

Rarissima mediaevalia
Opera latina



Instituto Hugonis de Sancto Victore favente
Rainer Berndt
Ralf M. W. Stammberger
Matthias M. Tischler
ad fidem codicum examussim edenda curaverunt

Volumen III



Facultas Theologica apud Sanctum Georgium
Francofurti ad Moenum

Iohannis Alphonsi de Segovia

Liber de substantia ecclesie

cura et studio
José Luis Narvaja SJ

prolegomenis instructis
Santiago Madrigal Terrazas SJ



MONASTERII WESTFALORUM IN AEDIBUS ASCHENDOREFF

In memoriam
Benigno Hernández Montes sj
Florencio Marcos Rodríguez

© 2012 Aschendorff, Monasterii Westfolorum, Printed in Germany
Christiane Storeck exemplar typographicum huius operis ope instrumenti
computerii TUSTEP usa confecit.
Omnia iura cuiusvis reproductionis, etiam partialis vel photomechanicae vel
phthongomechanicae, atque translationis reservatur.
Typis Aschendorffianis
Monasterii Westfolorum
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ©
ISBN 978-3-402-10429-3

TABULA

Prefacio	7
Abbreviationes et sigla	10
Introducción	
El <i>Liber de substantia ecclesie</i> y la primera sistematización de la eclesiología	
por SANTIAGO MADRIGAL SJ	13
1. Semblanza intelectual de Juan Alfonso González de Segovia	15
2. El carácter »medifactus« del <i>Liber de substantia ecclesie</i> : Descripción de su capitulario	24
3. Claves de lectura: teoría conciliar, angelología y teología de la encarnación	33
3.1 Estructura y contenido del <i>Liber primus</i> : <i>Factum est magnum prelium in celo</i>	34
3.2 Estructura y contenido del <i>Liber secundus</i> : <i>Propter ecclesiam unigenitus dei filius homo factus est</i>	39
4. El puesto del <i>Liber de substantia ecclesie</i> en la historia de la eclesiología	45
5. El sustrato agustiniano del <i>Liber de substantia ecclesie</i>	50
El <i>Liber de substantia ecclesie</i> en los manuscritos y su edición	
por JOSÉ LUIS NARVAJA SJ	57
1. El <i>Liber de substantia ecclesie</i> en la escritura de donación de la biblioteca de Juan de Segovia	57
2. Los manuscritos	61
3. La estructura del tratado	70
4. La grafía del manuscrito	77
5. Nuestra edición	80
Iohannis Alphonsi de Segovia	
<i>Liber de substantia ecclesie</i>	
Praefatio	85
Liber primus	93
Liber secundus	279

Bibliographia

Series editionum	425
Fontes	425
Studia	432

Indices

Sacra Scriptura	441
Auctores et opera	454

INTRODUCCIÓN**ABBREVIATIONES ET SIGLA**

<i>add.</i>	addidit, additur
<i>cod.</i>	codex Biblioteca de la Universidad de Salamanca, lat. 55
<i>eras.</i>	erasum est
<i>exp.</i>	expungit, expunguntur
<i>ext.</i>	externus
<i>fol.</i>	folium
<i>int.</i>	internus
<i>lin.</i>	linea
<i>mg.</i>	marginis, margine
<i>om.</i>	omittitur, omissio
<i>seq.</i>	sequitur, sequens

M	MADRIGAL 2000b
V	Biblioteca Apostolica Vaticana, vat. lat. 2923
LSE	<i>Liber de substantia ecclesie</i>

El *Liber de substantia ecclesie* y la primera sistematización de la eclesiología

por SANTIAGO MADRIGAL SJ

El *Liber de substantia ecclesie* es una obra inconclusa y hasta ahora inédita del teólogo español Juan Alfonso González de Segovia (ca. 1393–1458), profesor en la Universidad de Salamanca y cronista del concilio de Basilea (1431–1449). Esta obra constituye un ensayo de peculiar índole eclesiológica que da callado testimonio de la gestación del tratado teológico separado sobre la Iglesia en el atardecer de la Edad Media. En la historia del tratado *De ecclesia* debe ser colocado junto al *Tractatus de ecclesia* de Juan Stojkovic de Ragusa y la *Summa de ecclesia* de Juan de Torquemada.

La producción literaria de nuestro teólogo es muy amplia,¹ y gran parte de ella no se entendería sin los graves acontecimientos que han afligido a la Iglesia de finales de la Edad Media en los años azarosos de la disputa del conciliarismo y los sucesos del concilio de Basilea. Esta asamblea ecuménica ocupa un puesto estelar en la secuencia de los llamados concilios »reformistas«, junto con Pisa (1409), Constanza (1414–1418), Pavía-Siena (1423–1424), que son el signo de esa época convulsa que tuvo su punto de arranque en el cisma de 1378. Hace tiempo que el concilio de Basilea (1431–1449) ha dejado de ser el »concilio olvidado«, un fenómeno de naturaleza y alcance estrictamente eclesial, para pasar a ser considerado como uno de los acontecimientos más significativos de la historia general de Europa.² Este concilio ha sido un importante factor en la política y en la diplomacia de las potencias europeas durante sus 18 años de duración. En el juego de fuerzas políticas, hay que decir que Basilea fue hasta 1439 un sínodo dominado por Francia pero que tenía lugar en suelo del imperio alemán. En ese drama de finales de la Edad Media, anunciando en germen rasgos de una nueva época, ha intervenido una galería de abigarrados personajes: reforma, herejía y paz; Iglesia, papa y concilio; maestros universitarios, príncipes seculares y reyes. Desde el punto de vista eclesial, este concilio ha dado lugar a una grave escisión interna en 1438 como resultado de la votación acerca del lugar de negociación de la unión de la Iglesia occidental con la Iglesia oriental. Una parte de los padres, el

1 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977.

2 Cf. MEUTHEN 1985. Para una visión general: HELMRATH 1987. Sobre la problemática eclesiológica: KRÄMER 1980; ALBERIGO 1981. Véase: HELMRATH/MÜLLER 1994; CHRISTIANSON E. A. 2008.

núcleo conciliarista, ha permanecido en Basilea, mientras que otro grupo ha seguido las indicaciones del papa Eugenio IV, reuniéndose con él, primero en Ferrara y, seguidamente, en Florencia.

Una de las fuentes más ricas, seguras y fidedignas para el conocimiento de la última gran asamblea conciliar del medioevo es la *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* de Juan Alfonso González de Segovia, a pesar de su reconocida militancia a favor de las tesis conciliaristas. Sus páginas permiten reconstruir el escenario histórico y eclesial que sirve de trasfondo al *Liber de substantia ecclesie*. Sobre este libro inacabado, Benigno Hernández Montes, uno de los mejores conocedores de la obra segoviana, dejó escrito: »De haber sido concluida esta obra, que considero muy interesante y de gran vuelo teológico en la parte conservada, hubiéramos quizá tenido el pensamiento eclesiológico más depurado de Juan de Segovia y como el resultado final de su trayectoria conciliarista.«¹

En primer lugar trazaremos el perfil intelectual de este teólogo hispano. Al hilo de los datos biográficos queremos dejar constancia del actual estado de la investigación sobre Juan de Segovia. En segundo término, dado el carácter inacabado del *Liber de substantia ecclesie*, objeto de la presente edición, se hace muy necesaria una descripción pormenorizada de su estructura o capitulario. Desde ahí anticiparemos dos claves de lectura que en su día utilizamos para hacer una presentación del contenido de esta obra singular que produce, de entrada, la impresión de que no estamos ante un tratado *De Ecclesia* al uso, ya que en él se amalgaman materias propias de otros tratados teológicos.² Ciertamente, un buen número de páginas tienen que ver con un tratado *De angelis*, y giran en torno a la cláusula que se lee en el libro del Apocalipsis (12, 7): *Factum est magnum proelium in coelo*. Por otro lado, la teología de la encarnación, es decir, un tratado *De Verbo incarnato*, proporciona el fundamento de una reflexión sobre el misterio de la Iglesia a la luz de esta otra cláusula: *Propter ecclesiam unigenitus dei filius homo*. Estas indicaciones generales señalan ya la característica principal del *Liber de substantia ecclesie*: con el objetivo de fijar la estructura fundamental y permanente de la Iglesia, Juan de Segovia sitúa sus reflexiones en el horizonte global de la historia de la salvación. Pondremos fin a estas páginas de introducción con unas reflexiones acerca del puesto del *Liber de substantia ecclesie* en la historia de la teología, indicando asimismo el trasfondo agustiniano de algunos temas del pensamiento de Juan de Segovia.

1 HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 310.

2 Cf. MADRIGAL 2000b, p. 53–89 (angelología y teoría conciliar); p. 91–130 (teología de la encarnación).

1. SEMBLANZA INTELECTUAL DE JUAN ALFONSO GONZÁLEZ DE SEGOVIA

La fecha de nacimiento de Juan Alfonso González – a quien se conoce normalmente como Juan de Segovia, conforme al patronímico de su ciudad de origen – se suele fijar hacia 1393. Una presentación breve y panorámica de la vida y obra de este teólogo debe considerar estas tres etapas: el tiempo de estudios y de docencia en la Universidad de Salamanca (1407–1432); la participación en el concilio de Basilea (1433–1449); los años de retiro en el priorato de Aitón (1449–1458).¹ Me limitaré a recordar los elementos sustantivos que permiten diseñar una semblanza intelectual de Segovia como *Magister* en Salamanca, padre conciliar en Basilea, teólogo de gabinete y cronista del Basiliense en Aitón.² Al recorrer estas fases biográficas daremos noticia de sus obras más importantes, recapitulando al mismo tiempo el estado de la investigación.

Juan de Segovia habría comenzado a estudiar gramática en las aulas salmantinas hacia 1407, cuando contaba aproximadamente 14 años de edad. Una vez concluidas las humanidades, ha estudiado Artes obteniendo el grado de bachiller hacia 1413; a continuación, dio el paso a la facultad de Teología. En 1421 era aún bachiller en Teología, pero próximo a licenciarse, pues nos consta que el 6 de marzo de 1422 era *in sacra pagina magister*. Según su propia confesión, su actividad docente en la facultad teológica duró cerca de quince años, donde regentó las tres cátedras de la facultad de Teología (Prima, Biblia y Vísperas). Que durante varios años haya regentado las cátedras de Prima, Biblia y Vísperas del Estudio salmantino, significa que su reflexión se ha movido por las diversas áreas teológicas: desde el mundo de la experiencia religiosa y la variedad de las religiones, hasta el cultivo de los grandes temas de la teología sistemática, con una gran afición por el estudio de la Escritura. En el marco de esta actividad docente hay que situar su aún inédita *Repetitio de superioritate et excellentia supremae potestatis ecclesiasticae et spiritualis ad regiam temporalem*,³ que lleva fecha del 6 de julio de 1426. Aunque Segovia alude a varias

1 Sobre el estado de la investigación MADRIGAL 2000b, p. 16–24. Véase DE KEGEL 1995: sobre el estado de la investigación, p. 25–30; datos biográficos, p. 37–50.

2 Datos básicos sobre Juan Alfonso de Segovia aportan HALLER 1896; BONER 1935; GONZÁLEZ 1944, p. 15–81; CABANELAS RODRÍGUEZ 1952, p. 27–74; HERNÁNDEZ MONTES 1975. La biografía más detallada, superando estos trabajos precedentes, se debe a FROMHERZ 1960, p. 17–64; a completar con DIENER 1964. A ello hay que añadir los valiosos datos de HERNÁNDEZ MONTES 1984.

3 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 271, n. 2; KRÄMER 1980, p. 161–178 y p. 207–208. MANN 1992a; MANN 1994.

repetitiones en la escritura de donación de su biblioteca, de hecho sólo se han conservado dos.¹ La otra *repetitio* conservada, *De fide catholica*, lleva fecha del 22 de mayo de 1427. Son los dos primeros textos segovianos de los que tenemos noticia.²

Durante esta etapa viaja a Roma en tres ocasiones con diversas misiones encomendadas por su Universidad: en la primera ocasión (1421–febrero de 1422) ha de gestionar, junto con el jurista Ibo Moro, la ratificación de las nuevas Constituciones de la Universidad ante el papa Martín V. Una segunda misión le lleva a la Ciudad Eterna en los años 1427–1428, actuando como embajador del papa Martín V, consiguiendo algunos beneficios eclesiásticos. Su tercer viaje a Roma acaece entre diciembre de 1431 y febrero de 1433, para renegociar – esta vez ante el papa Eugenio IV – los estatutos de la Universidad de 1422. Desde Roma Segovia pondrá rumbo a Basilea; así se abre la segunda etapa de su vida con su participación decisiva en el concilio desde la primavera de 1433.

El *Magister* salmantino va a desplegar su ya contrastada experiencia diplomática y su amplia competencia teológica como padre conciliar en Basilea. Así se adentra en el escenario del debate entre conciliarismo y papalismo para convertirse en uno de los principales sistematizadores de la doctrina conciliar.³ Segovia se incorpora al concilio el 8 de abril de 1433, incorporación que se hace oficial el 24 de agosto de 1434 con la llegada de la embajada de Castilla; en calidad de *orator* de la Universidad de Salamanca gozará de rango inmediato a los enviados de la Universidad de París. Su voz se hace oír en el debate conciliar sobre la cuestión de la admisión de los presidentes de Eugenio IV; su voto del 3 de marzo de 1434 da lugar a su primera aportación teórica de impronta conciliarista.⁴ Entre el 10 de septiembre de 1434 y el 27 de marzo de 1436 ha acompañado al cardenal Cervantes a Florencia para negociar la aceptación de los decretos de reforma con Eugenio IV. Entre 1436–1438 la actividad intracconciliar de Segovia gira en torno a estas tres cuestiones teológicas:

1 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 94.

2 MADRIGAL 2004c, p. 43–69. El texto de la *Repetitio de fide catholica*, p. 193–225.

3 Cf. el capítulo «Die stufenweise Systematisierung des Basler Konziliarismus durch Johannes von Segovia», en KRÄMER 1980, p. 207–255; HELMRATH 1987, p. 438–440.

4 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 273–74, n. 6. Esta *Relatio in deputatione fidei super materia bullarum de praesidentia* ha sido editada en IOHANNES DE SEGOVIA *Relatio*; análisis de LADNER 1968, p. 21–29; ALBERIGO 1981, p. 283–286; MADRIGAL 2005.

1) la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María planteada en marzo de 1436; frente a los dominicos Montenegro y Torquemada ha hecho la defensa de la doctrina immaculista en siete alegaciones referidas entre el 20 de mayo y el 19 de julio de 1436; Segovia vuelve a participar en esta discusión, reabierta en 1438, y que culminó en la definición de la Inmaculada del 17 de septiembre de 1439,¹ en gran parte a instancias suyas.²

2) El concilio le encarga, durante la cuaresma y el verano de 1437, una serie de estudios encaminados a preparar el debate con los griegos acerca del *Filioque*, o *processio Spiritus sancti*.³

3) Junto a la *reductio Graecorum*, otra de las tareas del concilio era lograr la *reductio Bohemorum*, que implicaba un debate sobre el utraquismo: en otoño de 1437 Segovia toma parte en las discusiones con la cuarta embajada bohemia al concilio de Basilea; por ello había estudiado el artículo husita relativo a la reivindicación del cáliz para los laicos.⁴

1 Se trata del *Liber de sancta conceptione (de primo opere)*, continens septem allegationes factas per Johannem pro et tres factas ex adverso; las tres alegaciones en contra fueron presentadas por Montenegro (el 2, 6, 10 de mayo); cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, 277. 283. 295. La discusión sobre la Inmaculada en mayo de 1438 da lugar a la elaboración de un segundo *Liber de sancta conceptione (de secundo opere)*, que se articula en 7 *avisamenta*, revisando las 7 *allegationes* de la primera obra. Esta doble obra, junto con el tratado *De miraculis sanctae conceptionis beatissimae Virginis* (de finales de 1439), ha sido editada por PEDRO DE ALVA Y ASTORGA, cf. IOHANNES DE SEGOVIA *De sancta conceptione* 1, IOHANNES DE SEGOVIA *De sancta conceptione* 2, y IOHANNES DE SEGOVIA *De miraculis*.

