

PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS  
MADRID

---

FERNANDO RIVAS REBAQUE  
RAFAEL M.<sup>a</sup> SANZ DE DIEGO, S.J. (eds.)

# IGLESIA DE LA HISTORIA, IGLESIA DE LA FE

Homenaje a Juan María Laboa Gallego

SERIE IV: HOMENAJES, 11

---

## PEDIDOS

UPCO DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES  
Universidad Pontificia Comillas, 5.  
28049 Madrid. Teléf.: 91 540 61 45 - Fax: 91 734 45 70

EDISOFER, S. L.  
San Vicente Ferrer, 71  
28015 Madrid. Teléf.: 91 521 09 24. Fax: 91 532 28 63



2005



*Juan María Laboa Gallego*

Con las debidas licencias  
© Universidad Pontificia Comillas de Madrid  
Diseño de cubierta: Belén Recio Godoy  
ISBN: 84-8468-176-9  
Depósito legal: M. 40979-2005

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Gráficas ORMAG (ormag@retemail.es) - Avda. de la Industria, 6-8. Nave 28 - Tel. 91 661 78 58 - 28108 ALCOBENDAS (Madrid)

# ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
<i>Presentación</i> , FERNANDO RIVAS REBAQUE - R. M. <sup>a</sup> SANZ DE DIEGO .....	13
<i>Bio-bibliografía de Juan María Laboa Gallego</i> .....	25
<i>Agradecimiento de la Universidad Pontificia Comillas</i> , JOSÉ RAMÓN BUSTO SAIZ .....	35

## I

### PUEBLO DE DIOS

<i>Unas reflexiones sobre la historia de la Iglesia de los siglos v al xv</i> , JOSÉ SÁNCHEZ HERRERO .....	41
<i>De Uncilla a Llorca</i> , LUIS CARLOS GUTIÉRREZ MARTÍNEZ-CONDE .....	67
<i>Los jesuitas que nunca fueron extinguidos</i> , JOSÉ A. FERRER BENIMELI .....	83
<i>Gentes, paisajes y costumbres del norte de España en las crónicas de los misioneros populares</i> , MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ .....	99
<i>L'Església de Catalunya durant la II<sup>a</sup> República (1931-1936)</i> , JOAN BADA .....	129

## II

### SPONSA VERBI

<i>Las monjas jerónimas, «hembras apostólicas». Sus orígenes y espiritualidad a la luz de la fundación del monasterio de Santa Marta de Córdoba (1455- 1471)</i> , MARÍA DEL MAR GRAÑA CID .....	149
<i>La mujer en la predicación de san Juan de Ávila</i> , MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO .....	181
<i>Santidad y sociedad. Problemas de la hagiografía barroca de san José</i> , TEÓFANES EGIDO .....	229

## III

### CUERPO MÍSTICO

<i>Herejtás y sectas; herejtás y cismas. La fluctuante tipología del Occidente me- dieval</i> , EMILIO MITRE FERNÁNDEZ .....	249
--	-----

	<i>Págs.</i>
« <i>Corpus mysticum-corporis politicum</i> »: primeros ecos de la crisis conciliar en la obra de Juan de Segovia, SANTIAGO MADRIGAL .....	267
Felipe II y Paulo IV. Un Memorial de agravios del monarca, JOSÉ IGNACIO TELLECHEA .....	299
<i>Mystique et Politique. Documents sur un miracle attribué à Louis XVI, à Séville (1793-1796)</i> , GUY BEDOUELLE .....	311

## IV

## MYSTERIUM LUNAE

<i>Más allá de la razón</i> , PABLO DOMÍNGUEZ PIETRO .....	325
<i>La limosna en el «Pastor» de Hermas</i> , FERNANDO RIVAS .....	341
<i>Las «saeculares Litterae» de Elipando</i> , JUAN JOSÉ AYÁN .....	379

