

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

## **LA NOCIÓN DE LA INSTITUCIÓN ECLESIAÍSTICA EN EL SIGLO XIV.**

Rojas Donat y Luis.

Cita:

Rojas Donat y Luis (2013). *LA NOCIÓN DE LA INSTITUCIÓN ECLESIAÍSTICA EN EL SIGLO XIV. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/82>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## LA NOCIÓN DE LA INSTITUCIÓN ECLESIAÍSTICA EN EL SIGLO XIV\*

Luis Rojas Donat\*\*

Universidad del Bío-Bío/Universidad de Concepción  
CHILE

La ponencia pretende abordar la discusión sobre la doble naturaleza de la institución eclesiástica, y la propuesta conciliarista frente a la crisis de la autoridad pontifical, ambas ideas en autores bajo medievales.

### I.- La Iglesia visible y la Iglesia invisible

En medio del cúmulo de desajustes de la más diversa índole que a fines de la Edad Media padece la sociedad europea y la Iglesia en particular, lo que nos interesa visualizar es la noción o idea de *Iglesia*, es decir, el surgimiento en el seno de la sociedad, de ciertas ideas relativas a la Iglesia, una suerte de imaginario que no fue estático sino que evolucionó, imágenes que dan cuenta de lo que, históricamente, se esperaba de ella. En otros términos, una mirada eclesiológica que da cuenta de un sistema de valores en crisis que emana de numerosos tratados surgidos de las ásperas controversias que, nos parece, tocaron dos aspectos fundamentales, esto es, la naturaleza de la institución eclesiástica y el funcionamiento de sus estructuras.

A medida que avanzaba el siglo XIV y se acentuaba el carácter monárquico y administrativo de la Iglesia aviñonense, se desarrollaron concepciones de la Iglesia que se alejaban cada vez más de los puntos de vista tradicionales. Reposaban aquellas sobre una oposición entre la Iglesia visible, con todas sus estructuras opresivas y su personal corroído por la corrupción, y una Iglesia invisible que solamente ameritaba su nombre. Estos temas, que se encuentran en muchos movimientos heterodoxos de la época, fueron tratados de manera sistemática por teólogos universitarios que le dieron una formulación doctrinal y los difundieron en los medios intelectuales.

#### 1.- John Wyclif

El primero de entre ellos, y lejos el más importante, fue el inglés John Wiclif (c.1332-84). Filósofo y teólogo de Oxford, consagró gran parte de su obra, a partir de 1376, a una crítica de la Iglesia de su tiempo, cuya virulencia no hizo sino acentuarse hasta su muerte en 1384<sup>1</sup>. El carácter evolutivo y la complejidad de su pensamiento hacen difícil dar cuenta de él con precisión, puesto que es posible oponer a sus afirmaciones más agudas toma de posiciones más matizadas. Pero si se examina a la vez su acción y sus obras más

---

\* Esta investigación es parte de un proyecto mayor titulado "La idea de Iglesia en autores bajo-medievales (siglos XIV y XV)" (2013-2015) (n°1130476), financiado por el Fondo para el Desarrollo Científico y Tecnológico(Fondecyt).

\*\*Irojas@ubiobio.cl

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp.299-303.

importantes, se aprecia que se deduce una eclesiología muy coherente<sup>2</sup>. Siguiendo a San Agustín, Wyclif define la Iglesia como la comunión de los elegidos, es decir, de los predestinados que Dios ha salvado eternamente y que permanecerán hasta el fin al abrigo de las consecuencias del pecado, mientras los otros serán entregados a la perdición. Pero Wyclif difiere de San Agustín, puesto que éste piensa que todos los hombres de este mundo son miembros de una misma Iglesia, a cuyo destino sobrenatural están todos comprometidos. En cambio, el oxoniano establecía aquí abajo una separación completa entre las dos Iglesias: la de los salvos, la única verdadera, que nada tiene que ver con la otra Iglesia, la institucional. Ella no constituía una entidad física ya que integraba a todos aquellos que Dios había escogido, así vivos como muertos, y que era imposible reconocer a sus miembros aquí en la tierra. Si solamente Dios sabe quién habrá de salvarse, la Iglesia visible pierde su razón de ser, o más exactamente, no tiene ya sentido sino en la medida en que ella es la emanación de Cristo, su único jefe, y se ajusta conforme a sus preceptos y a sus actos. No cabe, pues, obedecer al papa ni a los obispos, salvo si siguen a Cristo y anuncian su palabra. Este “moralista militante”, según la expresión de Gordon Leff, no rechazaba formalmente al clero y la jerarquía, pero es cierto que no ocultaba su convicción de ver en ellos a hipócritas y traidores al Evangelio<sup>3</sup>.

Animado por un apasionado deseo de reforma, Wyclif contaba con el poder secular para traer a la Iglesia a la perfección de sus orígenes, misión que sólo podía realizarse convocando al rey y a la nobleza inglesa con el objeto de poner a los clérigos en el recto camino, comenzando por despojarlos de sus bienes cuya posesión y gestión les apartada de su cometido. Precisamente en el *De civili dominio*, en relación con el poder y los bienes de la Iglesia, desarrolla una teoría de relaciones entre la posesión y la gracia, tema extremadamente sensible que irritaba al Papado. Retomando en un sentido diferente una idea antes desplegada por Richard Fitzralph en su controversia contra las órdenes mendicantes, afirma que un pecador no tiene ningún derecho al poder ni a la soberanía, mientras que un hombre en estado de gracia puede poseer todos los bienes del mundo sin que ello le dañe. Toda soberanía y propiedad está, en efecto, garantizada por Dios, pero Éste no bendice a sus enemigos. Les permite tan sólo hacer uso de los bienes que detentan, pero no tienen ningún derecho sobre ellos. Ahora, el clero es tan manifiestamente pecador que no tiene derecho a ningún título de propiedad; el rey está perfectamente habilitado para privarles de los bienes, previendo tan sólo los recursos suficientes con los cuales puedan llevar adelante la misión que les corresponde. Como no podía ser menos, coincidiendo en esto con Marsilio, el menosprecio con el cual Wyclif tenía a la Iglesia, le lleva como contramano a exaltar el rol del soberano, verdadero representante de Dios en la tierra.