2 Sobre la mariología segoviana puede verse: AMERI *Doctrina theologorum*; DE ALCÁNTARA 1956; MARTÍN PALMA 1957; POZO 1980; HELMRATH 1987, p. 387–389.

3 Fruto de estos trabajos son las *Concordantiae dictionum indeclinabilium Bibliae*, fechada en enero–febrero de 1437, y con las que Segovia «se constituye en un pionero de la ciencia bíblica»; esta obra fue editada por primera vez en 1496 (IOHANNES DE SEGOVIA *Concordantiae*); a ella hay que añadir estos dos tratados perdidos: *Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio* y *Tractatus de profunda speculatione emanationis divinarum personarum* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 280–282 nn. 16, 17 y 18).

4 De las alegaciones presentadas ante la comisión conciliar (26 y 27 de octubre) habría surgido – en opinión de Hernández (HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 283 n. 19) – la obra *Allegationes, quod communio sub utraque specie non est de necessitate divini praecepti quantum ad plebem*; a su juicio, el contenido debe coincidir con la exposición de IOHANNES DE SEGOVIA *Historia* II, 1085–1112; se ha perdido la obra titulada *Allegationes utrum licita communio Eucharistiae sit sub altera tantum specie* (HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 283 n. 19).

La marcha de la asamblea conciliar está marcada por la escisión interna motivada por la disputa en torno al lugar del futuro concilio de unión con los Griegos. Su voto del 5 de diciembre de 1436 indica un intento de conciliación.¹ El momento más crítico se produjo el 18 de septiembre de 1437 cuando Eugenio IV decreta la disolución del concilio reunido en Basilea y ordena su traslado a Ferrara; asimismo ha exigido a las Universidades que sus enviados abandonen Basilea y se dirijan a Ferrara (bula *Doctoris gentium*, del 23 de septiembre). Aceptando la decisión de la mayoría, la fidelidad de Segovia a Basilea suponía la pérdida de sus beneficios en España, así como su cátedra salmantina. Segovia comunica a las autoridades salmantinas su renuncia a la cátedra de prima de Teología.² Su participación será muy señalada en el proceso abierto contra Eugenio IV, en su suspensión (decretada el 24 de enero de 1438) y en su destitución (25 de junio de 1439). Estos acontecimientos han reavivado la cuestión de la superioridad del papa y del concilio, que tiene por punto de referencia el decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza. Segovia se va a emplear a fondo en esta disputa hasta la disolución del concilio de Basilea (1449).

En el marco de esta problemática Segovia ha elaborado una serie de escritos de carácter político-ecclesial entre los años 1438-1443. A. Black ha resaltado la importancia de estas obras desde el punto de vista de la teoría política y de la historia del pensamiento político medieval, poniendo de relieve la asimilación de los principios conciliaristas por el constitucionalismo moderno.³ Dentro de este grupo de trabajos hay que catalogar la obra, aún inédita y de fechación incierta, que lleva por título, *Tractatus decem avisamentorum ex sacra scriptura de sanctitate ecclesiae et generalis concilii auctoritate*.⁴ Nombrado miembro de la comisión de los Doce, encargada de la administración de la Iglesia durante la suspensión papal, insiste en que el proceso contra Eugenio IV debe continuarse hasta el

1 Cf. IOHANNES DE SEGOVIA *Votum* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 279 n. 13). HELMRATH 1995/1996.

2 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 284 n. 21.

3 BLACK 1970, p. 7-52; BLACK 1979, p. 118-193; cf. KRÄMER 1971.

4 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 275-276 n. 9. UTZ 1977; frente a la fechación propuesta por Hernández (entre 1434-36), retrasa su composición hasta 1439 (305). El primer *avisamentum* ha sido editado por KRÄMER 1980, p. 385-415 (sobre el contenido de esta obra, p. 227-240). Véase: MADRIGAL 1997a. Véase además: MADRIGAL 2004c, p. 154-191; con una edición del tercer *avisamentum*, p. 227-251.

final.¹ Como representante del concilio rechaza en Nuremberg (julio de 1438) la exigencia de los príncipes alemanes de sobreseimiento del proceso contra el papa.² Desde el 20 de marzo de este año los príncipes alemanes habían acordado una política de neutralidad en el conflicto entre el papa y el concilio para actuar como mediadores en la controversia intraecclesial. En octubre vuelve a participar en la embajada conciliar que se desplaza a Nuremberg y donde se confrontan, por vez primera, los dos partidos rivales: Alejandro de Masovia, Juan de Ragusa, Juan de Segovia y Tomás de Courcelles, por Basilea; el cardenal Albercati, Pedro de Digne, Juan Francisco de Capodilista, Juan de Torquemada y Nicolás de Cusa, por Eugenio IV. Segovia rechaza la propuesta de traslado del concilio a un tercer lugar, distinto de Basilea y Ferrara, como modo de superar el cisma eclesial.³ Una nueva embajada le lleva a Maguncia en marzo de 1439; el 23 de agosto, ante el sínodo de la provincia eclesiástica maguntina, defiende el concilio de Basilea y ataca la política de los príncipes alemanes, tratando de justificar la sentencia de deposición de Eugenio IV decretada por Basilea en su sesión 34ª (25 de junio de 1439).⁴ Por estas mismas fechas de febril actividad, más exactamente en agosto de 1439, habría que situar su *Explanatio de tribus veritatibus fidei*, encaminada a legitimar la decisión conciliar mostrando que los tres enunciados proclamados en la sesión del 16 de mayo sobre la superioridad del concilio son *veritates fidei* y, por consiguiente, su rechazo por parte de Eugenio IV le convierte en «hereje». Estamos – en palabras de B. Hernández – ante «la obra más polémica y rabiamente conciliarista» salida de la pluma de Juan de Segovia.⁵

1 A esta problemática responde la *Allegatio rationum quare non supersedendum sit a synodali processu*, de junio de 1438, IOHANNES DE SEGOVIA *Allegatio rationum* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 285-286 n. 24).

2 *Responsio ad oratores invictissimi regis Romanorum in dieta Margaretae*; cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 286-287; editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Responsio ad oratores*.

3 *Difficultates per ambassiatores sacri concilii Basiliensis motae [...] in dieta Nurenbergensi in die sancti Galli habita*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Difficultates* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 287 n. 26).

4 En este día pronuncia estos dos discursos: *Justificatio sententiae latae contra Gabrielem, olim Eugenium papam IV, a sacrosancto Basiliensi concilio*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Justificatio sententiae* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 290-292 n. 30); y *Tractatus contra neutralitatem*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Contra neutralitatem* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 292-293 n. 31).

5 HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 293-294 n. 32. Sobre esta obra, cf. MANN 1993. El autor prepara la edición de esta obra.

Basilea prepara la elección de un nuevo papa; Segovia interviene en la preparación del cónclave (octubre de 1439), del que sale elegido el duque Amadeo de Saboya, adoptando el nombre de Félix V. El 12 de octubre de 1440 fue nombrado por Félix V cardenal con el título de San Calixto. En enero de 1441 se encuentra de nuevo en Nuremberg, desde donde se dirige a Maguncia para participar en la Dieta convocada por el Emperador. Esta dieta, celebrada entre marzo y abril de 1441, supone el enfrentamiento radical entre los partidarios de Eugenio (Nicolás de Cusa, Juan de Carvajal, Jacobo de Ferrara) y los partidarios de Félix V (Luis Alemán, J. Grünwalder; Segovia y otros doctores); Segovia intervino el 28 de marzo.¹ En este importante discurso rechaza la disolución de Basilea por Eugenio y justifica su deposición por hereje, actuando contra la autoridad suprema del concilio en la Iglesia; Segovia defiende la validez dogmática del decreto *Haec sancta* de Constanza (6 de abril de 1415).

Del 20 de abril de 1441 data la bula *Etsi non dubitemus* de Eugenio IV contra Basilea y contra la dogmatización de la doctrina de superioridad del concilio. Durante su estancia en Francfort, Juan de Segovia ha elaborado, a principios de julio de 1442, una glosa que refuta párrafo por párrafo el documento papal.² En la dieta de Francfort de mayo-agosto de 1442 los príncipes alemanes proponen celebrar un tercer concilio distinto del de Basilea y de Ferrara; así se lo han comunicado tanto al papa como a los basilieneses. La respuesta de Eugenio IV llega a Basilea en enero de 1443; Panormitano y Juan de Segovia han elaborado sendos escritos de contestación.³

El concilio de Basilea fue trasladado a Lausana en julio de 1448, disolviéndose el 25 de abril de 1449. Tras la abdicación de Félix V, que le hiciera cardenal en 1440, Segovia ha de renunciar a la púrpura. Se abre así la tercera etapa de su vida (1449-1458) que, desde 1450-1451, transcurre hasta su muerte en el retiro del priorato de Aitón, cerca de Aiguebelle (Saboya). El embajador del concilio y viajero infatigable se entrega al trabajo intelectual hasta que le sorprenda la muerte.

1 Este discurso en Maguncia se titula *Propositio secunda concilii parte facta per cardinalem sancti Calixti*, editada en IOHANNES DE SEGOVIA *Propositio secunda* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 296-297 n. 36). Ha sido analizada por WOHLMUTH 1983, p. 222-256.

2 *Responsio epistolae ad Universitates Generalium Studiorum* editada en IOHANNES DE SEGOVIA *Responsio epistolae* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 298 n. 37); cf. MANN 2005.

3 *Scriptum super responsione olim Eugenii data ambassiatoribus regis Romanorum et electorum imperii petentibus tertium locum concilii*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Scriptum super responsione* (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 298-299 n. 38).

Rolf de Kegel subdivide esta etapa en dos períodos. Durante el primero, entre 1449-1453, se habría dedicado a redactar su *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*.¹ Al final de esta obra ha insertado la llamada *Amplificatio disputationis*,² es decir, la ampliación del discurso pronunciado en Maguncia en 1441, pero realizada una vez concluido el concilio; en ella trata de fundamentar la teoría conciliarista. A la vez habría compuesto el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*, donde – en una perspectiva conciliarista más moderada – se expone una teología del concilio, del episcopado y de la potestad eclesiástica; esta obra ha conocido una reciente edición crítica.³ La actividad intelectual de Segovia adquiere un nuevo rumbo a raíz de la caída de Constantinopla (1453); desde entonces, se va a dedicar en cuerpo y alma al tema islámico, dejando interrumpidas tanto la obra histórica sobre el concilio como la obra eclesiológica del *Liber de substantia ecclesie*, objeto de nuestro estudio.⁴ En realidad, este asunto no resulta nada nuevo en el periplo vital de Segovia. Un dato particularmente subrayado por sus biógrafos es su interés primario por la cuestión islámica. Habiendo convivido desde la niñez en su Segovia natal con la población árabe, es un estudioso apasionado del Corán; en 1431 sostuvo un debate con un príncipe moro en presencia del rey Juan II de Castilla. En aquella España que empezaba a sacudirse el dominio musulmán, Segovia aboga no por la cruzada militar, sino por el intento de reganar a sus compatriotas musulmanes a través de una cruzada pacífica de misiones y disputas científicas. Al final de sus días, Segovia idea la

1 En IOHANNES DE SEGOVIA *Historia*. Esta crónica cubre el período entre 1431 y 1444 (cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 307-308 n. 51); HALLER 1901; FROMHERZ 1960, p. 67-129.

2 El título completo reza: *Amplificatio disputationis ultra illa, quae verbo expressa fuerunt, multa exponens non parvipendenda speculatione de ecclesiae auctoritate materiae fidei*, editada en IOHANNES DE SEGOVIA *Amplificatio*. Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 304-305 n. 47; esta *Amplificatio* comprende el *Tractatus de auctoritate universalis ecclesiae et generalis synodi illam repraesentantis supra papam*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Tractatus de auctoritate* y el *Tractatus de excellentia ecclesiae supra papam*, editado en IOHANNES DE SEGOVIA *Tractatus de excellentia*. Cf. FROMHERZ 1960, p. 131-149.

3 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977 p. 305-306 n. 49; IOHANNES DE SEGOVIA *De magna auctoritate*. Véase »Basler Konziliarismus konkret (II). Der »Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali« des Johannes von Segovia«, en SIEBEN 1996, p. 157-195.

4 Cf. HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 308-310 n. 52.

posibilidad de una conversión pacífica del Islam, llegando a disponer de un primer Corán trilingüe (latín, castellano, árabe) que no se ha conservado.¹ Su escrito principal obedece al título *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda saracenorum*.²

La mención de esta obra y de otras obras también perdidas remite, finalmente, a los esfuerzos realizados para la catalogación de las múltiples obras de Segovia, que conoce ya una larga historia.³ A B. Hernández Montes cabe el mérito de haber confeccionado laboriosamente, después de una serie de trabajos previos,⁴ el que sigue siendo – hoy por hoy – el catálogo más completo de las *Obras de Juan de Segovia* (1977);⁵ a ello hay que añadir su edición y comentario de la escritura de donación de la biblioteca de Juan de Segovia.⁶

A la hora de valorar la figura de Segovia resulta llamativa la animadversión mostrada por V. Beltrán de Heredia, quien rebaja los méritos intelectuales del teólogo y le achaca ambición o ingenuidad, frente al juicio de M. Andrés Martín más proclive a subsumir la actitud intelectual de Segovia bajo los auspicios de su postura ante el Islam: blandir la «espada del espíritu» frente a la cruzada guerrera.⁷ Resultaría más acertada esta segunda postura si se repara – como se desprende del trabajo reciente de R. de Kegel – en este rasgo del talante segoviano: la causa conciliarista no ha sido para él nunca una lucha personal; su objetivo teológico apunta siempre «ad aedificationem Ecclesiae»; por ello no ha vacilado en revisar sus posturas más acérrimas y ha buscado a través de la reflexión una tercera vía a la alternativa excluyente papa–concilio. Con

1 Véase ROTH/GLEY 2009; MADRIGAL 2011.

2 Véase CABANELAS RODRÍGUEZ 1949; CABANELAS RODRÍGUEZ 1952. HAUBST 1951. En esta misma línea, MARCH 1938; LATOR 1945; BIECHLER 1991; MANN 2002b; ÁLVAREZ GÓMEZ 2003; MADRIGAL 2004b; SANZ SANTACRUZ 2007.

3 Esta historia se remonta a ANTONIUS *Bibliotheca*, p. 225–234; en este mismo empeño han trabajado casi todos los estudiosos que se han ocupado de Segovia: HALLER 1896; BONER 1935; GONZÁLEZ 1944, p. 83–118; CABANELAS RODRÍGUEZ 1952; FROMHERZ 1960; BELTRÁN DE HEREDIA 1970. En la identificación de manuscritos hay que citar a SANTIAGO-OTERO 1969; SANTIAGO-OTERO 1970; MARCOS RODRÍGUEZ 1971.

