

Ángeles y humanos: jerarquía, revuelta y caída

Cecilia Devia*

Universidad de Buenos Aires
Argentina

Fecha de recepción: 26/08/2021 | Fecha de aceptación: 25/09/2021

Resumen: Presentamos un acercamiento al tema de los ángeles en el Occidente cristiano medieval, con el foco puesto en tres conceptos centrales en el pensamiento de la Edad Media: la jerarquía, la revuelta y la caída, tanto angélicas como humanas. Para ello se abordarán tres autores que atraviesan un amplio arco temporal, desde fines del siglo V hasta fines del XIV, con foco en el siglo XI. Partimos de un referente indiscutible al respecto, el Pseudo Dionisio Areopagita, luego nos detenemos en uno de los más grandes exponentes del pensamiento del siglo XII, Hugo de San Víctor, y terminamos—nuestro recorrido analizando pasajes de dos obras del pensador inglés bajomedieval John Wyclif.

Palabras clave: Edad Media, ángeles, jerarquía, revuelta, pecado original

Abstract: We present an approach to the theme of angels in medieval Christian West, with a focus on three central concepts in the Middle Ages thinking: hierarchy, revolt and fall, both angelic and human. To this end, three authors will be addressed from a wide time span, from the end of the 5th century to the end of the 14th century, with a focus on the 12th century. We start from an indisputable reference, the Pseudo Dionysius Areopagite, then we stop at one of the greatest exponents of 12th century thoughts, Hugh of Saint Victor, ending our tour by analyzing passages of two works by the late medieval English thinker John Wyclif.

Keywords: Middle Ages, angels, hierarchy, revolt, original sin

Introducción

Presentamos aquí, de forma sucinta, los primeros pasos de una investigación en curso sobre los ángeles en el cristianismo, intentando en esta oportunidad una comparación entre ángeles y humanos, con el foco puesto en tres temas que son centrales en el

* **Cecilia Devia** es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras), magíster en Filosofía Política (Facultad de Filosofía y Letras-UBA), posdoctora en Ciencias Sociales (Facultad de Ciencias Sociales-UBA), licenciada en Historia (Facultad de Filosofía y Letras-UBA). Es autora de los libros *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, Buenos Aires, TeseoPress, 2022; *Edad Media y violencia: un enfoque multidisciplinario*, Madrid, Punto de Vista Editores, 2015; *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014; *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2009; *Disidentes y minorías religiosas en las Partidas de Alfonso X el Sabio*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2009. Correos electrónicos: cecidevia@yahoo.com.ar y ceciddevia@gmail.com

Occidente cristiano medieval: la jerarquía, la revuelta y la caída, tanto angélicas como humanas. Un referente insoslayable al respecto es el Pseudo Dionisio Areopagita, autor de fines del siglo V, comienzos del VI, que funda la jerarquía cristiana medieval —creando incluso el término “jerarquía”— en sus tratados sobre la jerarquía angélica y la eclesiástica. Justificado por su relación con nuestros conceptos rectores y por la indudable importancia del autor, nos referiremos luego a Hugo de San Víctor, un notable exponente del fecundo y brillante siglo XII en el Occidente latino, quien escribió un comentario en relación con el tratado sobre la jerarquía celeste del Pseudo Dionisio —*In Hierarchiam Cœlestem Sancti Dionysii* (Hughes de Saint-Victor, 1854)—, que está considerado como uno de los principales trabajos sobre dicho tratado dentro de la producción medieval. Para finalizar, haremos una breve incursión en el tratamiento del tema angélico —y especialmente el de la revuelta— que realiza John Wyclif en la Inglaterra bajomedieval, particularmente en unos pasajes de dos tratados suyos: el *Tractatus de statu innocencie* (Wyclif, 1922, pp. 475-524) y el *De ecclesia* (Wyclif, 1886).

De esta manera, proponemos un acercamiento a tres autores medievales de indudable renombre que han escrito sobre los temas abordados en la presente contribución, en un amplio arco temporal que va desde fines del siglo V hasta fines del XIV. Dado que la presentación sobre el Pseudo Dionisio y Hugo de San Víctor tiene el objetivo de contextualizar el tratamiento del tema que hace Wyclif, solo en el caso de este autor empleamos fuentes primarias¹, mientras que para el resto del trabajo recurrimos a bibliografía secundaria especializada.

Pseudo Dionisio Areopagita y el concepto de jerarquía

¹ Las que hemos abordado previamente en trabajos anteriores relacionados con este autor, entre ellos, Devia, 2022.

La confusión sobre la identidad del que es conocido como el Pseudo Dionisio es, por lo menos, doble. Se lo tomó, en principio, por Dionisio el Areopagita, juez del Areópago convertido al cristianismo por la predicación de Pablo de Tarso y posteriormente obispo de Atenas. Más adelante se lo identificó también con el santo mártir Dionisio, el primer obispo de París. Finalmente, la crítica textual lo ubica entre fines del siglo V y los inicios del VI en un monasterio sirio. Por otra parte, hacemos notar que, en virtud de esta confusión, podríamos decir que en la figura del Pseudo Dionisio Areopagita conviven tres personas en una, lo cual lo hace asimilable a la figura misteriosa por excelencia del cristianismo, la Santísima Trinidad, y a su vez anida en él la figura de la tríada, omnipresente en su pensamiento.

Dominique Iogna-Prat señala que el principal aporte de Dionisio es ofrecer una teoría global del orden del mundo a partir de la articulación entre las Escrituras y la cosmología neoplatónica. El conjunto de lo creado está regido por tres movimientos: el movimiento circular, propio de la teología mística; el movimiento helicoidal, de la teología discursiva; y el movimiento recto (o intermediario), que rige la teología simbólica. Cada uno de estos movimientos permite un ascenso por grados de lo creado hacia lo increado, de lo humano hacia lo divino, siguiendo una ley de conjunto, “la ley de divinidad”, que reúne lo inferior a lo superior pasando por el estado medio (Iogna-Prat, 2008, pp. 55-81)².

En la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía eclesiástica*, el Pseudo Dionisio presenta el movimiento procesivo y retrocesivo. La jerarquía celeste es una colección ordenada de grados. Todos participan de la sabiduría y el saber. Siguiendo un modelo ternario, el orden superior, que recibe directamente la iluminación de la tearquía divina, está ocupado por los serafines, los querubines y los tronos. El orden medio agrupa a los señoríos (o dominaciones), las potencias y los poderes (o virtudes). El tercer orden está constituido

² Existe una versión castellana de este artículo en Iogna-Prat, 2016, pp. 49-87.

por los principados, los arcángeles y los ángeles; este último es el que preside a las jerarquías humanas para lograr su elevación espiritual hacia Dios de manera ordenada. Jesús es considerado en este esquema como el punto de articulación entre las dos jerarquías, la celeste y la eclesiástica, en virtud de su condición única de Dios encarnado (Iogna-Prat, 2008, pp. 63-64).

