



## EGIDIO ROMANO, JOHN WYCLIF Y EL PECADO ORIGINAL. ¿LAS DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA?

GILES OF ROME, JOHN WYCLIF AND ORIGINAL SIN.  
TWO SIDES OF THE SAME COIN?

Cecilia DEVIA  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)  
[cecidevia@yahoo.com.ar](mailto:cecidevia@yahoo.com.ar) – [cecidevia@gmail.com](mailto:cecidevia@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-7507-0789>

Recepción: 25/04/2024 – Aceptación: 16/12/2024

### Resumen

Presentaremos en esta oportunidad a dos autores, Egidio Romano y John Wyclif, los cuales, empleando argumentos y herramientas similares, contribuyeron a la construcción de dos proyectos teológico políticos opuestos. Analizaremos las reflexiones de ambos sobre el pecado original. En el caso de Egidio, pondremos el foco en su *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Respecto a Wyclif, nos centraremos en el análisis y comentario de su *Tractatus de statu innocencie* (1376). Egidio defiende, en esta oportunidad, la primacía del papa sobre el gobernante temporal. Wyclif, por el contrario, afirma que el monarca tiene preeminencia sobre los eclesiásticos, a los que debe controlar. Ambos pensadores sostienen una visión divergente de la Iglesia. Para Egidio la jerarquía eclesiástica replica en la tierra a la jerarquía celeste, para Wyclif la única Iglesia verdadera es la Iglesia invisible. En sus reflexiones recurren a las mismas autoridades —la Biblia, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio Areopagita— y a argumentos similares, para llegar a conclusiones opuestas.

### Palabras clave

Egidio Romano, John Wyclif, Baja Edad Media, pecado original, dominio político, papado, imperio, bautismo, predestinación, Reforma.

### Abstract

On this occasion I will present two authors: Giles de Rome and John Wyclif, who, using similar arguments and tools, contributed to the construction of two opposing theological-political projects. I will analyze the reflections of both on original sin. In the case of Giles, I will focus on his *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Regarding Wyclif, I will focus on the analysis and commentary of his *Tractatus de statu innocencie* (1376). Here Giles defends the primacy of the pope over the temporal ruler. Wyclif, on the contrary, affirms that the monarch has preeminence over the ecclesiastics, whom he must control. Both thinkers hold a divergent vision of the Church. For Giles the ecclesiastical hierarchy replicates the celestial hierarchy on earth, for Wyclif the only true Church is the invisible Church. In his reflections they resort to the same authorities – the Bible, Augustine of Hippo, the Pseudo Dionysius Areopagite – and similar arguments, to reach opposite conclusions.

### Keywords

Giles de Rome, John Wyclif, Late Middle Ages, Original Sin, Political Dominion, Papacy, Empire, Baptism, Predestination, Reformation.

## I. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre pecado original y dominio político desarrolladas por el pensamiento medieval constituyen un tema clave en la filosofía política.<sup>1</sup> De ahí la abundancia de trabajos sobre ese tópico y otros conexos durante el período en cuestión, y el interés que todavía despiertan en la actualidad.

La idea de la existencia de un pecado original es específica de la religión cristiana, y no tiene equivalente en las otras dos religiones monoteístas, el Islam y el judaísmo, que integran las denominadas “religiones del libro” y comparten otros aspectos de la concepción del pecado. Enumeraremos brevemente algunos abordajes que pueden considerarse claves de la tradición del Occidente cristiano medieval sobre el pecado original. La misma tiene orígenes paulinos y, si bien dicha expresión no aparece en la Biblia, sí existen claras referencias al concepto en algunas de las epístolas del apóstol. De allí parte Agustín de Hipona —que puede ser considerado como el creador o el “padre” de la noción de pe-

<sup>1</sup> Las he trabajado más extensamente en Devia, 2022.

cado original tal como la conocemos hasta ahora— quien funda básicamente a esa falta primigenia en la doble desobediencia del hombre: primero a Dios y luego a él mismo, como castigo divino. Por otra parte, las glosas y comentarios al Génesis —particularmente de los siglos XI-XIII— aportan datos de interés, ya que es en los primeros capítulos de este primer libro de la Biblia donde se relata la creación de la primera pareja humana y su caída. Otra visión notable es la de Tomás de Aquino, que muestra la posibilidad de un dominio prelapsario que se podría considerar a la vez como prepolítico. Marsilio de Padua, por su parte, encuentra el origen de la *civitas* en el pecado original. Por otro lado, Guillermo de Ockham marca una ruptura profunda entre el antes y el después de la caída, pero tomando en cuenta parámetros diferentes a los de Agustín, acordes con sus distintos objetivos políticos.