4 HERNÁNDEZ MONTES 1971 y HERNÁNDEZ MONTES 1974.

5 HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 267–347 (cf. nota 1 en la p. 13 de esta introducción).

6 HERNÁNDEZ MONTES 1984.

7 Cf. BELTRÁN DE HEREDIA 1970, p. 362–376; ANDRÉS MARTÍN 1962, p. 45, 49, 139 y 247–248.

todo, mantiene una postura conciliarista de base que afirma la superioridad de los concilios ecuménicos periódicamente convocados. En definitiva, la victoria romana sobre el conciliarismo era sólo una victoria diplomática, no una superación teológica de la conciliaridad esencial de la Iglesia. Eneas Silvio Piccolomini aplica a Juan de Segovia aquellos versos de Virgilio: «Tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem // conspexere, silent arrectisque auribus astant.»¹

Jesse D. Mann ha puesto recientemente de relieve la dimensión más espiritual de nuestro teólogo, señalando su implicación en la corriente de la *devotio moderna*.² Ahora bien, se puede concluir que Segovia ha vivido a fondo el conflicto de una época marcada por un cierto «paneclesiologismo»: porque los problemas reales eran de naturaleza eclesiológica se ha producido una ingente producción teológica cuyos temas centrales son la Iglesia, el concilio, la relación papa–concilio y la reforma de la Iglesia;³ y, al mismo tiempo, no es extraño que los diversos temas teológicos adquieran también una impronta eclesiológica al servicio de la causa conciliar.⁴ Por eso no es exagerada la valoración de B. Hernández: «Toda la obra literaria de Juan de Segovia puede enmarcarse dentro de la Eclesiología.»⁵ Esto es lo que se advierte, de forma eximia, en la obra de la que ahora nos vamos a ocupar, el *Liber de substantia ecclesie*.

1 AENEAS PICCOLOMINUS *De gestis*, p. 140. El pasaje completo reza así: «Inter tot tamen strepitus turbulentasque vociferationes non defuit spectato et optimo viro, Ioanni Segovio, ex gymnasio Salmantino theologo, audientia, quoniam et illum conciliares avidi audiebant, quasi ex suis unum, et alii virtutem hominis summamque bonitatem etiam inviti venerabantur. Tanta est enim virtuti innata auctoritas ut etiam in hoste colatur. Verumque illud Vergilianum in eo fuit.»

2 MANN 2008; Cf. también MANN 1992b; MANN 1992c.

3 Cf. la relación de escritos entre 1378–1449 elaborada por SIEBEN 1983, p. 11–58; sobre Segovia, p. 38–39, 42–43, 48 y 54–57.

4 Cf. HELMRATH 2007.

5 HERNÁNDEZ MONTEZ 1977, p. 268. Véase la síntesis de: VERA-FAJARDO 1967.

2. EL CARÁCTER »MEDIFACTUS« DEL *Liber de substantia ecclesie*:
DESCRIPCIÓN DE SU CAPITULARIO

El *Liber de substantia ecclesie* (= LSE) de Juan de Segovia forma parte del MS 55 (ff. 1r-91r) de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.¹ Mientras N. Antonius no lo incluyó en su lista de obras de Segovia, J. González, en su estudio pionero de 1944, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, lo dio a conocer bajo el título erróneo de *Liber de sancta Ecclesia*.² Todavía A. Black, en su trabajo de 1979, seguía dándole ese encabezamiento.³ Este error de lectura fue subsanado por B. Hernández, así como la corrección que viene a caracterizar el estado incompleto del libro: »vix medifactus« en vez de »modifactus«⁴. Estas correcciones nos sitúan ante un doble interrogante: ¿qué significa exactamente el título?; ¿en qué estado de elaboración se encuentra la obra? Comencemos por la cuestión del título: »substantia ecclesie«. Sobre esta fórmula, inscrita en el título de la obra segoviana y recurrente a lo largo de sus páginas, el autor nos ofrece una indicación sumamente precisa:

Est autem ecclesie substantia, societas seu congregatio racionabilium creaturarum, angelorum videlicet et hominum capacium eterne beatitudinis sub capite Christo, juxtaque ipsius doctrinam volentium militare armis fidei, spei, et caritatis, quibus deus colitur et omnis vincitur inimicus. Vnde quia Christus caput est milicie huius ecclesiastice societatis ad eternam beatitudinem ordinate, palam fit ut substantia ecclesie, sub eius gremio non capiat vitam negantes eternam, aut Christum ecclesie caput recognoscere nolentes, uel eius tenere doctrinam, seu obedire ministris institutis ab eo.⁵

Por consiguiente, el *Liber de substantia ecclesie* trata de probar esta tesis: la Iglesia es la sociedad o congregación de seres racionales que, incluyendo ángeles y hombres, está ordenada a la bienaventuranza eterna bajo la capitalidad de Cristo; esta sociedad en el seguimiento de Jesucristo y de su doctrina ha »militado« o »milita« con las armas de la fe, esperanza y

1 Véase una descripción en LILAO FRANCA/CASTRILLO GONZÁLEZ 1997, p. 59. MARCOS RODRÍGUEZ 1971, p. 292. Este investigador trabajó para la edición de esta obra, empresa que dejó inconclusa. Pude utilizar su transcripción que me fue facilitada por el P. Benigno Hernández. Véase HERNÁNDEZ MONTES 1977, p. 288-310 n. 52; HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 244-246.

2 GONZÁLEZ 1944, p. 90; título asumido y mantenido por FROMHERZ 1960, p. 153; y VERA-FAJARDO 1967, p. 55.

3 BLACK 1979, p. 123.

4 HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 98.

5 LSE f. 19v-20r, cf. p. 158 11-21.

caridad; quedan excluidos de esta comunidad quienes niegan la vida eterna, quienes no reconocen a Cristo por cabeza o se apartan de su doctrina, desobedeciendo a los ministros por él instituidos. Estamos ante una definición sintética de Iglesia que vale para la descripción esencial de la Iglesia militante y triunfante.¹ Esta »substantia ecclesie« puede ser expresada según el módulo de las cuatro causas: causa final (eterna bienaventuranza), causa material (seres racionales: ángeles-hombres), causa eficiente (Dios), causa formal (Jesucristo, cabeza de la Iglesia).² Nota característica de este cuerpo o sociedad orientada a la bienaventuranza eterna es el esfuerzo por lograr ese fin determinado: su naturaleza militante. Finalmente, hay que señalar que la esencia de la Iglesia es la comunión (»societas«) con Dios; Segovia utiliza este vocablo para designar la Iglesia a partir de aquellos textos bíblicos en los que se afirma un misterio de comunión entre Dios y los hombres (1 Cor 1 9; 1 Jn 1 3. 6-7).³

La segunda cuestión preliminar indicada nos coloca ante el carácter inacabado de la obra que el propio Segovia, en su Escritura de donación (a 9 de octubre de 1457), medio año antes de su muerte, describía como

1 Previamente, Segovia ha establecido estas tres definiciones de Iglesia, que convienen respectivamente a la Iglesia militante y triunfante, a la Iglesia militante y a la Iglesia triunfante: »Ecclesia est societas multitudinis racionabilium creaturarum a Deo ordinata ad eterne beateque vivendum sub Christo, capite eius. Ecclesia est societas multitudinis racionabilium creaturarum ordinata a Deo sub Christo capite militans ad eternam beatitudinem obtainendam. Ecclesia est societas multitudinis racionabilium creaturarum a deo instituta, que legitime sub Christo militavit, et eterna sub eo gaudet beatitudine« (LSE f. 5v, cf. p. 102 31-103 5).

2 »Huiusmodi autem descripciones, ideo pertinentes censentur, quoniam eorum singula complectitur quatuor ecclesie causas: materialem, que societas est multitudinis racionabilium creaturarum siue substantiarum, efficientem, que deus, finem, qui beatitudo eterna, loco vero differentie formalis dicitur sub Christo« (LSE f. 5v, cf. p. 103 6-10).

3 »Nominamus autem frequenter in hac parte ecclesiam, societatem, vocabulum quidem diuine admirande dignacionis, scriptura sacra sic apelante eam. Dicit enim: »Fidelis deus, per quem vocati estis in societatem filij eius Iesu Christi Domini nostri« (1 Cor 1 9). Et alibi: »Quod vidimus et audivimus annunciamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum et societas nostra sit cum patre et filio eius Iesu Christo« (1 Jn 1 3). Et iterum: »Si dixerimus quoniam societatem habemus cum eo, et in tenebris ambulamus, mentimur et non facimus veritatem; si autem in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad jnuicem, et sanguis Iesu Christi filij eius emundat nos ab omni peccato« (1 Jn 1 6-7)« (LSE f. 20rv, cf. p. 160 4-14).

»vix medifactus«. El plan general de la obra preveía cuatro libros articulados conforme a esta distribución temática:

Hanc ergo habentes noticiam, veritatem quam de ecclesie substantia eius ue auctoritate in sacris inuenimus litteris, sancti gratia spiritus dirigente, praesenti commemoramus opere, in quatuor libros distincto. Quorum disseret primus ecclesie substantiam, eiusque statum, quamdiu in celo empyreo militauerit. Manifestabit consequens de ecclesie statu qualis fuisset, si homo permansisset in decore innocencie, et qualis fuerit in statu legis nature et scripture. Tercius declarat ecclesie statum quando venit plenitudo temporis exponendo Christi ecclesiam esse vnam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam. Postremus vero de comparata insinuabit excellentia generalium auctoritatis conciliorum et sedis apostolice dignitatis.¹

Pues bien, de esas cuatro partes previstas sólo se encuentran desarrollados los dos primeros libros: sobre la »substantia« de la Iglesia y sobre su »status« en el cielo empyreo (*Liber primus*, ff. 1–52), y sobre la Iglesia en la situación hipotética del estado de inocencia y en las etapas de la historia de la salvación bajo la ley de la naturaleza y bajo la Escritura (*Liber secundus*, ff. 52v–91). Los libros tercero y cuarto faltan completamente. Del tercero se hacen diversas alusiones a lo largo de la obra;² en virtud de esas alusiones y por la descripción de su contenido atendería a la Iglesia histórica actual considerada desde las cuatro propiedades esenciales que el Credo de fe le confiere, en la línea marcada por el comentario del Aquinate al Símbolo y asumida posteriormente por Jacobo de Viterbo, Juan de Ragusa y Juan de Torquemada para desarrollar el tratado separado *De ecclesia*.³ El libro cuarto, con esa comparación de la autoridad del concilio general y la dignidad de la Sede Apostólica, parece asumir la problemática de la relación papa–concilio, esto es, la cuestión clásica *De potestate ecclesiastica*.

El libro primero trata de la Iglesia militante en el cielo y abarca 33 capítulos, hallándose formalmente concluido. Es interesante señalar que Segovia considera que la novedad de su obra, frente a otros tratados *De*

1 LSE f. 2rv, cf. p. 90 19–91 5.

2 »Per hunc enim respectum quem ad Christum ecclesia habet, ab omni alia secta discernitur, que ab initio fuit hodieque est illi aduersa aut, in futurum erit, quemadmodum infra libro tertio plenius disseretur« (LSE f. 5v, cf. p. 103 24–26); »Manifestat autem irrefragabiliter ecclesie vnitatem, capituli vnitatem, siquidem prout in tertio disseretur libro, vnitatem corporis et vnitatem capituli, adeo essentialis est, ut quamuis monstruose accidat ut vni corpori capita esse duo, numquam tamen uni capiti duo corpora« (LSE f. 11r, cf. p. 124 10–13).

3 Cf. MADRIGAL 1995, p. 39–266.

potestate ecclesiae, radica, precisamente, en esas explicaciones acerca de la primera Iglesia militante en el cielo empyreo;¹ esta afirmación de la Iglesia celeste se apoya en una lectural literal de Apc 21 2.²

El libro segundo trata de la Iglesia militante en la tierra hasta la venida de Cristo y tiene 37 capítulos; no está completo, aunque debe ser muy poco lo que le debe faltar ya que, al comienzo del capítulo 33, se dice que ya se está llegando al fin.³ Se puede afirmar que estos libros primero y segundo presentan un estado de redacción muy avanzado, mas no definitivo. Prueba de ello son las siguientes observaciones: en el preámbulo que precede al libro primero (f. 1r–2v) se hace una relación de 15 »tituli primi libri«⁴ que, sin embargo, no coincide con los 33 capítulos que luego

1 Pedro d’Ailly, conciliarista y casi contemporáneo de Segovia, refleja estas ideas cosmológicas: »El mundo es de forma esférica o redonda y ofrece gran variedad en sus diversas partes. En primer lugar, se compone de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; en segundo lugar, de nueve esferas: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el Firmamento y el primer cielo móvil, más allá del que ciertos filósofos ponen un décimo Cielo inmóvil. Sobre ellas se dice que está la Esfera cristalina y después de todas la última esfera, la Empírea, donde se halla la sede de Dios y la morada de los santos. Pero estas dos últimas no atañen a la consideración de los filósofos y astrónomos, pues hablan en términos naturales« (PETRUS D’AILLY *Ymago mundi*, p. 29).

2 »Deinde, quia de huiusmodi ecclesia primitiuorum in celis, non tam explicatur ad plenum in tractatibus quibus de potestate ecclesie communiter scribuntur, et sane celestium exempla virtutum nostrarum sunt documenta actionum, porro, cum Iohannes in apocalypsi (21 2) testimonium perhibeat se vidisse militantem ecclesiam, ciuitatem sanctam Iherusalem nouam, descendentem de celo a deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo, non erit superuacua, modum illum intelligere secundum quem in celo empyreo militauit« (LSE f. 20v, cf. p. 161 9–17).

3 »Suaderet iam operis huius condicio finem imponere eiusmodi amplificacioni, si non vrgeret adhuc necessitas explicandi apercius ordinem principalium diuinorum operum, vt, que fuere premissa, euidentiam attingant plenior« (LSE f. 83r, cf. p. 391 2–5).

4 »Sequuntur tituli primi libri.

¶ De fine ecclesie militantis, qui est eterne adeptio beatitudinis sub capite Christo, per adimpletionem voluntatis dei ad eius glorie manifestationem, et qui sunt illius participes.

¶ Quod regnum celorum, finis ecclesie militantis, principaliter hominibus quam angelis preparatum est a mundi constitutione.

¶ De multiplici excellentia hominis supra angelum, sacra nobis scriptura reuelante.

han sido desarrollados; además se copia dos veces el capítulo 5º: tras el capítulo 4º del *Liber primus*, y como capítulo 19º del *Liber secundus* (f. 67–68v); los 6º, 7º, y 8º que dicha relación sitúa en el *Liber primus* aparecen en el *Liber secundus* como capítulos 20, 21 y 22 (ff. 68v–71v).

A modo de balance podemos hacer esta recapitulación interpretativa del plan de la obra: desde la determinación teológica de la estructura esencial y permanente («substancia») de la Iglesia se estudia su inserción en la trama de la historia según el proceso dinámico descendente jalonado por estas tres fases: en el origen (cielo empíreo), en el tiempo de la ley y de la Escritura (considerando la posibilidad del estado de inocencia), en el tiempo de gracia »post adventum Christi« con las cuatro propiedades tradicionales de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Desde el misterio sustancial de la Iglesia podrá, igualmente, sacar conclusiones respecto al tema del tiempo, la oposición papa–concilio, núcleo de la controversia conciliarista. Este pensamiento eclesiológico no se circunscribe a

¶ De intelligentia auctoritatum sacri canonis arguentium hominis excellentiam super angelum vno ex modis quatuor.