La jerarquía eclesiástica también está formada por un conjunto de tres veces tres tríadas. El primer orden comprende “las tres santas congregaciones sacramentales”, es el espacio de la purificación, la iniciación y la comunión —esta última por la gracia de la eucaristía—. El segundo orden está compuesto por el cuerpo sacerdotal, que ejerce las funciones litúrgicas, y está constituido por los grandes sacerdotes, los sacrificadores y los ministros. El tercer orden agrupa a los iniciados, distribuidos en monjes, pueblo santo y simples purificados (en especial los neófitos y los penitentes) (Iogna-Prat, 2008, pp. 64-65). Sea cual fuere su lugar y su orden, cada elemento, cada fiel en el interior de la jerarquía eclesiástica es en parte responsable de la marcha armoniosa del conjunto. Cada uno es así considerado como un “santuario” en miniatura, regido por las mismas operaciones teárquicas (purificación, iluminación, consagración) que el gran “santuario” que es la Iglesia. Los dos “santuarios” están ordenados por la misma “ley de divinidad”, que consiste en reducir lo inferior a lo superior pasando por el grado medio (Iogna-Prat, 2008, p. 77).

Por su parte, Emanuele Coccia indica que, según la teología, los ángeles encarnan y administran la forma divina y absoluta del poder, aquella sobre la cual todo ejercicio terrenal de la soberanía y de la violencia debe fundarse. El filósofo italiano remite al célebre pasaje paulino: “... no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas...” (Rm. 13:1) (Coccia, 2012, pp. 29-55)³. Los ángeles

³ Los pasajes bíblicos son tomados de la que se conoce como Biblia de Jerusalén.

constituyen así el paradigma de toda teoría del poder, de la violencia y de la soberanía terrenales. Todo gobierno humano, sea eclesiástico o profano, no puede dejar de reproducir e imitar las formas propias del gobierno celeste. Hasta el siglo XVII, en Occidente, la angelología constituyó el verdadero laboratorio teórico y metafísico para pensar una teoría del poder, o mejor aún la forma más cumplida y perfecta de gobierno que puede existir. Estos presupuestos de la metafísica del gobierno, si bien hoy están olvidados, todavía regulan nuestra experiencia social y política (Coccia, 2012, pp. 31-32).

Lo que caracteriza a los ángeles cristianos es su íntima relación con el poder. La verdadera novedad cristiana reside en haber reconocido en el ángel la forma más elevada de gobierno, haciendo del ejercicio del poder su diferencia específica. Coccia identifica el momento preciso en que el vínculo entre ángeles y poder se volvió explícito y recibió una tematización directa y exhaustiva en el tratado del Pseudo Dionisio. Allí los ángeles son descritos literalmente como “los magistrados celestes del poder sagrado”. Están organizados según formas y ordenamientos específicos, con cargos, tareas claramente determinadas y grados de poder que decrecen a medida que se alejan de Dios. La conclusión a la que el Pseudo Dionisio llega es que si hay algo como un poder celeste, puede existir solo y exclusivamente en la forma de un ángel; si en un universo diseñado por la teología cristiana existen ángeles es porque ellos expresan la necesidad de articular el poder en la relación entre hombre y Dios. La vinculación entre ángel y poder se da, así, en dos sentidos: en el cristianismo los seres intermedios son concebidos en la forma de sujetos capaces de ejercer un poder específico, y el poder divino por excelencia es aquel que se encarna en esas estructuras metafísicas particulares, que se distinguen simultáneamente de Dios y del hombre, incluso manteniendo características de ambos. El ángel, por lo tanto, es primero y por encima de todo un ser de poder, es la encarnación de

un poder sobrehumano, o mejor aún, del poder divino por excelencia (Coccia, 2012, p. 35).

Establecer que el mundo ha sido creado *ex nihilo* significa afirmar que el inicio de las cosas es un acto de poder, pero también que la vida de las cosas es determinada por el poder, porque permanece siempre y constantemente bajo un gobierno, el gobierno de Dios. Los ángeles son una forma específica del poder que Dios ejerce sobre el mundo después de la creación. El término “jerarquía” (*hierarchia*) del que se vale Dionisio para su compleja sistematización probablemente fue acuñado por él mismo. Está compuesto por las raíces *hieros* y *arche*, respectivamente *sacralidad* y *poder*, o con mayor precisión, *magistratura*⁴ (Coccia, 2012, pp. 37-38).

De la jerarquía forman parte todos los ángeles y no solo quienes poseen mayor poder entre ellos. La jerarquía describe tanto una *sacralización* del poder cuanto una *politización* de lo sagrado o de lo divino. El término está usado en un sentido técnico y coincide con lo que en el Occidente latino medieval, y aún hoy, se denomina “magistratura”. El *De coelesti hierarchia* es, ante todo, una teoría de la magistratura sagrada o de la *sacralidad* como magistratura; y es, al mismo tiempo, la descripción del sistema de las diversas magistraturas celestes. Ser un ángel significa ser definido por una específica magistratura celeste. La ciudad celeste está formada por esa hueste angélica, cada uno de los ángeles tiene una tarea propia: desde contemplar a Dios hasta desempeñar misiones sobre la tierra, desde realizar milagros hasta transmitir la ley (Coccia, 2012, pp. 39-42).

La sociedad angélica constituye el modelo para los gobiernos terrenales. Toda la sociedad es gobierno y cada uno de los miembros de una sociedad es un magistrado. Así, el gobierno nunca es una actividad a la que accede una mínima parte de una sociedad ni una élite privilegiada de esta, sino que él mismo es una sociedad, una multitud de

⁴ No trataremos aquí el tema de la jerarquía y su relación con los tres órdenes en la Edad Media. Hacemos referencia a ello en Devia, 2017, pp. 144-171.

individuos ordenados según una cierta relación recíproca a través de la cual uno recibe el poder de otros, aunque ninguno sea fuente autónoma del propio poder. Siguiendo esta lectura, nunca va a poder existir una sociedad sin gobierno (Coccia, 2012, pp. 47-48).

El ángel es una criatura que debe ser como Dios sin poder serlo nunca. Esta contradicción se expresa en el hecho que, según Coccia, caracteriza más propiamente la existencia angélica: la caída. La caída es consustancial al tipo de poder que encarnan los ángeles, la jerarquía y también al tipo de divinidad que representan, aquello que los distingue de Dios. Dios no puede ni caer, ni merecer. Los ángeles son llamados a merecer la propia divinidad o a caer, a precipitarse, a perderla. La caída o la adquisición de mérito es el primer evento de la vida de esas criaturas, y, más en general, el primer y más importante evento de la historia del cosmos. El ángel, en ese sentido, es la divinidad en cuanto es capaz de caer, o sea, de perder la propia divinidad (o viceversa, de merecerla). También la soberanía, la superioridad en relación con los hombres y con el resto de las criaturas es, para ellos, un atributo inestable, algo que algunos de ellos perderán irremediablemente, o que, por el contrario, merecerán de algún modo, o algo que Dios les negó. En cuanto imitación de la jerarquía angélica, todo gobierno vive, entonces, la paradoja propia de la vida angélica: deber imitar y simular aquello que nunca podrá llegar a ser por naturaleza. Todo gobierno es, ante todo, una simulación de poder (Coccia, 2012, pp. 50-55).

Agreguemos en relación con la caída, tanto la angélica como la humana, lo que destaca Natalia Jakubecki en un artículo sobre el problema cronológico de la caída angélica, cuando indica que no toda creatura es capaz de pecar, ya que la mera condición de serlo es insuficiente por sí sola para que el pecado pueda darse. Como *conditio sine qua non* debe sumársele la facultad del libre albedrío, la cual supone, a su vez, la del entendimiento. De esta manera, solo los humanos y los ángeles —es decir, las únicas

creaturas dotadas de inteligencia— son capaces de cometer pecado, ya que son los únicos que reúnen ambas condiciones. En el caso del pecado del ángel, su condición de posibilidad reside en el libre albedrío, pero su consecución no radica en alguna falta del intelecto, sino de la voluntad (Jakubecki, 2014, p. 381).