Presentaremos en esta oportunidad a dos autores: Egidio Romano (1243-1316) y John Wyclif (c. 1328-1384), quienes, empleando argumentos y herramientas similares, intentarían construir dos proyectos teológico políticos opuestos. Y es a partir de esta doble situación —acuerdo en los medios y desacuerdo en el producto final— donde surge nuestro interés en abordarlos a ambos en este breve trabajo, ciéndonos en esta ocasión a algunas de sus reflexiones sobre el pecado original, a partir de las cuales se verán más adelante sus convergencias y divergencias. Para Sean Otto (2013, p. 147), la distinción crucial entre ambos reside en que Egidio decidió apoyar a la jerarquía eclesiástica —su carrera consistió en un ascenso por grados dentro de la misma— mientras que Wyclif tomó el camino de sostener a la Corona de Inglaterra y a los señores seculares. Así, los dos autores representan los lados opuestos de un argumento sobre el papel de la autoridad espiritual en el gobierno secular.

En el caso de Egidio, pondremos el foco en su *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Respecto a Wyclif, nos centraremos en el análisis y comentario de su *Tractatus de statu innocencie* (1376). El siglo que separa a ambas obras puede en parte explicar sus diferencias. Proponemos una hipótesis al respecto: tal vez la mayor cercanía a algunas ideas que desembocarían en lo que se conoce como la Reforma —ya que Wyclif y sus seguidores, los lolardos, son considerados por algunos estudiosos antecedentes de la misma— sea una clave para entender las diferencias entre las propuestas.

Si nos ceñimos al momento histórico en el que vivieron nuestros autores, podemos indicar que, mientras que hacia fines del siglo XIV tomaban mayor protagonismo los Estados, un siglo antes la Iglesia como institución estaba intentando con bastante éxito consolidar su poder para instalarse como árbitro entre los reinos del Occidente medieval.

En cuanto a lo geográfico, Roma —la cuna de Egidio— se mantenía como el centro del poder religioso, con el papa a la cabeza. Mientras que en la Inglaterra en la era de Wyclif —como la dio en llamar Trevelyan en una de sus principales obras—<sup>2</sup> era la monarquía la que se afianzaba. Tanto en la teoría como en la práctica, ambos pensadores se destacarán: Egidio trabajando para el proyecto del papá, Wyclif para la Corona inglesa.

Por otra parte, según de donde partamos, el enfoque de Egidio puede verse como más conservador en relación al de Wyclif, o viceversa. Si vemos la problemática desde un aspecto institucional, es indudable que el romano intenta fijar la jerarquía eclesiástica basándose en la angélica, nutriéndose fuertemente de la tradición que tiene su exponente mayor en el Pseudo Dionisio Areopagita. Pero si la enfocamos desde la fe y las Escrituras, es Wyclif quien parece desear fervientemente volver a los que considera los verdaderos orígenes del cristianismo. Sin embargo, como suele suceder con pensadores de la profundidad de Egidio y de Wyclif, la situación es más compleja, ya que el inglés alterna en su doble juego entre, por un lado, la apuesta a una futura reforma abarcadora de todos los aspectos de la vida y, por otro, al regreso a las fuentes, mientras que Egidio —como veremos más adelante— trabaja, en otras obras, para reforzar el poder monárquico, que se mostrará triunfante en el avance del establecimiento de los Estados hacia el final de la Edad Media.

El agustino nacido en Roma defiende, en esta ocasión, la primacía del papa sobre el gobernante temporal, la denominada *plenitudinis potestate papal*. El inglés, por el contrario, afirma que el monarca tiene preeminencia sobre los eclesiásticos, a los que debe controlar. Ambos pensadores sostienen una visión divergente de la Iglesia. Para Egidio la jerarquía eclesiástica replica en la tierra a la jerarquía celeste, para Wyclif la única Iglesia verdadera es la Iglesia invisible. En sus reflexiones recurren a las mismas autoridades —las Escrituras, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio Areopagita— y a argumentos similares, para llegar a conclusiones opuestas.

<sup>2</sup> Versión castellana propia. Trevelyan, George Macaulay, *England in the Age of Wycliffe*, London, Longmans Green, 1920. A la Inglaterra del siglo XIV se la ha visto ligada a Wyclif hasta tal punto que uno de los más brillantes y célebres historiadores británicos tituló de esta manera esta obra escrita hacia fines del siglo XIX.