## V

## MADRE Y MAESTRA

<i>Don Andrés Manjón, un canonista olvidado</i> , JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO .....	397
«Las edades del hombre». Valoración provisoria de una experiencia de catequesis cultural, JOAQUÍN L. ORTEGA .....	435
<i>La diplomazia umanitaria dei papi del secolo XX</i> , ALBERTO MONTICONE .....	457

## VI

## SOCIEDAD PERFECTA

<i>La Acción Católica española de los años cincuenta</i> , FELICIANO MONTERO .....	477
<i>Hacia la reforma social en el marco del primer franquismo: la Comisión Episcopal de Asuntos Sociales (1949-1963)</i> , JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ .....	503
<i>Paolo VI e il potere temporale</i> , GIOVANNI MARIA VIAN .....	533
<i>Pablo VI y España en las páginas del diario «Ya» (1966-1975)</i> , MARÍA TERESA COMPTE .....	551
<i>Derecho a la rebelión e injerencia humanitaria. ¿Concreciones de la guerra justa?</i> , RAFAEL M. <sup>a</sup> SANZ DE DIEGO .....	579

## VII

## SACRAMENTO DE SALVACIÓN

<i>Una reflexión histórica sobre el concilio Vaticano II</i> , LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ .....	615
<i>Le concile Vatican II, entre mémoire et histoire</i> , PHILIPPE CHENAUX .....	625
<i>Religione e politica nella «missio ad gentes»</i> , MAURILIO GUASCO .....	643

## EPÍLOGO

<i>Lección inaugural del Curso Académico 2004-2005 de la Universidad Pontificia Comillas: «Los años que vivimos peligrosamente»</i> , JUAN MARÍA LABOA GALLEGO .....	661
--	-----

# **CORPUS MYSTICUM-CORPUS POLITICUM: PRIMEROS ECOS DE LA CRISIS CONCILIAR EN LA OBRA DE JUAN DE SEGOVIA**

---

*Santiago Madrigal, S.J.  
Universidad Pontificia Comillas.  
Madrid*

## **I. OBJETO DE ESTUDIO Y DEDICATORIA**

Hace tiempo que el concilio de Basilea (1431-1449) ha perdido la condición de concilio «olvidado» y ha dejado de ser contemplado como un fenómeno de naturaleza y alcance estrictamente eclesial. De un tiempo a esta parte viene reivindicando en la historiografía reciente el rango de uno de los acontecimientos más significativos de la historia general de Europa.

Por un lado, ocupa un puesto estelar en la secuencia de los llamados concilios «reformistas», a saber, sínodos de Pisa (1409), Constanza (1414-1418) y Pavía-Siena (1423-1424), que son el signo de esa época convulsa que tuvo su punto de arranque en el cisma de aquel malhadado año de 1378. Por otro lado, este concilio ha sido un importante factor en la política y en la diplomacia de las potencias europeas durante sus 18 años de duración. En el juego de fuerzas políticas, Basilea fue hasta 1439 un sínodo dominado por Francia pero que tenía lugar en suelo del imperio alemán. En este drama de finales de la Edad media, que anuncia en germen rasgos de una nueva época, ha intervenido una galería de abigarrados personajes: reforma, herejía y paz; Iglesia, papa y concilio; maestros universitarios, príncipes seculares y obispos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> E. MEUTHEN, *Das Basler Konzil als Forschungsproblem der europäischen Geschichte*, Opladen 1985. Para una visión general: J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431-1449. Forschungsstand und Probleme*, Köln-Wien 1987.

Una de las fuentes más ricas, seguras y fidedignas para el conocimiento de la última gran asamblea conciliar del medioevo es la *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* de Juan Alfonso González de Segovia (1393-1458), a pesar de su reconocida militancia en favor de las tesis conciliaristas. Tendremos que recurrir frecuentemente a ella a lo largo de estas páginas, que se van a centrar en un episodio muy concreto acaecido en el transcurso del sínodo de más larga duración en la vida de la Iglesia. Se trata de la disputa acerca de la superioridad entre el papa y el concilio, entre Eugenio IV y los padres basilienses.