A modo de cierre de este apartado nos referiremos a Ghislain Casas, que estima que no es por azar que los primeros lectores medievales del Pseudo Dionisio han sido, incluso antes de la época de los comentarios escolásticos, los teóricos del poder. Como lo muestran los trabajos de historiadores medievalistas —de los que Casas nombra a Georges Duby, Ernst Kantorowicz, Jacques Le Goff y Dominique Iogna-Prat—, lo que podríamos denominar teología política medieval mantiene continuamente la referencia dionisiana. Existió, más allá de las lecturas y comentarios eruditos, y ya antes de ellos, un uso práctico de las ideas dionisianas en contextos variados —de la ideología de los tres órdenes en el siglo XI a la querella entre el poder temporal y el poder espiritual en el siglo XIV— que testimonia sobre la carga profundamente política del concepto de jerarquía (Casas, 2018, pp. 85-86).

Hugo de San Víctor: una visión desde el siglo XII

El segundo de los autores elegidos ocupará aquí un lugar preeminente. Ivan Illich nos ofrece los siguientes datos biográficos sobre Hugo de San Víctor: nació en 1096, probablemente en la villa flamenca de Ypres, y se le educó en Sajonia. El agregado de “San Víctor” a su nombre proviene del nombre de la abadía parisina en la que enseñó durante largos años. Posteriormente, algunos le atribuirán un nacimiento noble, por filiación con la casa feudal de Blankenburg. Ingresó muy joven en una orden religiosa de nuevo cuño, los canónigos regulares, que vivían en comunidad pero no eran monjes (Illich, 2008, pp. 115-116).

Coccia no hace esa distinción entre monjes y canónigos regulares, y sostiene que Hugo se formó como monje agustino y posteriormente se trasladó a la abadía de San Víctor, cerca de París. Hacia 1125 ocupó la cátedra de Guillermo de Champeaux y a partir del 1133 asumió la dirección de la escuela de la abadía. Murió en el año 1141. Otras obras destacadas de Hugo fueron el *Didascalicon* —al que Ivan Illich le dedicó un hermoso libro (Illich, 2002)— y la suma *De sacramentis christiana fidei*. Su influencia en la filosofía y la teología de los siglos XII y XIII ha sido amplia y notoria (Agamben e Coccia, 2009, p. 1282).

En contraposición a las versiones más tradicionales, Casas sostiene que la verdadera entrada del pensamiento de Dionisio en la cultura medieval no es en el siglo IX, con las primeras traducciones del corpus dionisiano del griego al latín (entre las que se destacan las de Juan Escoto Eriúgena, agregamos), sino en el siglo XII, con el comentario magistral de Hugo de San Víctor. Es la lectura del agustino la que permitiría a los medievales disipar un poco la oscuridad del texto dionisiano (Casas, 2018, p. 82).

Respecto a la escuela fundada alrededor de 1108 en la abadía de San Víctor, Dominique Poirel indica que desempeñó un papel de laboratorio de ideas y métodos intelectuales. Si bien su fundador institucional fue Guillermo de Champeaux, el medievalista sostiene que habría que considerar a Hugo de San Víctor como su fundador intelectual. Durante los aproximadamente veinte años en los que ocupó la cátedra victorina, además de su comentario dionisiano, Hugo habría elaborado un programa de estudios enciclopédico abierto a todos los conocimientos liberales y técnicos —el que se plasma en el *Didascalicon*—, a lo que se agrega el regreso a una exégesis de la Biblia más apoyada a los textos hebreos y las interpretaciones rabínicas, la elaboración de una de las primeras sumas de teología medieval, la redacción de un diálogo entre él y su alma

que se cuenta entre una de las obras espirituales más copiadas y leídas de la Edad Media, entre otros aportes (Poirel, 2010, pp. 317-318).

La tesis de Poirel respecto al comentario de Hugo sobre la *Jerarquía celeste* es que este reanimó a los estudios dionisianos e inauguró así una tradición victorina de exégesis y asimilación del corpus areopagítico, que culmina un siglo después con la glosa, la paráfrasis y el gran comentario de Thomas Gallus sobre el conjunto de escritos dionisianos. Poirel sostiene que, dado que el comentario parece parcialmente incompleto, una explicación probable sería que Hugo eligió la *Jerarquía celeste* porque este tratado es el primero del corpus areopagítico tal como se presenta en los manuscritos. El comentario hugoniano podría ser la primera parte de un programa más vasto, cuyo objetivo era abordar la totalidad del corpus dionisiano, y que completará el ya citado Thomas Gallus (Poirel, 2010, pp. 319-320).

Poirel emprende un estudio exhaustivo de las cuestiones dionisianas que Hugo aborda en su comentario. Aquí solo nos detendremos en una, la que denomina “las tres jerarquías” de Hugo. Si bien el victorino es generalmente fiel al pensamiento de Dionisio, lo modifica en un punto de importancia. Donde el Pseudo Areopagita habla de “tearquía” para designar a Dios, Hugo pone al creador en serie con su creación angélica y humana. A costa de un debilitamiento del sentido dionisiano de la trascendencia divina, obtiene así “tres jerarquías”, correspondientes a lo que él considera los tres aspectos del corpus dionisiano: 1. *Nombres divinos* (y su apéndice la *Teología mística*), 2. *Jerarquía celeste*, 3. *Jerarquía eclesiástica* (Poirel, 2010, pp. 320-321).

Coccia indica que para Hugo, en la senda de Dionisio, los elementos fundamentales de cualquier jerarquía son tres: organización (u orden), conocimiento y actividad. Una jerarquía es, literalmente, una forma de poder; de hecho, la forma divina de poder, y todo poder es una actividad y no una simple disposición, y siempre presupone conocimiento.

Se trata de un conocimiento compartido por todos los cuerpos jerárquicos. La jerarquía existe principalmente como una actividad, como una colección de prácticas, con un propósito muy específico. Esta actividad y este conocimiento apuntan a asemejarse a Dios, a imitarlo en la medida de lo posible. Las jerarquías angélicas poseen poder solo en la medida en que saben asemejarse a Dios y favorecer su imitación entre los hombres. En suma, el poder es la fusión de ontología, praxis y epistemología, el círculo virtuoso del ser, el hacer y el saber. A partir de un texto frecuentemente muy oscuro, Hugo desarrolla la teoría más detallada y clara del poder sagrado que se elaboró en la Edad Media y que influirá durante mucho tiempo en la teología y la filosofía medievales (Agamben e Coccia, 2009, pp. 1280-1281).

Por su parte, Illich destaca que Hugo habría dado testimonios de alegría y de optimismo intelectual en relación con la naturaleza humana, los que deben ser medidos en el terreno de su fe medieval. Sus escritos teológicos lo muestran penetrado del sentido del pecado del hombre y de la necesidad de su redención. Está convencido de que la desobediencia del ser humano y su agresión contra la naturaleza, contenidas en el acto terrible del pecado original, se reflejan para siempre en su rebelión, en su rechazo a servir a los deseos y necesidades del propio ser humano. Sin embargo, nunca recomienda la resignación, como tampoco incita a subyugar a la naturaleza. Por el contrario, ve en la desarmonía entre los humanos y su entorno, causada por el hombre, una invitación mayor a crear cosas que imitan a la naturaleza y que sirven al hombre de muletas gracias a las cuales puede elevarse por encima de la condición postlapsaria. Al estudio de la sabiduría que está implícito en la construcción de esas muletas Hugo lo llama ciencias mecánicas. Y cuenta dentro de ellas a la filosofía (Illich, 2008, p. 123).