## II. EGIDIO ROMANO Y EL PECADO ORIGINAL: LA GENERACIÓN Y REGENERACIÓN DEL PODER

La obra de Egidio Romano sufrió cambios a través del tiempo, que se relacionan con las diferentes —e incluso opuestas— posiciones políticas que asumió e intentó fundamentar y defender a través de sus escritos. Brevemente, indicaremos que cuando redactó *De regimine principum*, hacia 1292, obra que reviste la forma de “espejo de príncipes”,<sup>3</sup> defendía al poder temporal. Más adelante, al escribir otra de sus obras principales, el *Tractatus de ecclesiastica potestate* (TDEP), se convierte en el gran teórico que fundamenta al poder papal, o sea, a la *plenitudo potestatis papalis*. Es decir que, en el enfrentamiento entre Felipe IV el Hermoso, rey de Francia (1268-1314), y el papa Bonifacio VIII (c. 1235-1310), nuestro autor se ubicó primero al lado de la monarquía y luego, del papado.

Para situarnos un poco más ampliamente en el célebre y extenso conflicto entre el poder espiritual y el temporal —expresado también en las fórmulas: el *sacerdotium* y el *regnum*, el papado y el imperio—, nombraremos en principio la teoría de las dos espadas, cuyo punto de partida podemos ubicar en la respuesta del papa Gelasio I (492-496) a una requisitoria del emperador bizantino, expresando que no hay un solo poder que gobierne el mundo, sino dos, el sacerdotal y el regio o imperial.<sup>4</sup> La clave aquí sería que el poder sacerdotal estaría por encima del regio en virtud de la superioridad de sus fines, que son los espirituales. Esta teoría expresaría por primera vez en el discurso teórico político de la cristiandad una separación entre el poder temporal y el espiritual, con una dependencia del reino respecto del sacerdocio (Bertelloni, 2010, pp. 17-40).

Otro hito importante en este extenso conflicto le atañe directamente a Egidio Romano, ya que la doctrina gelasiana encontraría su formulación más precisa en la bula *Unam Sanctam* (Ullmann, 2003, pp. 175-218), emitida por Bonifacio VIII en los albores del siglo xiv. Los especialistas acuerdan en que su redacción está inspirada en el *Tractatus de ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. El texto expresa con total claridad que quien no obedece al papa queda inmediatamente fuera de la Iglesia —lo que equivale para un cristiano a estar fuera del mundo—,

<sup>3</sup> Los espejos de príncipes occidentales “se caracterizan por desarrollar su discurso como un listado de vicios y virtudes [...] contaban con una larga tradición latina tras sus espaldas, entre cuyos tratados se contaba el *Policraticus* de Juan de Salisbury” (Bizzarri, 2016). El *De regimine principum* de Egidio estaba dedicado a Felipe IV el Hermoso, rey de Francia.

<sup>4</sup> Francisco García Bazán ofrece una versión castellana de la carta en cuestión. Véase Piazzoni, 2005, pp. 61-62, citado en García Bazán, 2014, p. 84.

y que el poder del pontífice no tiene otro superior ni igual en la tierra. Según este documento papal solo quienes aceptan tal sumisión forman parte de la humanidad. Nada puede quedar fuera de la Iglesia.

El interés temprano de Egidio por el tema del pecado original se plasma en el breve *Tractatus de peccato originali* (TDPO), compuesto alrededor de 1275, del cual se encuentran rastros significativos en el *Tractatus de ecclesiastica potestate* (TDEP), escrito hacia 1302-1303, obra política de la madurez. Egidio intenta explicar en particular el pasaje entre el estado prelapsario y el postlapsario (Briguglia, 2017, pp. 90-91. Briguglia, 2016, p. 122).<sup>5</sup> La teoría del pecado original constituye un elemento esencial de la antropología política de este autor. En su tratado sobre el pecado original, este se presenta como una infección que se transmite y se propaga de generación en generación. Los padres, por un único y mismo acto, engendran una nueva vida y le comunican el pecado y en consecuencia la falta. En cuanto a cómo esta falta se transmite las explicaciones divergen. Sin embargo, de una manera general, se puede decir que en el siglo XIII se asiste a una sutil pero poderosa mutación antropológica. De la identificación del pecado original con la concupiscencia, operada por Agustín, se llega a la idea de una unidad formal del género humano y de una descendencia biológica de todos los hombres a partir de Adán, que permite pensar la transmisión de una misma voluntad, y de allí una participación en el pecado de Adán de generación en generación (Briguglia, 2016, p. 119).

Esas teorías contienen implícitamente la idea de una generatividad del pecado, de una causalidad, que puede ser biológica y, en un sentido amplio del término, jurídica; así vinculan el pecado a la generación y las generaciones al pecado. Este vínculo implica también el misterio de la culpabilidad de los niños. Ante esto, Egidio parece expresar, en las primeras páginas de su TDPO, la misma angustia que hace siglos comunicara Agustín: ¿por qué es necesario que los niños estén tan trágicamente afectados por las faltas de sus padres?<sup>6</sup> Egidio lo expone por medio de algunas palabras clave, tales como infección, rebelión, corrupción, tiranía. Lo

<sup>5</sup> Egidio emplea en ambas obras el mismo ejemplo para describir la pérdida sufrida por el hombre en la caída: es como si un rey decidiese regalar un castillo a un caballero —a cambio de que el caballero no decida actuar contra el rey— dándole también el derecho de dejar el castillo a sus descendientes. Sin embargo, a causa de la rebelión del caballero contra el rey, el don queda revocado y el caballero se encuentra así sin castillo y sus descendientes sin herencia. Egidio Romano considera que aquel castillo, para mantener su metáfora, representa el dominio sobre el propio cuerpo, sobre las cosas, sobre los bienes y sobre la naturaleza (TDPO, 3; TDEP, V, II, 8).

