesia angélica celeste en la Iglesia terrestre humana⁴³.

⁴¹ Así puede decir JUAN CRISÓSTOMO en su *Homil. in Seraphim I* (PG 56, 135): «En la capital celeste, Jerusalén, nuestra madre común, están los serafines, querubines, muchos millares de ángeles e innumerables ángeles.»

⁴² LSE f. 54v: «Erat enim, ut Apostolus inquit, *Multorum millium frequentia angelorum* (Heb 12,22), non quidem unius speciei aut generis, sed permaxime differentium ordine, officio, nomine et potestate: *Qui alii principatus, alii potestates, alii virtutes, alii dominationes* (Col 1, 16). (...) *Quorum illa generalis differentia est, ut tres ordines primi ierarchizantes, et non ab aliis ierarchizati; hoc est purgantes, illuminantes ac perficientes; tres ultimi purgati, illuminati et perfecti; nec id in alios operantes angelos, sed tres profecto medii utrumque sunt complectentes.*» D. E. LUSCOMBE, *Denis the Pseudo-Areopagite and Central Europe in the Later Middle Ages*, en: S. WLODEK (ed.), *Société et Église. Textes et discussions dans les Universités d'Europe centrale pendant le moyen Âge Tardif* (Brepols 1995) 45-64.

⁴³ LSE f. 52v: «Manifestauimus libro priori, quantum concessum est a fonte supremi luminis, ecclesiae substantiam absolute caput illius, opus atque finem, initium quoque et statum atque tempus eius, cum in celo empireo militaret Deoque iubilerent filii sui angeli omnes. 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: Ego Ioannes vidi civitatem sanctam Iherusalem novam descendentem de celo, a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo* (...) Quia ergo attestatur civitatem hanc, sanctam ecclesiam militantem, *descendisse de celo a Deo paratam*, intelligimus fuisse eandem in

En este sentido, nuestro teólogo resulta poco original. Incluso la noticia del certamen entre los ángeles buenos y malos en el cielo empíreo se puede remitir a la exposición de Gregorio Magno (*Moralia in Job*) o a los comentarios sobre el libro de Daniel⁴⁴. Sin embargo, Segovia es consciente de la novedad de su obra frente a otros tratados del mismo género:

«Deinde, quia de huiusmodi ecclesia primitivorum in celis, non tam explicatur ad plenum in tractatibus qui de potestate ecclesiae communiter scribuntur, et sane celestium exempla virtutum nostrarum sunt documenta actionum; porro, cum Iohannes in Apocalypsi (21,2) testimonium perhibeat *se vidisse militantem ecclesiam, civitatem sanctam Iherusalem novam, descendentem de celo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo*, non erit consideratio supervacua, modum illum intelligere secundum quem in celo empíreo militavit»⁴⁵.

En esa indagación relativa al *status* de la Iglesia angélica militante en el cielo empíreo reside precisamente la novedad del planteamiento ecle-siológico segoviano. Segovia es fiel a la periodización histórica que asumió para recorrer la historia de la salvación y que jalona el plan de la obra: la Iglesia en el cielo empíreo, la Iglesia sub statu legis naturae et scripturae, la Iglesia a tempore legis gratiae⁴⁶. En obras anteriores no ha

celo formatam primum atque perfectam. Descendere namque esse prenotat, atque fuisse presertim cum subiungit: *paratam a Deo* (...) Erat nempe ibidem in pulcherrima forma atque perfectissimo apparatu, quia ut ait: *sicut sponsa ornata viro suo*. Quapropter imitari status eius celestis debuit quamdiu militaret in terris (...). Unde ut certi essent quod Deus habitaret in medio eorum, precepit filiis Israel facere sibi *sanctuarium iuxta omnem similitudinem* quam Moysi ostenderet. Illum vero monuit: *Vide inquit, omnia facite secundum exemplar quod tibi ostensum est e celo in monte*» (cf. MCG III, 820, 25-35).

⁴⁴ LSE f. 22r: «Sed ne quisquam alienum a vero putet quod disserimus, inter angelos bonos et malos in celo empíreo fuisse prelium atque certamen, attendat quod etiam aliquando illud, salva omni caritate, legitur fuisse inter angelos iuxta doctrinam Gregorii, libro XVIII." *Moralium*, et aliorum expositionem doctorum super libro Danielis.» En realidad, se trata del libro XVII (PL 76, 19). El canciller de la Universidad de París y teólogo prominente del concilio de Constanza, Juan GERSON, dedica un sermón al pasaje de Ap 12,7; cf. *Oeuvres Complètes*, V (París-Tournai 1965) 309-324.

⁴⁵ LSE f. 20v.

⁴⁶ Esta periodización es una constante en la obra segoviana; tal es la dinámica de las *intelligentiae XIII, XIV, XV* de la *Amplificatio disputationis* (MCG III, 809-840), que contempla la Iglesia «constituta ex angelis in celo empíreo» (XIII), «in lege naturae et scripturae» (XIV), «in lege gratiae a Christo» (XV). O se dice en el *Tractatus decem avisamentorum*: «Secundum Avisamentum est de notorietate ipsius ecclesie... Ita quod ecclesiam esse est ita omnibus notum quod nemo rationabiliter de ipsa potest dubitare et quoniam ecclesia ab inicio mundi semper fuit et est perserveravitque usque ad finem licet posset deduci hoc de ecclesia prout fuit sub statu legis nature aut scripture; tamen nunc agitur de ecclesia prout fuit et est a tempore legis gratiae» (Vaticano latino 4039, f. 197v).

explicitado esa reflexión sobre la Iglesia en su origen, en el cielo empíreo, en la fundación del mundo, excepción hecha de aquellos «sumarios» de la crónica conciliar donde, en torno a Ap 12,7, se formula germinalmente la idea de la Iglesia angélica en el cielo empíreo⁴⁷. Comparativamente, es interesante constatar que en el *Liber de magna auctoritate episcoporum* Segovia aduce múltiples pasajes bíblicos para poner los cimientos, ya desde el AT, de la institución conciliar; ahora bien, mientras esa argumentación se retrotrae al tiempo *sub lege naturae et scripturae et sub lege gratiae*, la argumentación del *Liber de substantia ecclesiae* se remonta hasta el tiempo primordial de los orígenes, «dum ecclesia in celo militaret empíreo». En otras palabras: lo más específico del LSE, dentro de la obra segoviana o dentro del género *de potestate ecclesiastica*, es el interés puesto en describir el estado de la Iglesia angélica en el cielo empíreo. Por eso, se puede decir que la angelología se trueca en protología merced a la exégesis y glosa del pasaje de Ap 12,7-11.

Ya ha sido subrayado el notable interés bíblico de los teólogos conciliaristas en general, y de Segovia en particular⁴⁸. Los estudios bíblicos a los que Segovia se ha entregado, —p. ej., sus *Concordantiae dictionum indeclinabilium* acabada en 1437— responden al objetivo de disponer de un instrumento adecuado para el mejor uso de la Escritura en las discusiones con los griegos y con los husitas⁴⁹. Otro tanto vale a la hora de

⁴⁷ Cf. MCG III, 809-819; esta sección corresponde al capítulo XLIII o *intelligentia XIII* que lleva por título: «Declaratur consideracione intrinsecus singulari maximam potestatem compeciisse ecclesie a primeva sui origine, dum constituta ex angelis in celo empíreo militavit, triumpho obtento contra eius principem Luciferum, quoniam in veritate semel accepta non perstitit, deque accionibus illius primi concilii generalis ibi contigit scisma primum per discessum ab obedientia filii virginis beatissime» (véase MCG III, 874-875; 932). Este capítulo alude al otro «sumario», al de MCG II, 575-579, cuando dice: «In quo verbo explicatur materia magni prelii illius in celo facti, de quo in prohemia collectiuonis septime, quomodo nunc agitur, velut in transitu dicta quaedam fuere ad hanc materiam spectancia» (MCG III, 811, 26-28).

⁴⁸ Véase J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme* (Köln 1987) 417-420. Ahí cita este axioma fundamental de Segovia: «ipsa quoc ecclesiastica potestate... non ex iure naturali, civili aut canonico, sed principaliter ex divino iure dependente, hinc precipue attendendum est, ut disserenda fidei rationi conveniant» (MCG III, 764).