En relación con el tema de la armonía, Hugo enfatizó la importancia de la armonía angélica. Así, David Keck señala que el victorino observó que los ángeles más elevados

disfrutaban la superioridad de su más alto conocimiento “sin orgullo” y los ángeles más bajos disfrutaban sus poderes cognitivos más bajos “sin miseria”. La ausencia de orgullo y envidia los hizo particularmente atractivos como un modelo para la vida humana comunal. Ninguna de las grandes perturbaciones, ya sea de almas individuales o de monasterios, podían ser admitidas en las esferas angélicas (Keck, 1998, p. 118). Por otra parte, también observa que la jerarquía eclesiástica debe aspirar a la belleza de las jerarquías angélicas (Keck, 1998, p. 69).

Por su parte, Boyd Taylor Coolman nos recuerda la riqueza de pensamiento del siglo XII cuando nombra solo a los más conocidos de los contemporáneos de Hugo. En la que califica como “generación estelar”, incluye a Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval, Guillermo de San Thierry e Hildegarda de Bingen. Añade que Hugo fue conocido en su tiempo como un “segundo Agustín”, lo que enfatiza aún más su importancia. Con Coolman volvemos a uno de los temas rectores de la presente contribución, la caída, cuyas consecuencias para la naturaleza humana son ceguera espiritual, debilidad intelectual y afecto desordenado. En este estado de debilidad espiritual e intelectual, las cosas divinas no se pueden percibir. Hugo, como tantos otros pensadores medievales, se pregunta cómo puede ser remediado esto. En su comentario sobre la *Jerarquía celeste* dionisiana, ofrece una respuesta. Introduce en el prefacio un principio metodológico crucial: la distinción entre dos clases de teología, derivadas de y correspondientes a las dos clases de obras divinas. La teología mundana trata la “obra de la creación”; la teología divina considera “la obra de restauración”. Ambas teologías usan cosas visibles para comprender realidades invisibles, pero son críticamente diferentes. La teología mundana considera la obra de la creación y los elementos de este mundo, creados según su especie (según *Génesis* 1:12). La teología divina, por el contrario, trata la obra de restauración, es decir, la humanidad de Jesús y sus sacramentos. Ambas son *simulacra*, es decir, tienen un

significado simbólico. La primera es el *simulacrum* de la naturaleza; la última, el *simulacrum* de la gracia. Solo los *simulacra* de la gracia tienen el poder de curar la ceguera espiritual y entonces manifestar la belleza divina. Las obras de la creación simplemente declaran. Las obras de restauración primero sanan y luego revelan, iluminan y demuestran. Así, Cristo y sus sacramentos proporcionan la clave hermenéutica de la teología divina, que es la única que ofrece el verdadero conocimiento de Dios. El Cristo encarnado es claramente central en el método teológico de Hugo (Coolman, 2014, pp. 331-337).

Desde la historia del arte, Angèle Tence, revisando las *Sentencias* de Pedro Lombardo, indica que este sostiene, a partir del libro I de los *Sacramentos* de Hugo de San Víctor, que cada ángel en tanto que individuo produce en el momento de la prueba un acto de *conversio* o de *aversio*, de impulso hacia Dios o de renuncia. Para esta autora, el lenguaje teológico muestra que la historia de la rebelión angélica es un asunto de movimiento del cuerpo, pues más allá de sus definiciones religiosas y simbólicas, la conversión y la aversión significa, literalmente, el acto físico de volverse hacia o de alejarse de algo. Esta terminología se encuentra en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, cuyas posiciones respecto de los ángeles rebeldes habrían tenido gran influencia durante el Renacimiento⁵. Es por ello que proseguimos brevemente con su análisis, a través de Tence. Para Tomás los ángeles son creados en un estado inacabado. Si ellos poseen al principio todas sus cualidades naturales, les resta obtener la beatitud sobrenatural por la gracia de Dios. Tomás introduce la idea de la conformidad del ángel a la “*regola divina*”. En el momento de la prueba de la elección hacia el bien o hacia el mal, el ángel está obligado a regular

⁵ Esta afirmación debe ser matizada con las observaciones de Fabián Alejandro Campagne en relación con que la angelología tomista no alcanzaría hasta mucho más entrada la Edad Moderna su carácter de autoridad incontrastable (Campagne, 2018, p. 71). Algo similar habría sucedido con Agustín de Hipona, en lo que el autor considera “otra prueba más de que quienes en la actualidad son considerados máximos referentes del pensamiento cristiano del primer y del segundo milenio no gozaban en la alta Edad Moderna de la condición de autoridades canónicas que disfrutarán en las centurias siguientes” (Campagne, 2018, p. 80).

su voluntad sobre la de Dios, es decir, a respetar lo que Dios ha querido para él. En tanto que criatura angélica, su margen de maniobra es muy restringido, ya que su libre albedrío lo destina naturalmente a volverse hacia Dios. Sin embargo, durante la prueba, su inclinación natural hacia el bien se vuelve frágil y el ángel se vuelve propenso a dar pasos en falso. En este momento preciso, el ángel puede hacer acto de *aversio* y alejarse de Dios. El deseo de Lucifer no sería ser igual a Dios de manera sustancial y absoluta. En efecto, todo ángel sabe intelectualmente, desde su creación, que ese deseo es imposible de poner en obra. Por “igualdad divina” Tomás entiende la elevación al cielo de la beatitud sobrenatural, la de la Santísima Trinidad, donde residen los ángeles que han hecho la elección de *conversio*, de acercarse a Dios. Después de la prueba, los ángeles que han hecho acto de *conversio* han merecido la gracia santificante, están a partir de allí fijados en la felicidad eterna. El acto de *aversio*, a la inversa, precede a una caída que no parece terminar nunca. La naturaleza del libre albedrío angélico permite a los ángeles hacer un solo intento, al momento de ser creados (Tence, 2021, pp. 42-44)⁶.

Pedro Roche Arnas enmarca a nuestro autor en un proceso muy amplio: el de la absorción del orden temporal por la Iglesia, que el catedrático español lo postula iniciado a partir del siglo VII con Gregorio Magno, acentuado en el siglo IX y sólidamente explicitado por Hugo en el XII. En este proceso considera evidente la huella del Pseudo Dionisio, a cuya difusión contribuye Hugo con su comentario de su tratado sobre la jerarquía angélica. Acá Roche Arnas incursiona en el amplio tema de la dualidad de poderes. Sostiene al respecto que la derivación del poder temporal a partir del poder religioso en virtud de su mayor dignidad es una conclusión a la que nunca llegaron Agustín, en los siglos IV, ni Gelasio, en el siglo VI. Sin embargo, esta conclusión será lógica cuando orden temporal y cristiandad se identifiquen y se haya producido la

⁶ Agradezco a la autora el haberme enviado su tesis de doctorado en historia del arte, defendida pero aún no publicada.

absorción del Imperio por la Iglesia. Según Hugo, la dignidad sacerdotal consagra al rey, al ungirlo lo crea y lo santifica mediante su bendición. Y si, como dice el Apóstol, es *maior* el que bendice y *minor* el bendecido, el poder temporal, bendecido por el espiritual, es estimado inferior. El poder espiritual, al crear el poder real, está facultado para juzgarlo y sancionarlo si fuera preciso, mientras que, al ser anterior al poder real, el poder espiritual solo por Dios podrá ser juzgado. Así, con Hugo quedaría formulada expresamente por primera vez la tesis central del pensamiento teocrático medieval cristiano, que llegará posteriormente a su culminación con Egidio Romano (Roche Arnas, 2010, pp. 44-49).