<sup>6</sup> “Patres comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupescunt [...] illud vulgare proverbium [...] Quid es ergo originale peccatum: Qui parvulus imputatur ad penam” (TDPO, I, p. 40).

que interesa aquí es la puesta en evidencia de un vínculo entre las generaciones, que el teólogo profundizará en el TDEP, concebido igualmente como un vínculo de perdición (Briguglia, 2016, pp. 119-120).

Adán —y la humanidad entera con él— ha perdido a tal punto el derecho a las cosas y al dominio sobre su ser que no puede ni siquiera dejar a los hijos en herencia sus propios bienes. Cada ser humano nace “indigno”, esto es, privado de un derecho a las cosas. Esta pérdida radical se traduce también como natural indignidad a la posesión y a la propiedad, como una imposibilidad de recibir incluso la herencia paterna (Briguglia, 2017, pp. 90-91).

Egidio Romano expresa de este modo también la solidaridad entre las generaciones. El pecado es en tal manera corrosivo que ha disuelto todo vínculo de derecho entre padres e hijos. Es en este punto donde Egidio conecta el tema del pecado con el de los sacramentos —en particular con el bautismo— y con el de la gracia divina que se manifiesta a través de los sacramentos y salva a los seres humanos. El bautismo no puede restablecer la justicia original, no puede llevar al estadio precedente a la caída, pero puede disolver la “deuda”, es decir, el deber natural de poseer la justicia original.<sup>7</sup> La Iglesia regenera con el sacramento del bautismo: sin sacramentos no hay derecho a la posesión y a la sociabilidad, pero gracias a la Iglesia el abismo de la indignidad que estaba abierto para tragar toda condición social y política se llena en parte para volver posible la coexistencia. Si Agustín era inflexible al pensar que sin el bautismo ni siquiera los niños habrían podido salvarse, Egidio quizá va más allá, porque sin el bautismo no admite ni siquiera la existencia de las instituciones de la vida humana terrenal (Briguglia, 2017, p. 91).

Lo que priva al hombre de una posesión y de una dominación justa es el pecado, no solo el pecado original, que produce un horizonte de fractura y de alienación irreductible, sino también el pecado “actual”, es decir el acto personal que nos aleja de Dios, y del cual cada uno puede hacer la experiencia. La cuestión radical instalada por la antropología de Egidio Romano concierne a la relación entre el individuo y la comunidad. A esto le sigue la exclusión de todas las sociedades no cristianas, las cuales, privadas de esta dimensión, ven sus posesiones y su dominación tachadas de ilegítimas. El bautismo aparece aquí cada vez más como sancionando la entrada en una sociedad política que atribuye derechos y deberes. Entre ellos figura en primer lugar el derecho a la posesión de la herencia paterna,

<sup>7</sup> En su tratado de juventud Egidio define al pecado original como: “carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam” (TDPO, 2, p. 41).

al cual corresponde el deber de reconocer a la Iglesia como la única institución que puede fundar y garantizar esta posesión y ese derecho (Briguglia, 2016, pp. 128-129).

La excomunión, la *excommunicacio*, aparece, en última instancia, como una revocación, una ruptura del pacto, y como la expulsión de los fieles de la sociedad política que, entonces, recaen en el estado de naturaleza prepolítico, y se ven privados de todos los derechos ligados al estado político. Sin embargo, conviene tener en cuenta ciertas asimetrías en la aplicación de esas dos concepciones contractuales. La más importante concierne al papel del soberano pontífice que, ubicado en la cumbre de la Iglesia, es el garante y la fuerza eficiente del pacto. No se trata, en efecto, de un pacto entre los fieles y Dios, sino de un pacto entre los fieles y la Iglesia, o entre el individuo y la sociedad política cristiana (Briguglia, 2016, pp. 131-132).