⁴⁹ Sobre esta obra dice Segovia: «Quocirca huius relator historiae synodalis magister Joannes de Segovia, cui onus incumbenat ex commissione concilii cum grecis disputare super principali articulo de processione Spiritus sancti ex Patre et ex Filio, ut propriam significationem ipsarum dictionum *ex et per* iuxta sensum sacrae scripturae habere posset, auctoritates novi testamenti in quibus dictae dictiones continentur, per se extraxit et consequenter per capellanos suos ac per se ipsum volumen edidit indeclinabilium dictionum, quae in sacro canone continentur, alphabetice inveniendarum» (MCG II, 993).

determinar la sustancia de la Iglesia en su origen celeste. La obra que nos ocupa echa por delante este principio: «Quibus de rebus liber iste appellatus De Substantia ecclesie explorare intendit plurimas intelligentias, ratione illas confirmans et auctoritate scripture sacre atque ecclesie determinationes» (f. 3). Toda ella está entretejida de citas bíblicas, literales o semiliterales; en un momento dirá que «theologia a scriptura sacra originem habet» (f. 20v). La angelología de Segovia reelabora los lugares bíblicos relativos a los ángeles, mostrando sus amplios conocimientos de la Escritura. Dentro del uso que se hace de la Escritura sorprende la omnipresencia del libro del Apocalipsis; Segovia hace notar, de pasada, la observación de S. Jerónimo: «Apocalypsis tot habet sacramenta quot verba» (f. 53). En otras palabras: hay que tener en cuenta la invitación hecha por S. Jerónimo a comprender el libro espiritualmente; el lenguaje encierra una revelación secreta y hay que llegar a la inteligencia última de sus alusiones.

P. Prigent ha dedicado una monografía a la historia de las interpretaciones del capítulo 12 del libro del Apocalipsis, que, viniendo a la teología contemporánea de Segovia, señala que este capítulo y su doctrina sobre el Anticristo dan pábulo a las especulaciones antipapales husitas⁵⁰. Profundizando este estudio, A. Molnar indica que la interpretación husita del capítulo 12 del libro del Apocalipsis va guiada por esta idea directriz: el papado es el reino del Anticristo⁵¹; de cara al planteamiento segoviano hay que notar que el personaje escatológico del Anticristo —se identifique o no con personajes o instituciones históricas— reviste rasgos peculiares que le diferencian del Lucifer del libro del Apocalipsis. Mientras la exégesis husita carga las tintas en los aspectos apocalípticos del Anticristo, Segovia se concentra en la sección Ap 12,7-12 y la «historiza»: «Et iste sensus expresse notatur a Iohanne in Apocalypsi, prelii atque triumphii hystoriam seriose referente»⁵². El breve relato

⁵⁰ *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen 1959) 55.

⁵¹ A. MOLNAR, *Apocalypse XII dans l'interprétation husite*: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 45 (1965) 212-231; véase J. GUADALAJARA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media* (Madrid 1996) 26-31; R. MANSELLI, *Papes et papauté entre Christ et l'Antichrist. Approches religieuses du schisme*, en *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident* [Colloques Internationaux du CNRS] (Paris 1980) 591-598.

⁵² LSE f. 52r: «Dicit enim: Et factus est prelium magnum in celo, Michael et angeli eius preliabantur cum drachone, et dracho pugnabat et angeli eius et non valuerunt nec locus inventus est amplius eorum in celo. Et proiectus est dracho ille, magnus serpens antiquus qui vocatur Dyabolus et Sathanas, qui seducit universum orbem et proiectus est in terram, et angeli eius cum illo missi sunt. Et audiui vocem magnam de celo dicentem: Nunc facta est salus et regnum Dei nostri, et potestas Christi eius, quia proiectus est accusator fratrum nostrorum» (Ap 12,7-10).

de Ap 12,7ss tiene rasgos de historia de la Iglesia primitiva primordial y angélica y, al mismo tiempo, el carácter de un presente histórico: la Iglesia actual sufre aquellas mismas tribulaciones. La guerra en el cielo (12,7) se desarrolla en el interior de la Iglesia, porque la Iglesia de los hombres es la misma de los ángeles que baja y se instala en la tierra (Ap 21,2-3). La contienda sostenida por Miguel y sus ángeles contra el dragón sugiere que el combate decisivo que la Iglesia ha de llevar a cabo es de naturaleza espiritual. La lucha de Miguel con el dragón desvela la naturaleza militante de la Iglesia de todos los tiempos. Esta pugna con el dragón indica el comienzo de la *ecclesia malignantium* frente a la *ecclesia iustorum*, así como el origen de la *ecclesia triumphans*. La gracia y el alcance salvífico de la pasión de Cristo (12,11) se imputa a los ángeles por su fe, esperanza y caridad, ingredientes de la *ecclesia militans* de todos los tiempos. El combate del que habla todo el capítulo es la consecuencia de la acción de Cristo y su juicio sobre el mundo. La lucha de los ángeles resume toda la historia de la salvación, el drama de la historia entre el bien y el mal. Al servicio de una interpretación profética, asume un alcance actual e histórico. En la lucha de Miguel con Lucifer se dirime esta cuestión: si el hombre Jesucristo es la cabeza de la Iglesia. El pecado de Lucifer y de los ángeles malvados consiste —como ya se señaló— en la soberbia de quien no quiere aceptar a Jesucristo.

Todo ello indica que la angelología segoviana es protología, y protología eclesiológica. Segovia convierte la angelología en protología para explicar en sus orígenes primordiales esta pareja de conceptos: *ecclesia militans* y *ecclesia triumphans*, *ecclesia reprobatorum* y *ecclesia bonorum*. Si retraducimos este modo de hablar en la terminología agustiniana de las *duo civitates* tocamos el fondo de la cuestión y la fuente última inspiradora de nuestro teólogo. En efecto, Segovia recrea el planteamiento agustiniano de la segunda parte de la obra *De civitate Dei*⁵³, especialmente en los *Libri XI-XII*: antes de hablar de las *duo civitates* en el ámbito humano, Agustín sitúa la dinámica de los *duo amores* en el ámbito angélico; en el *Lib. XI* se narra cómo los orígenes de la *civitas Dei* y la *civitas mundi* estuvieron precedidos por la separación de los ángeles

⁵³ Dice S. Agustín en sus *Retractationes* (cap. 43, n. 2) que la segunda parte de su *De civitate Dei* comienza en el libro undécimo. Esta segunda parte, «duodecim libris continetur», trata del origen, despliegue y fines de las dos ciudades: «Horum primi quatuor (es decir, *Lib. XI-XIV*) continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi; secundi quatuor (*Lib. XV-XVIII*) excursus earum sive procursum; tertii vero, qui et postremi (*Lib. XIX-XXII*), debitos fines.» La presencia de los *Lib. XI-XII* en el LSE es muy notable (f. 8, 11v, 21, 28, 29rv, 36v, 41rv, 42, 43rv).

buenos y de los réprobos; ésta es, al mismo tiempo, la ocasión para tratar sobre la constitución del mundo en su momento primordial (Gn 1,1: «In principio fecit Deus caelum et terram»). En esta misma indagación de los orígenes, el *Lib. XII* trata de los ángeles, analiza las causas de la bienaventuranza de unos y de la desgracia de los ángeles malvados para pasar a hablar de los hombres y de su condición; en este contexto recoge la temática del pecado de los ángeles (cap. VI: «Initium quippe omnis peccati superbia», según Eco 10,12). En el *Lib. XIII* pasará a tratar del pecado de Adán. Ahora bien, y en último término, el objetivo es no dar lugar al equívoco de cuatro *civitates (societates)*; hay que hablar sólo de dos: de la (*civitas*) *ecclesia bonorum* y de la (*civitas*) *ecclesia malignantium*, que dan cobijo a hombres y ángeles (buenos y réprobos, respectivamente)⁵⁴. Conviene señalar que esta dinámica, encerrada en la segunda parte del *De civitate Dei*, corresponde básicamente al proyecto teológico del *Liber de substantia Ecclesiae*, que he descrito en otro lugar y que a esta luz adquiere toda su densidad teológica.