En relación con el autor que trataremos en el próximo apartado, John Wyclif —teniendo en cuenta que muchos estudiosos lo presentan como “el lucero de la Reforma” —, retomamos a Keck cuando indica que en tres sermones librados en la festividad de San Miguel, Hugo de San Víctor alienta a los cristianos en su lucha contra las trampas de los demonios. Porque los ángeles los guardan, los cristianos no necesitan ser atemorizados o abrumados. La doctrina de la confirmación de los ángeles buenos era tan importante para la utilidad devocional de los ángeles que los teólogos protestantes aceptaron la doctrina de sus precursores medievales a pesar del hecho de que les faltaba una garantía bíblica explícita. Así Lutero, siguiendo el *Breviario Romano*, incluye una oración para la protección del “ángel sagrado” de Dios en sus oraciones matinales y vespertinas de su *Pequeño Catecismo*, de manera que el mal pueda ser impotente contra el peticionario (Keck, 1998, p. 26).

Por otra parte, Hugo también participa en la discusión sobre el número de los ángeles. Los medievales solían pensar, a partir de la lectura de diferentes pasajes bíblicos, que los ángeles de Dios son numerosos y constantemente asisten a los hombres y las mujeres. Por diferentes razones, varios teólogos afirmaron que el número preciso de estos espíritus celestes permanecía incalculable. Algunos, entre los que se encuentra el victorino,

argumentarían que el número de ángeles y demonios iguala el número de personas a quienes los espíritus protegen o tientan. Hugo de San Víctor explica y sigue el razonamiento del Pseudo Dionisio: los ángeles maravillosos son innumerables porque su número excede los conceptos limitados de números físicos y al más bien débil intelecto humano (Keck, 1998, pp. 34-35).

En relación con otro tópico clave —sobre el que haremos una brevísima referencia en el próximo apartado—, Keck añade que la aceptación de la creencia del Pseudo Dionisio de que los ángeles no eran ni etéreos ni corpóreos de ninguna manera significa que los ángeles y el hilomorfismo chocaran. Mientras que Hugo de San Víctor podía afirmar la inmaterialidad de los ángeles sin abordar el problema del hilomorfismo, los escolásticos del siglo siguiente encontrarían que las dos doctrinas no podían estar separadas (Keck, 1998, p. 94).

Más allá de los hallazgos que podamos haber hecho sobre el tratamiento por parte de Hugo de los temas de nuestra ponencia —más bien escasos, debido a que esta es nuestra primera incursión en su pensamiento y no hemos abordado las fuentes directamente, sino a través de bibliografía especializada—, resulta evidente que el victorino, tal como se presenta en los autores citados, trabajó sobre aquellos, principalmente en virtud de la escritura de su destacado comentario sobre el tratado dionisiano sobre la jerarquía celeste.

Wyclif: ángeles y humanos

Entraremos ahora brevemente en el pensamiento de John Wyclif (c. 1328-1384), figura extremadamente polifacética y contradictoria sobre la que hemos trabajado en otras oportunidades⁷. Las caracterizaciones surgen tanto de lo que efectivamente pueda haber

⁷ En especial en Devia, 2022.

sido como de lo que inspiró —con razón o sin ella— en vida y después de su muerte⁸. Wyclif ha sido estudiado como el precursor de la Reforma (Fumagalli Beonio Brocchieri, 1975; Hudson, 1988; Galloway, 2014); el inspirador de la primera traducción completa de la Biblia al inglés (Mairey, 2010; Ghosh, 2004; Lavinski, 2017); el instigador de la revuelta campesina inglesa de 1381 (Da Graca, 2017; Hilton, 1985; Astarita, 2019; Justice, 2007); el cerebro y el alma detrás de la herejía lolarda y de la husita (Hudson, 1988; Mairey, 2011; Ghosh, 2004; Hornbeck, 2016; Justice, 1999; Wilks, 1994; Genet, 2011; Lahey, 2001; Frassetto, 2007; Cook, 1973; Pavlíček, 2017); el hereje cuyas obras fueron condenadas y quemadas en 1415 y su cadáver, exhumado y execrado por orden de la Iglesia en 1428 (Esteve, 2013); el político al servicio de Juan de Gante y de la Corona inglesa (Boreczky, 2008; Lahey, 2009); el académico que se destacó en Oxford como lógico (Levy, 2003; Thakkar, 2020; Ghosh, 2007); el reintrodutor del ultrarrealismo metafísico (Campi, 2008 y 2017; Kenny, 1987); el teólogo profundo y sutil (Bertelloni, 1994), e incluso más. Aquí nos interesa abordar principalmente su perfil como pensador político.

Una de las fuentes que vamos a emplear, el *Tractatus de statu innocencie* (TDSI), fue escrita hacia 1376 y forma parte de la extensa obra en latín de Wyclif. En comparación con sus otras obras es relativamente breve y ha sido poco estudiada. Un indicio de ello es que, hasta el momento en que escribimos esta contribución, no se ha publicado otra versión del tratado que la original en latín⁹. En este tratado Wyclif despliega un ordenado desarrollo escolástico de las cuestiones que lo ocupan, principalmente un exhaustivo estudio desde diferentes enfoques del estado de inocencia, a lo que se suman, entre otros

⁸ En las citas subsiguientes remitimos a unas pocas obras relacionadas con los temas nombrados, en las que aparecen diferentes visiones sobre estos.

⁹ Actualmente, la doctora Carolina Julieta Fernández y yo estamos preparando una versión bilingüe latín-castellano, con introducción y notas, a publicarse por la editorial de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales.

temas, el abordaje de la naturaleza del pecado, los diferentes tipos de dominio — incluyendo el de los ángeles—, la gracia y el libre albedrío.

El pensador inglés elabora un modelo médico, tomando como primer término de la relación a un hombre de compleción absolutamente equilibrada, para establecer medida y regla. Parte del hombre en estado de inocencia, para luego establecer su otro término de comparación, el hombre postlapsario, y cotejarlos¹⁰. De esta manera, Wyclif hace referencia a la abismal diferencia que existe entre la perfecta armonía de cuerpo y alma del hombre inocente y el conflicto perenne entre ambos en el estado postlapsario, concluyendo que el hombre no podría salir de la inmortalidad más que por medio del pecado. Sigue así claramente la antropología pesimista de Agustín.

Posteriormente, el *Doctor evangelicus* —como se ha dado en llamar a Wyclif— analizará todo lo relativo al ambiente que rodeó a la primera pareja humana en el Jardín del Edén, concluyendo que todas las condiciones necesarias para la vida humana habrían tenido una resolución excelente en el estado de inocencia. Al contrastarlas con la situación posterior a la caída, muestra que el terrible acontecimiento del pecado original no solo arrastró a la humanidad entera, sino que produjo enormes y desfavorables cambios en el resto de la creación¹¹.