### III. JOHN WYCLIF: PECADO ORIGINAL, DOMINIO Y GRACIA

En cuanto a nuestro otro autor, John Wyclif, es una figura particularmente polifacética y contradictoria, tanto por lo que efectivamente pueda haber sido como por todo lo que inspiró, en vida y después de su muerte. Ha sido identificado como el precursor de la Reforma, el traductor de la Biblia al inglés, el instigador de la revuelta campesina inglesa de 1381, el cerebro y el alma detrás de la herejía lolarda y de la husita, el hereje cuyas obras fueron condenadas y quemadas y su cadáver exhumado y execrado por orden de la Iglesia, el político al servicio de Juan de Gante y de la Corona inglesa, el lógico implacable, el metafísico impulsor de un ultrarrealismo, el teólogo más profundo y sutil, y podríamos seguir enumerando facetas.

Aquí nos detendremos en sus reflexiones sobre el pecado original y su relación con el dominio político, tomando como fuente su *Tractatus de statu innocencie* (TDSI), donde expone la insuficiencia del recurso a Aristóteles, debido a que este ignoraba que la naturaleza humana fuese caída. Indica que va a utilizar tres recursos, que son los que emplea el discurso teológico filosófico escolástico: las Sagradas Escrituras, la autoridad y la razón.<sup>8</sup> Creemos que Wyclif, como tantos otros que lo precedieron y que lo seguirán, utiliza al estado de inocencia previo

<sup>8</sup> “Videndum est igitur quid convenisset humano statui, si totum genus hominis perpetuo statum innocencie observasset, pro cuius indagine utendum est testimonio scripture, dictis sanctorum et probabili racione” (TDSI, I, p. 475).



a la caída como una especie de laboratorio para componer un proyecto de reforma que —particularmente en el caso de nuestro autor— aunque se centra en la Iglesia, necesariamente trastorna a la sociedad toda.

A través de esta y otras obras, Wyclif reconoce tres tipos de dominio de los seres humanos, que van desde el estado de inocencia hasta la salvación de los predestinados, pasando por la vida postlapsaria. El dominio natural del Adán inocente y el dominio evangélico de la reconstitución de la inocencia por medio de la encarnación de Cristo son considerados legítimos por Wyclif. El nivel histórico —el *dominium civile*— solo puede volverse justo si obtiene la gracia de Dios. Para nuestro autor no hay nada en el mundo terrenal que pueda ser lícito si no obtiene la gracia divina; el único límite residiría en que el hombre no tiene conocimiento en el presente de quienes son los beneficiarios de esta gracia y, por lo tanto, los predestinados a la bienaventuranza. En relación a los bienes temporales, la Iglesia solo podría tenerlos en la modalidad de la comunidad de bienes. Los eclesiásticos deberían seguir el modelo de Cristo y sus apóstoles, quienes —como el hombre en el estado de inocencia— hicieron uso de bienes tenidos en común. De ahí la reforma radical que propone nuestro autor, con eje en el apartamiento total del clero de lo temporal y su sujeción a las autoridades laicas.

En el TDSI se van desgranando diferentes tópicos, tales como el carácter a la vez utópico y modélico del Edén, los contrastes entre el mundo prelapsario y el postlapsario, las diferencias entre *pena dampni* y *pena sensus*, y entre pecado *esse primum* y *esse secundum*. Respecto al primer binomio, la pena (o castigo) consistente en una pérdida (*pena dampni*) es la mayor y más imperfecta, mientras que la pena consistente en un sufrimiento (*pena sensus*) puede darse sin que haya culpa.<sup>9</sup> De ahí se desprende que Cristo haya podido sufrir la última pena pero no la primera. En cuanto al segundo binomio, lo que se indica es que el pecado tiene un ser doble: el primero (*esse primum*) es un faltar, una privación, mientras que el segundo (*esse secundum*) es un ser de utilidad, un ser positivo. Al aplicar el principio de no contradicción surge que el pecado no puede tener el primer ser si no posee también el segundo.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> “Non est possibile penam inesse individuo speciei nisi propter peccatum precedens in ipso individuo vel aliquo sui generis; ergo conclusio. Antecedens patet tam de pena dampni quam eiam de pena sensus” (TDSI, I, pp. 475-476).

<sup>10</sup> “Tercia autem via Lincolniensis, quam sepe tenui et adhuc teneo, presupponit arcium rudimenta, scilicet grammaticam et dialecticam, dicens quod peccatum modo quo possumus ipsum intelligere vel nominare habet duplex esse, scilicet esse primum quod est deesse, et esse secundum quod est prodesse, et non potest habere esse primum propter contradiccionis impossibilitatem nisi eiam habeat esse secundum” (TDSI, IX, p. 518).

También se pueden identificar en este tratado las diferentes jerarquías que se despliegan entre animales, humanos y ángeles; a la vez que trata sobre la soberbia, la subversión, el sexo y la muerte. A través de su análisis podemos ver también las transformaciones que sufre el dominio, que implican la comunidad de bienes, la posesión, el uso, la propiedad.