Por último, la única referencia absoluta e infalible lo constituye la Escritura, porque la Biblia es totalmente verdadera y permite al cristiano distinguir lo cierto de lo falso. Es ella, la Sagrada Escritura, la que condena a la Iglesia cuando se aparta de sus preceptos. El

---

<sup>2</sup> Las obras más significativas a este respecto son *De civili dominio* (1376-77), *De ecclesia*(1378), *De potestate papae*(1379).

<sup>3</sup> G. LEFF, *Heresy in the Middle Ages: the Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-1450*, Manchester, 1967, vol. II, pp.494-558.

ideal de una Iglesia sin mancha, la de los orígenes, le permitía confundir y rechazar en muchos ámbitos la Iglesia de su tiempo, porque para Wyclif —he aquí lo central de su doctrina— la Escritura es para el cristiano ante todo una ley moral: no puede considerarse fiel a Cristo, según él, aquel que no lo imita en sus costumbres. La inmoralidad misma de la jerarquía mostraba que ella pertenecía a la Iglesia de los rechazados, cuyo jefe es el anticristo. Contra ella, deseaba construir desde la base, con la ayuda del rey, el *ordo Christi*, antesala de la Iglesia regenerada.

Condenadas por Gregorio XI en 1377, las tesis de John Wyclif lo fueron también a Roma en 1412 y en Constanza en 1415. Sin embargo, como cabía esperar, ellas provocaron inmediatamente un gran interés tanto en Inglaterra como en el continente.

## 2.- Juan Hus

Luego de conocer las obras de Wyclif, los estudiantes que venían de Bohemia a formarse a Inglaterra, de regreso a su tierra natal difundieron rápidamente sus ideas. Esta recepción tuvo especial repercusión en la universidad de Praga, donde se desarrollaba, después de 1370, un vasto movimiento intelectual y religioso de inspiración nacional. Estos teólogos fueron seducidos por la concepción wyclifiana de la Iglesia como comunidad de justos, verdadero cuerpo de Cristo en el seno de una institución pecadora y dividida, después de 1378, en muchas obediencias. Juan Hus (1369-1415) prelado y reputado predicador, fue el más famoso portavoz de este movimiento que anhelaba una reforma del pueblo cristiano —en especial de su jerarquía—, luchando contra los vicios y los abusos del clero. En 1408, el arzobispo de Praga, Zbynek, retiró a Hus el mandato de predicador, y, después del rechazo de Hus de someterse, quemó públicamente los libros de Wyclif, al tiempo que excomulgaba al teólogo checo. Acusado de herejía, fue condenado a la hoguera por el concilio de Constanza y ejecutado el 6 de julio de 1415. Los pormenores de su proceso revelan el grado superlativo de la crisis y constituyen un capítulo deshonoroso de la Iglesia.

Más que determinar si Juan Hus fue efectivamente un hereje, la cuestión que se presenta al historiador de hoy, es más bien situar sus tesis eclesiológicas con relación a aquellas de Wyclif<sup>4</sup>. Para conocerlas es necesario apoyarse en su tratado *De ecclesiacompuento* en 1412-3 que le valió ser condenado en Constanza. Es innegable que en este campo como en otros, Juan Hus fue permeable a la influencia del maestro de Oxford. Concordando con éste, para él también la Iglesia se definía ante todo como la comunión de los predestinados, cuyo único jefe es Cristo. Igualmente, que la obediencia a los clérigos sólo es posible en tanto éstos se muestren virtuosos y santos. Sin embargo, era de opinión que la mayoría de los prelados y presbíteros eran prebendados que sacaban provecho de los sacramentos y organizaban ceremonias suntuosas destinadas sobre todo a halagar el orgullo de los ricos. Profundamente ascético y pietista, fundado en una lectura personal de la Escritura, Hus aspiraba a un cristianismo evangélico intensamente cristocéntrico. La predicación, esto es, el anuncio de la palabra de Dios, le parecía más importante que la

---

<sup>4</sup> M. SPINKA ha sido el gran estudioso actual de Hus, *John Hus's Concept of Church*, Princeton, 1966, y su *John Hus: a Biography*, Princeton, 1968. Tb. Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp.302-5.

liturgia, toda vez que la Biblia constituía para él antes que nada un código de comportamiento cristiano desde el punto de vista moral.

Por lo tanto, en estos puntos Hus aparece más conservador y, probablemente, más ortodoxo que Wyclif. Reformador moderado, no dice que todo aquello que no se encuentra en la Escritura deba ser rechazado, sino solamente que es necesario eliminar de la Iglesia todo lo que no esté de acuerdo con aquella. Así, admite perfectamente la Asunción que no tiene bases escriturísticas pero que se entronca con la Tradición. Por lo mismo, acepta la noción de intercesión y no objeta el culto a los santos, aunque denuncia sus desviaciones supersticiosas. No impugna, en fin, ni los sacramentos —al contrario, impugna las concepciones heréticas de Wyclif sobre la eucaristía— ni las buenas obras que juzga indispensables para la salvación; acepta la legitimidad de la jurisdicción de los prelados que, aun en estado de pecado mortal, ejercen su ministerio de manera válida, sino útil, para los fieles.