Wyclif dedica el décimo y último capítulo del TDSI a reflexionar sobre el dominio de los ángeles, y su relación con los hombres y con Dios. Nuestro autor sostiene que es

¹⁰ Wyclif, TDSI, I, p. 475. *Sicut enim ex medicorum principiis oportet statuere hominem equalis complexionis simpliciter quoad iusticiam, cuius complexionis temperamentum sit metrum et regula aliorum; sic oportet videre que conversacio fuit homini debita ex institutione primaria; et secundum accessum ad illam vel ab illa distanciam debent aliorum iusticie vel iniusticie mensurari.*

¹¹ Wyclif, TDSI, III, pp. 491-492. *Et patet quante natura lapsa deficit a temperamento aeris ex causa sextuplici; primo propter loci variacionem, cum vallis lacrimarum in qua homo est positus est longe inepcioi capacitatii influencie paradiso, secundo propter complexionis extraneacionem, cum aer qui innocentia competenter foret lapso contrarius, tertio ex cladibus hominum occisorum, et quarto ex cadaveribus animalium aliter quam in statu innocencie mortuorum. Ex istis enim fiunt reptilia venenosa que celum nisi ministrata tali materia nunquam produceret. Quinto ex irregulari cultu terre cum suis fumantibus, et sexto ex alteracione inspirati aeris ab homine cum suis corporaliter et spiritualiter intoxicantibus.*

manifesto que los ángeles confirmados —o sea, los que no cayeron— dominan sobre toda la naturaleza corpórea, en virtud de su excelencia natural, superior a la de todas las otras criaturas¹². El *Doctor evangelicus* afirma que, en correspondencia a su excelencia natural, el dominio de los ángeles también es excelente. Refiere a los nueve órdenes desplegados por el Pseudo Dionisio —a quien no nombra— en *De la jerarquía celeste* y advierte que todos los ángeles en general dominan a los bienaventurados¹³.

Incluimos aquí nuevamente una brevíssima referencia a Tomás de Aquino, debido a que es importante hacer notar las diferencias entre la naturaleza de los ángeles y la de los hombres: cada ángel agota su especie, cada individuo “ángel” equivale a una especie. Tomás sostiene que, mientras que los hombres, al estar compuestos de materia y forma, se individuan por su materia, los ángeles no lo hacen. Tomás sería antijerarquicista en cuanto a los seres humanos, ya que indica que no hay diferencia de especies entre ellos, que forman una sola especie. Solo un acto arbitrario, voluntario, de Dios puede diferenciar entre los hombres, dándoles o no la gracia. La jerarquía es una actividad, a cada modo de ser le sigue una acción propia, el operar sigue al ser, sostiene Tomás¹⁴.

Al contrario que los ángeles, el diablo —al que Wyclif califica en este capítulo final como la cesta de la soberbia— no domina ni sobre sus actos intrínsecos ni sobre ninguna criatura, debido a que es el más abyecto de los siervos del pecado. En ausencia de la gracia —fundamento del dominio— cesa necesariamente el dominio de sí mismo. Todos los ángeles buenos sirven al señor de los señores, en una servidumbre continua y sin pecado,

¹² Wyclif, TDSI, X, p. 522. *Constat quidem quod angeli confirmati dominantur super universitate nature corporee, quia habent super illa excellenciam naturalem.*

¹³ Wyclif, TDSI, X, p. 522. *Et correspondenter ad illam excellenciam habent dominium; unde sicut angeli de nono ordine non solum ardent caritate, cum omnibus illis novem ordinibus caritas sit communis, sic non solum angeli qui dominaciones dicuntur super suis subditis dominantur sed generaliter omnes angeli illi beati tam super actus proprios quam opera debite dominantur.*

¹⁴ Tomás de Aquino trata sobre los ángeles en diversas partes de su *Suma Teológica*, por ejemplo en I, q. 50 y q. 108.

porque los ángeles completan la voluntad de Dios de forma ininterrumpida¹⁵. Wyyclif habla aquí de Satán y de los ángeles caídos. Queremos destacar al respecto el carácter de revuelta que tiene el pecado original, y la comparación que podría efectuarse entre la rebelión de los ángeles (en el Paraíso celestial) y la de la primera pareja humana (en el Paraíso terrenal). La motivación es similar, pero mientras que Adán peca de soberbia al querer ser como Dios, Lucifer va más allá e intenta ser más que Dios, se rebela para destronarlo y ser él el que mande sobre toda la creación. De ser el Príncipe de la Luz, Lucifer pasa a ser Príncipe de las Tinieblas. Es castigado por Dios junto a las huestes celestiales que lo siguen, mientras que Adán y Eva también son castigados y arrastran en su caída a la humanidad toda, produciendo con su pecado original un trastocamiento y degradación de toda la creación, que, para muchos autores medievales, llegan a ser ontológicos. Ángeles y hombres caídos son expulsados de los respectivos Paraísos que antes ocupaban, el celestial y el terrenal. Se podría inferir que los ángeles, al ser cada uno una especie en sí mismo, no corrieron la misma suerte que los humanos. La caída de la primera pareja humana arrastró a la de toda la humanidad, mientras que entre los ángeles solo habrían caído los pecadores, individualmente.

David Luscombe sostiene que la discusión más importante sobre la noción de jerarquía en la obra wyclifita se encuentra en el capítulo 15 del *Tractatus de Ecclesia* (TDE), escrito en 1378¹⁶. Aquí Wyyclif lanza un ataque mordaz a la interpretación de la doctrina de la

¹⁵ Wyyclif, TDSI, X, pp. 522-523. *Diabolus enim cum sit cista superbie nec dominatur super actus suos intrinsecos nec super aliqua creatura; est enim servus abiectissimus peccati contrarius sibi ipsi. Ideo deficiente gratia vel caritate que foret dominii fundamentum necesse est quod sibi desit dominium. Serviunt autem humiliter cuncti sancti angeli domino dominorum, et illa servitus est continuo sine peccato, cum sine intermissione Dei compleant voluntatem.*

¹⁶ Wyyclif, TDE, pp. 349-350. *Unde miror quomodo quidam innintuntur exemplo de celesti ierarchia, putando quod clereci non debent corrigi a laycia, nam stabilito ordine militantis ierarchie, sicut est in ierarchia celesti, procederet racio a similitudine quod clereci non forent subiecti laicia, sed si deficit eis virtus iluminandi ex expurgandi, sic quod sint ceciores et criminiosores quam layci, quomodo staret in illis perturbantibus ordinem ecclesie exemplum ierarchie celestis? Ideo in defectu illorum stat quod pervertitur ordo ecclesiasticie ierarchie; ordo dico non simpliciter sed ordo individuus qui foret in illis. Non enim est fas fideli credere quod datus clerus servabit ordinem superiorem in ecclesia quantumcunque peccaverit, cum primus angelus cum suis complicibus propter apostasiam ab ordine deiectus [p. 350] est de ecclesia triumphante (ut notatur Is. XIVº). Viator ergo extra ordinem debet habere subsidium a fratre inferioris*

jerarquía que enfatiza la obligación de los rangos inferiores de la jerarquía eclesiástica a obedecer a los más altos a toda costa. Wyclif distingue entre la Iglesia y el clero, y ataca a quienes usan el concepto de jerarquía, tanto celestial como eclesiástica, a favor de la inmunidad clerical al juicio laico. Llama la atención sobre la existencia de corrupción y rebelión dentro de la hueste angelical. El maestro inglés describe a los ángeles en conflicto, con Miguel —perteneciente a la tríada más baja de la jerarquía angelical— liderando a los ángeles buenos contra Lucifer (Luscombe, 1987, pp. 233-235), conocido también como el “Príncipe de los demonios”¹⁷.