Ante la cuestión de si el pecado original explica la dominación del hombre sobre el hombre, consideramos que Wyclif otorga una importancia fundamental al pecado original como disparador de tal dominio. Entre sus principales aportes sobre el tema se cuenta la convicción de que la presencia de la gracia es indispensable para cualquier acto humano legítimo, y la conecta especialmente con el ejercicio del dominio, al que solo podrían acceder los hombres justos, es decir, los que estén bajo la gracia de Dios.<sup>11</sup> Se debe tener presente que, para nuestro pensador, solo el creador sabe quiénes serán salvados y quiénes serán condenados en la instancia decisiva del Juicio Final.

En cuanto a las relaciones existentes entre pecado original, bautismo y dominio, Wyclif sostiene que el pecado se definiría formalmente como un apartamiento del orden justo que se debe a Dios, y no como un acto puntual de los sentidos. Pero es importante tener presente que, para el pensador inglés, si bien después del bautismo se remueve el pecado original, queda una propensión a pecar que el sacramento no borra.<sup>12</sup> Uno de los principales referentes de Wyclif, Agustín, expresaría una idea que consideramos cercana a la de Wyclif, cuando —recurriendo a Pablo y continuando también con su exposición subjetiva— refiere que, aun conociendo cuál es el bien y aun queriéndolo, no puede evitar hacer el mal. Esta sería la propensión a pecar, y aventuramos que Agustín también cree que no se borra con el bautismo. Por lo pronto, entre sus reflexiones se encuentra la idea de que los bautizados no readquieren las características de la naturaleza del Adán inocente, ni recuperan el estado de inocencia durante su estadía terrenal.

Queda claro que para Wyclif el verdadero dominio solo puede ser ejercido por los justos. Los justos han recibido la gracia de la predestinación. Con el bau-

<sup>11</sup> “Et patet quod iustus laudans Deum meritorie in istis transitoriis habet de eis ut sic utilem usum fructus; ex quo patet quod iusti sunt omnia, et per consequens omnis iustus et solus huiusmodi est realiter vere dives” (TDSI, VI, p. 508).

<sup>12</sup> “... nec est putandum quod fomes peccati vel pronitas ad peccandum sit originale peccatum formaliter, cum maneat post baptismum. Nec excessiva delectatio cum sit actualis et personalis sed originalis privatio iusticie est originale peccatum, quando scilicet filius Ade continue a sua origine deficit a iure regni, ad quod peccatum predicta mala cum sibi similibus consequuntur” (TDSI, V, p. 504).

tismo se les limpia del pecado original, aunque persiste su propensión a pecar. El bautismo, para Wyclif, no parece tener una importancia primordial en relación al dominio, dado que los condenados, aunque sean bautizados, no pueden disfrutar de él. Llega a decir que el bautismo es ineficaz para eliminar el pecado original de aquellos que están destinados a la condenación, ya que su naturaleza es tan defectuosa que incluso la gracia sacramental no puede restaurarla (Campi, 2017, pp. 119-120).<sup>13</sup>

Wyclif sostiene que en el estado de inocencia todas las cosas fueron comunes a todos. El dominio natural —que es el propio de este estado— es un dominio de pares sobre criaturas inferiores, concedido por Dios a todos los inocentes.<sup>14</sup> Así, el dominio es conferido al hombre como un préstamo divino, que instaura una relación de obediencia entre el inocente y Dios. Por otra parte, el estado de inocencia presupone la ausencia de relaciones de propiedad, que serían contrarias al orden divino que establece que todos los hombres —creados a imagen y semejanza de su creador— son iguales.

El estado de inocencia permite el uso y el disfrute de un bien, lo que distingue el uso del abuso. Si el uso de los bienes es ordenado al servicio de Dios, quien se sirve de ellos para alabar a Dios goza de un modo meritorio. Se cumple así la ecuación agustiniana según la cual todas las cosas pertenecen solo a los justos. El inocente usa cualquier parte del mundo, gozando de un placer ordenado en la forma de un servicio mutuo.<sup>15</sup>

El dominio civil, que implica propiedad individual, es un remedio artificial, introducido para refrenar a los viciosos y abusadores. El derecho positivo —que es el que rige bajo el dominio civil— aparece a partir de la caída de Adán, jun-

<sup>13</sup> “Nullus prescitus recipit rite baptismum quo deleatur simpliciter suum originale peccatum [...]. Nam omnis prescitus manet perpetuo in defectu finalis perserverancie, quod est peccatum gravissimum et indelebile, et per consequens non tollitur simpliciter per baptismum [...]. Nam omnis prescitus habet perpetuum et originale defectum, ille tamen ad tempus in malicia sua suspenditur per gratiam secundum presentem iusticiam, ut gratiam baptismalem et alias, et ideo dixi quod peccatum originale non deletur simpliciter” (TDE, pp. 467-468).