Al poco tiempo de la inauguración del concilio, el papa ha hecho todo lo posible para conseguir su pronta disolución. La resistencia de los conciliares ha quedado escenificada con su negativa a aceptar a los legados que el papa ha querido designar como presidentes del concilio según el tenor de las bulas de nombramiento (*vigore bullarum*), pues entendían que esta decisión atentaba contra la suprema autoridad y la libertad soberana de los concilios ecuménicos. En sustancia, esta es la historia que vamos a contemplar, cuyo ritmo se acelera e intensifica entre diciembre de 1433 y abril de 1434. De la pluma de nuestro Juan de Segovia ha salido el mejor precipitado literario de esta pugna teológica e intelectual; se trata de un pequeño tratado que se conoce comúnmente con el título de *Relatio super materia bullarum de praesidentia*<sup>2</sup>. Este texto será el objeto principal de nuestro estudio.

Estamos ante el primer escrito de tono y orientación conciliarista firmado por este *Magister theologiae* de la Universidad de Salamanca. Porque si nos atenemos al opúsculo más antiguo del que tenemos noticia, la llamada *Repetitio de superioritate et excellentia supremae potestatis ecclesiasticae et spiritualis ad regiam temporalem*, fechada en 1426, no encontramos ni rastro de la

<sup>2</sup> Utilizaré el texto editado por P. LADNER, *Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils*, *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968) 1-113; 31-92. Cf. B. HERNÁNDEZ, *Obras de Juan de Segovia*, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España* 6 (1977) 273-274. Sobre el estado de la investigación acerca de Juan de Segovia, véase: S. MADRIGAL, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458)*. *Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos, Madrid 2000, 16-24.

problemática sobre el papado ni sobre la crisis constitucional de la Iglesia que había trastornando la conciencia de la Cristiandad latina durante los penosos años del cisma papal (1378-1417), crisis que se prolongó aún varias décadas a resultas de las controvertidas decisiones del concilio de Constanza, que había proclamado en el decreto *Haec sancta* (6 de abril de 1415) la superioridad del concilio sobre el papa. Sin embargo, aquella *repetitio* planteaba la cuestión de la supremacía de la potestad espiritual con ayuda de los mismos argumentos de un Gil de Roma, Agustín Triunfo de Ancona, Jacobo de Viterbo, es decir, en la más pura tradición papalista.

Nos encontramos, por tanto, con posiciones cercanas a las de Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), el guardián del castillo de Sant'Angelo, a quien Juan María Laboa dedicó su tesis doctoral. Resulta que Juan de Segovia y Rodrigo Sánchez de Arévalo han coincidido en Basilea entre 1433-1439, pero su mentalidad acerca del tema del tiempo —la alternativa entre la autoridad del papa y la autoridad del concilio— les convirtió en rivales, con muy diversa interpretación de las prerrogativas pontificias. No en vano, Sánchez de Arévalo ha pasado a la historia como el «campeón del papado».

Cuando empecé a dar clases, Juan María me invitó a hacer una presentación del fenómeno del conciliarismo a sus alumnos de licenciatura en Historia de la Iglesia. Acepté entonces, hace diez años, con gusto; del mismo modo y con el mismo agrado he aceptado ahora la invitación a participar con una colaboración en este su libro de homenaje, pues entiendo que se trata de una prolongación de aquella misma amistosa invitación y de aquella misma confianza. Sin olvidar que Juan de Segovia, amén de teólogo, haciendo gala de una excelente sensibilidad hacia los acontecimientos históricos, pasa por ser el cronista oficial del último gran concilio general del medioevo<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, Basilea-Stuttgart 1960. Su obra, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, ha sido editada por E. BIRK, *Monumenta conciliorum generalium saeculi xv*, II-IV, Viena 1873-1886; en adelante: MCG.