¶ Declarantur permaxima duo sacramenta, quare ecclesie caput est homo, non angelus, fuitque necesse ut homo ille deus esset.

¶ Quod misterium incarnationis, homo deus, est primum opus singulare intentum a deo, quodque Christus, eciam secundum humanitatem, est genitus ante Luciferum sacerdosque ante eum constitutus.

¶ Si homo permansisset in statu innocencie, filius dei fuisset factus homo ut status ecclesie fuisset perfectus.

¶ Quomodo in statu nature lapse Christus fuerit primus homo beatus, ita eciam in statu innocentie, nec ante eum quisquam paradysum introisset.

¶ De origine ecclesie militantis, quod illa fuit in celo empíreo eratque inibi edificata supra petram, quam in partibus Cesaree Philippi Petrus confessus est.

¶ Quod in angelis sanctis ante eorum premium fuerunt fides, spes, caritas et operatio quibus absque militans ecclesia reperitur nusquam.

¶ Vtrum in Christo ecclesie capite, vna cum caritate et operacione fuerunt aliquando fides et spes.

¶ De magno angelorum merito respectu multiplici, quodque eis fuit fides explicita, amplius quam in patriarchis et prophetis.

¶ Summarie explicantur origo, substancia, dignitas atque virtus ecclesie eiusque securitas, ut nunquam succumbat, et quare uocatur societas.

¶ De statu ecclesie militantis in celo, et primo de duodecim prerogatiuis quibus Lucifer omnes angelos antecellebat.

¶ De magno prelio quod fuit in celo, quale est prelium angelorum, etiam bonorum cum bonis, quomodo in concilio generali de angelorum arma atque locutione. (LSE f. 2v, cf. p. 91 12–92 13).

los problemas de la Iglesia visible y concreta, sino que parte del estudio del misterio de la Iglesia y propone unas sólidas bases dogmáticas para debatir sobre los aspectos institucionales y externos. Ahí tienen cabida materiales muy diversos de la reflexión teológica (angelología, teología de la encarnación, mariología, antropología teológica), tal y como se desprende del mismo capitulario que reproducimos a continuación y que refleja el »gran vuelo teológico« (B. Hernández) de esta obra inédita e inconclusa, cuyo índice o *tabula* en los 33 + 37 capítulos de que disponemos es como sigue:

⟨Praefatio. Liber de substancia ecclesie⟩ (f. 1r–2v)

⟨LIBER PRIMUS⟩

⟨De fine ecclesie militantis, qui est eterne adeptio beatitudinis sub capite Christo, per adimpletionem voluntatis dei ad eius glorie manifestationem, et qui sunt illius participes⟩ (f. 3r–5v).

Quod regnum celorum, finis ecclesie militantis, principaliter hominibus quam angelis preparatum est a mundi constitutione (f. 5v–6v).

De multiplici excellentia hominis supra angelum, sacra nobis scriptura reuelante (f. 6v–7v).

De intelligentia auctoritatum sacri canonis arguentium hominis excellentiam super angelum vno ex quatuor modis (f. 7v–9r).

Declarantur permaxima duo sacramenta, quare ecclesie caput est homo, non angelus, fuitque necesse ut homo ille deus esset (f. 9r–10v).¹

De origine ecclesie militantis, quod illa fuit in celo empíreo, eratque inibi edificata supra petram, quam in partibus Cesaree Philippi Petrus confessus est (f. 10v–12r).

Quod in angelis sanctis ante eorum premium fuerunt fides, spes, caritas et operatio, quibus absque militans ecclesia reperitur nusquam (f. 12r–13r).

Vtrum in Christo ecclesie capite, vna cum caritate et operacione fuerint aliquando fides et spes (f. 13r–17v).

De magno angelorum merito respectu multiplici, quodque eis fuit explicita, amplius quam in patriarchis et prophetis, fides (f. 17v–19v).

Summarie explicatur origo, substancia, dignitas atque virtus ecclesie, eiusque securitas ut nunquam succumbat (f. 19v–20v).

De statu ecclesie militantis in celo, et primo de xij prerogatiuis, quibus Lucifer omnes angelos antecellebat (f. 20v–21v).

De magno prelio quod fuit in celo, et quale est prelium angelorum eciam bonorum cum bonis (f. 21v–22v).

De prelio inter angelos formam trahit generalium celebratio conciliorum, et qualia sunt angelorum arma atque locutionis modus (f. 22v–24r).

¹ Este capítulo se repite en el *Liber secundus* como capítulo 19.

De propositione Luciferi in celesti synodo presidentis, deque resistentia Michaelis ac suorum angelorum, et que fuerunt prolocuta in quatuor actionibus illius primi concilij generalis (f. 24r–25v).

De vltima allegacione rationum Michaelis, quibus draco conuictus succubuit, qui ex presidente fratrum suorum, accusator erat effectus (f. 25v–26v).

De termino prime synodi generalis sententia diffinitiva lata contra Luciferum qui, deficiente ei ratione, scismaticorum more, introduxit in dei ecclesia scisma primum ambitione sola (f. 26v–27v).

Vtrum Luciferi peccatum fuerit scisma solum et non heresis. Incipit disputatio et allegantur auctores octo noui et veteris testamenti peccatum Luciferi describentes (f. 27v–28v).

Allegantur de Luciferi peccato testimonja duo, testis locupleioris saluatoris nostri, qui vidit et testimonium perhibuit (f. 28v–29v).

Multis auctoritatibus et rationibus confirmatur ecclesie militanti in celo caritatem non defuisse, sed omnes angelos fuisse in gracia constitutos priusquam diuideret deus lumen a tenebris (f. 29v–30v).

Non stare in veritate quomodo contingit quatuor modis, quodque in vltimo, ab ecclesia quis exit irregressibiliter (f. 30v–31v).

Quod veritatem, in qua dyabolus non stetit, principio eandem recognouit, et professus est obedienciam homini Christo futuro, et quare propria profiteri debet cum assumitur se confirmaturum fidem usque ad sanguinem. Item episcopi, nec tamen alij beneficiati minores (f. 31v–32r).

De ordine et specie peccati in Lucifero consideracio studiosa. Et disseritur quomodo dicere potuit in corde suo »Ego sum deus« (f. 32r–33v).

Quod Lucifer contentus non fuit deum esse, sicut virginis filius per ypostaticam vnionem, quoniam odio habebat humilitatem, et quare suum turpissimum desiderium non expressit, deque peccato aliorum angelorum, et quomodo originem habuit ecclesia malignantium (f. 33v–35r).

Declaratur specifice duplex veritas in qua dyabolus non stetit, quodque fuit homicida ab initio odio habens Christum omnesque milites suos (f. 35r–36v).

Exponitur altera duplex veritas in qua non stetit Lucifer, deque causis pugne eius aduersus homines (f. 36v–37v).

De quatuor modis non standi in veritate superius expositis, disseritur quomodo Lucifer tribus primis non stetit (37v–39v).

Declaratur non stetisse in veritate Luciferum eiam quarto modo, ita quod scisma illud primum, non ambitione sed heresi fuit completum (39v–41r).

Proponitur dubium de mora temporis, quo in celo empireo mansit ecclesia militans ante casum Luciferi et declarantur terminj questionis (f. 41r–42v).

Determinatio premissae questionis: omnes angelos stetisse per diem primam et noctem in celo ante Luciferi erectionem (f. 42v–46r).

Quod primo angelo deus dedit locum penitentje, sed ipse abusus est eo in superbiam sui que complices, deque eius pertinacia in errore (f. 46r–48v).

De septem petitionibus dominice orationis, vtrum poterant ab angelis dici quamdiu in celo ecclesia militauit (f. 48v–49v).

De casu angelorum e celo, qua virtute aut modo exponitur dubium quadrifarie, et declarantur quatuor modi quibus ponitur quis extra gremium ecclesie (f. 49v–50v).

Diffinitio questionis: Luciferum eiectum fuisse de celo diuina virtute specialiter assistente in eius aliorumque casu, cooperantibus angelis qui fuerunt victores (f. 50v–52v).

(LIBER SECUNDUS)

Prohemium quod ex visione Iohannis in apocalipsi apparet ecclesiam primo fuisse in celo empireo militantem, et quare adhuc, preter exposita in libro primo, alia quedam sunt pertractanda (f. 52v–53r).

Presupposito de Christo, qui est fundamentum fundamentorum ecclesie, pertransit si apostoli dicantur fundamenta ecclesie cum primo ex angelis, non vero constabat ex hominibus sed et generaliter que intelligenda sint ecclesie fundamenta xij, exemplatur primum de xij fundamentis in quolibet ordine regulari (f. 53r–54r).

Exponitur quomodo ex xij exemplatis, quatuor prima fundamenta fuere in ecclesia, societate angelorum dum militaret in celo (f. 54r–54v).

Super quarto fundamento, quod est monarchia forma regiminis, amplificatio fit. Et ex comparata Luciferi dignitate auisamentum euidentis traditur summo pontifici, an que dei sunt et ecclesie regenda, existimare debet pro sue libito voluntatis (f. 54v–55v).

Quod in statu innocencie futura erant iij^o ecclesie fundamenta in angelis designata (f. 55v–56r).

De v^o fundamento fide, spe, caritate et operatione, quod fuit in angelis omnibus ante peccatum Luciferi et futurum erat in statu innocencie, simplificatione data de prelio angelorum, quomodo fuit illorum princeps de pertinacia conuictus (f. 56r–57r).

vij^m fundamentum, facultas puniendi transgressores, sicut in angelis fuit quod fuisset in statu innocencie, plenifariam ratiocinatur, quod eiam si primus homo non peccasset, filij sui non ideo essent effecti impeccabiles (f. 57r–58v).

De octauo, ix^o et x^o fundamentis competentibus ecclesie in celo militanti et in statu innocencie, x^o presertim quod tempus meriti (f. 58v–59v).

Pro declaratione fundamenti xjⁱ ecclesie vbique militantis quod est multiplicium disciplina preceptorum, exponitur primo qualitas precepti discipline multis manifesta ex exemplis. Consequenter distinguit de viii^o generibus preceptorum (f. 59v–60r).

Quod angelis fuerunt data precepta multa, quorum primum diligere deum ex toto corde, ab eis obseruatum dum iubilarent. Sed cum amare sit bonum alicui optare, explicatur scientiose differentia inter amorem amicicie et concupiscencie (f. 60r–60v).

Explicare incipit quid sit amare deum, quisque summus est gradus diuini amoris uelle deo esse deum, et putatio amatori respondetur quod deum esse nolunt quatuor hominum genera, et quales sunt deum amantes (f. 60v–61r).

Ratione extensius declarata, ostendit quod supra primum diuini gradum amoris, quamuis alij sint manifestiores, exemplo in hominibus dato (f. 61r–61v).

Declarat oculariter summe fore superbie gradum, cupere esse deum ypostatica vnione, quemadmodum est filius beatissime virginis, quoniam talis, necdum omnia sed uellet subiectum sibi deum esse, Luciferi exemplo radicitus suo peccato eiusque angelorum (f. 61v–62r).

De humilitate summa dulcis Christi Iesu angelorumque pro honore gloriaque eius pugnantium aduersus drachonem. Consequens uero fore qui soli deo deitatem optat, soli ipsi oportet honorem, laudem et gloriam (f. 62r–62v).

Exponuntur Augustini uerba in libro *soliloquiorum* querentem sui propriam perdere laudem dei, uixque in deum credere posse, respondetque putatio amatori dei sicut nec deum esse ypostatice, ita nec optare licet eius esse cum plenitudine potestatis celestium et inferorum (f. 62v–63r).

Alia profundiora Augustini uerba prosecutus, exponit intellectum sublimem quomodo soli deo est gloria et honor actiue, passiue, essentialiter et eterne (f. 63r–63v).

Pertractatur studiose quod ad laudem eum pertineant III^{or}, quamuis tria homini uel angelo competant, deficiente quarto, laus perfecta illi non debetur (f. 63v–64r).

Constat ex capitulo precedenti quod nulli creature, in quantum tali, debetur, sed deo soli, concludit eum qui ab eo inicio continuo exponitur summus diuini amoris gradus respectu nature potius quam beneficij, et qualiter in ore proprio creature laus absurdeat, sed clarescit in ore dei (f. 64r–65r).

Exponuntur mandata imposita angelis supra duo: de diligendo deum et laudando septem alia tribus adhuc explicandis, duce deo (f. 65r–66r).

Declarantur permaxima duo sacramenta: quare ecclesie caput est homo, non angelus, et quod fuit necesse ut homo ille deus esset (f. 67r–68v).

Quod misterium incarnationis, homo deus, est primum opus singulare intentum a deo, quodque Christus, etiam secundum humanitatem, est genitus ante Luciferum, hoc est dignitate prelati sacerdosque ante eum constitutus in eternum (f. 68v–70r).

Si homo permansisset in statu innocencie, filius dei fuisset factus homo, ut status ecclesie fuisset perfectus (f. 70r–70v).

Quomodo in statu nature lapse Christus fuerit primus homo beatus, ita etiam in statu innocencie, nec ante eum quisquam paradysum introisset (f. 70v–71v).

Quoniam sacramentum incarnationis magnum est, quod necesse est intelligi Christum, caput ecclesie, fide actuque futurum et statu innocencie, quin ab origine mundi, quia ex genere dicitur agnus occisus quadrifario intellectu (f. 71v–72v).

De incarnationis sacramento duas non aduersas, sed diuersas fore theologicas positiones, rationem finis generifici et specifici designantes, qualiter id uoluit deus.

Exponitur autem quod inquirere causam dicte voluntatis, 4^r contingit: temerarie scribere, presumptuose et licite ac meritorie (f. 72v–73v).

Verbi incarnati misterium fuisse a deo preordinatum ante precognitum peccatum originale primi parentis atque uerbum incarnasse etsi homo non peccasset (f. 73v–74r).

⟨capítulo sin título: el misterio de la encarnación del Verbo había sido predestinado antes de que Dios tuviera conocimiento del pecado original⟩ (f. 74r–75r).

⟨capítulo sin título: prueba lo mismo a partir de la prioridad de la predestinación⟩ (f. 75r–77r).

⟨capítulo sin título: la predestinación es anterior a la previsión de los méritos y los pecados⟩ (f. 77r–78r).

⟨capítulo sin título: prueba a partir de la razón de la predestinación⟩ (f. 78r–79v).

⟨capítulo sin título: se confirma por manuducción⟩ (f. 79v–80v).

⟨capítulo sin título: resuelve algunas dificultades a la predicha afirmación⟩ (f. 80v–82v).

⟨capítulo sin título: aunque el primer hombre nunca hubiera pecado, igualmente el Hijo se habría hecho carne, la inmaculada concepción de María⟩ (f. 82v–83r).

Ordo principalium operum diuinorum (f. 83r–84v).

⟨capítulo sin título: trata del cuarto, quinto y sexto órdenes⟩ (84v–85v).

⟨capítulo sin título: trata del séptimo, octavo y noveno órdenes⟩ (f. 85v–86v).

De misericordia dei in peccatores per diuersa genera gratiarum, sacramenta, purgationes, afflictiones. De extensione paruulorum non baptizatorum ad regnum caeleste. De reprobatione damnandorum (f. 86v–89r).

De iudicio particulari et uniuersali, de inferno et beatitudine (f. 89r–91r).