Wyclif sostiene que así como Miguel podría resistir a Lucifer, también los laicos podrían resistir a los clérigos indignos. Cuando escribe el Libro I de *De civili dominio*, probablemente en 1375-1376, recurre al ejemplo de la resistencia al pontífice de Grosseteste (1175-1253), uno de los grandes referentes del *Doctor evangelicus*, que subyace a su argumento de que el papa y los cardenales no tienen derecho a la obediencia, excepto en la medida en que sus mandamientos se ajusten a la ley de Dios. Los laicos, por lo tanto, podrían corregir adecuadamente al clero, ya que no sería ilegal que los inferiores juzguen (Luscombe, 1987, pp. 236-239).

Luscombe indica que las objeciones de Wyclif a los argumentos jerárquicos son significativamente diferentes a las presentadas por sus predecesores y contemporáneos. Wyclif sostiene que la jerarquía celestial proporciona un modelo para la eclesiástica, pero no ve en la jerarquía celestial solo un ejemplo de paz asegurada por la obediencia. Afirma que también ofrece un ejemplo de rebelión legal de los súbditos contra aquellos que han

ordinis, cum pes iuvat oculum, ecian utroque servante integritatem corporis. Et ita videtur Lincolnensi quod angelus superioris ordinis illuminatur ab angelo inferioris ordinis, cum omnes beati spiritus sese iuvant reciproce, ymmo (ut alias dixi): Michael et omnes angeli inferioris confirmati pugnarunt contra draconem Luciferum et contra complices suos apostatantes, quare ergo non debet esse proporcionaliter in ecclesiastica ierarchia?

¹⁷ Lucifer es a la vez el ángel primordial, el más bello y el más brillante, y el ángel del mal, el primero de los rebeldes y el primero de los caídos (Tence, 2021, p. 30).

perturbado la paz. Ninguno de los otros pensadores medievales califica la interpretación de la jerarquía de Dionisio a la luz de la revuelta de Miguel contra Lucifer. Solo Wyclif hace esto, y lo hace para demostrar que si el clero no es digno, sus propiedades pueden ser confiscadas por los laicos. Wyclif parece creer que la Iglesia podría, si fuera necesario, continuar permanentemente sin el papa y sin los prelados si estos permanecieran réprobos y carentes de autoridad. El teólogo inglés no abandonó la noción de jerarquía, sino que explicó de una manera diferente la forma en que, a su juicio, debería entenderse (Luscombe, 1987, pp. 243-244)¹⁸.

Comentarios finales

En estos comentarios finales me interesa principalmente hacer algunas referencias al siglo XII/XIII, que es el eje de este *dossier*. Debido a que es un período en el que no trabajo habitualmente, y a que algunos de los temas que presento en esta ocasión también resultan de una primera aproximación de mi parte, es que echaré mano de dos autoridades —para retomar esta apelación cara a los medievales— como son el ya citado Ivan Illich, por un lado, y Caroline Walker Bynum, por el otro.

Illich sostiene que, con frecuencia, la diferencia entre los grandes pensadores del siglo XII y los del XIII se enmascara porque a unos y a otros se les coloca de la misma manera entre los “escolásticos”. Pero en el intervalo entre los primeros y los segundos, los judíos españoles y los monjes benedictinos tradujeron las obras de los filósofos griegos a partir de las traducciones árabes que las conservaron durante cuatro siglos. A partir de esto, una concepción plenamente nueva de la ciencia se esparció: la ciencia a partir de entonces se consideró como la búsqueda de lo que hace funcionar y ya no, según pensaba Hugo, como la persecución laboriosa de remedios a la debilidad de quienes practican la ciencia (Illich,

¹⁸ Respecto a las posiciones asumidas sobre el tema angélico en Inglaterra a comienzos de la Edad Moderna, luego de la Reforma, remitimos a Walsham, 2010, pp. 77–130.

2008, p. 128). Como vemos, en esta ocasión el pensador austriaco se detiene en el tema de la ciencia, pero sabemos que lo que se ha denominado como “el reingreso de Aristóteles” en el siglo XIII ha afectado de diversa manera muchas áreas, tanto de la teoría como de la práctica, entre ellas y de manera notable lo que actualmente denominamos filosofía política.

Bynum considera que los historiadores de la espiritualidad medieval están de acuerdo en que los años entre 1050 y 1215 vieron un cambio fundamental en las concepciones básicas de los hombres sobre la vida cristiana, un cambio quizás tan profundo y duradero como la expansión del cristianismo en los siglos II al IV o de la Reforma en el siglo XVI. Un aspecto central de este cambio fue un nuevo énfasis en la obligación de amar y servir al prójimo, un nuevo sentido de que Cristo deseaba que sus seguidores no solo lo adoraran y evitaran el mal, sino que también cuidaran de sus hermanos. Pero los historiadores, remarca la investigadora, no se han puesto de acuerdo sobre cuándo o cómo surgió exactamente esta conciencia de la obligación de cuidar al prójimo. Por el momento, un obstáculo particular para la comprensión de este desarrollo es la falta de consenso académico sobre el lugar del grupo conocido como canónigos regulares en la historia de la espiritualidad del siglo XII. Así, a pesar de las repetidas afirmaciones de los eruditos de que los canónigos regulares combinaban la práctica monástica con una nueva orientación hacia el cuidado de las almas, todavía no se ha presentado ninguna evidencia que demuestre que la vida real vivida en la mayoría de las casas canónicas en el siglo XII difería en general de la vida en la mayoría de los claustros monásticos (Bynum, 1973, pp. 3-24).

Si pasamos del ámbito de la práctica al ámbito de las ideas, nos encontramos con que, a finales del siglo XI y en el XII, los canónigos y monjes regulares se involucraron en diversas controversias sobre la naturaleza y la superioridad relativa de sus respectivos

movimientos. Elijo para concluir mi exposición las palabras del canónigo Hugo de San Víctor que cita Bynum, en las que el victorino sugiere que el cuidado del propio comportamiento debe ser incluso más importante donde puede ser visto por los hombres que donde solo será visto por Dios. Dice el pensador medieval que, si bien un hombre no debe abandonar su disciplina en ningún lugar, donde debe ser menos descuidado es donde lo ven muchos, ya que puede causar escándalo, así como si se mantiene virtuoso será un ejemplo a imitar¹⁹.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. e Coccia, E. (Dirs.) (2009). *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam.* Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Astarita, C. (2019). *Revolución en el burgo. Movimientos comunales en la Edad Media. España y Europa.* Madrid: Akal.
- Bertelloni, F. (1994). Implicaciones políticas de la eclesiología de Wyyclif. *Patristica et Mediaevalia*, XV, pp. 45-58.
- Boreczky, E. (2008). *John Wyyclif's Discourse on Dominion in Community.* Leiden-Boston: Brill.
- Bynum, C. W. (1973). The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: a New Approach. *Medievalia et Humanistica. New Series*, N° 4, pp. 3-24.
- Campagne, F. A. (2016). *Bodin y Maldonado: la demonología como fenómeno de masas en la Francia de las Guerras de Religión.* Buenos Aires: Biblos.
- Campi, L. (2008). Un unico partito possibile? Teodicea e determinismo nel pensiero di John Wyyclif. *Doctor Virtualis*, Vol. 8, pp. 189-250.