## II. COMPOSICIÓN DE LUGAR: LOS PRIMEROS AÑOS DEL CONCILIO DE BASILEA

El análisis de la *Relatio super materia bullarum de praesidentia* nos obliga a recrear, aunque sólo sea muy brevemente, los inciertos y azarosos comienzos del concilio de Basilea. Vayan, pues, por delante unas rápidas pinceladas a modo de composición de lugar. La asamblea eclesial fue inaugurada oficialmente el 23 de julio de 1431 por Juan de Ragusa y Juan de Palomar, dos teólogos comisionados a tal efecto por el legado papal, cardenal Cesarini, que debía poner en marcha el concilio pero se hallaba enfrascado en la cruzada militar contra los ejércitos husitas<sup>4</sup>. Tras la ominosa derrota en la batalla de Taus, el cardenal Cesarini se hallaba de regreso en Basilea el 9 de septiembre para hacerse cargo de la presidencia del concilio. El fracaso de la vía bélica dejaba abierta las puertas a un debate teológico en el concilio. Así las cosas, los basilienses, con el cardenal legado a la cabeza, empezaron a dar los pasos necesarios para entablar una negociación pacífica con los partidarios del movimiento reformista y revolucionario que, nacido en Bohemia, amenazaba peligrosamente la estabilidad del imperio alemán. Por su parte, el papa veneciano Eugenio IV, muy receloso hacia las tesis conciliaristas, se hallaba embarcado en unas negociaciones de unión con la Iglesia oriental, de modo que muy pronto hizo llegar a Basilea un mensaje inquietante<sup>5</sup>.

En la bula *Quoniam alto*, que lleva fecha de 18 de diciembre, el papa ordenaba la disolución del concilio alegando precisamente como pretexto el reproche de negociar con los defensores de unas doctrinas ya condenadas en el concilio de Constanza. En la bula de disolución, Eugenio IV convocaba un nuevo concilio para tratar

<sup>4</sup> MCG II, 22-23: *Collacione finita presentavit idem Johannes (de Palomar) vtriusque vicegerentis nomine instrumenta de electione loci Basiliensis, facta per Senense concilium, deque electione et ordinacione ipsorum Johannis de Polomar et Johannis de Ragusio per Julianum, vt in eius absentia vices gererent, dantem et concedentem eis plenarie vices suas.*

<sup>5</sup> Cf. J. W. STIEBER, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden 1978, 10-57.

de la unidad de la Iglesia latina y griega, que debía reunirse dentro de dieciocho meses en Bolonia<sup>6</sup>. Si el papa conseguía por esta vía la disolución del concilio de Basilea, habría dejado demostrada su autoridad frente a las disposiciones de los decretos *Frequens* y *Haec sancta* del concilio de Constanza. Por otro lado, si Eugenio IV conseguía trasladar el concilio a Bolonia, éste quedaba en el ámbito de su influencia italiana, de modo que le sería mucho más fácil controlar su procedimiento. Pero el mismo día en que Cesarini tuvo noticia de aquella decisión, el 13 de enero de 1432, dirige una larguísima carta a Eugenio IV rechazando sus argumentos y la disolución del concilio<sup>7</sup>. En ella le previene ante las nefastas consecuencias que acarrearía aquella decisión, sobre todo en orden a la inaplazable reforma y a la unidad de la Iglesia, una empresa que afectaba directamente a las negociaciones con los husitas de Bohemia.

La asamblea de Basilea, en medio de esta lucha por su existencia, se radicaliza. En el marco de la segunda sesión pública, celebrada el 15 de febrero, proclama oficialmente la superioridad del concilio sobre el papa y rechaza que un concilio pueda ser trasladado o disuelto contra su voluntad, dando lectura a los decretos *Frequens* y *Haec sancta* del concilio de Constanza<sup>8</sup>. En opinión de J. W. Stieber, y en términos de oportunidad política, Eugenio IV ha escogido mal el momento para provocar este conflicto, pues su actuación ha ofendido a algunos cardenales favorecidos por su predecesor, el papa Martín V, y, por otro lado, el poder secular, de manera especial el emperador Segismundo, sigue apoyando al concilio, con un interés y preocupación especial por la situación revolucionaria de Bohemia<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> MCG II, 72-75. Un análisis de los motivos papales puede verse en: L. BILDERBACK, *Eugene IV and the First Dissolution of the Council of Basle*, *Church History* 36 (1967) 243-261.