Por otro lado, no sería descabellado suponer que esta temática tiene un antagonista omnipresente, mas nunca llamado por su nombre. Me refiero a la eclesiología husita. Así lo sugiere la reflexión contenida en la primera parte de su *Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae et generalis concilii auctoritate*, donde Segovia refuta el concepto husita y wyclefita de Iglesia («congregatio praedestinatorum»): ahí argumenta que la noción de Iglesia es la de «congregatio fidelium», de modo que sus elementos constitutivos son la fe, esperanza y caridad (y no simplemente la gracia de la predestinación), es decir, aquellas tres virtudes en razón de las que ha atribuido el mérito a los ángeles y que, por ende, son los pilares de la Iglesia angélica militante celeste⁵⁵.

⁵⁴ *De civitate Dei*, Lib. XII, cap. I (PL 41, 349): «ut non quatuor, duo scilicet Angelorum totidemque hominum, sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur; una in bonis, altera in malis, non solum Angelis, verum etiam hominibus constitutae».

⁵⁵ Sobre esta obra de Segovia, puede verse W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980) 207-255; S. MADRIGAL, *Si desineret esse sancta, desineret esse Ecclesia. El «Tractatus decem Avisamentorum de sanctitate ecclesiae» de Juan de Segovia* (Miscelánea homenaje al P. A. Antón, *sub prelo*).

3. ANGELOLOGIA Y TEORIA CONCILIAR

Descrito el origen y la *substantia* de la Iglesia⁵⁶, hay que indagar el *status* de la Iglesia militante en el cielo empíreo: el ejercicio de esa milicia, la naturaleza del combate, la virtud de los ángeles santos y la culpa de los malvados. Esta temática se aborda a lo largo de los capítulos 11-16. Siguiendo la doctrina de S. Agustín⁵⁷, Segovia adopta como presupuesto la creación en gracia de los ángeles para exponer las doce prerrogativas que adornaban la excelencia de Lucifer como el primero de los ángeles de la Iglesia militante celeste; ya su mismo nombre resalta su rango según Is 14,12: «Lucifer, tamquam lucem aliis ferens.» Entre estas prerrogativas cabe destacar, por la alusión implícita a la figura papal, su calidad de «princeps, magister, doctor», «plenus sapientia», «unicus et indubitatus pontifex summus», «primus sub Christo ordinator omnium in pertinentibus ad cultum Dei, quod est proprie proprium summo pontifici aliorum respectu episcoporum»; brevemente: constituido por Dios, bajo la capitalidad de Jesucristo, como «primum ecclesiae caput et supremus eius minister»⁵⁸. La alusión se desvela con la afirmación de que todas esas virtudes han de ser tenidas en cuenta a la hora de elegir a un papa. Creo poder completar las atinadas observaciones de J. D. Mann sobre el papa «luciferino»⁵⁹, concretado en la per-

⁵⁶ LSE f. 19v: «Est autem ecclesie substantia, societas seu congregatio rationalium creaturarum, angelorum videlicet et hominum capacium eterne beatitudinis sub capite Christo, iuxtaque ipsius doctrinam volentium militare armis fidei, spei et caritatis, quibus Dei colitur et omnis vincitur inimicus.»

⁵⁷ LSE f. 20v: «Sed ex multis sanctorum testimoniis, Augustini subtilissimi expositoris, illud unum allegamus XI.^o *De civitate Dei* inquisitis: Nullo quidem modo secundum spatium aliquod temporis, prius erant (f. 21r) spiritus illi tenebre, quos angelos dicimus, sed simul ut facti sunt, lux facti sunt. Non enim tantum ita creati sunt, ut quomodo essent et quomodo viverent, sed etiam illuminati ut sapienter beateque viverent, et ab hac illuminatione aversi, quidam angeli non obtinuerunt excellentiam sapientis beateque vite. Hec ille» (PL 41, 327).

⁵⁸ LSE f. 21rv.

⁵⁹ Mientras redactaba estas páginas he tenido conocimiento del trabajo de J. D. MANN, *The Devilish Pope: Eugenius IV as Lucifer in the Later Works of Juan de Segovia*: Church History 65 (1996) 184-196. Estoy plenamente de acuerdo con la tesis esbozada ya en el título, así como con la observación de partida: las obras segovianas redactadas entre 1450-1458 (*Historia conciliar, Epistula* a Guillermo Orliaco, *Liber de substantia ecclesiae*) contemplan el conflicto entre Eugenio IV y el concilio de Basilea como el conflicto de los espíritus descrito en Ap 12,7-12. La afirmación, «Segovia apparently employs the war in heaven theme in his lengthy *Liber de magna*

sona de Eugenio IV, con un apunte sobre la naturaleza de la equiparación papa-demonio, papa-ángel, que en la obra segoviana vuelve a tener raíz bíblica para acabar atribuyendo a la Iglesia angélica celeste los principios básicos de la doctrina conciliar.

3.1. DE LA ANGELOLOGÍA A LA TEORÍA CONCILIAR

Las expectativas de un *papa angelicus* han sido agitadas en la historia de la Iglesia por movimientos reformistas. Segovia, por su parte, asienta esta equiparación sobre el documento de la Escritura. Hay un pasaje en su *Tractatus decem avisamentorum* donde se produce, sobre trasfondo bíblico, una curiosa transición de la figura angélica a la figura papal y —lo que es todavía más interesante—, en el contexto presidido por la distinción que considera la Iglesia como *corpus politicum-corpus mysticum*⁶⁰. La tradición describe la Iglesia como *corpus mysticum*, cuya cabeza es Cristo; en otra perspectiva cabe considerar a la Iglesia como pueblo de Dios visible, es decir, como *corpus politicum* regido por el papa. En último término se trata del modo de ser regida la Iglesia: aunque ambos acaecen bajo la acción divina, en el primero se registra una acción de Dios *inmediate*; en el segundo caso, al modo de una *humana policía*, el papa actúa como ministro, «ut causa secundaria», registrándose una acción de Dios *mediate*.

Segovia afirma que estos dos modos de regir la Iglesia están atestiguados en la Escritura. En Ex 23,20-21 dice Dios al pueblo de Israel: «He aquí que yo voy a enviar un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te tengo preparado. Pórtate bien en su presencia y escucha su voz; no le seas rebelde, que no perdonará vuestras transgresiones, pues en él está mi Nombre.» En Ex 33,2 dice Yahveh a Moisés: «enviaré delante de ti un ángel y expulsaré al cana-

auctoritate episcoporum» (187), ha de ser matizada. Que la angelología desplegada en torno a Ap 12,7s esté ausente en esta obra depende de la naturaleza misma del objeto —la autoridad de los obispos en el concilio—, temática que la sitúa de entrada en el tiempo *sub lege gratiae*; además, de hecho, la argumentación segoviana se mueve dentro de la periodización *sub lege naturae-sub lege gratiae*; cf. LMA III, 5-7; o la transición de los capítulos 7-8 de la *Animadvertentia X*: el régimen monárquico «tempore legis naturae et scripturae» (c. 7) e «in lege gratiae» (c. 8). En realidad, Ap 12,7-9 se cita una sola vez (LMA XI, 33 & 2, pp. 589-590) con este sentido: la asamblea angélica resulta modélica para la Iglesia de todos los tiempos cuando se han de tratar cuestiones arduas. Este pasaje de LMA reproduce literalmente un pasaje de la *Amplificatio disputationis* (MCG III, 715,1-12).

⁶⁰ DA 214v. Sobre esta distinción, cf. KRÄMER, 215.235.329.

neo...»; ahora bien, en el curso de este diálogo Moisés ruega a Dios: «Si no vienes tú mismo, no nos hagas partir de aquí. Pues, ¿en qué podrá conocerse que he hallado gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en eso, en que tú marches con nosotros?» (Ex 33,15-16). Y el Señor asiente: «Haré también lo que me acabas de pedir, pues has hallado gracia a mis ojos» (Ex 33, 17). Sobre esta promesa, exhortando a la reedificación del templo, dice Ageo (2,4-5): «¡Mas ahora, ten ánimo, Zorobabel, oráculo de Yahveh; ánimo, Josué, hijo de Yehosadaq, sumo sacerdote, ánimo pueblo de toda la tierra!, oráculo de Yahveh. ¡A la obra, que estoy yo con vosotros según la palabra que pacté con vosotros a vuestra salida de Egipto, y en medio de vosotros se mantiene mi Espíritu: no temáis!»