3. CLAVES DE LECTURA:

TEORÍA CONCILIAR, ANGELOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA ENCARNACIÓN

El mero repaso de este capitulario puede producir la impresión de una temática sumamente dispersa que plantea – como señalábamos al principio – la cuestión del género de esta obra; sobre ello diremos una palabra más adelante. Sin embargo, se puede mostrar que la obra encierra una lógica y una distribución férrea que da cuenta del estado de elaboración de los dos primeros libros de esta obra inconclusa. Hay que buscar algunas claves de interpretación. En este sentido las apreciaciones del autor son de gran ayuda. Segovia ha descrito en su Escritura de donación estos dos libros con una extensión mayor que en otros casos, indicio del aprecio que el autor sentía hacia ellos:

Liber de substancia ecclesie per Johannem uix medifactus, disserens quomodo militauit ecclesia in celo empireo et militatura erat in paradiso terrestri, amplissima et singularia explicans de prelio angelorum magno et sententia contra Luciferum

propter apostasiam a fide; deque XII fundamentis ecclesie militantis; et quod Dei Filius fuisset homo, eciam si non peccasset homo; et de XII operibus habentibus ordinem in divina mente.¹

Si ponemos en relación estas declaraciones del autor con el capitulario anteriormente reproducido, resulta evidente que la descripción »disserens quomodo militavit [...] propter apostasiam fidei« refleja el contenido del *Liber primus* (hasta el f. 52v) y lo distribuye en dos grandes secciones: la Iglesia militante en el cielo empíreo (capítulos 1–10), la contienda angélica y el pecado de apostasía y caída de Lucifer (capítulos 11–33). En el caso del *Liber secundus* se delimita un armazón fundamental en tres secciones: los doce fundamentos de la Iglesia militante (capítulos 1–8), un segundo bloque bajo al lema »quod Dei Filius fuisset homo, etiam si non peccasset homo« (c. 19–32), mientras que la temática »de duodecim operibus habentibus ordinem in divina mente« alude a los capítulos 33–37. Vamos a buscar la gramática y lógica profunda de estas estructuras de superficie, atendiendo sucesivamente a cada uno de los dos libros conservados.

3.1 Estructura y contenido del *Liber primus*:

Factum est magnum prelium in celo

La estructura básica del primer libro se puede precisar con la ayuda de otras indicaciones salidas de la pluma de Segovia, como la síntesis de recapitulación que ofrece en el proemio del *Liber secundus* donde dice haber tratado de la *substantia* de la Iglesia, su *finis*, su *caput*, su *initium* y su *status* y *tempus* mientras fue militante en el cielo empíreo.² Del *status* y *tempus* de la Iglesia angélica comienza a hablar en el capítulo 11; por su parte, los 10 primeros capítulos tratan la problemática del fin, cabeza y origen de la Iglesia en el cielo empíreo, de modo que el capítulo décimo tiene el carácter de recapitulación y de cierre de la sección, tal y como anuncia su título: »Summarie explicatur origo, substantia, dignitas atque virtus ecclesie, eiusque securitas ut nunquam succumbat.«

1 HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 98.

2 »Manifestauimus libro priori [...] ecclesie substantiam absolute caput illius, opus atque finem, initium quoque et statum atque tempus eius, cum in celo empíreo militaret deoque iubarent filij sui angeli omnes« (LSE f. 52v, cf. p. 279 5–8). Otra recapitulación del contenido se encuentra al final del primer libro: »Hec ergo exigue multum, erudite minus, necessarie tamen atque intentione fidei, dicta esse volumus de fine, actore, origine ac dignitate ecclesie sancte dei, deque eius substantia, virtute, statu ac merito, dum in celo empíreo militauit.« (LSE f. 52r, 277 29–32).

Al comienzo de la obra se enunciaba la materia de estudio en estos términos: »quid sit ecclesie substantia, et quemadmodum a deo ordinata sit«;¹ comprender cuál es la *substantia* de la Iglesia equivale a señalar el fin de la Iglesia, su cabeza, origen, potestad y virtud, aquello que configura su ser permanente para todos los tiempos; la investigación de todos estos aspectos abre el camino para la consideración acerca del estado de la Iglesia en el cielo, o en el paraíso terrestre en estado de inocencia, en el tiempo de la ley natural o de la Escritura, en el tiempo de la gracia tras el anuncio del evangelio; desde ahí se puede determinar también la autoridad del concilio y de la sede apostólica. En otras palabras: estamos ante las fases que la obra debía recorrer según el proyecto inicial en cuatro libros. Puede decirse que la descripción de la naturaleza de la Iglesia se decide en el análisis de estas tres cuestiones: su finalidad (el gozo de la bienaventuranza divina), su capitalidad (Cristo) que abarca a hombres y ángeles y su origen en el cielo empíreo.

A la hora de determinar la naturaleza substancial de la Iglesia, el punto de partida absoluto no puede ser otro que el estipulado por el Estagirita: *finis est causa causarum*. A esta *intelligentia* del *finis ecclesie* están dedicados los cuatro primeros capítulos de la obra.² El capítulo 1 delimita el fin de la Iglesia: »eterne adeptionem beatitudinis sub capite Christo per adimplecionem voluntatis dei ad eius glorie manifestacionem« (f. 4v). A esta participación en la eterna bienaventuranza de Dios comunicada en Jesucristo están llamados tanto ángeles como hombres, pues *Christus caput*

1 »Cupientibus quoque nosse sancte dei ecclesie admirabilem excellentiam, intelligere primum necesse est, quid sit eius substantia, et quemadmodum a deo ordinata sit. Cui intelligentie agnoscere preuium est alia cognitu digna dei sacramenta, pote quis finis ecclesie sit, quis caput illius, que sit eius origo, potestas, dignitas atque virtus, ut per hec intelligere ualeamus qualis fuit eius status cum in celo militaret, aut quis erat futurus, si in paradyso voluptatis mansisset primus homo. Qualis preterea ecclesie status fuit in lege nature, in lege quoque scripture, in lege denique gratie post evangelij publicationem, quanto excellentie gradu distat ab illis duobus. Item, de auctoritate qua refulget generalis synodus, ecclesia videlicet congregata legitime, primaque eius apostolica sedes« (LSE f. 3r, 93 9–20).

2 »Est autem prima intelligentia, quis sit ecclesie finis ad quem tendere, et quis finis quem debet operari« (LSE f. 3r, cf. p. 93 24–25). En el tránsito al capítulo 2: »Nunc vero eam, que de fine ecclesie est, intelligentiam prosequemur« (LSE f. 5v, cf. p. 103 26–27). Esta sección se cierra así: »cum declaratum iam fuerit in premissis quis sit finis ecclesie. De hoc enim primum tamquam de causarum causa dicendum erat« (LSE f. 9r, cf. p. 116 20–22).

angelorum et hominum (f. 5r). Esta afirmación de una Iglesia angélica asume la idea de la capitalidad de Cristo sobre los ángeles y su pertenencia al cuerpo de Cristo propuesta por el Aquinate.¹ En los capítulos 2–4 se establece una comparación entre el ángel y el hombre; la excelencia de la naturaleza humana reposa sobre el hecho de que la cabeza de esa »sociedad con Dios« (f. 9v), que es la Iglesia, es el hombre Jesucristo, *Deus factus homo*; queda establecida la unicidad de la Iglesia de la que forman parte hombres y ángeles.²

El capítulo 5 (19 en el *Liber secundus*) constituye una segunda *intelligentia* que versa sobre Jesucristo como *caput ecclesie*. Ahí explica por qué la cabeza de la Iglesia debía ser un hombre, no un ángel; desde la creación del mundo el ser humano estuvo destinado al reino de Dios; mientras los ángeles participan de la heredad del Hijo, los hombres son, por naturaleza, »concorporales« con Jesucristo.

La problemática del *initium* de la Iglesia, tratada en el capítulo 6, abre una tercera *intelligentia* de la substancia de la Iglesia que se extiende a los capítulos 7–9. Segovia no sitúa el origen de la Iglesia en la confesión de Pedro en Cesarea, ni en el primer justo Abel, ni en la creación de Adán, sino a *mundi prima creatione in celo empireo* (f. 10v), *in celo empireo fuisse primum originem ecclesie militantis* (f. 11r). Los llamados a participar de la bienaventuranza eterna entran en el proceso de militar bajo Cristo cabeza, guardando sus preceptos. La Iglesia es »militante« desde sus orígenes.³ Esta milicia acaece ya en el cielo empireo según las palabras del Apoca-

1 THOMAS DE AQUINO *Summa Theologica*, III q. 8 a. 4: »Corpus Ecclesie mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem huius multitudinis Christus est caput [...] Et ideo Christus non solum est caput hominum sed etiam angelorum«.

2 »Hec autem de comparata excellencia angeli et hominis, exposita fuerunt necessaria connexione ad substanciam ecclesie manifestandam, ut intelligere possimus ex quo non ad plures, sed ad vnam ecclesiam pertinent et angeli et homines simul« (LSE f. 9r, cf. p. 116 7–10).

3 Congar sostiene que la expresión »ecclesia militans« proviene de la segunda mitad del s. XII; hasta ese período la idea típica habría sido la de »pars peregrinans« hacia la Ciudad de Dios celestial. Tiene sus antecedentes en Ambrosio, por ej., que señalaba: »Illa Jerusalem quae de celo est, in qua militat fides nostra« (AMBROSIO *In Lucam*, VII 99 1036–1037, p. 248). A partir del s. XII »se empieza a hablar de *ecclesia militans* y de *ecclesia triumphans*, en el sentido de que la primera está incluida en la segunda en la que encuentra su culminación y corona«. Desde el s. XIII esta terminología se hace común. Cf. CONGAR 1983, p. 190–191.

lipsis (12 7): »Factum est prelium magnum in celo«. En esta contienda se desvela la antigüedad de la Iglesia »militante« y, al producirse la victoria de los buenos ángeles sobre los ángeles malvados capitaneados por Lucifer, da lugar al nacimiento de la Iglesia triunfante; esa victoria se produce »propter sanguinem agni« (Apc 12 11). La victoria de Miguel sobre el dragón se debe a la sangre del cordero y a la palabra de su testimonio. Cristo es la causa formal de la Iglesia,¹ la razón de su existencia, el principio rector de su vida, el cordero inmolado desde la creación del mundo. En los elegidos de Dios se dio ya, se da y se dará siempre aquella misma confesión de fe pronunciada por Pedro en Cesarea: »Tu es Christus Filius Dei vivi«.²

La Iglesia está edificada sobre el fundamento de Cristo Jesús (1 Cor 3 11), erigida desde el comienzo del mundo sobre esa firme roca de la confesión de fe: »Cristo, que es cabeza de la Iglesia, es el Hijo de Dios vivo«. La participación en este certamen introduce aquellos elementos sin los cuales no existe la Iglesia militante: fe, esperanza y caridad; Segovia trata de probar su existencia en la Iglesia celeste, examinando el mérito y las obras de los ángeles (c. 7–9). El capítulo 8 tiene carácter de *avisamentum* donde se plantea una cuestión acerca de la conciencia del hombre Jesucristo: si en él, del mismo modo que en los ángeles, se han dado la fe, esperanza y caridad.³ El capítulo décimo es – como ya quedó señalado – un compendio de las cuestiones tratadas.

1 »Si namque episcopi dicuntur ecclesie forma propter eorum doctrinam, quam sequi fideles tenentur, Petro eos appelante »formam gregis« (1 Pe 5 3), profecto Christus dicetur ecclesie forma per quem ecclesia constat, per quem illuminatur, per quem regitur, per quem finis habetur intentus« (LSE f. 11r, cf. p. 124 4–8).

2 »Quia igitur in celo constituti empireo ad ecclesiam, cuius Christus caput est, angeli pertinebant quando prelio magno facto in celo cum drachone preliabantur (Apc 12 7), viceruntque eum ipsi propter sanguinem agni (Apc 12 11), manifestissimum est agnoscere antiquitatem ecclesie militantis, precedentis et hominem primum et Abel filium eius, et Petrum in partibus Cesaree Philippi confidentem »Christum filium esse dei viui« (Mt 16 16)« (LSE f. 11v, cf. p. 124 24–29).

3 »Sed ex predictis emergit questio commemoranda, uel solum pro auisamento, ut studiosis inquirentibus introrsus ecclesie substanciam consideracionis materia exponatur: Si certe in ecclesia Christi defuerunt numquam, eciam cum militaret in celo, fides, spes, caritas et operacio, fueruntque aut sunt in membris eius predicta omnia uel duo aut vnum, necessario inquirendum ergo est, si omnia hec fuerunt in ecclesie capite, domino nostro Iesu Christo, tum quoniam fuit viator simul et comprehensor« (LSE f. 13r, cf. p. 131 22–29).

Podemos pasar a la sección relativa al »status« de la Iglesia militante en el cielo empíreo (capítulos 11–33).¹ El capítulo 11 introduce esta sección señalando las doce prerrogativas de Lucifer antes de su caída, que señalan su excelencia sobre los demás ángeles y le convierten en el »minister supremus ecclesiae« (clara alusión a la figura papal). Los capítulos 12–16 tratan de la gran contienda angélica en el cielo glosando la fórmula »factum est prelium magnum in celo« (Apc 12 7). Este pasaje evangélico, introducido en el capítulo sexto, es retomado ahora para la explicación del certamen entre el arcángel S. Miguel y Lucifer con su séquito respectivo. En los capítulos 13–17 analiza las causas de la contienda angélica, las posiciones de los combatientes. Aquella disputa tuvo el carácter de »magnum prelium« en razón de su objeto: »si Christus homo aut Lucifer spiritus futurus esset ecclesie caput« (f. 22v). El ejemplo de los ángeles santos en este »magnum prelium« suministra el fundamento a los sínodos generales, así como la forma de su celebración (c. 13). Lucifer no está dispuesto a aceptar que un hombre sea cabeza de la Iglesia (c. 14). Niega así el fundamento sobre el que se halla edificada la Iglesia militante, es decir, la fe que confiesa a Cristo como el Hijo de Dios. Por su parte, los seguidores de Miguel (c. 15) defienden la verdad de la Iglesia: »Christum caput esse angelorum et hominum« (f. 26v).

Acudiendo de nuevo a las indicaciones de Segovia,² esta sección sobre el »magnum prelium in celo« ha de ser caracterizada como la narración de las »gesta et actiones« del primer concilio general, »vniuersalem ecclesiam representans«, de la Iglesia en período constituyente. Son capítulos de gran fuerza dramática. Pero nótese el eco de la fórmula del decreto *Haec sancta* de la sesión V de Constanza trasladado al cisma angélico y con ello la instalación de la vida conciliar en el período constituyente de la

1 »Ecclesie dignitatem ac virtutem et originem, necnon caput eius atque substantiam [...] postquam descripsimus, quis idem ab initio in celo empireo fuit eius status, quia non quidem triumphantis sed in fide Christi militantis ad obtinendam beatitudinem, velut currentis adhuc in stadio ad brauium accipiendum, superest modo seriose explanare milicie huius exercitum, belli condicionem, triumphancium angelorum virtutes, culpamque eorum, qui in isto certamine primo ecclesie militantis corruerunt« (LSE f. 20v, cf. p. 160 22–29).

2 »Quale jtem et quanti vigoris fuit illud prelium magnum, quo ue contigit modo scisma primum, quodque heresis fuit peccatum Luciferi, quis jtem belli illius finis, et quamdiu in celo permansit militans ecclesia, et quomodo, auctore domino nostro Iesuchristo, facta sit in eternum triumphans, quibus primi sancti et magni concilij illius generalis vniuersalem ecclesiam representantis atque constituentis, narrauimus gesta eiusque actiones« (LSE f. 52r, cf. p. 278 1-7).