¹⁹ *De institutione*, III, PL 176, col. 927C. Citado en Bynum, 1973.

- Campi, L. (2017). Determinism between Oxford and Prague: the late Wyclif's retractions and their defense ascribed to Peter Payne. En Hornbeck, J. P. and Van Dussen, M. (Eds.). *Europe After Wyclif*. New York: Fordham University, pp. 115-134.
- Casas, G. (2018). Quid sit hierarchia? Mésinterprétation d'un concept dionysien. En Altini, C.; Hoffmann, P; Rüpke, J. (Eds.). *Issues of Interpretation*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 75-86.
- Coccia, E. (2012). Os anjos. En Schmidt Capela, C. E. y Reales, L.(Orgs.). *Arquivos de passagens, paisagens*. Florianópolis: Editora UFSC, pp. 29-55.
- Cook, W. R. (1973). John Wyclif and Hussite Theology. *Church History*, Vol. 42, N° 3, pp. 335-349.
- Coolman, B. T. (2014). 'In Whom I Am Well Pleased': Hugh of St. Victor's Trinitarian Aesthetics. *Pro Ecclesia*, Vol. XXIII, N° 3, pp. 331-354.
- Da Graca, L. (2017). El levantamiento inglés de 1381, en Astarita, C.; García Mac Gaw, C. y Zingarelli, A. (Coords.). *Conflictos sociales en la Antigüedad y en el Feudalismo. El conflicto social precapitalista*. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, pp. 179-194.
- Devia, C. (2017). El derecho a la resistencia de los dominados. Un ejemplo de caso: la Galicia bajomedieval. *Mirabilia Journal. Electronic Journal of Antiquity & Middle Ages*. Journal of the Institut d'Estudis Medievals (Universitat Autònoma de Barcelona), N° 24, pp. 144-171.
- Devia, C. (2022). *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Esteve, C. (Ed.). (2013). *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Frassetto, M. (2007). *Heretic Lives. Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. London: Profile Books.

Fumagalli Beonio Brocchieri, M. (1975). *Wycliff. Il comunismo dei predestinati*, Firenze: Sansoni, Scuola Aperta.

Galloway, A. (2014). Writing Heresy, Apostasy, and Anticlericalism in Medieval England. En DeMaria, R.; Chang, H. and Zacher, S. (Eds.). *A Companion to British Literature: Volume I: Medieval Literature 700–1450*. John Wiley & Sons, pp. 215-231.

Genet, J-P. (2011). Lollards et paysans, in Chareyre, P. (Dir.). *L'hérétique au village: Les minorités religieuses dans l'Europe médiévale et moderne*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 253-267.

Ghosh, K. (2004). *The Wycliffite Heresy. Authority and the Interpretation of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ghosh, K. (2007). Logic and Lollardy. *Medium Aevum*, 76, pp. 251-267.

Hilton, R. (1985). *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid: Siglo XXI.

Hornbeck, J. P. (Ed.), (2016). *A Companion to Lollardy*. Boston: Brill.

Hudson, A. (1988). *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*. Oxford: Clarendon Press.

Illich, I. (2002). *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*. México: FCE.

Illich, I (2008). *Obras reunidas*. Volumen II. México: FCE.

Iogna-Prat, D. (2008). Penser l'Église, penser la société après le Pseudo-Denys l'Aréopagite. En Bougard, F.; Iogna-Prat, D.; Le Jan, R (Eds.). *Hiérarchie et*

- stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*. Turnhout: Brepols, pp. 55-81.
- Logna-Prat, D. (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Jakubecki, N. (2014). El problema cronológico de la caída angélica en Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, N° 34, pp. 371-388.
- Justice, S. (1999). Lollardy. En Wallace, D. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval English Literature*, The New Cambridge History of English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 662-689.
- Justice, S. (2007). Religious Dissent, Social Revolt and ‘Ideology’. *Past and Present*, Suppement 2, pp. 205-216.
- Keck, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. (1987). Realism and Determinism in the Early Wyclif. En Hudson, A. and Wilks, M. (Eds.). *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Ecclesiastical History Society, Basil Blackwell, Studies in Church History. Subsidia 5, pp. 165-177.
- Hughes de Saint-Victor. (1854). *Expositio in Hierarchiam Cœlestem Sancti Dionysii*. En J.-P. Migne, *Patrologia cursus completus. Serie latina*. (175, 923-1154). Paris: J.-P. Migne.
- Lahey, S. (2001). Wyclif and Lollardy. En Evans, G. R. (Ed.). *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*. Oxford: Blackwell, pp. 334-354.
- Lahey, S. (2009). *John Wyclif*. New York: Oxford University Press.
- Lavinski, D. (2017). *The Material Text in Wycliffite Biblical Scholarship: Inscription and Sacred Truth*. Woodbridge: Boydell & Brewer.

- Levy, I. C. (2003). *John Wyclif. Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Luscombe, D. (1987). Wyclif and Hierarchy. En Hudson, A. and Wilks, M. (Eds.). *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Ecclesiastical History Society, Basil Blackwell, Studies in Church History. Subsidia 5, pp. 233-244.
- Mairey, A. (2010). ‘Pour la charité et le commun profit’: Bible, hérésie et politique en Angleterre. En *Les usages sociaux de la Bible, XIe-XVe siècles*. CEHTL, 3, Paris: LAMOP, pp. 48-71.
- Mairey, A. (2011). “L’aristocratie anglaise face aux Lollards (fin XIVe-début XVe siècle)”. En Boltanski, A. et Mercier, F. (Eds.). *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l’orthodoxie (XIIIe-XVIIe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 81-92.
- Pavlíček, O. (2017). Wyclif’s early reception in Bohemia and his influence on the thought of Jerome of Praga. En Hornbeck, J. P. and Van Dussen, M. (Eds.), *Europe After Wyclif*. New York: Fordham University.
- Poirel, D. (2010). Philologie et histoire de la pensée médiévale: autour d’Hugues de Saint-Victor. *Annuaire de l’École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, N° 117, pp. 317-323.
- Roche Arnas, P. (2010). Al César lo que es del César. Dos lecturas sobre el poder temporal: Hugo de San Víctor y Egidio Romano. *Patristica et Mediaevalia*, XXXI, pp. 43-63.
- Tence, A. (2021). *Le corps précipité. Chute et châtiment dans l’art européen de la première modernité (XVe-XVIIe siècle)*. Volume I: texte. Thèse de doctorat pour l’obtention du grade de docteur en histoire de l’art.

Thakkar, M. (2020). Wyclif's Logica and the Logica Oxoniensis. En Campi, L. and Simonetta, S. (Eds.). *Before and After Wyclif: Sources and Textual Influences*. Basel: Brepols, pp. 1-31.

Walsham, A. (2010). Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England. *Past & Present*. Volume 208, Issue 1, pp. 77–130.

Wilks, M. (1994). Wyclif and the Great Persecution. *Studies in Church History*, 10, pp. 39-63.

Wyclif, J. (1886). *Tractatus de Ecclesia*, Loserth, I. (Ed.). London: The Wyclif Society.

Wyclif, J. (1922). *Tractatus de statu innocencie*. En Loserth, J. and Matthew, F. D. (Eds.). *Tractatus de mandatis divinis*. London: The Wyclif Society, pp. 475-524.