<sup>7</sup> MCG II, 95-107. STIEBER, o.c., 13.

<sup>8</sup> MCG II, 124-126: *Sacrosancta generalis synodus Basiliensis, ecclesiam militans representans... in spiritu sancto legitime congregata, decernit, statuit, diffinit, declarat et ordinat, vt sequitur... Et ne de eiusdem sacre Basiliensis synodi potestate a quoquam dubitetur, ipsa eadem synodus duas declarationes ex decretis synodi Constanciensis in presenti sessione, aliis suis decretis editis seu edendis inserendas ordinat.*

<sup>9</sup> J. W. STIEBER, o.c., 14-15.

Durante el verano se van a producir nuevos altercados tras la llegada a Basilea del arzobispo Juan Berardi de Tarento. Durante la sesión general del concilio celebrada el 26 de agosto defendió en nombre de Eugenio IV la doctrina del poder absoluto de la monarquía papal sobre la Iglesia. La respuesta oficial a esta doctrina y a la pretensión de Eugenio IV tuvo lugar el 3 de septiembre. Se trata de la llamada respuesta sinodal *Cogitanti*, la carta magna de la teoría conciliar y su defensa frente al absolutismo papal. En ella se reafirma la doctrina de la suprema autoridad de los concilios generales y se rechaza, en consecuencia, el derecho del papa para decretar su disolución. Al hilo del decreto *Haec sancta* declara que el papa está sometido al concilio en aquellas cuestiones que tienen que ver con la fe, con la erradicación del cisma y con la reforma de la Iglesia. La respuesta sinodal afirma asimismo que la infalibilidad corresponde a Dios y al concilio; el papa, que puede errar, es *caput ministeriale* de la Iglesia<sup>10</sup>.

Una reacción más áspera y virulenta de los basilienses iba a producirse en la sexta sesión general del 6 de septiembre de 1432. Los ánimos estaban tan encrespados que se oyeron voces de irritación que querían abrir un proceso judicial contra Eugenio IV. Aquella animadversión creciente del concilio contra el papa pudo ser atemperada por la diplomacia del emperador Segismundo.

Para el desarrollo ulterior de la querrela sobre la presidencia es de capital importancia la bula *Ad sacram Petri sedem*, expedida por Eugenio IV el 14 de febrero de 1433. A petición de algunos cardenales, del rey Segismundo y de algunos príncipes, el papa concede en este documento el permiso para la prosecución del concilio, al tiempo que reclama la presidencia para sus legados, sin haber retirado formalmente su bula de disolución. Con fecha de 20 de febrero de 1433 dispone el nombramiento de varios cardenales como futuros presidentes del concilio (Giordano Orsini, Pedro de Foie, Nicolás Albergati y Angelotto). Sin embargo, a excepción de Albergati, los otros tres cardenales no pueden viajar a Basilea. Por ello determina el 7 de mayo que Juan de Mella, el arzobispo de Tarento, el obispo Tomás de Trau, el abad Ludovico de Santa María y Nicolás Tudeschi, que ya entonces trabajaban para el traslado del

<sup>10</sup> El texto de la respuesta sinodal *Cogitanti* puede verse en MCG II, 234-258.

concilio a Bolonia, asuman junto con Cesarini la presidencia hasta la llegada de los legados.

El concilio, que se siente nuevamente amenazado, rechaza esta pretensión con el decreto *Speravit* del 16 de junio. Recogiendo el guante del desafío, los basilienses entienden que la bula *Ad sacram Petri cathedram* no se ajusta a las exigencias del concilio, pues el papa le niega el carácter de concilio general, rango que sólo alcanzaría en el momento en que sus legados hubieran asumido la presidencia. La situación mediadora del primer presidente, el cardenal Cesarini, va a verse puesta a prueba, pues la asamblea conciliar reitera la amenaza del proceso contra el papa, así como la amenaza de suspensión si en el plazo de sesenta días no retiraba la bula de disolución<sup>11</sup>.