Iglesia celeste misma. Si se tiene en cuenta que, según la teología medieval, la Iglesia terrestre estaba configurada »ad exemplar coelestis hierarchiae«, la crisis y el cisma angélicos trazan algo más que una simple alegoría: la descripción del combate angélico alude al cisma reproducido en el conflicto entre Eugenio IV y el concilio de Basilea. Esta sección, de gran belleza narrativa,¹ se cierra en el capítulo 16 con la sentencia definitiva dada contra Lucifer, que perpetró el primer cisma de la Iglesia con su pecado de soberbia.

Los capítulos 17–27 tienen la naturaleza de una *amplificatio* sobre la naturaleza del pecado angélico;² en ellos se plantea si el pecado de Lucifer fue sólo el de cisma o si estuvo mezclado con herejía. Este, al no querer someterse a Jesucristo, se convierte en el origen y en la cabeza de la »ecclesia malignantium«. Finalmente, en una sección última se aborda, primeramente, el »tempus« que permaneció en el cielo la Iglesia militante (c. 28–31);³ el libro se cierra con una última »intelligentia« relativa a la expulsión de los ángeles malvados (c. 32–33). Así concluye el *Liber primus*.

3.2 Estructura y contenido del *Liber secundus*:

Propter ecclesiam unigenitus dei filius homo factus est

Recordemos los tres elementos arquitectónicos que componen el armazón del *Liber secundus* a la luz de la descripción hecha en la Escritura de donación: los doce fundamentos de la Iglesia militante (c. 1–8; 9–18), la

1 »Exposita hec fuerint de actione quadrifaria prime illius synodi generalis in celo empireo celebrate, que racione sanctissima synodus appellatur a fidei constantia, qua armati Michael et angeli eius aduersus drachonem preliantes defensarunt veritatem catholice fidei: Christum caput esse angelorum et hominum, pro eiusmodi veritate sustinenda non diligentes animas suas usque ad mortem (Apc 12 11)« (LSE f. 26v, cf. p. 182 31–36). Esta sección encuentra paralelos casi literales en IOHANNES DE SEGOVIA *Amplificatio*, p. 875.

2 Plantea la cuestión de la naturaleza del pecado de Lucifer al comienzo del capítulo 17 de este modo: »Utrum vero scisma illud habuerit racionem heresis, que est dogma peruersum fidei orthodoxe contrarium, pro declaratione inquisitionis huius, amplificatione quadam necessario vtendum est, etenim tante profunditatis eiusmodi est materia, ut compendio nequeat explicari« (LSE f. 27v, cf. p. 187 30–33). Al final del capítulo 27 se cierra esta *amplificatio* con las palabras: »Sed iam de peccato ipsius separacioneque eius ab ecclesia ambicionis scismate ac peruersitate heresis, satis dictum est« (LSE f. 41r, cf. p. 237 23–25).

3 El capítulo 31 se cierra con estas palabras: »Hec dicta fuerint de temporis mora, que verisimilibus argumentis significari potuit sanctam dei ecclesiam ante beatitudinem adeptam in celo empireo militasse« (LSE f. 49v, cf. p. 267 18–20).

teología de la encarnación (c. 19–32) y las doce obras divinas (c. 33–37). Pero antes de entrar en su distribución interna y contenido hagamos caso de algunas indicaciones de Segovia en las que establece una relación entre los libros primero y segundo.

En el capítulo 29 de la primera parte se hace esta observación: la Iglesia militante terrestre está configurada a imagen del modelo ejemplar perfecto de la Iglesia militante celeste.¹ La relación entre el libro primero y segundo queda precisada en el *Prohemium* al *Liber secundus* recurriendo a la visión de Juan en Apc 21 2–3: la Jerusalén santa y perfecta, preparada por Dios, desciende del cielo y se instala sobre la tierra para constituirse en »tabernaculum Dei cum hominibus«. ² Se pasa, pues, del »status« de la Iglesia militante en el cielo al »status« de la Iglesia militante en la tierra, y Segovia especifica que, respecto a esta Iglesia terrestre, hay que considerar esta doble modalidad: si el hombre hubiera permanecido en estado de inocencia y bajo el régimen de la ley antigua y de la primera alianza.³ Todavía el proemio indica, en tono platonizante, que la Iglesia terrena se aleja de aquel modelo prístino y original del cielo. Por eso este libro entraña una comparación continuada entre la Iglesia militante angélica del primer libro y la Iglesia militante de la tierra.

El punto de partida de esta comparación serán »los doce fundamentos de la Iglesia« en alusión a Apc 21 14: »muris civitatis habens fundamenta XII, et in ipsis XII nomina apostolorum et agni«. El capítulo 1, sobre el

1 »Etenim quia dei perfecta sunt opera, intelligere merito debemus sanctam dei ecclesiam, dum in celo militaret, fuisse in statu perfecto, ab illa namque, pro ut libro secundo manifestabimus, ecclesia in terra militans, cuj nunquam deficiunt fides, spes, caritas et meritum, traxit exemplar et formam« (LSE f. 46r, cf. p. 255 7–11).

2 »Disserere autem consequens est, statum eiusdem postquam facta est habitaculum dei cum hominibus. Dicit enim apostolus ille qui testimonium perhibuit de hijs, et scimus quia verum est testimonium eius (Jn 21 24): »Ego Iohannes vidi civitatem sanctam Iherusalem novam descendentem de celo, a deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo. Et audiui uocem magnam de celo dicentem: Ecce tabernaculum dei cum hominibus et habitavit cum eis, et ipsi populus eius erunt, et ipse deus cum eis erit eorum deus« (Apc 21 2–3)« (LSE f. 52v, cf. p. 279 9–16). Esta misma idea se fundamenta con Ex 25 40: »»Vide«, inquit, »omnia facite secundum exemplar quod tibi ostensum est e celo in monte«« (LSE f. 52v, cf. p. 280 8–9).

3 »Quia ergo locuturi sumus de statu ecclesiae militantis in terra, id agere hoc secundo libro, paraclito auxiliante, curabimus si explanauerimus: primum, qualis fuisset si in statu permansisset innocencie, qualis deinceps fuerit in statu legis nature et scripture« (LSE f. 52v, cf. p. 280 10–13).

presupuesto de que Cristo es el fundamento radical de la Iglesia (1 Cor 3 11), hace este elenco de »duodecim fundamenta«: 1) la sociedad de personas; 2) la diversidad de los oficios o ministerios; 3) la unidad de la cabeza; 4) la forma monárquica de régimen; 5) el ejercicio de las virtudes y buenas obras; 6) la permanencia en la verdad fundamental; 7) la facultad de castigar a los transgresores; 8) la necesidad de la perseverancia; 9) la lealtad; 10) el tiempo de mérito; 11) la obediencia de los preceptos; 12) las prerrogativas del mérito. La consideración de los diez primeros fundamentos abarca los capítulos 2–7. De la consideración del undécimo fundamento en el capítulo 8 surgen los capítulos 9–18, como una explicación de dos grupos de preceptos dados a los ángeles: a) el amor debido a Dios (c. 9–17) y otra serie de 7 preceptos (c. 18).¹ En suma: los »duodecim fundamenta ecclesie« sirven de hilo conductor a una primera sección del *Liber secundus* correspondiente a los capítulos 1–18. Paso a señalar, sumariamente, los aspectos más destacados de la línea argumental.

Para Segovia se trata de proseguir la elucidación del »mysterium ecclesie« (f. 53r) desde esos »duodecim fundamenta«. Hay que notar que ejemplifica esos fundamentos como pertenecientes »ad ordinis regularis substantiam«, pues en definitiva los doce fundamentos que vertebran a las congregaciones religiosas no son sino un remedo del »modelo ejemplar« que es la Iglesia celeste y angélica.² Ello permite indicar que está pensando la Iglesia en los términos del modelo corporativo medieval asumido por las órdenes mendicantes. El c. 2 expone los cuatro primeros fundamentos que sustentan la Iglesia militante en el cielo: »societas multitudinis angelorum«, »habens diuersi generis membra«, dotada de un

1 »Fundamenta ergo XII, quibus superna ciuitas ecclesia tunc militans in celo empireo subsistebat, hoc videntur esse personarum numerositas et officiorum diuersitas, vnitas rectoris et monarchici forma regiminis, jnexistencia atque operacio virtutum et in veritate fundamentali permansio, facultas puniendi transgressores a seque excludendi, et perseuerancia finalis auxiliij, fiducia superni, et tempus meriti, preceptorum multiplicium disciplina et excellens meritorum prerogatiua« (LSE f. 53v, cf. p. 283 12–19). B. Hernández indica que en la repetición *De fide catholica* Segovia habla también de »duodecim fundamenta supra quae fundatus est murus civitatis, scilicet militantis ecclesie« (Biblioteca del Cabildo de Córdoba, MS 128, f. 190ra); sin embargo, no coinciden en ambos escritos ni uno solo de esos fundamentos (HERNÁNDEZ MONTES 1984, p. 245). También son 12 las »Animadvertentiae« que estructuran el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* en paralelismo con los Doce Apóstoles (Apc 21 14).

2 »Hec sunt fundamenta XII cuiusui ordinis regularis, que a celesti angelorum religione exemplata videntur« (LSE f. 54r, cf. p. 285 22–24).

»minister vnus supremus spirituum celestium« (Lucifer) y constituida al modo de »sub vno monarcha regnum«. El capítulo 3 es una »amplificatio« sobre el régimen monárquico eclesial que censura, desde los desmanes de Lucifer, un ejercicio arbitrario del poder papal (dirigido claramente, aunque nunca lo nombre, contra el papa Eugenio IV).¹ El capítulo 4 muestra cómo esos cuatro fundamentos propios de la Iglesia angélica no pueden faltar en la Iglesia militante terrestre en el estado de inocencia humana. El capítulo 5 hace esta misma aplicación de la Iglesia angélica a la Iglesia terrestre respecto de los fundamentos V (ejercicio de la fe, esperanza y caridad) y VI (permanencia en la verdad); lo mismo ocurre en el capítulo 6 respecto del VII fundamento (facultad para castigar y apartar del gremio de la Iglesia a los transgresores). En esta dinámica se encuentra el capítulo 7: considera los fundamentos VIII (perseverancia hasta el final), IX (fe en Jesucristo cabeza), X (»viatores« antes que »comprehensores«) en su pervivencia en el estado de inocencia. En el capítulo 8 prosigue la comparación entre las dos Iglesias a la hora de declarar el undécimo y duodécimo fundamento de la Iglesia: la observación de los preceptos divinos. Como ya se ha indicado, este es el marco que cobija las reflexiones contenidas en los capítulos 9–18: el capítulo 9 se concentra en el primer precepto dado a los ángeles, a saber, amar a Dios con todo el corazón y con todas las fuerzas; distinguiendo entre el amor de concupiscencia y el amor de amistad, los capítulos 10–11 tratan acerca del sumo grado de amor a Dios y en el capítulo 12 expone el supremo grado de soberbia de Lucifer amándose a sí mismo desordenadamente. Esta soberbia contrasta con la humildad del Hijo de Dios (c. 13). Sólo Dios es digno de alabanza y de gloria; son privilegios que ninguna criatura, hombre o ángel, puede arrogarse (c. 16–17). El capítulo 18 trata del segundo precepto dado a los ángeles, la alabanza a Dios, e introduce otra serie de siete preceptos.

Podemos pasar ya a esa sección que Segovia ponía bajo el lema »quod dei filius fuisset homo, eciam si non peccasset homo«. Esta temática aparece recogida dos veces en el capitulario: corresponde, en primer lugar, al título del capítulo 21 (»Si homo permansisset in statu jnnocencie, filius dei fuisset factus homo, ut status ecclesie fuisset perfectus«) y al del capítulo

¹ »Illa ergo celestis ecclesia a prima suj origine nobis lucide monstrauit, quamuis monarchicum sit regimen illius a deo institutum, non tamen exercendum fore a primo eius principe pro libito voluntatis« (LSE f. 55r, cf. p. 289 31–290 1). Este régimen monárquico ha sido tratado en *Amplificatio disputationis* (IOHANNES DE SEGOVIA *Amplificatio*, 707 y 893). También en IOHANNES DE SEGOVIA *De magna auctoritate*. Véase MANN 1996, p. 184–196.

32, en segundo lugar (»Verbum dei fuisse carnem factum, quamuis nunquam peccasset homo primus«). Se trata, pues, de una sección que aborda, en perspectiva eclesiológica, la teología de la encarnación pero que, en realidad, se inicia ya en el capítulo 19. Veamos su contenido para delimitar su estructura interna.

El capítulo 19 remite (y repite, como ya se dijo) al capítulo 5 del *Liber primus*¹ y trata de explicar por qué el Verbo se hizo hombre y no ángel. Así se retoma la idea de Jesucristo como »finis, caput, initium« de la Iglesia. Ello pone de relieve la capitalidad de Jesucristo para la Iglesia según las palabras del Apóstol: »Sacramentum hoc magnum est. Ego dico autem in Christo et in Ecclesia« (Ef 5 31–32).

El capítulo 20 quiere probar ideas expuestas en el libro primero (la Iglesia militante, triunfante se hallan »sub Christo«); atendiendo al misterio de la encarnación como »primum singulare opus a deo intentum et ordinatum inter omnia opera que in mundo futura erant« (f. 68v) no cabe duda de que Cristo es la cabeza de todas las criaturas racionales; es el »primogénito de toda criatura« (Col 1 15); también bajo su condición humana antecede a Lucifer: el sacerdocio, que le compete en razón de su humanidad, es »eterno según el rito de Melquisedec« (Ps 109). Los capítulos 21–23 defienden la tesis segoviana respecto de la cuestión central de la encarnación del Hijo: »Cur Deus homo?« Aun en el caso de que el hombre hubiera permanecido en estado de inocencia, se habría producido la encarnación del Verbo para que el estado de la Iglesia fuese perfecto. Ello se desprende de la misma definición del »finis« de la Iglesia (participación de la eterna bienaventuranza de Dios comunicada en Jesucristo);

¹ El título del c. 19 dice: »Declarantur permaxima duo sacramenta: quare ecclesie caput est homo [...], et quod fuit necesse ut homo ille deus esset« (LSE f. 67r, cf. p. 334 18–19). El comienzo de este capítulo reza así: »Quoniam, ut patuit ex hijs que circa principium primi libri dicta fuere, ecclesie finis Christus est. Certe ex consideratione huiusmodi perspicue intelligere possumus quod exponere laboramus, quadrifarium omnimodis admirabile sacramentum: quis sit ecclesie caput et quare potius homo quam angelus, quodque innocentie statu permanente, deus homo fuisset, deque ab omnibus intelligi, deessideratissimo sacramento, hautque omnibus profundissimo electorum predestinatione et presciantia reprobatorum. Que omnia intelligibilia se nobis offerunt, si finem primum, proximum quoque, singuli eorum animadvertencius speculari uolumus, siquidem quod ad primo idipsum manifestissime apparet, videlicet quis sit ecclesie caput, et quare potius homo quam angelus ratione vtique finis, propterea videlicet quia regnum celorum, quod est finis ecclesie, paratum est a deo principaliter propter homines a mundi constitutione« (LSE f. 67r, cf. p. 334 20–335 4).

y puede afirmar: »humana redemptio non fuit incarnationis causa dumtaxat, quinymmo et si non peccasset homo, filius dei fuisset homo factus, ut Paulus inquit: »Secundum propositum diuine voluntatis in laudem glorie gracie sue« (Ef 1 5–6), vtque decora atque perfecta esset societas omnium qui sub eo participaturi erant suam hereditatem, vitam eternam« (LSE f. 70v). El Verbo de Dios se habría hecho carne aunque nunca hubiera pecado el ser humano. Cristo, el cordero degollado, es la cabeza de la Iglesia desde la creación del mundo. El misterio más profundo de la Iglesia reside en esa mutua relación del cuerpo eclesial con su cabeza.