A partir de estos testimonios bíblicos Segovia concluye que existen dos modos por los que Dios rige y gobierna: *inmediate*, por sí mismo, o bien *mediate*, a través de un legado; Moisés, insatisfecho con el hecho de que el ángel señalado por Dios rigiera al pueblo, pidió a Dios que El mismo dirigiera la marcha del pueblo hacia la tierra prometida. Nuestro teólogo expresa la transición ángel-papa en estos términos:

«Sic igitur esto quod papa sit constitutus a Christo vicarius suus in terris cum plenitudine potestatis et sic quod a papa fit ab ipso Deo dicitur fieri, qui hanc potestatem concessit sicut angelus erat constitutus a Deo ad dirigendum et introducendum populum Israel in terram promissionis, tamen quod isto modo fit a papa dicitur fieri non immediate sed mediate a Deo, tamquam generaliter influente videlicet conservando potestatem concessam papae» (214v).

En consecuencia: hay un doble modo de régimen ejercido por Dios sobre su pueblo o Iglesia: «a Deo mediate vel inmediate». Sobre estos supuestos entran en acción los principios que constituyen el núcleo de la idea conciliarista de Iglesia: «ecclesia in generali concilio se habet ad Christum ut corpus mysticum», pues el concilio es la asamblea y «representación» del cuerpo místico de Cristo que, presidido por el Espíritu Santo, cuenta con la acción y asistencia *inmediata* de Dios. Por otro lado, cuando el papa ejerce su poder de jurisdicción en la Iglesia, ésta se halla «in tali regimini sub eo se habet ut corpus politicum» (f. 215v); en este caso Cristo rige su Iglesia *mediate* por un vicario. La excelencia de la consideración de la Iglesia como *corpus mysticum* sobre su manifestación como *corpus politicum* fundamenta la superioridad del concilio sobre el papa. Se puede completar este compendio de eclesiología conciliarista con una observación final: la acción ejercida por Dios *inme-*

diante para regir a su pueblo (Iglesia) se verifica de modo eximio en el concilio general, «quod non ab homine, sed a Christo immediate recipit potestatem». Estamos, pues, ante una de las afirmaciones centrales del decreto *Haec sancta* de la sesión V del concilio de Constanza (6-IV-1415): el concilio recibe de Cristo *immediate* su poder⁶¹. Este enunciado rechaza la doctrina papalista de que el sínodo reciba su autoridad del papa; ese poder procede *immediate* de Cristo, y no *mediante* el papa.

Volvamos al texto citado más arriba. Conviene notar que en la transición que va del *ángel* —guía del pueblo de Israel— al *papa*, constituido en vicario de Cristo al frente de la Iglesia, el término de la comparación es la concesión de la *plenitudo potestatis* para regir el pueblo de Dios. Segovia afirma la *plenitudo potestatis* del papa en la Iglesia, de modo que en la Iglesia son sujeto de la potestad *immediate a Deo* tanto el papa como el concilio. Por eso, en la teología segoviana la equiparación Papa-Lucifer funciona sobre la idea de una *plenitudo potestatis* recibida, respectivamente, para la Iglesia terrestre y la Iglesia angélica celeste. Así lo corrobora el «sumario» angelológico incluido en la crónica conciliar que indica, asimismo, la necesidad de poner límites a ese poder a través de la institución conciliar anticipada en la misma resistencia de Miguel y los suyos:

«Lucifero itaque habente immediate potestatem a Deo, quoniam ab ipso posito in monte sancto eius, cum princeps esset et velut summus pontifex angelorum, quia primus ierarcha in spiritualibus a Deo constitutus, si ita est, ut dicunt, competere summo pontifici neminem posse ei dicere: *Cur ita facis*, quomodo igitur Michaeli ceterisque angelis auctoritas competeat ei non solum non obedire, sed resistere et pugnare adversus eum ac vincere?»⁶².

A la luz de esta digresión el tema del pecado angélico queda resituado en el ámbito de la dirección y gobierno de la Iglesia y en el seno del conflicto conciliarista; resulta altamente significativo que Segovia, en su crónica conciliar, haya considerado el combate celeste entre Miguel y Lucifer (Ap 12,7) como el primer conflicto sobre la «presidencia» en la Iglesia; en esa clave ha interpretado el conflicto suscitado a comienzos de 1434 con ocasión de la admisión de los presidentes del concilio *vigo-*

⁶¹ Segovia profundiza esta problemática en la *Animadvertentia VIII* del LMA, cuyo capítulo I lleva por título: «De modo intelligendi, quod synodus potestatem habet a Christo immediate»; el capítulo II precisa: «Declaratur speculative, quid sit a Deo mediate vel immediate, et de miraculis.»

⁶² MCG III, 817,26-32.

*re bullarum*⁶³. El hilo argumentativo de Segovia puede ser explicado y anticipado de este modo: «lo diabólico» o «luciferino» del papado será la tentación permanente del ángel supremo, un ir más allá de sus atribuciones y reclamar privilegios divinos, erigiéndose en lugar de Cristo y afirmando una autoridad por encima del concilio; si sucumbe a esa tentación se convierte en *caput ecclesiae malignantium*. Pero en la situación de la Iglesia reunida en concilio, el papa debe aceptar la superioridad del concilio. Y, a la inversa, el concilio está capacitado para resistirse a la voluntad del papa. Por eso, desde el presupuesto del carácter ejemplar de la Iglesia celeste para la Iglesia terrestre, Segovia puede presentar el *magnum proelium in coelo* como paradigma de la vida conciliar de la Iglesia.

3.2. DESCRIPCIÓN DEL CONCILIO ANGÉLICO

Desde el capítulo duodécimo del LSE, Ap 12,7ss ocupa el centro de estas especulaciones sobre el combate celeste, puestas en relación con otros pasajes bíblicos relativos a la lucha entablada entre el ángel y el dragón (Dan 10, 13.20-21; Jds 9). Se trata de un *magnum proelium* no sólo por los contendientes (coros angélicos, según Col 1, 16), por el campo de batalla (cielo empíreo), por su desenlace (dicha o miseria eternas), sino sobre todo por el asunto mismo del altercado: «si Christus homo aut Lucifer spiritus futurus esset ecclesiae caput; si una aut duae futurae ecclesiae, altera sub Christo, altera sub Lucifero»⁶⁴. Al comienzo del capítulo décimotercero, Segovia hace una afirmación que pone la angelología al servicio de la teoría conciliarista: «prelii angelorum exemplo, generalium status synodorum accepit non exile sed permaximum robur atque agendi formam»⁶⁵. El concilio es la forma de buscar la concordia en la Iglesia ante cuestiones arduas, ante profunda disparidad de opiniones o ante grave escándalo⁶⁶.

⁶³ MCG II, 575-579; el capítulo está bajo el lema «super presidencia ab inicio seculi magne fuerunt contentionēs»; de Ap 12,7 se dice: «Hec sane prima fuit controversia presidencie» (578). Sobre la discusión concerniente a los presidentes, cf. KRÄMER, 143-153.

⁶⁴ LSE f. 22v.

⁶⁵ LSE f. 23r.

⁶⁶ Segovia sanciona esta necesidad de los concilios con la autoridad de S. Agustín: «Tunc iuxta Augustini doctrinam, libro II.º, *De baptisate*, ex universo orbe conveniunt episcopi et divine legis doctores *absque ullo typo sacrilege superbie, sine ulla inflata cervice arrogantie, sine ulla contentione livide invidie disceptaturi invicem, ut aperiat quod clausum erat, et recognoscatur quod latebat, cum sancta humilitate, cum pace ecclesiastica, cum caritate christiana*» (cf. PL 43, 129).