¿A qué puede deberse, pues, que Hus haya terminado sus días en la hoguera, y Wyclif en su lecho? Sin aludir al contexto político-religioso que entrañó la condenación en Constanza, hay que decir, sostiene André Vauchez, que el checo pagó con su vida los atrevimientos de su maestro, que el Concilio hizo justicia a través de él. Pero él agravó su caso tomando una posición ambigua en el tema de la primacía del papa y negando el origen divino de su poder. No es que Hus haya sido, como Wyclif, un adversario feroz del Papado, pero evidentemente no le reconocía al pontífice más que una cierta preeminencia en las Iglesias cristianas y el rol de *primus inter pares* en el seno del episcopado. Siendo la verdadera Iglesia invisible, los miembros de las diversas iglesias cristianas animados por el espíritu de Dios eran todos miembros. Desde luego, la Iglesia romana participaba de esta comunión y tenía un lugar eminente, solamente en la medida que contaba con numerosos justos y santos entre sus filas, pero no podía pretender identificarse con la única Iglesia de Cristo. Esta eclesiología universalista y, por así decirlo, “ecuménica” era muy nueva a comienzos del siglo XV, y la acusación de haber negado las prerrogativas de la Iglesia romana y su catolicidad fueron uno de los principales cargos de la acusación que se presentaron en su contra en Constanza.

## **II.- Papado, Concilio y reforma de la Iglesia**

Por muy importantes que hayan sido las concepciones eclesiológicas de Wyclif y Hus, no fueron ellas las que ejercieron la mayor influencia a fines del siglo XIV y XV, por cuanto la institucionalidad reaccionó con gran celeridad y fueron rápidamente condenadas como heréticas. En cambio, al interior de la ortodoxia se desarrolló por entonces un cuerpo de doctrinas que se designa bajo el rótulo de conciliarismo, en la medida en que dichas doctrinas asignaban un lugar fundamental al concilio en la vida de la Iglesia, y deseaban ser un instrumento de una reforma permanente que impediría caer nuevamente en los dramas del Cisma.

El surgimiento y el éxito de los principios conciliares están evidentemente ligados a las circunstancias y principalmente fracaso de todas las tentativas (vía de hecho y de cesión, sustracción de obediencia, etc) procurando poner fin a la división que se estableció en el seno de la Iglesia en 1378. De hecho, el recurso al concilio en un caso de urgencia

grave no constituía ninguna innovación, puesto que desde el siglo XII los canonistas habían afirmado que si la Iglesia no puede errar, podría llegar a ocurrir que un papa cayera en la herejía, y que en este caso, se justificaría un concilio general. La idea había sido retomada por Felipe el Hermoso y sus consejeros en la época del conflicto que les oponía a Bonifacio VIII, los cuales se esforzaban por hacerlo pasar por hereje con el objeto de condenarlo, vivo o muerto, por un concilio general<sup>5</sup>.

Después del gran Cisma, la idea de recurrir al concilio para normar los problemas mayores de la Iglesia se pone en primer plano. Los primeros llamados en este sentido, provinieron de dos clérigos alemanes de la Universidad de París: Conrado de Gelnhausen<sup>6</sup> en su *Epistola concordiae* de 1380 y Enrique de Langenstein en su *Consilium pacis* de 1381<sup>7</sup>. Para poner coto a la mala voluntad de los papas rivales, propusieron sobrepasar el obstáculo, aparentemente insuperable, que constituía el poder de jurisdicción suprema del soberano pontífice haciendo referencia a la intención del legislador: Cristo, fundador de la Iglesia, había querido que fuese una; el papa debía respetar esa voluntad que era ley. Si la violaba, el concilio estaba habilitado para volverle al recto camino. En el momento, sus tratados no tuvieron ningún eco, puesto que el colegio de cardenales se consideraba como el verdadero cuerpo de la Iglesia romana y estimaba que le correspondía vigilar y controlar al papa en el ejercicio de su poder, tal como lo hacía el capítulo con el obispo en su diócesis. Por eso rehusaron durante mucho tiempo reunir un concilio y cuando se decidieron a convocarlo en Pisa, en 1409, buscaron hacer prevalecer su concepción jerárquica de la Iglesia.

### **1.- Conciliarismo moderado: Pierre d'Ailly, Francesco Zabarella, Jean Gerson.**

Después de 1400, una nueva generación de teólogos y canonistas dieron a estas ideas la dimensión de una verdadera doctrina eclesiológica: el conciliarismo. Fue, en particular, la obra del cardenal Pierre d'Ailly (†1420)<sup>8</sup>. Inmediatamente después de Guillermo de Ockham, el obispo de Cambrai definía la Iglesia como "la totalidad de los fieles viviendo

---

<sup>5</sup> B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: The contribution of the Medieval Canonist from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955. (2° ed. 1968).

<sup>6</sup> Circa 1320-1390. Canonista. Enseñó en París y Heidelberg. Entre 1379 y 1383 propugnó la solución conciliarista para el Gran Cisma. La obra de este autor ha sido publicada por el Instituto histórico austríaco de Roma, F. Bliemetzrieder (edit) *Literarische Polemik zur Beginnung des Grossen Abendländischen Schismas* («Publikationen des Österreichischen Historischen Instituts in Rom», 1) Tempsky-Freytag, 1910; reimpr., Johnson Reprint Corp., 1967. Conradi de Geilenhusen, *Tractatus de congregando concilio tempore schismatis*, E. Martene-U. Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum*, París, 1712, II, 1200-1226. Henry of Langenstein, *Consilium Pacis, de Unione ac Reformatione Ecclesiae*, en Joannis Gersonii, *Opera omnia*, Antwerp, 1706, II, 809-40. Traducción de Langenstein en M. SPINKA, (ed.), *Advocates of Reform from Wyclif to Erasmus*, Philadelphia, Westminster, 1953. W. ULLMANN, *Origins of the Great Schism*, New York, Burns and Oats, 1948.

<sup>7</sup> 1325-1397. Eminente teólogo alemán que enseñó en París y en Viena. Entre 1378 y 1383 propone la solución conciliarista para resolver el Cisma. Escribe su *Consilium Pacis de Unione ac Reformatione Ecclesiae in Concilio Universali Quaerenda*. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge University, 1955.