<sup>14</sup> “Quibus hic suppositis patet quod in statu innocencie forent cuncta cunctis communia, ut idem Deus foret omnibus creaturis, et cum omnis innocens naturaliter dominaretur omnibus ibi inferioribus in natura, patet quod omnes homines communicarent in omnibus que haberent” (TDSI, VI, p. 505).

<sup>15</sup> “Ex quibus plane patet quod innocens utitur qualibet parte mundi, nam quelibet pars mundi benefacit mihi, de quanto causaliter terminat meam noticiam et complacenciam ordinatam; quia cum actus huiusmodi sit mihi utilis, ex quo inde placeo Deo, patet quod omnis creatura causans in me illum actum bonum adeo servit mihi ipsi et per idem ego servio mihi ipsi tam secundum corpus quam animam” (TDSI, VI, p. 507).

tamente con la propiedad privada y la autoridad coercitiva, necesaria para la organización de la sociedad.<sup>16</sup>

Se podría concluir que en esta realización en el siglo del proyecto de reforma wyclifita juega un papel relevante la doble vara que aplica el *Doctor evangelicus* —como se lo ha dado en llamar—, que permite una libertad de movimientos al laicado —liderado en Inglaterra por una monarquía parlamentaria incipiente— que le es rotundamente negada al clero. A este orden le corresponde la valiosa tarea de atender los bienes espirituales, pero sin ningún reconocimiento de un rol mediador entre los hombres y Dios. Otro punto conflictivo es la relación entre el pesimismo antropológico agustiniano, que se refleja en parte de la obra wyclifita, y su idea de reforma política y social. Aquí reside gran parte del interés del proyecto de Wyclif, y su carácter innovador, ya que una de las interpretaciones posibles es que no toma al Evangelio y a la Iglesia primitiva como una vuelta al pasado, sino como sustento para su programa renovador.

#### IV. COMENTARIOS FINALES

Se ha dicho, y creemos que con razón, que nuestros dos autores podrían llegar a ser considerados, en algunos aspectos, las dos caras de una misma moneda, ya que —como dijimos al comienzo de este trabajo— ambos emplearon argumentos y herramientas similares para elaborar dos proyectos teológico políticos opuestos (Otto, 2013, p. 147). Nos interesa ver ahora sus convergencias y divergencias en relación al pecado original, particularmente a través de la lectura filosófico política que podemos hacer de sus escritos.

Para comenzar, respecto a lo que redime al ser humano del pecado original, el bautismo, si bien para ambos pensadores no puede retrotraer al hombre al estadio precedente a la caída, para Egidio puede disolver la deuda, es decir, puede relevarlo del deber natural de poseer la justicia original. La regeneración que implica el bautismo permite a los hombres restablecer su armonía con las cosas y su entrada en una comunidad política. La Iglesia es la única institución que puede fundar y garantizar esta posesión y ese derecho (Briguglia, 2016, pp.

<sup>16</sup> “Consideret ergo philosophus quod appropriatio civilis solum inducitur ad refrenandum viciosos, qui aliter abuterentur temporalibus, si semper ad votum suppeterent; et patet quod repugnat statui innocencie civilis proprietatis, nec alicque leges vel rationes huic dissentiunt sed concorditer contestantur, cum superflueret talem civilitatem inducere, ubi illa subducta cuncta sufficerent” (TDSI, VI, p. 506).

125-129. Briguglia, 2017, p. 91). A diferencia de lo que podemos encontrar en el pensador romano, quien sí parece relacionar al bautismo y al dominio en forma estrecha, ya que el primero habilitaría el ejercicio del segundo, en Wyclif no parece darse esta correspondencia. Así, mientras que en Egidio lo que iguala es el bautismo, en Wyclif la igualdad está en la predestinación, ya que nadie sabe cuál es su destino.

En relación al pecado original, el inglés, lo mismo que el romano, enfatiza la pérdida de la justicia original, pero parece encontrar la oportunidad de intentar restaurarla en la comunidad de bienes. Para la Iglesia, esta sería la única forma posible de poseer. En Egidio no solo no aparece esta distinción entre el dominio de los laicos y el de los eclesiásticos, sino que el control final de toda actividad humana es ejercido por la Iglesia.