Estos capítulos del LSE desarrollan las *gesta* de aquel primer concilio general en el cielo empíreo que los «sumarios» angelológicos de la crónica conciliar se contentaban con mencionar. Segovia «recrea» las cuatro sesiones de aquel primer sínodo que culminó con la condena de Lucifer (cap. 14-16); lo ocurrido en aquel sínodo puede ser inferido a partir de pasajes dispersos de la Escritura y de la doctrina de los santos y doctores. Lucifer, presidente del sínodo celeste, habría comenzado proponiendo una forma de principado que contravenía la ordenación divina, por la cual él mismo debía estar sometido al hombre Jesucristo; movido por el deseo descrito por el profeta Isaías, «sedebo in monte testamenti» (Is 14,13), hambreada un señorío que le hiciera semejante a Dios; de este modo desdeñaba la voluntad divina que había constituido a Cristo cabeza y príncipe de todos. Segovia aduce un pasaje de los *Soliloquios* de S. Agustín para corroborar la noticia de aquel «primer concilio general»: «Lucifer ipse est latro primus et ultimus, et concilium in celo fecit ut raperet gloriam Dei»⁶⁷.

Miguel, reconociendo la soberbia y la necedad de la proposición de Lucifer, se erige en el defensor de la verdad de la fe. Miguel —apostilla Segovia— suministra a los fieles cristianos el ejemplo de la resistencia audaz frente al señor de la Iglesia convertido en tirano. En su astucia —al comienzo de la segunda sesión— Lucifer invierte su razonamiento diciendo que no persigue su propia gloria, sino exaltar la dignidad de la naturaleza angélica sobre la debilidad humana. Es la presunción incluida en la tercera tentación lanzada contra Jesucristo: «Todo esto te daré si, postrándote, me adoras» (Mt 4,9). Miguel hizo valer, entonces, su fe en la sumisión al Hijo de Dios, a quien «ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28,28), y de quien han recibido la misión de ser «protectores de los hombres» (Job 7,20). En esta fase del combate entre Miguel y el dragón, los ángeles buenos reconocen a Jesucristo como el único Maestro (Mt 23,8) y confiesan que es el «cordero inmaculado» (1 Pe 1,19), que «quita los pecados del mundo» (Jn 1,29). Ciego de furor, Lucifer reclamó para sí, como «pontifex summus», la autoridad para declarar y determinar la verdad y para imponer su juicio, declarando cismáticos y rebeldes a los que no querían aceptar su postura. En la tercera sesión de aquel primer concilio, su presidente, según Ap 12,10, «factus est accusator fratrum suorum». Conscientes de su libertad de expresión, los seguidores de Miguel proclamaron que Cristo es la cabeza de la Iglesia, «caput angelorum et hominum», pues en El han sido

⁶⁷ LSE f. 24v; cf. PL 40,878; la misma idea en MCG III, 819,10-15.

creadas todas las cosas, visibles e invisibles (Col 1,16). En este momento, Lucifer y los suyos se erigen en tribunal y altar aparte, rechazando que una sola sea la Iglesia bajo Cristo cabeza, como «comuni3n con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3). Lucifer, aun en su calidad de sumo pontífice, no puede hacer injuria al juicio de la Trinidad y a su sentencia definitiva.

Aquel primer concilio general entra en su cuarta sesi3n y desenlace final con el veredicto dado por el consenso de la *maior pars* y que est3 sostenido por la autoridad misma de la Trinidad, aut3ntico presidente de los concilios de la Iglesia⁶⁸. La sentencia dictada por el Esp3ritu Santo coincide con aquellos dos pasajes que hablan del pecado de soberbia de Lucifer (Ez 28,14-15; Is 14,12-14)⁶⁹: «has sido perfecto en tu proceder... hasta que se descubri3 en ti la iniquidad» (Ez 28,15); o, como enseña Agust3n, «superbia est initium omnis peccati». Lucifer, cegado por el deleite del propio poder y desdeñando estar sujeto al hombre Jesucristo, perpetr3 el primer cisma en la Iglesia militante; esta divisi3n o cisma se puede describir como «illicitus ab ecclesiae unitate discessus»⁷⁰.

Antes de pasar a examinar la naturaleza 3ltima del pecado de Lucifer, y aunque volveremos sobre ello (apartado 5), es importante reparar en el car3cter aleg3rico de esta «recreaci3n» del primer concilio general en el cielo emp3reo. Cualquiera que conozca la historia del concilio de Basilea puede percibir en este relato de las cuatro sesiones del concilio ang3lico alusiones a los hechos. A favor de ello habla la 3ltima frase citada: Lucifer se separaba de la unidad de la Iglesia; este lema⁷¹ se ha uti-

⁶⁸ LSE f. 26v: «Restat igitur nunc inspicere terminum et audire ultimam illius synodi actionem summam, videlicet diffinitivam eius pronunciatam sermone, qui omnium generalium conciliorum est presidens summus, hoc est, verbo Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti, et quod speciali nota dignum est, iuxta ea que maior pars totius multitudinis assentiebat, quia consensu preunte duarum partium congregationis illius; etenim *preter tertiam partem stellarum, quas cauda sua dracho traxit in terram* (Ap 12,4), ceteri angeli universi prevaluerunt in certamine adversus eum, veritatem ipsam fidei pro qua decertaverunt unanimiter confidentes, et secundum illam ministeria sua exhiberet et conformare volentes actiones suas.»

⁶⁹ LSE f. 26v.

⁷⁰ LSE f. 27v.

⁷¹ Este lema resume las palabras de Cipriano: «qui nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem» (*Epistula* 55, c. 24). Segovia lo cita, igualmente, en su *Tractatus decem Avisamentorum* (f. 194v). Cf. W. MARSCHALL, *Ein Cyrpianzitat im Schreiben des Konzils von Basel vom 20. Februar 1439 an die europ3ischen Gesandten*, en R. BAUMER (ed.), *Von Konstanz nach Trient* (M3nchen 1972) 189-197.

lizado contra Eugenio IV para anatematizar su acción contra el concilio de Basilea, al disponer la apertura del concilio rival de Ferrara-Florenza. Puede decirse que esta sección constituye un alegato contra Eugenio IV —nunca nombrado y siempre aludido⁷²—, a quien Segovia y los basilienses imputan un abuso de su poder causante de la división de la Iglesia. Se trata, además, de los principios formales (*libera facultas dicendi, maior pars*) que rigen el concilio; la cuestión de la *maior pars* resulta decisiva en las dramáticas jornadas que conducen, tras la votación del 7 de mayo de 1437, a la escisión interna del concilio de Basilea⁷³. Se trata, en último término, de la autoridad suprema del concilio universal, cuyas decisiones dan curso a la autoridad misma del Espíritu Santo. En esta escenografía resuena aquella acusación agitada por los reformistas contra la autocracia papal, como *princeps a legibus solutus*: «cur ita facis?». El pecado de Lucifer cobra dimensiones de partidismo conciliarista que se van a esclarecer todavía más a la luz del análisis de su naturaleza.

4. NATURALEZA DEL PECADO ANGELICO

Hay que indagar en la naturaleza profunda de la soberbia luciferina. Segovia va a examinar si su cisma tiene, asimismo, razón de herejía, es decir, de «dogma perverso y contrario a la fe ortodoxa». A esta temática está dedicada la *amplificatio* de los capítulos 17-27. Para referirse a la rebelión contra el mandato divino acude nuevamente a Ap 12, subrayando ahora el versículo 9: «Proiectus est dracho magnus in terram et angeli eius cum eo missi sunt»; de modo que el ángel díscolo queda

⁷² Resultan muy ilustrativas estas palabras de Segovia de su crónica del concilio de Basilea: «Namque de generali concilio ecclesie catholice omnium primo in celo celebrato, deque accionibus eius illiusque termino multa dudum verbo ac eciam scriptis me horum exilem commentarium explicare coegit neccessitas, quam ecclesia paciebatur, nostris diebus summo pontifice et concilio generali magno nec periculo minus prelio in celo ecclesie militantis invicem contententibus» (MCG III, 820,16-21).