<sup>8</sup> 1352-1420. Teólogo y filósofo, líder de la escuela nominalista de Universidad de París. Canciller de ella, 1389-95. Se adhirió a la solución conciliar para resolver el problema del Cisma. Defensor de los papas avinonenses hasta 1408, conciliarista moderado entre 1408 y 1417. Figura dominante de los concilios de Pisa y Constanza. Cardenal en 1411. B. GUENÉE, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1987, pp. 125-299 (con una exhaustiva bibliografía).

en un cuerpo mortal". Reconocía que el papa está a la cabeza, pero daba a este término el sentido de una función de armonización, no de una hegemonía. El soberano pontífice no es nada sin la Iglesia universal y no ejerce ningún poder que no le pertenezca antes a ella. A su juicio, el concilio es más que el papa. Está habilitado para juzgarlo si se extravía, ya que tiene su autoridad directamente de Cristo. El ideal para Pierre d'Ailly, conforme con los puntos de vista de Aristóteles, sería un poder monárquico (el del papa) temperado de una aristocracia (los cardenales y obispos) y de una cierta "democracia" (el concilio)<sup>9</sup>. Cuando este equilibrio fuese establecido y el cisma resuelto, la Iglesia se encontrará en buenas condiciones para emprender la reforma que tanto necesita. Es el primero en haber asociado claramente la solución conciliar a la idea de reforma.

Muy cerca de Pierre d'Ailly estaba Francesco Zabarella<sup>10</sup>, canonista de Padua y arzobispo de Florencia. En su tratado *De schismate*, redactado en 1407-8, desarrolla la idea que la Iglesia, siendo una "congregación de fieles", en ausencia del papa o en caso de cisma, el poder permanece en el pueblo cristiano<sup>11</sup>. Pero este último no lo ejerce directamente, sino que lo delega en el concilio que ejerce válidamente la *plenitudo potestatis*. El papa no es más que el ministro del concilio que debe aplicar las decisiones. De hecho, sus ideas no se impusieron sino después del concilio de Pisa donde los dos papas rivales habían sido declarados heréticos e incorregibles, conforme al derecho canónico clásico. Lo poco serio de las acusaciones y el fracaso de la solución pisana, habría de dar éxito al conciliarismo.

Juan Gerson<sup>12</sup>, que había sido alumno de Pierre D'Ailly, jugó un rol fundamental en la elaboración de esta doctrina y en su aplicación en el concilio de Constanza (1415-7)<sup>13</sup>. Después de haber vacilado, en 1409 se convenció de que, con la Universidad de Paris, los doctores y los preladados debían aportar rápidamente una solución al cisma, so pena de ver la subversión apoderarse a todo nivel. Muy marcado por la influencia de Pseudo-Donisio, Gerson hacía descender el poder desde lo alto por una serie de grados intermedios (papas, cardenales, obispos, etc.) y consideraba que correspondía a los clérigos y no a los laicos dar

---

<sup>9</sup> PIERRE D'AILLY, *De Ecclesiae, Concilii generalis Romanipontificis auctoritate*, en GERSON, *Opera omnia*, ed. E. Du Pin, Leyde, 1706, vol. II, c.946.A. BLACK, *Council and Commune*, London, Burns and Oats, 1979.

<sup>10</sup> Circa 1339-1417. Canonista italiano. Líder de la posición conciliarista en los concilios de Pisa y Constanza. Contribuyó a la redacción del decreto *Haec Sancta* (1415). Cardenal en 1411. Escribió sus célebres *Super quinque libris decretalium commentaria* que incorpora su *Tractatus de Schismate*. W. ULLMANN, *Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*, Burns & Oates, 1948, pp.191-231; Reimpr., Archon, 1972. B. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955, p.222.

<sup>11</sup> F. ZABARELLA, *De ejustemporisschismate*, ed. Schard, *De jure imperiali ac potestate ecclesiastica*, Basilea, 1566, pp.688-710. F. OAKLEY, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages*, London, Variorum Reprints, 1984.

<sup>12</sup> 1363-1429. Teólogo nacido en Champagne, estudió en Paris donde llegó a ser canciller en 1395. Conciliarista después de comienzos de 1400, trabajó sin descanso por la reunificación y la reforma de la Iglesia, en especial en los concilios de Pisa y Constanza. Además de numerosas obras místicas y pastorales, escribió varios tratados eclesiológicos, especialmente *De auctoritate concilii*(1408), *De unitate Ecclesiae*(1409), *De ecclesiasticapostestate*(1417). C. M. D. CROWDER, *Unity, Heresy and Reform, 1378-1460: The Conciliar Response to the Great Schism*, New York, Edward Arnold, 1977.

<sup>13</sup> Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp. 316-20.

solución a la crisis y reformar la Iglesia<sup>14</sup>. En su opinión, todo el problema radicaba en poner fin al enfrentamiento de los papas rivales sin poner en cuestionamiento la estructura fundamentalmente jerárquica de la Iglesia, de la cual era un ferviente devoto. El canciller viene a destacar que ella es, ante todo, el cuerpo místico de Cristo, y es necesario buscar dentro de dicho cuerpo un remedio cuando la cabeza ha enloquecido. De buen grado reconoce que es preciso un jefe visible para asegurar la unidad de la fe y que el papa detenta habitualmente la *plenitudo potestatis*. Pero este mismo poder le ha sido dado de manera difusa a la Iglesia (*ex divino semine*) y que se actualiza en caso de crisis en el concilio general, y que puede ejercer la autoridad suprema en caso de herejía y de cisma.