Los capítulos 24–32 siguen considerando, al modo de una »amplificatio«, la problemática del misterio de la encarnación.¹ El misterio de la encarnación es uno de los misterios arcanos contenidos en la Escritura, así como una de las cuestiones más difíciles para la inquisición teológica que coimplica la exploración de la misma mente divina. Esta »amplificatio« parte de la exposición de dos diversas interpretaciones del misterio de la encarnación: una ve su causa en la reparación del género humano, otra en la perfección del universo (c. 24). Segovia defiende su tesis »Verbum dei fuisset incarnatum, quamuis numquam fuisset originale peccatum«, mostrando que el misterio de la encarnación del Verbo fue predestinado por Dios antes de la precognición del pecado de los primeros padres (c. 25). Y ello en razón del orden divino de cognición, de la prioridad de la encarnación dentro de las obras divinas (c. 26),² y en razón de la predestinación (c. 27–32). En palabras de Segovia:

Arbitramur vtique iam satis superque satis fuisse eidentissime probatum premissum documentum theologicum: Verbi incarnati misterium fuisse preordinatum a deo ante precognitum peccatum originale primi parentis, ac per consequens verbum dei fuisse carnem factum quamuis nunquam peccasset homo primus, tum

1 Se abre esta »amplificatio« en el capítulo 24: »Quamuis supra commemorata arbitremur satis esse ad eam quam prosequimur de capite ecclesie intelligentiam confirmandam, verumtamen ut huiusmodi intelligentiam manifestius percipiamus, amplificatio quedam necessario facienda est, quatenus euidentia constat rationum, quod supra est auctoritate multiplicitate roboratum« (LSE f. 72v, cf. p. 353 28–32). Al comienzo del capítulo 33 se dice: »Suaderet iam operis huius condicio finem imponere eiusmodi amplificationi, si non vrgeret adhuc necessitas explicandi apercius ordinem principalium diuinorum operum, vt, que fuere premissa, euidentiam attingant plenior« (LSE f. 83r, cf. p. 391 2–5).

2 Alude en este capítulo al orden de las obras divinas que tratará en los capítulos 33–37, »in fine amplificationis huius« (LSE f. 74r, cf. p. 360 8–8).

ex cognicionis ordine, quoniam peccata sunt de vltimo cognitis, et incarnationis misterium est primum singulare opus a deo ordinatum, tum ex predestinationis condicione, quia illa est nullis preuisis meritis bonis, et Christus predestinatorum est primus.

En este contexto inserta la definición de la Inmaculada Concepción decretada por el concilio de Basilea, como perteneciente al misterio de la encarnación. Finalmente, los capítulos 33–37, en conexión al texto arriba citado, constituyen una sección relativa al orden del universo en la mente divina, es decir, las llamadas »duodecim opera dei«: comunicación de la bienaventuranza eterna, misterio de la encarnación, creación del cielo y tierra, elección de los justos, infusión de caridad y donación de las »gratie gratis date«, conocimiento de los méritos y del pecado, misterio de la redención, institución del perdón de los pecados, reprobación de los condenados, juicio universal y particular, gehenna o infierno.¹ Los capítulos 33, 34, 35 tratan en series de tres las nueve primeras obras. El capítulo 36 aborda las obras décima y undécima. El capítulo 37 trata del juicio final. Después del desarrollo de las »duodecim opera«, añade Segovia: »Tercio-decimo loco, ultra sacratos numeros intelligimus in divina mente fuisse dispositionem gehenne.« (LSE f. 89v). Tratando el tema del infierno, se interrumpe bruscamente la obra.

4. EL PUESTO DEL *Liber de substantia ecclesie* EN LA HISTORIA DE LA ECLESIOLOGÍA

Al comienzo de estas páginas de introducción hemos destacado la peculiaridad de esta obra desde el punto de vista del género *De ecclesia* al amalgamar materias propias de otros tratados teológicos. Así las cosas, la determinación del género teológico de esta obra debe hacerse teniendo en cuenta el patrón marcado por las dos grandes obras contemporáneas surgidas de la controversia entre el conciliarismo y el papalismo: el *Tractatus de ecclesia* de Juan de Ragusa y la *Summa de ecclesia* de Juan de

1 »[...] explicare nitimur ordinem diuinarum operationum ad extra, de quibus est sermo. Hec autem sunt eterne beatitudinis communicatio, incarnationis misterium, creacio celi terreque et electio beatorum, infusio caritatis et donacio gratarum que gratis date appellantur, meritorum noticia et agnicio peccatorum, misterium redemptionis, institutio penitencie aliorumque pertinencium ad remissionem peccati, reprobacio dampnandorum, et vniuersale atque particulare iudicium, postremo gehenna siue infernus« (LSE f. 83v, cf. p. 391 29–392 2).

Torquemada.¹ Y bien, ¿dónde radica la especificidad del tratado segoviano? El análisis realizado sobre el capitulario nos permitirá sacar varias conclusiones.

La mayor similitud y coincidencia se darían, precisamente, respecto de aquellas dos partes del *Liber de substantia ecclesie* que no han sido escritas: el desarrollo de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia y la cuestión clásica *De potestate ecclesiastica*. A esta luz se percibe mejor su originalidad y su peculiaridad que radica, fundamentalmente, en su «gran vuelo teológico». Ello puede ponerse en relación con la misma personalidad y capacidad especulativa de su autor, así como con su trayectoria intelectual: ha recorrido los campos más diversos de la teología: desde la ciencia bíblica, sustrato de todo quehacer teológico, pasando por la teología eucarística (frente al utraquismo husita), por la teología trinitaria (cuestión del *Filioque*) y cristológica (disputa con el Islam, condena de Favaroni), por la mariología (dogmatización de la Inmaculada) hasta el tema del tiempo: la conflictiva relación papa-concilio. Segovia pone en juego todos estos elementos a la hora de reflexionar sobre el origen, la naturaleza y la estructura de la Iglesia. No cabe duda de que la mirada teológica de Segovia es de altos vuelos. No es extraño que haya diseñado un marco de gran amplitud introduciendo la problemática eclesiológica en el despliegue de la historia de la salvación, ligando el misterio de la voluntad de Dios de convocar a los hombres para participar de la eterna bienaventuranza (Ef 1 5–6) con el misterio de la Iglesia. Como lo enseña el Concilio Vaticano II en la constitución dogmática *Lumen gentium*: «Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israel ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consummabitur» (LG I, 2). Desde el punto de vista de la historia del tratado eclesiológico, el planteamiento de Segovia es el síntoma más evidente de que la teología de la Iglesia se desprende de la canonística, aquel puerto en el que había encajado la reflexión sobre la Iglesia, configurándose sobre todo como una teoría de los poderes eclesiales.

1 Véase una comparación de la obra de Ragusa y la *Summa* de Torquemada fijando sus elementos estructurales en mi estudio, MADRIGAL 1995, p. 239–266. También: «El tratado *De ecclesia*. Pasado y presente», en MADRIGAL 2000. En esta perspectiva, MADRIGAL 2009.

En Basilea se debatió a fondo sobre cuestiones de índole eminentemente eclesial, de modo que este concilio constituye una etapa decisiva para la elaboración de una eclesiología católica construida de una forma consistente y sistemática. A ello no sólo ha contribuido la famosa disputa acerca de la superioridad, es decir, la rivalidad intra-católica entre el papado y el concilio como la suprema institución eclesial, sino que también nos topamos aquí con el concepto husita (y wyclefita) de Iglesia. El movimiento de renovación política y eclesial nacido en Bohemia se había proclamado «verdadera» Iglesia sobre el fundamento de los cuatro artículos de Praga. En consecuencia, la pregunta acerca de la naturaleza y la estructura de la Iglesia se había convertido en un tema predominante para el concilio general de Basilea.¹ Para entonces Wyclif y Hus habían desencadenado una importante discusión acerca del concepto de Iglesia, hasta el punto de que puede afirmarse, con Y. Congar, que en torno a estas controversias nace el tratado *De ecclesia*, con las obras correspondientes que bajo este título habían compuesto Wyclif, Hus, Juan de Ragusa, Juan de Torquemada, Enrique de Kalteisen y otros.²

Con la noción husita de Iglesia se han confrontado, en el escenario de Basilea, los creadores de notables proyectos eclesiológicos como Juan de Ragusa y Juan de Segovia. En sus obras han desplegado una eclesiología desde un punto de vista conciliarista. Dominicos como Ragusa eran Enrique de Kalteisen y Juan de Torquemada, que a diferencia de él o de Segovia han sido defensores a ultranza de la autoridad papal. Reacciones intelectuales contra las posturas de Wyclif y de Hus han surgido tanto desde los círculos conciliaristas como desde las teorías eclesiales de corte papalista; estas últimas se configuran en buena medida como respuesta a

1 Escribe nuestro teólogo en su *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*: «Historias legentibus ecclesiasticas constat evidenter post apostolorum tempora nullam fuisse generalem synodum, in qua tam gravissime tamque diutissime fuerint disputationes super materiis fidei moresque necnon causas ecclesiasticas concernentibus, quemadmodum nostris contingit diebus in sancta pacientissime synodo Basiliensi [...] Quam acutissime quamve diuturne disputatum sit super articulis quattuor Bohemorum, super materia symonie, super differentiis inter curatos et mendicantes, super libellis Augustini de Roma, super conceptione virginis beatissime [...] Sed et una communis disceptatio catholicam fidem concernens, ab initio concilii fuit continue permanens in ea usque ad finem, videlicet de materia superioritate respectu concilii et pape» (IOHANNES DE SEGOVIA *Historia*, p. 695–696).

2 CONGAR 1976, p. 187.

los planteamientos de quienes fueron defensores a ultranza de la teoría conciliar. Así las cosas, en el concilio de Basilea se perfiló por un lado una tendencia que desarrolla en la forma del *conciliarismo* aquellos elementos conciliares que venían siendo patrimonio de la Iglesia desde tiempo inmemorial, reelaborados ahora bajo los auspicios del corporativismo medieval. Por otro lado, la idea monárquica se ha desarrollado eclesialmente en la forma de un *papalismo* exacerbado. El principio monárquico se impuso inicialmente en las teorías propuestas y defendidas por teólogos y canonistas de talla (como Torquemada, Pedro del Monte, Antonio Rosellis). A pesar de esta derrota experimentada por los conciliaristas del Basiliense la estructura eclesial volverá a ser nuevamente objeto de ulteriores discusiones en los siglos venideros.¹

Volvamos al *Liber de substancia ecclesie*. Segovia es, por lo demás, consciente de que su obra y su planteamiento reviste una nueva dimensión que normalmente no figura ni es desarrollada en otros tratados sobre la Iglesia. Los tratados contemporáneos *De ecclesia*, concebidos como una refutación del concepto husita de Iglesia y por ello de marcado signo apologético se concentran sobre todo en su dimensión visible,² mientras que el *Liber de substancia ecclesie* representa la descripción de la Iglesia más radical y abarcante al retrotraerse conscientemente hasta el comienzo mismo de la creación, de modo que esa Iglesia original en el cielo de los ángeles adopta un carácter ejemplar para la Iglesia de los hombres sobre esta tierra. Además, esa historia prototípica suministra el cuadro interpretativo para entender esta pareja de conceptos: Iglesia militante e Iglesia triunfante, que tiene – como enseguida vamos a decir – reminiscencias agustianianas. Avanzando en la caracterización del género del *Liber de substancia ecclesie*, y frente a las opiniones que pretendan encuadrarla en el tratado *De Verbo incarnato* o en el *De angelis*, hay que reivindicar su carácter eclesiológico. El estudio de su estructura interna muestra el lugar preciso de esos temas teológicos en el conjunto de la reflexión. Permite, además, hablar de una «eclesiología descendente» desde el misterio de Dios hasta el hombre: el misterio de la Iglesia radicado en la vida trinitaria se injerta en las diversas etapas históricas que jalonan la historia de la salvación: la Iglesia en el origen, la Iglesia bajo la ley de la Escritura, la Iglesia en el tiempo de la gracia, «post adventum Christi». Todo tiene su

1 Una primera valoración de la eclesiología de Basilea se debe a KRÄMER 1980. Véase ALBERIGO 1981.

2 Cf. PRÜGL 1995.

origen en el llamamiento que Dios hace a los hombres para vivir en comunión con su Hijo. Toda la historia camina hacia el fin de la vida eterna y dichosa que es la gloria de Dios.¹

La Iglesia que existe desde el principio, desprendida del seno del Padre, encabezada por el Hijo, queda prefigurada en el mundo de los ángeles. La protología angélica es protología eclesiológica. Los ángeles se hallan en el principio de la Iglesia, que ha sido militante antes que triunfante. Ahí entronca la angelología y, en particular, el pecado de los ángeles como revelador de la «substancia» militante de la Iglesia. La Iglesia militante se instala en la tierra y consta de los mismos doce fundamentos de la Iglesia angélica. Esta Iglesia dibuja las líneas de su plenitud bajo la ley antigua; plenitud que adquirirá todo su esplendor – antes de la recapitulación eterna y definitiva – en Cristo Jesús, hombre y Dios. La eclesiología segoviana resalta, por tanto, el misterio de la encarnación en tanto que «primum singulare omnium operum divinorum». La capitalidad de Jesucristo es el fundamento sustancial de la Iglesia. Ello da cobertura a la pregunta «cur Deus homo?», que encuentra una respuesta en términos eclesiológicos. La angelología, las cuestiones de antropología teológica o la teología de la encarnación presuponen y se enmarcan en un cuadro eclesiológico. En la mente de Segovia, al modo de un rey Midas, los temas tocados adquieren una impronta eclesiológica. En otras palabras: todo está «sub specie ecclesiae». Pero ello no viene sino a corroborar el carácter de tratado-encrucijada que Congar asignaba al tratado de Eclesiología: en él se dan cita muy diversos segmentos del saber teológico (la cristología, las misiones trinitarias, la pneumatología, la mariología).

Recapitulando: las circunstancias de amplitud de campo teológico, de multiplicidad y diversidad de temas, unidas a este carácter de «vix medifactus», nos han exigido buscar hilos conductores o claves de lectura para el *Liber de substancia ecclesie*. Una de ellas es la que va dada en la fórmula recurrente, «Factum est magnum prelium in celo» (Apc 12 7), como modo de referirse al pecado de los ángeles, como el hecho constitutivo de la Iglesia, «dum militaret in celo empireo», y como fundamento de la vida conciliar de la Iglesia. Bajo esta clave se puede recapitular todo el libro primero y adentrarse en los primeros capítulos del segundo. De esta manera se abre la puerta a las cuestiones relativas a la antropología teológica y a la teología de la encarnación, con una visión soteriológica de corte

1 Como escribe en otro lugar: «Gloria divina est finis beatitudinis creaturarum» (IOHANNES DE SEGOVIA *Historia*, p. 858).

escotista. Para estas temáticas bien vale la clave, que Segovia atribuye a una homilía de Crisóstomo sobre el Espíritu Santo: »Propter ecclesiam unigenitus Dei Filius homo factus est.«¹ Ahora bien, la interpenetración de la angelología con la teología de la encarnación bajo el prisma de la teoría conciliar encuentra un último presupuesto en la teología de S. Agustín.