⁷³ Véase la presentación de la historia del concilio de Basilea hecha por J. WOHLMUTH en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1993) 203-218. H. J. SIEBEN, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum: Theologie und Philosophie* 67 (1992) 192-229. Del mismo autor, *Basler Konziliarismus konkret (II). Der «Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali» des Johannes von Segovia*, en: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum* (Paderborn 1996) 157-195.

constituido en cabeza de los espíritus réprobos y de todos los hijos de la soberbia. La *ecclesia malignantium* tiene, por consiguiente, su origen en el combate entablado en el cielo empíreo. O, según las palabras del Gn (1,4) glosadas por S. Agustín, «separó Dios la luz de las tinieblas», esto es, los ángeles buenos de los malvados. En esta perspectiva, desde diversos lugares bíblicos (Ez 28,15; Is 14,14; 1 Jn 3,8; Jds 6) el pecado de Lucifer tiene razón de cisma, no tanto de herejía. Segovia busca argumentos bíblicos en esta dirección. Para ello, toma en consideración dos pasajes en que Jesús habla del Adversario: Lc 10,17-18 y Jn 8,44. El primer texto narra la escena del regreso de los sesenta y dos discípulos tras su misión, impresionados éstos de que «hasta los demonios se nos someten en tu nombre». Jesús les dijo: «Yo estaba viendo al Adversario, que caía del cielo como el rayo.» Según esta autoridad, el pecado de Lucifer tiene razón de cisma. Para caracterizar el pecado de Lucifer como herejía aduce el pasaje de Jn 8,44: «Ille homicida erat ab initio et veritate non stetit quia non est veritas in eo»⁷⁴. El pecado del ángel supremo consiste en apartarse de la verdad, de una verdad que conoció primeramente y en la que no ha querido perseverar.

El pecado de Lucifer implica un abandono de la verdad similar al descrito en 1 Jn 2,19: «salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros, pues si hubieran sido de los nuestros habrían seguido con nosotros». La segunda carta de Juan remacha estas afirmaciones (v. 7): «Porque han salido al mundo muchos embusteros, que no profesan la fe en Jesucristo venido en carne. Esos son el embustero y el anticristo».

Segovia formula ese «estar en la verdad» inicial desde la tesis —ya expuesta antes— de los ángeles creados en gracia y desde el presupuesto del conocimiento de la ordenación divina. La soberbia luciferina descrita en Is 14,13-14 («sedebo in monte testamenti») rechaza con conocimiento de causa la disposición divina, según la cual debía estar sometido al hombre Jesucristo⁷⁵. Fe, esperanza y caridad estaban presentes en los ángeles réprobos antes de su pecado. Por consiguiente, no se puede afirmar «quod Dyabolus ab initio in veritate non stetit», y es error de los priscilianos condenado por el concilio de Braga: Dios, creador de todas las cosas, no ha creado seres malos; la creatura angélica pierde su excelencia al no permanecer en la verdad; la naturaleza del pe-

⁷⁴ LSE f. 29rv. Jn 8,44 es comentado por S. Agustín en *De civitate Dei*, Lib. XI (PL 41,330); cf. MCG III, 819,15-16.

⁷⁵ LSE f. 24v: «Erat namque revelatum ei, Deum Patrem omnia preter semetipsum subiecisse sub pedibus Christi Filii sui, unde sciebat se subiectum debere esse Christo homini.»

cado angélico es una falta voluntaria de justicia, por la cual *in veritate non stetit*⁷⁶. Los ángeles fueron constituidos en gracia, dispuestos perfectamente para recibirla. Antes del primer pecado, los ángeles réprobos han conocido la verdad, pero no quisieron perseverar en el servicio divino. Y la mayor prueba de la presencia de la gracia en los ángeles es su victoria sobre el dragón *propter sanguinem agni* (Ap 12,11). Por eso, cuando se dice que «Lucifer non stetit in veritate», es que primeramente estuvo en ella, pero no perseveró. El modo más execrable de no permanecer en la verdad es la herejía. Es el momento de plantear si aquel primer cisma de la Iglesia militante en el cielo fue sólo un cisma, o si estuvo mezclado con herejía⁷⁷.

Punto de partida es delimitar la raíz de ese primer pecado, declarando cuál es la verdad de la que se apartó Lucifer. Esta verdad consiste en la aceptación del Dios hecho hombre en Jesucristo como cabeza del cuerpo de la Iglesia y primogénito de toda criatura, a cuyo nombre —según Fil 2,10— toda rodilla se dobla, en el cielo, en la tierra y en los abismos⁷⁸. El es el camino para obtener la vida eterna. El ángel supremo, en su calidad «*omnium magister et doctor ac pontifex summus*», tuvo conocimiento profundo de esta verdad y recibió el mandato dado a él y a sus ángeles de «custodiar a los hombres», pues como se dice en la carta a los Hebreos (1,14): «¿no son todos espíritus servidores, enviados en misión de servicio a causa de los que van a heredar la salvación?» En este momento, el discurso relativo al orden angélico se quiebra pasando a hablar del ministerio eclesial, y especialmente, de la dignidad suprema del apostolado en la tierra: el oficio del romano pontífice. En este contexto, se reproduce fórmula de la *professio* prescrita por el con-

⁷⁶ LSE f. 29v: cita el concilio de Braga (561), *De civitate Dei, Lib. XI* (PL 41,329), y un pasaje de la carta de León I (PL 54,683); este mismo tema en f. 41v-42r, donde se cita también el Lateranense IV; sobre la doctrina conciliar, cf. *Los ángeles (Historia de los Dogmas, II/2b)*, 52-56, 60-61. J. D. MANN subraya la utilización de Jn 8,44 por S. ANSELMO en su *De casu diaboli* (l.c. 190); cf. PL 158,347-349.

⁷⁷ LSE f. 31v: a ello se dedica el capítulo 21: «*quod veritatem, in qua dyabolus non stetit, principio eandem recognovit, et proffessus est obedientiam homini Christo futuro*». La argumentación segoviana vuelve a referirse a *De civitate Dei, Lb. XII* (PL 41,349).

⁷⁸ Esta verdad es el resumen de la obra misma: «*Quod regnum celorum primo hominibus, consequenter paratum sit angelis a mundi constitutione. Quod caput angelorum et hominum debuit esse homo, non angelus. Quod Christus Deus homo, est ille cuius sub pedibus subiecit omnia Deus preter seipsum. Itaque fuit constitutus supra primum angelum et supra omnem principatum et omnes creaturas, ut in nomine Iesu omne genuflectatur celestium terrestrium et infernorum* (Fil 2,10)» (LSE f. 31v).

cilio de Constanza para un papa recién elegido⁷⁹. Esta *professio* se exige —dice Segovia— para que el papa no se aparte de la verdad, para que no se reproduzca la situación del ángel ingrato que «ab initio in veritate non stetit» (Jn 8,44). Esta es la iniquidad del ángel supremo que repudió la verdad que antes había confesado y alabado.

El pecado de Lucifer asume aquel grado supremo de soberbia por el que se desea ser como Dios y que dio inicio a la *ecclesia malignantium*. Lucifer «non stetit in veritate» de varios modos: en primer lugar, ensimismado en su propio poder, no quiso someterse al hombre Jesucristo. Cuando la soberbia reina en el corazón, pronto se ve acompañada por la envidia; esta envidia engendró aquel odio hacia Jesucristo con el que Lucifer deseó su muerte: «homicida erat ab initio» (Jn 8,44). Se trata, pues, de la soberbia contra Dios y del homicidio contra Cristo⁸⁰. Lucifer es, por otra parte, el padre de la mentira (Jn 8,44) que arrastró en su iniquidad a la tercera parte de los ángeles (Ap 12,4: «cauda trahebat secum tertiam partem stellarum celi»). Tal es el origen de la *ecclesia malignantium*, que rompe la unidad de la Iglesia angélica y humana. Pues Lucifer va a dirigir el combate de este ejército de espíritus réprobos contra los hombres. De modo que en vez de ser protector de los hombres se convierte en su seductor, induciéndoles al pecado⁸¹.

Los capítulos 26-28 resumen los cuatro modos en los que Lucifer no perseveró en la verdad para concluir que su cisma incluye, asimismo, la herejía. Conviene recordar —para percibir el destinatario y el calado de estas especulaciones exegéticas— que Eugenio IV ha sido declarado por

⁷⁹ LSE f. 32r: «... Sapientissime ab antiquis patribus et diebus nostris iustissime ordinatum fuit per magnum Constantiense synodum, ut electus in Romanum pontificem antequam sua electio publicetur, profiteatur se firmiter credere et tenere sanctam fidem catholicam, et illam usque ad unum apicem immutilatam servare, et usque ad ultimam et sanguineam confirmare, defendere et predicare. Ritus quoque sacramentorum catholice ecclesie canonice traditum, omni modo prosequi et observare» (cf. Mansi 27, 1161-1162).