Más allá de las circunstancias particulares de la crisis de 1415, Gerson y los miembros del concilio de Constanza estimaron que era conveniente reequilibrar el ejercicio del poder en la Iglesia para no caer nunca más en los errores del pasado. La autoridad del papa debía ser redefinida con mucho esmero y tener límites: no es absoluta, puesto que debe estar sometida a la ley positiva y debe poner regularmente en aviso al concilio acerca de los grandes problemas de la Iglesia. Son las convicciones que se expresan en los decretos *Haec sancta* (1415) y *Frequens* (1417) del concilio de Constanza ratificados por el nuevo papa Martín V después de su elección. Se dice expresamente en el primer decreto, que el concilio tiene su poder directamente de Dios, no del papa que está incluido en el concilio, y que todo católico, sea el mismo soberano pontífice, se justifica delante de aquél en materia de fe; en el segundo, se declaraba que, en adelante, los concilios debían reunirse a intervalos regulares estipulados<sup>15</sup>. Respecto de estos decretos, hay interpretaciones discrepantes: Para Hubert Jedin se trata simplemente de una medida de circunstancia que busca poner fin a una situación excepcionalmente grave, y la subordinación del papa al concilio no involucra más que su persona, pero no la función papal ella misma. En cambio para Paul de Vooght *Haec sancta* es una constitución dogmática de carácter general. Ciertamente, reconoce que no entraña una superioridad del concilio sobre el papa, pero confiere al primero, de manera permanente, poderes que fueron olvidados en ciertas épocas pasadas, pero que no pueden ser fundamentalmente cuestionados<sup>16</sup>.

## 2.- Dietrich de Niem y el multitudinismo

Al lado de un conciliarismo moderado de un Pierre d'Ailly y de Jean Gerson, aparecen en Constanza algunas tendencias radicales cuyo principal portavoz fue Dietrich de Niem<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Especialmente en el *De coelestihierarchia*. Gerson compara los grados de la jerarquía eclesiástica con las jerarquías de los ángeles emanando de Dios.

<sup>15</sup> Ambos textos en MANSI, vol.27, p.590, que han sido traducidos y comentados por CONGAR, *L'Église de Saint Augustin*(n.4), pp.320-6.

<sup>16</sup> A. VAUCHEZ, «L'idée d'Église dans l'Occident latin», en *Histoire du christianisme*, bajo la dirección de J.-M. MAYEUR, Ch. PIETRI, A. VAUCHEZ y M. VENARD, vol. VI: "Un temps d'épreuves (1274-1449)", Desclée-Fayard, 1990, p.293 sintetiza esta polémica entre H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, Bâle, 1963, p.11 y P. de VOOGHT, «Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle», en *Le Concile et les conciles*, Chevetogne-Paris, 1960, p.143-81.

<sup>17</sup> Circa 1340-1418. Oficial de la curia y publicista conciliar. Ácido crítico de la curia romana y partidario del rol imperial en la Iglesia. Escribió muchas obras, de las cuales *Nemisunionis*(1408) y *De modis uniendi...* citada en nota siguiente.

Después de haber pertenecido a la curia romana, rompió con ella en 1408 y al año siguiente desarrolla sus ideas sobre las Iglesia en *De schismate* y *De modis uniendo et reformando ecclesiam in concilio*, escrita en 1410 y retocada en 1415<sup>18</sup>. Muy influido por el pensamiento de Ockham, pone acento en el rol que deben jugar las grandes multitudes de fieles en detrimento de la jerarquía, de donde aparece el concepto de *multitudinismo* para describir su doctrina. Como bien ha dicho Etienne Delaruelle, para Dietrich de Niem “todos los miembros de la Iglesia están en igualdad de condiciones respecto de Cristo, su cabeza, salvo aquellos que tiene cargos diferentes, pero con vista al mismo bien común. Ninguno de ellos está investido de un oficio del cual no pueda ser reemplazado... de suerte que la Iglesia puede seguir sin papa”<sup>19</sup>. Por otra parte, aun cuando hubo de aprobar la condenación de Juan Hus en el Concilio de Constanza, Dietrich de Niem desarrolla una concepción de la Iglesia muy cercana a aquella pensada por Hus, distinguiendo una Iglesia católica, integrada por todos los creyentes en Cristo, y una Iglesia apostólica con su jerarquía cuyo jefe es el papa, que no era sino una Iglesia particular en el seno de la Iglesia universal. Habiendo sido él uno de sus integrantes, consideraba que el concilio tenía la misión de reintegrar la Iglesia apostólica dentro de la Iglesia católica, al precio de una serie de reformas profundas, como el abandono de todo poder temporal de parte del clero, la renuncia del Papado a disponer de los beneficios, el reforzamiento del rol de los laicos y, en particular, el del emperador en el seno de la Iglesia, etc. El papa no podrá poner obstáculos a estas transformaciones, puesto que está sometido al concilio que puede deponerle y cuyos decretos no pueden reformarse, en razón de que ellos constituyen la ley misma de Dios.

Puede parecer sorprendente que un personaje como Dietrich de Niem, más próximo a los puntos de vista de Ockham y de Wyclif que de Gerson, haya podido coexistir con este último en Constanza sin haber sido sospechoso de herejía. Su suerte, si puede decirse, estuvo en su condición de jurista, no de teólogo, y de no haber evocado jamás la idea de una Iglesia de predestinados o de justos. Por muy virulentas que hayan sido los ataques contra el Papado, sin embargo, no puso en entredicho las estructuras de la Iglesia visible. Por otro lado, gozaba del apoyo del emperador Segismundo, cuyo concurso había sido indispensable para la solución del cisma. De hecho, Dietrich de Niem expresaba bien ciertas tendencias del conciliarismo, cuyas consecuencias más extremas se apreciarían en el concilio de Basilea.

### III.- Conciliarismo extremo y el triunfo de la corriente monárquica en la Iglesia

#### 1.- El conciliarismo extremista en la época del concilio de Basilea (1431-1449).

La tendencia minoritaria de Constanza favorable a alargar la celebración del concilio y a la ampliación de sus competencias, debía llevar estas propuestas al concilio de Basilea, sobre

---

<sup>18</sup> *De schismate*, ed. G. Erler, *Theoderici de Nyem de scismatelibri tres*, Leipzig, 1890. *De modis uniendo et reformando ecclesiam*, en GERSON, *Opera omnia*, ed. E. Du Pin, Leyde, 1706, vol. II, c.161-201.