5. EL SUSTRATO AGUSTINIANO DEL *Liber de substantia ecclesie*

Tras la conclusión del concilio de Basilea, retirado desde 1449 en el Priorato de Aiton, Segovia pudo dedicarse en cuerpo y alma a sus trabajos científicos. Defensor aún de la idea conciliar, pensaba en una exposición dogmática sobre la Iglesia, pero que como hemos indicado dejó sin terminar. Con motivo de la conquista de Constantinopla (1453) por los turcos ha interrumpido sus trabajos para ocuparse de forma intensiva con el Islam. Esta es la suerte corrida por el *Liber de substantia ecclesie* que había sido planeado en cuatro partes. Antes de su muerte, el 24 de mayo de 1458, el »Magister« salmantino sólo había podido dejar listas dos de ellas. Ahí, al hilo del esquema de las cuatro causas, ha dejado establecida la »substantia« de la Iglesia: bajo el punto de vista de la causa material, la Iglesia se compone de criaturas racionales (ángeles y hombres); Dios es la causa eficiente y Cristo, como cabeza de la Iglesia, es la causa formal. En la felicidad eterna consiste la causa final. Aquí están recogidos los elementos nucleares de la definición segoviana de Iglesia.² Finalmente, vamos a mostrar el sustrato agustiniano de esta visión eclesiológica.³

Las premisas fundamentales de la concepción segoviana de la Iglesia pueden buscarse en el *De civitate Dei* (especialmente, en los Libros XI y XII). Sus explicaciones guardan una estrecha relación con la amplitud externa y con el contenido conceptual de las dos »civitates« del Obispo de Hipona. En el Libro XI explica la procedencia u origen de las dos ciudades. Ambas tienen su origen meta-histórico en las dos ciudades de los ángeles. La »civitas terrena« extiende sus límites no sólo sobre el espacio humano, sino también por encima de las coordenadas temporales humanas, hasta el comienzo mismo de la creación. En el primer día de la creación, »Dios separó la luz y las tinieblas« (Gn 1 4). Según la interpretación agustiniana, »luz« y »tinieblas« mientan dos gremios diferentes de

1 Cf. LSE f. 20r.

2 Véase MADRIGAL 1998b.

3 Véase MADRIGAL 2004a; y el capítulo »El influjo de S. Agustín en la noción de Iglesia de Juan de Segovia« en MADRIGAL 2004c, p. 19-41.

ángeles, uno de los cuales permaneció en la luz de la verdad, el otro »no se mantuvo en la verdad«. Antes de que hubiera un solo hombre sobre la tierra, hubo ya dos *civitates* en el mundo de los ángeles. Partiendo, pues, de la interpretación agustiniana del Génesis, hablará Segovia de la Iglesia de los ángeles en los cielos.¹ Segovia propende a interpretar el pasaje de Gn 1 4 recurriendo a Apc 12 7: »Entonces se entabló en el cielo un combate (»magnum proelium«); Miguel y sus ángeles se levantaron para luchar con el Dragón«. Además, nuestro teólogo está convencido de que existe una clara relación entre la escena descrita en el libro del Apocalipsis y el contenido del Libro XI del *De civitate Dei*: la separación de la luz y de las tinieblas ha de entenderse como la separación de los ángeles buenos de los malos, ya en el primer día de la creación.²

En este contexto nuestro teólogo desarrolla una comparación entre ángel y hombre, en la que la pregunta acerca de la superioridad de la criatura humana sobre el ángel se resuelve con la ayuda de un pasaje del *Liber Soliloquiorum*: Dios se hizo hombre, no ángel.³ Con ello queda ya insinuado el tema de la caída de Lucifer: el príncipe de los ángeles no quiso aceptar a Jesucristo como cabeza de la Iglesia. Por contra, el coro de los buenos ángeles nos recuerda con el himno cristológico (Col 1 16-20) la confesión vinculante de fe: »Pues en él todo fue creado en el cielo y en la

1 »In principio diuine legis habetur quod ›Divisit deus lucem a tenebris‹ (Gn 1 4), per quod, ut Augustinus exponit, intelligitur separatio facta angelorum bonorum a malis« (LSE f. 28r, cf. p. 188 6-9; cf. AUGUSTINUS *De civitate Dei*, XI 19 8-13, p. 338).

2 »Hac ergo auctoritate Iohannis in apocalipsi dicendum videtur, malignos spiritus siue in statu gracie siue in statu culpe, stetisse ante eorum ruinam in celo, saltem per diem. Cuj dicto consonat Augustinj doctrina xjº de ciuitate dei exponentis, per diuisionem lucis a tenebris intelligendum fore bonorum a malis angelis separationem, et hoc esse opus diei prime« (LSE f. 47v, cf. p. 261 6-11; cf. AUGUSTINUS *De civitate Dei*, XI 9 58-71, p. 329-330).

3 »De hac, enim, hominis dignitate, Augustinus in libro *soliloquiorum*, ita dicit: ›Quod natura prohibebit nos esse minores paulo minus ab angelis, quos tu domine corona spei que ornata est gloria, gloria et honore coronaueris, quos tu, domine nimis quam amicos tuos honoraueris, ymmo per omnia pares et equales angelis. Nempe et hec ueritas tua dicit equales angelis enim et filij dei quid nam si filij dei, si pares angelis erunt? Erunt quidem vere filij dei, quia filius hominis factus est filius dei. Hoc itaque consideranti michi fiducia est dicere, non homo minor paulo minus ab angelis, non vtique tantum equalis angelis, sed superior angelis quia homo deus, et deus homo, non angelus. Et dicam propter hoc hominem creaturam esse dignissimam« (LSE f. 8v, cf. p. 114 31-115 7; cf. Ps. AUGUSTINUS *Soliloquia*, VIII, col. 870-871).

tierra, lo visible y lo invisible [...]. Él es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. Él es el primogénito de los muertos; de este modo tiene la primacía en todo.¹ Por consiguiente, todo gira en torno al misterio de la encarnación. En una palabra: »El Dragón y sus ángeles lucharon, pero no pudieron imponerse y perdieron su lugar en el cielo« (Apc 12 8). De donde se deduce que la Iglesia angélica en el cielo fue primero militante antes de constituirse en Iglesia triunfante. La posición errónea de Lucifer, precisamente respecto del Hijo de Dios, determina la separación entre los dos gremios angélicos como »ecclesia bonorum« y »ecclesia malignantium«.² Segovia añade que aquel debate y la subsiguiente separación de los Espíritus ha sido el resultado del primer concilio.³ Dicho de otra manera: la escena descrita en el capítulo 12 del Apocalipsis representa la primera gran asamblea eclesial. Ahora bien, ¿cómo llega a esta idea?

Esto tiene que ver con el pecado de Lucifer. En el Libro XI del *De civitate Dei* (caps. 14–15) se pregunta el Obispo de Hipona por el sentido de esta afirmación: »El Diablo no se mantuvo en la verdad« (Jn 8 44).⁴ A esta problemática están dedicados muchos capítulos del *Liber de substantia ecclesie*, en los que se analiza la situación de la Iglesia militante en el cielo, sobre todo, bajo esta clave: »El que peca, procede del diablo; pues el Diablo peca desde el principio« (1 Jn 3 8). Para aclarar la naturaleza del pecado de los ángeles Segovia sigue muy de cerca las explicaciones del Padre de la Iglesia. Nuestro teólogo adopta la respuesta propuesta por S. Agustín: la soberbia es la causa y el comienzo del pecado. Por consiguiente, Lucifer no fue creado en la maldad. Él es pecador, no a causa de una creación deficiente, sino por causa de su propia soberbia.⁵ La

1 »Publicantes Christum esse caput corporis ecclesie, qui erat in omnibus primatum tenens, quia in ipso condita sunt et constant vniuersa in celis et in terra, visibilia et inuisibilia, siue thronj siue dominationes, siue principatus siue potestates, ideoque profitebantur publice, quod sub ipso tamquam sub capite permanere uolebant, et permanere sponte subditi suo imperio tamquam membra eius« (LSE f. 26r, cf. p. 180 31–181 4).

2 »Deinde quod succedente prelio illo magno, facta sit diuisio ecclesie iustorum et ecclesie malignantium, quando lata sententia proiectus est de celo dracho (Apc 12 9) et angeli eius cum ipso missi sunt« (LSE f. 47v, cf. p. 262 6–8).

3 »Quod prelij sanctorum angelorum exemplo, generalium status synodorum accepit non exile sed permaximum robur atque agendi formam« (LSE f. 23r, cf. p. 170 12–14).

4 Cf. AUGUSTINUS *De civitate Dei*, XI 14, p. 335.

5 »Verum, ut Augustinus docet, xj de ciuitate dei, »Non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia primum

argumentación de Segovia alcanza su punto culminante en la observación siguiente: hay un pasaje en el llamado *Liber Soliloquiorum* en el que el pecado de Lucifer queda asociado a la idea de un concilio. Este recurso a la autoridad de S. Agustín es decisivo para dicha interpretación, puesto que Segovia acepta sencilla y llanamente que la primera asamblea eclesial ha tenido lugar en el cielo angélico según la forma y figura del »consilium« convocado por Lucifer con la intención de robar la gloria de Dios.¹ Agustín, o mejor dicho, el Pseudo-Agustín a quien se atribuye el *Liber Soliloquiorum*, es utilizado aquí a favor de la causa del conciliarismo.

Aquellos acontecimientos celestiales tienen un carácter ejemplar para todos los tiempos. En consecuencia: las dos ciudades de los ángeles, o sea, las dos Iglesias constituyen el auténtico punto de partida, desde donde arranca el drama radical de las dos ciudades. Las dos ciudades de los ángeles introducirán también esa separación en dos ciudades en el mundo humano. Naturalmente, no surgen de este modo cuatro ciudades, sino que la ciudad de arriba constituye con la correspondiente de aquí abajo una sola »civitas«, de modo que se sigue produciendo una dualidad de comunidades que se contraponen entre sí. Con estas reflexiones se abre precisamente el Libro XII del *De civitate Dei*, que Segovia ha retomado casi al pie de la letra.² En último término, a Segovia lo que le interesa es fundamentar la unidad de la Iglesia compuesta de ángeles y de hombres. En ello consiste la unidad como propiedad esencial de la Iglesia, que confesamos en el *Symbolum fidei*.

cepit esse, propter quod dicit: »Peccati omnis superbia initium.« Nullum quippe fuit peccatum ante Luciferj culpam, et propterea Iohannes testatur quod »Ab initio dyabolus peccat« (LSE f. 41r, cf. p. 91 33–30; cf. AUGUSTINUS *De civitate Dei*, XI 15, p. 335).

1 »Hec est doctrina Augustini in libro *soliloquiorum*, dicentis: »Quod Lucifer ipse est latro primus et vltimus, et concilium in celo fecit ut raperet gloriam Dei« (LSE f. 24v, cf. p. 176 1–3; cf. Ps. AUGUSTINUS *Soliloquia*, col. 878). »Quia ergo Augustinus hic concilium nominat, nec de alio istud antecedente legimus, dici potest hoc fuisse primum concilium generale, per quod veritas fidei, in qua ille non stetit, defensata est« (LSE f. 24v, cf. p. 176 4–6; estas mismas ideas aparecen en ff. 54v, 62r, 63r).

2 »Vt namque Augustinus docet libro xij de ciuitate dei: »Non est dicendum quatuor esse ciuitates, duas videlicet angelorum bonorum unam, et malorum alteram, totidemque hominum, sed duas tantum, alteram bonorum angelorum et hominum, aliam vero malignorum spirituum et hominum reproborum« (LSE f. 11v, cf. p. 125 1–5; cf. AUGUSTINUS *De civitate Dei*, XII 1 6–10, p. 355).

Acontecimientos y palabras de la Escritura son para Segovia signos indicadores de la realidad futura de salvación. La segunda sección del *Liber de substantia ecclesie* parte de Apc 21 2: «Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, preparada como una novia [...]. Entonces oí una voz sonora que clamaba desde el trono: ¡Ved, la morada de Dios entre los hombres! Él vivirá en medio de ellos y ellos serán su pueblo, y él, su Dios, vivirá con ellos». S. Agustín presenta la creación de los ángeles y la caída de los espíritus rebeldes como el comienzo de las dos ciudades en el cielo, y explica el nacimiento de la Iglesia en la tierra como el resultado de una nueva creación y de una nueva caída, la de Adán. En este contexto, el teólogo hispano contempla la Iglesia terrestre bajo la posibilidad de que el ser humano no hubiera pecado. Por esta puerta ha entrado la antropología teológica en el proyecto eclesiológico de Juan de Segovia y, de manera eminente, la doctrina de la encarnación.

Aquí la comprensión fundamental de la Iglesia deja aflorar una serie de problemas que tienen que ver sustancialmente con los límites temporales de la Iglesia y con su exclusividad salvífica. Si para Agustín Abel fue justificado por la religión cristiana, y del mismo modo les fue regalada la salvación a los justos del Antiguo Testamento y a los elegidos de entre los pueblos paganos (Job, la Sibila), Segovia piensa el orden de la economía de la salvación en la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; de hecho, distribuye la historia humana en tres partes: «lex naturae, lex Scripturae, ex gratiae». Exige – al igual que S. Agustín – la fe en la encarnación del Hijo de Dios como medio inexcusable para la salvación. Mientras aquella no se había producido y se estuvo preparando, pudo ser reconocida gracias a una iluminación divina de los elegidos; pero ahora ya es algo patente a todos. Al pueblo judío le bastaba la fe en el Salvador que iba a venir. La llegada de Cristo representa el punto central en la eclesiología de Segovia, con esa densidad que recoge una fórmula recurrente en el *Liber de substantia ecclesie*: «propter ecclesiam vnigenitus filius dei homo» (LSE f. 20r). Y, como dice el Apóstol, «nadie puede poner otro fundamento que el que ya está puesto: Jesucristo» (1 Cor 3 11).¹

1 «Firmissime itaque tenendum est, quoniam ex angelis et hominibus vnum constat ecclesie corpus, huiusque corporis fundamentum, aliud nemo potest ponere preter id quod positum est, quod est Christus Iesus, id est confessio, fides Ihesu Christi, ecclesiam, templum dei, ab inicio mundi edificatam fuisse super hanc firmam, petram confessionis, quod Christus, qui est ecclesie caput, est filius dei viui» (LSE f. 11v, cf. p. 126 3–8).

La ciudad de Dios, esto es, la «ecclesia militans» sobre la tierra se presenta como una comunidad de seres humanos, ofrenda grata a Dios en la tríada de la fe, de la esperanza y del amor. Brevemente: la *civitas Dei*, mientras peregrina sobre esta tierra, es idéntica con la Iglesia visible de los que creen en Cristo. Ese par de conceptos, «ecclesia militans–ecclesia triumphans», «ecclesia reprobatorum–ecclesia bonorum», procede también de la más profunda dinámica de las dos ciudades de los ángeles. La providencia divina dirige la marcha de la *ecclesia militans* hacia la felicidad eterna, guiándola por encima de las incomodidades de los tiempos hasta la patria definitiva, esto es, la «ecclesia triumphans». El Obispo de Hipona ha tratado de la dualidad de las «civitates» en su obra homónima. Las dos ciudades son entendidas en su última profundidad como dos comunidades con un doble amor. Este es el concepto más propio e íntimo que Agustín asocia con las dos ciudades y que recorre asimismo la eclesiología de Segovia: «Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios hizo la ciudad terrestre, el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la ciudad celeste.»¹

1 «[...] fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui» (AUGUSTINUS *De ciuitate Dei*, XIV 28 1–2, p. 451).