⁸⁰ LSE f. 36v: «Erat, rursus, in veritate debite subiectionis ad Christum, quia recognovit et congratulatus est se eius vicarium esse atque ministrum, sed quando contra Deum superbus fuit et homicida contra Christum esse voluit, in utraque veritate non stetit (Jn 8,44).

⁸¹ LSE f. 37v: «Unde, premissis declaratis, iam manifesta esse nobis potest altera illa veritas duplex, a qua dyabolus excidit, sive in qua non stetit dicitur: unanimitas videlicet societatis cum ceteris angelis et hominibus, quorum erat ordinatum, ut una esset ecclesia et unum corpus; item obedientia divini mandati in se suscepti ad custodiendum hominem (Sal 90, 11).» Sobre la misión angélica de prestar ayuda a los hombres, véase J. DANIELOU, *Les Anges et leur Mission d'après les Pères de l'Église* (Chevetogne 1951).

el concilio de Basilea no sólo cismático, sino también hereje⁸². En la mentalidad de la época la herejía es causa para deponer a un papa; *in recto* se desvela el pecado del primero de los ángeles y de su pontífice supremo; *in obliquo* se está justificando la deposición del papa Eugenio IV. Lucifer no se mantuvo en la verdad en cuanto que, *facto proelio in coelo*, ni sostuvo ni predicó ni confirmó, sino que contravino el principio sobre el que está fundada la Iglesia militante: la capitalidad de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, sobre hombres y ángeles. Al no confesar a su cabeza, se hizo indigno de su cargo⁸³. Un segundo modo de no perseverar en la verdad, *facto proelio in coelo*, radica en la voluntad de erigir una segunda Iglesia, tratando de ganar adeptos para su obediencia. El tercer y cuarto modo de no mantenerse en la verdad es negar de palabra y de hecho la verdad, llegando en último término a «dogmatizar» la propia falsedad. Sabido es que Basilea declaró hereje a Eugenio IV por contravenir las llamadas *tres veritates* dogmatizadas en el decreto *Sacrosancta*; el papa rechazó la condena y declaró, a su vez, heréticas las verdades definidas por el Basiliense⁸⁴.

Segovia concluye su *amplificatio* sobre el pecado angélico declarando que el primer cisma angélico —modelo y paradigma de todo cisma ulterior— incluye la herejía. La introducción de aquella herejía, o «dogma perverso», en la Iglesia celeste desemboca en la expulsión descrita en la visión del Apocalipsis: «Et proiectus est dracho ille magnus serpens antiquus (f. 41r), qui vocabatur dyabolus et Sathanas, qui seducit univversum orbem» (Ap 12,9). Una vez pronunciada la sentencia contra Lucifer y sus secuaces, se produjo como resultado del *magnum proelium in coelo* la división entre la *ecclesia iustorum* y la *ecclesia malignantium*⁸⁵. Eugenio IV, primeramente, causa la división en la Iglesia, y en segundo lu-

⁸² El decreto *Sacrosancta* (sesión XXXIII del Basiliense del 16 de mayo de 1439) definía estas *tres veritates*: el concilio ecuménico está sobre el papa, el papa no puede disolver, aplazar o trasladar un concilio, quien contravenga estas afirmaciones incurre en herejía (Cf. Mansi XXIX, 179-180). En la lógica de los basilienses Eugenio IV, que ha ordenado trasladar el concilio de Basilea a Ferrara, incurre en «herejía».

⁸³ LSE f. 38r: «Erat autem veritas illa supra quam fundata est ecclesia militans, in qua ipse tunc presedit, quod Christus est Filius Dei vivi. Unde ratione neglectus istí quia non defendit tempore quo maxima instabat necessitas ut eam confiteretur, seipsum reddidit indignum illi ecclesie presidere, cuius caput confitere noluit et predicare.»

⁸⁴ Se trata de la bula *Moses vir* (4 de septiembre de 1439). Véase J. HELMRATH, *Das Basler Konzil*, 460-477.

⁸⁵ Dejo fuera de consideración los capítulos 28-33, relativos al tiempo en que Lucifer permaneció en el cielo antes de su expulsión; al igual que las secciones anteriores arrancan de las reflexiones contenidas en *De civitate Dei*, Lib. XI (PL 41,330ss).

gar, «ab ecclesiae catholicae gremio se separat» (f. 40r). Eugenio IV, con la erección del conciliábulo de Ferrara-Florenca, se convertía en cabeza de esa Iglesia cismática, herética, o *ecclesia malignantium*.

Para concluir esta exposición de la angelología segoviana cabe hacer, siguiendo la estela de Lucifer, una incursión final en el *Liber secundus* del LSE donde se prolonga la comparación entre la dignidad del ángel supremo y la figura papal al servicio de la idea conciliarista.

5. RELECTURA FINAL: APOLOGIA DEL CONCILIO DE BASILEA

La angelología segoviana no se entiende sin la referencia implícita a los acontecimientos de Basilea. La equiparación Lucifer-Papa no es caprichosa, sino que está posibilitada por la idea de la Iglesia terrestre «ad exemplar coelestis hierarchiae»; bajo este presupuesto está concebido el LSE y así se declara expresamente en el tránsito del *Liber primus* al *secundus*⁸⁶: la Iglesia celeste del cielo empíreo se instala en esta tierra, «haciéndose morada de Dios con los hombres» (Ap 21,2-3). Al comienzo del *Liber secundus* se formulan aquellos XII fundamentos de la Jerusalén celestial (Ap 12,14) que determinan el *status* de la Iglesia angélica en el cielo y que, por consiguiente, tendrán un correlato preciso en el *status* de la Iglesia militante en la tierra⁸⁷. Del mismo modo que la *substantia ecclesiae* de la Jerusalén de arriba tiene un carácter arquetípico para el desarrollo de la Iglesia terrestre, los sucesos acaecidos en el origen entrañan una significación protológica con virtualidades explicativas para interpretar los acontecimientos contemporáneos del concilio de Basilea.

A este respecto interesa reparar en los cuatro fundamentos primeros que Segovia atribuye a la Iglesia angélica primordial y, correlativamente, a la Iglesia terrestre; son éstos: la sociedad de una multiplicidad de miembros, la diversidad en cuanto al oficio, la existencia de un ministro supremo (Lucifer), la forma monárquica de gobierno⁸⁸. Podemos ce-

⁸⁶ LSE f. 52v (véase texto citado en nota 43).

⁸⁷ LSE f. 53v: «Fundamenta ergo XII, quibus suprema civitas ecclesia tunc militans in celo empíreo sussistebat, hoc videntur esse personarum numerositas et officiorum diversitas, unitas rectoris et monarchici forma regiminis, inexistencia atque operatio virtutum, unitas 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.»

⁸⁸ LSE f. 54rv: capítulo 2, «Exponitur quomodo ex xii exemplatis, quatuor prima fundamenta fuere in ecclesia, societate angelorum dum militaret in celo.»

ñimos al capítulo 3 del *Liber secundus*, que está concebido como una *amplificatio* del cuarto fundamento de la Iglesia: su forma monárquica⁸⁹. Frente a algunos tópicos relativos a las doctrinas conciliaristas, Segovia afirma que el régimen monárquico forma parte de la *substantia ecclesiae*. Mientras en el *Liber de magna auctoritate episcoporum* Segovia suministra una fundamentación de este régimen monárquico «tempore legis naturae et scripturae» y «tempore evangelii, quod est legis gratiae»⁹⁰, el LSE lo sitúa en el origen absoluto de la Iglesia en el cielo empíreo, antes de la creación de Adán y Eva. Ahora bien, junto a esta valoración positiva del régimen monárquico en la Iglesia, la equiparación Lucifer-Papa viene a expresar la ambigüedad inscrita en el ejercicio del poder, la tentación permanente y «diabólica» de la institución primordial: en razón de esa autoridad recibida *immediate a Deo* puede sucumbir a la tentación de querer ser como Dios. Por eso, a ejemplo de la Iglesia angélica y de la resistencia de Miguel, han de estar previstos los mecanismos que puedan poner límites a un ejercicio exorbitado de la autoridad. Segovia ha narrado las vicisitudes de ese primer concilio angélico fiel a un principio recurrente en su pensamiento maduro: la celebración del concilio general no daña ni altera el principio monárquico del gobierno papal⁹¹.