<sup>19</sup> E. DELARUELLE, «L'Église autemps de Grand Schisme et de la crise conciliaire 1375-1449», en *Histoire de l'Église* (Fliche-Martin), 1964, vol. XIV, p.506.

todo a partir del momento en que éste entra en conflicto con el papa Eugenio IV, que había intentado disolverlo, abriendo la posibilidad de un nuevo cisma. En un ambiente así, proliferan los tratados donde se expresan las tesis conciliaristas extremas. Sus principales representantes fueron Andreas de Escobar<sup>20</sup>, el canonista Nicolas de Tudeschi, conocido con el nombre de *Panormitanus*<sup>21</sup>, el humanista alemán Nicolás de Cusa (hasta 1437)<sup>22</sup> y Juan de Segovia, teólogo salmantino<sup>23</sup>. Pero detrás de estas figuras señeras del concilio de Basilea, otros medios, en particular el universitario que, desde Oxford a Cracovia, compartían sus convicciones<sup>24</sup>.

El historiador que estudia hoy la eclesiología de los años 1430-1450 no puede menos que afectarse por la pérdida de la dimensión espiritual de la Iglesia. Es cierto que se continúa hablando de ella como el cuerpo místico de Cristo, pero la expresión se banaliza y los problemas del poder en el seno de la institución terminan por acaparar la atención de diferentes autores. Exasperados por el rechazo de Eugenio IV a tener en cuenta estos problemas y de encaminarse por la vía de la reforma, los padres del concilio de Basilea acentuaron su carácter de asamblea representativa<sup>25</sup>. No contentos de sostener que el papa está sometido al concilio, algunos van hasta denegar toda autoridad propia, porque el poder reside en el concilio que representa a la Iglesia. Se llega con *Panormitanus* a afirmar la infalibilidad del concilio, que es competente no sólo en caso de herejía, de cisma o para promover la reforma —como se había afirmado en Constanza—, sino en toda circunstancia. Estaba, pues, habilitado para juzgar al papa, para pronunciar su remoción y designar un sucesor, lo que se produjo en 1439 con la elección de Félix V. Toda persona tenía el derecho a llamar a un concilio, en particular para poner en cuestionamiento una decisión pontificia, pero no se podía apelar a una de sus sentencias, ya que era el tribunal

---

<sup>20</sup> ANDREAS DE ESCOBAR (Andrés Díaz), 1367-1437, benedictino portugués, escribe en 1429 una obra sobre la penitencia, *Lumen confessorum*. Asiste al concilio de Constanza y representa a Eugenio IV en las negociaciones de éste con el concilio de Basilea. Obispo de varias diócesis. La obra que aquí interesa es *Gubernaculum conciliorum* escrita en 1434-5. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, «Andreas de Escobar», en *La Ciencia Tomista*, 80, 1953, 335-40.

<sup>21</sup> 1386-1445. El más importante canónico de su época. Estudió en Bolonia y Padua (teniendo a Zabarella como profesor). Enseñó en Bolonia, Parma, Siena y Florencia. Fue parte de la delegación papal al concilio de Basilea en 1431. Arzobispo de Palermo (de donde su sobrenombre *Panormitanus*) en 1435. Embajador de Alfonso V de Aragón en Basilea. Devino conciliarista.

<sup>22</sup> 1401-1464. Filósofo y teólogo, originario de Cusa, cerca Tréveris. Entró a la escuela de Deventer de los hermanos de la vida común. Después estudia en Heildelberg y a Padua, donde recibe una formación en derecho canónico. En el concilio de Basilea, 1431-7, sostiene la causa conciliar, pero después, en 1439, cambia de opinión.

<sup>23</sup> 1386-1458. Teólogocastellano. En 1432 representa a la Universidad de Salamanca en el concilio de Basilea, donde adquiere una posición doctrinal y personal eminente. A partir de 1449, vivió un retiro honorable, escribiendo entre 1449 y 1453 su *De magna auctoritate episcoporum in concilio generali* su obra más importante, la *Historia actorum generalissynodi Basiliensis*, donde agrega la inmensa *Amplificatio* de su discurso en la dieta de Mayence de 1441.

<sup>24</sup> Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp.327-35. J. LECLER, *Le Pape ou le concile? Une interrogation médiévale*, Lyon, 1973, pp.111-26. Para todos los concilios de la época, la excelente exposición de J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Paris, 1965, en «Histoire des conciles oecumeniques», vol. IX, pp.119-209.

<sup>25</sup> A. BLACK, «The political Ideas of conciliarism and Papalism, 1430-1450», en *Journal of Ecclesiastical History*, 20, 1969, pp.45-66.

supremo de Dios en la Tierra. Estas reivindicaciones iban a la par con una acentuación del carácter parlamentario y democrático del concilio mismo. Así como en Constanza los obispos eran mayoría, en cambio en 1436, en Basilea, 301 votantes no eran prelados, siendo éstos tan sólo 48. El partido "populista" del cardenal alemán había introducido muchos curas simples y laicos en la asamblea, mientras una parte de los cardenales y obispos reunía en Italia a la curia romana, aumentando todavía más el desequilibrio<sup>26</sup>.