En cuanto a la hipótesis que presenté al comienzo, de que tal vez la mayor cercanía de Wyclif a la Reforma sea una clave para entender su diferencia con la propuesta de Egidio, comenzaremos por indicar que, efectivamente, al inglés —que fue llamado “el lucero de la Reforma”— y a sus seguidores, denominados, entre otras formas, lolardos,<sup>17</sup> se los conecta repetidamente con el movimiento que produjo un profundo, tumultuoso y perdurable cisma en la Iglesia cristiana de Occidente. Tanto el pensamiento de Wyclif como la Reforma, en su sentido amplio, le quitan protagonismo a la Iglesia, al retirarle su función de intermediaria entre Dios y los seres humanos. El papado directamente es estigmatizado, llegando a ser calificado, antes y después, como el Anticristo o la prostituta de Babilonia. De esta manera, el poder laico se fortalece, y en el caso de Inglaterra, a partir del siglo XVI, el monarca sumará a su cargo regio la jefatura de la Iglesia anglicana.<sup>18</sup> Así, la postura wyclifita parece adaptarse mejor a los cambios que se consumarán en dicho siglo, de los que es considerada por muchos autores como precursora. De cualquier manera, la aspiración a la *plenitudo potestatis papalis* que defiende Egidio en las obras aquí abordadas, no se disuelve, y resurge en la Contrarreforma.

<sup>17</sup> No podemos entrar aquí en este amplísimo y fascinante tema, sobre el que la bibliografía también es muy abundante. Solo citaremos algunas obras: Hornbeck, Bose and Somerset, 2016; Hudson, 1988; Justice, 1999; Lahey, 2001; Mairey, 2011; Simonetta, 2014; Wilks, 1972 y 1994.

<sup>18</sup> Las Actas de Supremacía de 1534 y 1559, aprobadas por el Parlamento de Inglaterra, proclaman respectivamente y con distintos matices a Enrique VIII y a Isabel I como jefes de la Iglesia Anglicana.

## BIBLIOGRAFÍA

*Bibliografía primaria*

- D. O. Egidii Romani Columnae, 1525: *De peccato originali*, Nápoles.
- Egidio Romano, 2004: *De ecclesiastica potestate*, en R. W. Dyson (ed.), *Gilles of Rome's on Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, Nueva York.
- Wyclif, Ioannis, 1886: *Tractatus de ecclesia*, en Joseph Loserth (ed.), Londres, The Wyclif Society.
- , 1922: *Tractatus de statu innocencie*, en Joseph Loserth y F. D. Matthew (eds.), *Tractatus de mandatis divinis*, Londres, The Wyclif Society, (pp. 475-524).

*Bibliografía secundaria*

- Bertelloni, Francisco, 2010: “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, pp. 17-40.
- Bizzarri, Hugo, 2016: “La historia como *exemplum* en los ‘espejos de príncipes’ castellanos”, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 23.
- Briguglia, Gianluca, 2016: *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, Les Belles Lettres.
- Briguglia, Gianluca, 2017: *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci editore.
- Campi, Luigi, 2017: “Determinism between Oxford and Prague: the late Wyclif's retractions and their defense ascribed to Peter Payne”, en J. Patrick Hornbeck y Michael Van Dussen (eds.), *Europe After Wyclif*, Nueva York, Fordham University, pp. 115-134.
- Devia, Cecilia, 2022: *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, Buenos Aires, TeseoPress.
- García Bazán, Francisco, 2014: *El papado y la historia de la Iglesia*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- Hornbeck II, J. Patrick; Mishtooni Bose y Somerset, Fiona, 2016: *A Companion to Lollardy*, Boston, Brill.
- Hudson, Anne, 1988: *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, Clarendon Press.

- Justice, Steven, 1999: “Lollardy”, en D. Wallace (ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature*, The New Cambridge History of English Literature, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 662-689.
- Lahey, Stephen, 2001: “Wyclif and Lollardy”, en G. R. Evans (ed.), *The Medieval Theologians*, Oxford, Blackwell, pp. 334-354.
- Mairey, Aude, 2011: “L’aristocratie anglaise face aux Lollards (fin xive – début xve siècle)”, en A. Boltanski y F. Mercier (eds.), *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l’orthodoxie (XIIIe-XVIIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 81-92.
- Otto, Sean A., 2013: “Predestination and the Two Cities: The Authority of Augustine and the Nature of the Church in Giles of Rome and John Wyclif”, en Sini Kangas, Mia Korpiola y Tiuja Ainonen (eds.), en *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy, and Power in Medieval Society*, vol. 12, Berlín – Boston, De Gruyter, pp. 145-157.
- Piazzoni, Amborgio M., 2005: *Las elecciones papales. Dos mil años de historia*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Simonetta, Stefano, 2014: “Costretti all’utopia. Wyclif e il movimento lollardo”, en *Il fascino inquieto dell’utopia: Percorsi e letterari in onore di Marialuisa Bignami*, Milán, Ledizioni.
- Ullmann, Walter, 2003: “La Bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva”, en *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 175-218.
- Wilks, Michael, 1972: “*Reformatio regni*: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements”, *Studies in Church History*, 9, pp. 109-130.
- Wilks, Michael, 1994: “Wyclif and the Great Persecution”, *Studies in Church History*, 10, 1994, pp. 39-63.