Es cierto que el sucesor del príncipe de los Apóstoles preside la Iglesia, pero su sentencia o la de sus legados es inferior al juicio sinodal de los Padres reunidos en el concilio. La historia de Miguel y sus ángeles acaecida en la Iglesia celeste (Ap 12,7-11) pone de manifiesto que el régimen monárquico de la Iglesia no puede ser ejercido al modo del príncipe déspota que actúe al capricho de su voluntad⁹². Aunque su sentencia cuente con el apoyo de una tercera parte, como fue el caso de Lucifer en el primer concilio (Ap 12,4), su juicio no puede prevalecer. Por aquí comienzan a resonar los grandes conflictos de Basilea: desde la admisión de los presidentes *vigore bullarum* hasta el traslado del concilio ordenado por el papa, pasando por el desprecio del voto de la *maior pars* en la votación del lugar del concilio de la unión con la Iglesia griega.

⁸⁹ LSE f. 54v-55v: «Super quarto fundamento, quod est monarchia forma regiminis amplificatio fit. Et ex comparata Luciferi dignitate avisamentum evidens traditur summo pontifici, an que Dei sunt et ecclesie regenda, existimare debet pro sue libito voluntatis.»

⁹⁰ Véase LMA, X, 7-8, pp. 383-390.

⁹¹ Véase LMA, XI, 26, pp. 565ss.

⁹² LSE f. 55r: «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.»

A imagen de la iniquidad de Lucifer, se plantea el problema de la corrección de un papa inicuo; como él podrá ser confrontado con la cuestión: «*cur ita facis?*». Ante esta situación no basta la oración o la confianza en que la providencia divina pronto lo quitará de en medio. Segovia vuelve a recordar la medida reformista de la *professio* papal. Plantea, en último término, por relación a la cuestión sobre el tribunal competente para juzgar a un papa, la superioridad del concilio sobre el papa. La Iglesia celeste suministra el ejemplo para, en caso de necesidad, reunir a la Iglesia y proceder contra su monarca. Estamos ante un claro alegato contra un abuso del poder papal, y no cabe duda de que en el punto de mira se encuentra el papa Eugenio IV, aunque no lo nombre en ningún momento.

6. CONCLUSIONES

1. Este estudio viene a poner de relieve una dimensión de la teología «eclesiológica» de Segovia a la que no se había prestado atención hasta ahora: su angelología. Los antecedentes de esta reflexión se encuentran en las obras mariológicas redactadas entre 1436-1438. A ello hay que añadir los «sumarios» angelológicos presentes en la *Historia synodi Basiliensis* que, articulados en torno al pasaje de Ap 12,7-11 y al *Sermo 22 super Cantica* de Bernardo de Claraval, constituyen el núcleo de la angelología desplegada en el *Liber de substantia ecclesiae*.

2. J. D. Mann ha señalado que la «exégesis conciliarista» de Ap 12,7ss, utilizando el combate celeste entre Miguel y Lucifer para interpretar el conflicto del concilio de Basilea con Eugenio IV, es del todo original en la historia de la exégesis. Esta originalidad se incrementa notablemente si se considera que Segovia desarrolla, a partir de Ap 12,7-11, los problemas tradicionales de la angelología: creación y redención, conocimiento y voluntad, pecado y caída de los ángeles. Y esta originalidad alcanza cotas insospechadas cuando se percibe que la angelología se transforma en protología eclesiológica al servicio de la causa conciliarista.

3. La fórmula *factum est magnum proelium in coelo* (Ap 12,7) constituye la clave de bóveda de esta angelología. En este sentido, el *Liber de substantia ecclesiae* puede ser explicado como profundización de la doctrina vertida en los Lib. XI-XII del *De civitate Dei* del obispo de Hipona. Su contenido había sido anunciado en *De genesi ad litteram*: dos amores

hicieron dos ciudades, dos amores hicieron dos Iglesias, a saber, la Iglesia de los justos y la de los malvados, el comienzo de la iglesia triunfante que, previamente, ha sido militante en el cielo. La angelología se torna protología eclesiológica para explicar el origen y la historia primordial de la Iglesia en el cielo empíreo al comienzo de la constitución del mundo. El axioma *factum est magnum proelium in coelo* permite explicar en toda su radicalidad estas parejas de conceptos: *ecclesia militans et triumphans, ecclesia iustorum et malignantium*.

4. La urgencia de esta indagación sobre la Iglesia celeste viene exigida por el mismo principio de su ejemplaridad para y continuidad en la Iglesia terrestre (Ap 21,2-3). Por eso, en la angelología segoviana se constatan continuamente dos planos de lectura: por un lado, el despliegue propiamente teológico para formular la sustancia de la Iglesia militante. Puede decirse que en este nivel el antagonista de la reflexión segoviana es la eclesiología husita y su idea de la *ecclesia praedestinatorum*. Frente a la mera gracia de la predestinación como principio constitutivo de la Iglesia, Segovia traza una Iglesia angélica militante sobre los pilares de la fe, de la esperanza y de la caridad. Pero cabe hablar de un segundo plano, que es el de la realidad histórica aludida. En este plano, la angelología mutada en «protología eclesiológica» se transforma en apología tácita del concilio de Basilea.

5. La gran peculiaridad de la interpretación del pecado angélico a partir de Ap 12,7 es su modulación eclesiológica: la soberbia de Lucifer se concreta en no aceptar que el hombre Jesucristo sea *caput corporis ecclesiae et primogenitus omnis creaturae*. Así se desenmascara la tentación última y permanente de una eclesiología papalista: «cristificar» al papa. En el paralelismo entre la jerarquía celestial y la jerarquía angélica, Segovia rechaza rotundamente que el papa ocupe el lugar de Cristo-cabeza. Su lugar es el del *vicario*. La figura papal es remedo de Lucifer: cabeza suprema del ministerio eclesiástico como Lucifer era el más excelente de los ángeles; ambos están llamados a actuar como guardianes de los hombres, constituidos en vicarios y ministros de Cristo, pero sometidos a El, auténtica cabeza de la única Iglesia angélica y humana. Por eso, puede decirse que el LSE guarda entre líneas las tensiones habidas en Basilea y reconcentradas en este punto: los defensores de Eugenio IV habían sostenido en Maguncia que el papa es «*ecclesie sponsus, ipsius caput*».

6. Aunque Segovia se aproxime a la interpretación husita de Ap 12, nunca caracteriza al papa como Anticristo; su postura crítica queda re-

mitida a la figura de Lucifer. El uso de la Biblia tiene en el movimiento checo una intención de reforma de la Iglesia. La utilización de la Escritura tiene en la obra segoviana este otro objetivo: mostrar que el testimonio escriturístico (Ap 12,7-11) depone a favor de la postura conciliarista y permite poner límites al poder papal; a la postura papalista, que se apoya en el derecho positivo y en los canonistas medievales, Segovia le ha reprochado un déficit de procedimiento: «ex non profunda consideratione circa veritatem scripturae sacrae».

7. El combate entre el bien y el mal, que han librado los ángeles en la Iglesia celeste, recorre la historia de la Iglesia militante terrestre: Segovia interpreta en clave eclesiológica la mujer de Ap 12,13. En auxilio de esta Iglesia santa, la Virgen santa engendra al Hijo primogénito de Dios Jesucristo⁹³. Quede así abierta la temática emplazada para otra lectura de esta obra: «propter ecclesiam Dei Filius homo factus est».

⁹³ LSE f. 19v: «Sed et dracho ipse, postquam vidit quod proiectus est in terram de celo, ambitione primum, quod in angelos non potuit, volens sibi subicere homines, invidia rursus, ne attingerent hereditatem agni qui ipse perdidit, *persecutus est mulierem* (Ap 12,13), ecclesiam in terris militantem; quod illi agere permisit Deus in exercitationem et augmentum meriti fidelium (...). In auxilium vero fidelium mulier, sancta videlicet ecclesia, quam persecutus est dracho, invito eo, per Virginem Beatissimam peperit masculum, Filium suum, Christum Dei Filium primogenitum, qui ab initio et quamdiu mundus durabit rector fuit, erat et erit gentes *in virga ferretis, tanquam vas figuli* (Sal 2, 9), Luciferum, eorum regem, et omnes superbos confringens.»