En realidad, todos los problemas que por entonces se levantaban en torno a la estructura de la Iglesia, pueden ponerse en relación con la ambigüedad de la noción medieval de representación. Cuando los conciliaristas afirmaban que solamente el concilio representa válidamente a la Iglesia, se referían implícitamente a una concepción corporativista del poder muy afincada en la mentalidad de la época, y a la vez marcada por la influencia de las ideas aristotélicas<sup>27</sup> y por toda la ideología del movimiento asociativo medieval<sup>28</sup>. Ahora bien, para los hombres del siglo XV la representación no era una simple delegación de poder, como aquella que se ejerce en nuestras modernas asambleas parlamentarias. El concilio no representa solamente a la Iglesia, en el sentido actual del término, sino que *es* verdaderamente la Iglesia bajo su forma jurisdiccional, la encarna y la personifica. En esta perspectiva se comprende mejor el sorprendente laxismo de los padres de Basilea que agregaban sin cesar a su asamblea nuevos miembros: si el concilio es simplemente la concretización en el plano institucional de un poder existente en estado latente y difuso en el cuerpo mismo de la Iglesia, puede y debe reflejar la diversidad sociológica de ella, que no está constituida sólo por obispos, sino por sacerdotes, doctores y laicos. Por lo tanto, todos los que hablaban en nombre de una comunidad de cristianos cualitativa y cuantitativamente importante tenían allí su lugar. Estos "estados generales" de la cristiandad, asimilados a la Iglesia en concilio bajo la inspiración del Espíritu Santo, gozaban de la totalidad del poder y no reconocían al papa sino las prerrogativas de un primer ministro, es decir, de un ejecutante. Todo el problema, desde el momento en que se presentaba en estos términos, estaba en saber si una comunidad, cualquiera sea ella, era más validamente representada por su asamblea que por su presidente.

## **2.- El triunfo del principio monárquico**

A partir de 1437, y especialmente después de 1440, un cierto número de conciliaristas, de los cuales algunos habían jugado un rol importante en Basilea, terminaron por convencerse que la intransigencia del concilio arruinaba no los excesos sino los principios mismos que querían defender, y entraban en el campo del papa Eugenio IV. Fue el caso, por ejemplo, de Nicolás de Cusa, de ÆneasSylviusPiccolomini, del cardenal Cesarini y de Andreas de Escobar<sup>29</sup>. Con excepción del segundo, todos estos tránsfugas no renegaron

---

<sup>26</sup> P. OURLIAC, «Sociologie de concile de Bâle», en *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 56, 1961, p.5-32.

<sup>27</sup> ARISTOTELES, *Politica*, III, 8.

<sup>28</sup> Sobre la idea medieval de representación, P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970. JEANNINE QUILLET, «la communauté», en *Histoire de la pensée politique médiévale* (James Henderson Burns ed.), Paris, 1993 (Cambridge, 1988), pp. 492-553.

<sup>29</sup> M. WATANABE, «Authority and Consent in Church Government: Panormitanus, ÆneasSylvius, Cusanus», en *Journal of the History of Ideas*, 33, 1972, pp.217-236.

por el momento sus convicciones fundamentales, y permanecieron fieles a una concepción de la Iglesia donde el concilio ejercería de alguna manera el poder legislativo, pero dejaría al papa el cuidado de la administración regular. Con el objeto de que la paz y el equilibrio fuesen restablecidos, según ellos bastaba que el pontífice reconociera que su autoridad se ejercería al interior de la Iglesia (*intraecclesiam*) y no sobre ella (*supra ecclesiam*) y que el concilio, por su parte, renunciara a tomarse la totalidad del poder de la Iglesia.

No era, precisamente, por esta senda que debía encaminarse la evolución de las corrientes eclesiológicas dominantes, sino más bien hacia una exaltación de las prerrogativas del soberano pontífice, es decir, que hacia 1450 ha triunfado la corriente monárquica cuyos principales representantes fueron Thomas Ebendorfer, Leonard Huntepichler de Viena y, sobre todo, el dominico español, Juan de Torquemada<sup>30</sup>. Esta doctrina se funda en la voluntad de rescatar los debates eclesiológicos del *impasse* a que le habían conducido la insistencia de los conciliaristas de plantear la analogía entre la Iglesia y las sociedades humanas. En su *Summa de ecclesia* (1453) Juan de Torquemada<sup>31</sup> les reprocha de ser los discípulos de Marsilio y de Ockham y recusa absolutamente la idea según la cual la jurisdicción soberana en la Iglesia pertenecería a la colectividad y residiría fundamentalmente en sus miembros. Recuerda que según algunos canonistas la idea de una personalidad de la asociación no es más que una ficción legal, y por ello asevera con firmeza que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, no está regido por las mismas reglas que las corporaciones, ya que el poder no pertenece sino a personas bien individualizadas, habiendo recibido con la ordenación los poderes de jurisdicción que no emanan de la base, sino de Dios.

No se alcanza a comprender bien el éxito de estas concepciones monárquicas si no se las ubica en el contexto ideológico y cultural de la época. En efecto, Torquemada y sus contemporáneos estuvieron muy influidos por el neoplatonismo ambiental, cuyo surgimiento se vio estimulado por los contactos que tuvieron muchos intelectuales con los bizantinos con ocasión del concilio de Florencia, y que conoció un enorme suceso entre los humanistas italianos como Poggio Bracciolini o Æneas Sylvius Piccolomini. Especial atención hubo de tener para ellos el tema del principio jerárquico, considerado como una ley natural rigiendo el universo: si todo poder *desciende* de Dios hacia la sociedad humana a través de los papas y los reyes, entonces el orden político no hace sino reflejar este orden cósmico. No tomando en cuenta la distinción tomista entre la naturaleza y la gracia, afirmaban que es “de la naturaleza de las cosas” que la cabeza esté en el origen del poder en la Iglesia, y que toda autoridad en el seno de ella deriva exclusivamente del Papado que posee una soberanía inmediata sobre los fieles.

Es necesario señalar que esta concepción no marcaba un retorno al sistema teocrático del siglo anterior. Se distingue de lo planteado antes por el hecho que esta doctrina reposa sobre una teoría general de la soberanía, válida tanto para la Iglesia como

---

<sup>30</sup> Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp.339-44. J. LECLER, *Le Pape ou le concile? Une interrogation médiévale*, Lyon, 1973, pp.157-9.

<sup>31</sup> 1388-1468. Teólogo dominico y diplomático. Estudió en París. Defendió a Eugenio IV contra el Concilio de Basilea. Cardenal en 1439. Sus obras principales son *Summa de Ecclesia* (circa 1440-50) y su *Commentarium super toto Decreto* (circa 1455-68).

para el Estado. En ambos casos, el gobierno representa a los gobernados *ex officio* y por consentimiento tácito. Aun cuando quedan algunos cabos sueltos dentro de la lógica de la noción medieval de la representación, sin embargo queda claro que es el jefe, y no la asamblea, quien *representa* a la totalidad, lo cual permite comprender el vuelco de algunos conciliaristas que pasaron del multitudinismo más extremo a un papalismo intransigente. Un sistema así, evidentemente reforzaba la autoridad del papa en la Iglesia, pero también vigorizaba la autoridad de los reyes en sus estados, puesto que afirmaba que el príncipe, sea eclesiástico o laico, no podía ser juzgado por sus súbditos, como tampoco tenía la obligación de rendir cuentas dado que su función era considerada sagrada. Si como hemos visto, la ideología monárquica convertía al papa en un verdadero emperador en la Iglesia, desde luego venía a dar igualmente un fundamento teórico a las pretensiones absolutistas de las monarquías nacionales, evitando con ello pasar por la mediación de la idea imperial, siempre delicada de manejar en la medida en que podía jugar a favor de los soberanos germánicos.

### Conclusión

El balance de la reflexión eclesiológica extremadamente importante que se desarrolló en Occidente entre el fin del siglo XIII y la mitad del siglo XIV puede parecer decepcionante. Una suerte de vértigo esquizofrénico parece haberse apoderado entonces de un buen número de teólogos y de canonistas, los cuales, según D. Knowles, con una lógica despiadada, desarrollaron sus argumentos y colocaron sus ideas mucho más allá de lo realmente posible e intelectualmente deseable<sup>32</sup>. El carácter sistemático de muchas de estas reflexiones teóricas aparece ante todo como algo excesivo respecto de sus autores, incluso cuando polemizaban entre ellos, porque en verdad estaban en gran medida de acuerdo sobre lo esencial. Así un hierócrata incondicional como Agustín Triunfo de Ancona, no deja de reconocer en su *De potestate ecclesiastica* que el colegio de cardenales es superior al pontífice romano y que la soberanía reside virtualmente en el concilio y en el conjunto de la congregación de los fieles, aun cuando ella sea ejercida concretamente por el papa. Del mismo modo, el conciliarismo, al menos en su forma moderada, parece perfectamente compatible con el respeto de las prerrogativas fundamentales del sucesor de Pedro, lo cual confiere un carácter un poco irreal a algunas polémicas de la época. De hecho, doble es el riesgo de aferrarse en extremo a formulaciones doctrinales: de un lado, se corre el peligro de endurecer las oposiciones que en la práctica no eran de hecho tan absolutas como imaginamos; por otra parte, se pierde de vista un acercamiento lento pero real de puntos de vista divergentes. De esta manera, un papista tan convencido como Torquemada reconocía sin ambages que, en un cierto número de casos precisos, un concilio puede reunirse sin el acuerdo del papa, y que en materia de fe éste no tiene el derecho de definir una nueva doctrina sin haber reunido y consultado al concilio.

Por muy importantes que hayan sido para el presente y el futuro estos grandes debates ideológicos, no obstante éstos no deben deslumbrarnos hasta el punto de disimular otras profundas evoluciones quizás menos ruidosas, pero tal vez más decisivas. Los abusos del Papado de Avignon, las vicisitudes del cisma y la crisis conciliar

---

<sup>32</sup> D. KNOWLES, *The evolution of Medieval Thought*, London, 1962, p.334.

terminaron por sembrar una duda profunda en los espíritus respecto de la aptitud de la institución eclesiástica a reformarse. La incapacidad de los clérigos para resolver los problemas mayores de la Iglesia hizo recaer progresivamente sobre el Estado la función de unidad de referencia. En muchos países el poder monárquico respondió a este requerimiento y tendió a constituir Iglesias nacionales, fundadas sobre la persona del monarca. Desde 1378, en el *Songe du Vergier* se ve a los intelectuales del entorno de Carlos V retomar a su cuenta, sin citar las fuentes, las ideas de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y poner acento sobre las sacralidades propiamente francesas (reliquias, tradiciones religiosas, símbolos dinásticos)<sup>33</sup>.

La fusión de estos temas constituirá el sustrato ideológico y mítico del galicanismo. La misma tendencia se manifiesta en Inglaterra desde 1350, con el estatuto de directores, y no hizo sino acentuarse después. El conflicto que opuso al concilio de Basilea con Eugenio IV aceleró el proceso, ya que cada uno de los bandos rivales se esforzó por seducir a los soberanos multiplicando las concesiones con el fin de atraerlos a su posición. Por cierto, éstos aprovecharon la ocasión para poner mano sobre los beneficios eclesiásticos, como lo muestra con claridad la Pragmática Sanción de Bourges en 1438 que ponía a la Iglesia de Francia bajo el control del monarca. Enseguida, los concordatos estatuidos por Eugenio IV con diversos Estados ratificarán este estado de cosas. Salvo en Italia y en Alemania, la Iglesia, a mediados del siglo XV, perdió buena parte de su carácter "romano". Sobre las ruinas de la cristiandad medieval se levantarán las Iglesias de los reyes, donde éstos habrían de gozar ahora de las prerrogativas que habían sido de exclusividad de los papas en el siglo XIII. La causa de la reforma no ganó nada, pero de todas maneras los clérigos, a fuerza de hablar de ella, la habían asumido en el plano de las intenciones, pero sin realizarla. Por lo mismo, no sorprende que unos decenios más tarde, el mensaje de Lutero, por el cual el hombre pecador no puede ser enmendado sino solamente perdonado, haya tenido un eco tan profundo.

---

<sup>33</sup> C BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985, en particular pp.77-229, donde se cita el trabajo de J. QUILLET, *La Philosophie politique du Songe du Vergier. Sources doctrinales*, Paris, 1977.