Poco después, el concilio emite la bula *Inscrutabilis*, en la que condena todos los documentos que Eugenio IV ha dirigido contra el sínodo basiliense. Ante estas amenazas, a comienzos de agosto de 1433, el papa expedía la bula *Dudum sacrum*; en ella retiraba la orden de disolución y daba su aprobación para la prosecución del concilio; añadía, no obstante, las condiciones de que, a su vez, el concilio revocara todas las medidas anunciadas contra su persona y sus legados presidieran el concilio.

Entre tanto, la asamblea eclesial había sabido dar los pasos oportunos para que los husitas de Bohemia accedieran a un debate teológico en el concilio. La delegación husita —según el relato de nuestro cronista— llegó a Basilea el 4 de enero de 1433 y permaneció allí hasta el 14 abril<sup>12</sup>; el contenido de aquella controversia, según los acuerdos previos alcanzados en Eger, se atenía a los cuatro artículos de Praga: la libre predicación de la palabra de Dios, la vuelta a la pobreza evangélica, el castigo de los pecadores públicos, la co-

<sup>11</sup> Sobre la función mediadora del cardenal Cesarini durante las diversas etapas del concilio, así como sus diversas tomas de postura, véase: W. KRÄMER, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980, 125-165.

<sup>12</sup> MCG II, 299. 298: *Inter necessario potissime vrgentes causas celebrande sancte Basiliensis synodi extirpacio fuit armate heresis Hussitarum, et consequenter regni Bohemie, pro cuius oratoribus vt concilium accederent, liberrimam plenissimamque habituri audienciam super hiis, in quibus a cunctis differebant christicolis, magna iam a duobus fere annis facta fuerant preparamenta*. Segovia narra estas negociaciones (cf. MCG II, 298-325; 344-351).



muni6n bajo las dos especies. Esta cr6nica breve de esos dos primeros y azarosos a6os del concilio de Basilea y de la lucha por su supervivencia debe recordar los pac6ficos acuerdos alcanzados con la Iglesia de Bohemia; as6 las cosas, los basilienses pod6an anotarse un triunfo, un 6xito «ecum6nico» que podr6an esgrimir frente a las presiones y amenazas de disoluci6n de Eugenio IV.

A estas alturas dir6ase que Basilea va ganando la partida en el pulso que desde sus inciertos comienzos ha venido sosteniendo con el papa Eugenio IV. El papa veneciano hab6a esgrimido la urgencia de unas negociaciones para la uni6n con la Iglesia griega (*reductio graecorum*); pero el cardenal legado, Juli6n Cesarini, se hab6a mostrado firme en su defensa del concilio y frente a una eventual disoluci6n argumentando la necesidad de buscar la unidad del imperio de Segismundo, promoviendo la causa de la unidad eclesial en el modo de la *reductio bohemorum*. Con todo, Eugenio IV hab6a dejado puestas las bases para una nueva ofensiva utilizando el pretexto de los presidentes. A partir de este momento, el conflicto entre Eugenio IV y el concilio de Basilea no est6 en la amenaza de la disoluci6n, sino en la manera de gobernarlo a trav6s de unos presidentes nombrados por el papa. Esta ser6 la forma espec6fica de la controversia entre el papa y el concilio que conduce directamente al *Tractatus super praesidentia* de Juan de Segovia, cuya incorporaci6n al concilio se produjo en medio del desenlace de aquellas disputas y de estas negociaciones.

### III. LA INCORPORACI6N DE SEGOVIA AL CONCILIO Y LA DISPUTA SOBRE LOS PRESIDENTES

El 8 de abril de 1433 tuvo lugar la 6ltima sesi6n de debate teol6gico con la embajada husita procedente de Bohemia. Aquel d6a, de mi6rcoles santo, lleg6 a Basilea el te6logo enviado por la Universidad de Salamanca para su representaci6n<sup>13</sup>. El *Magister* salmantino

<sup>13</sup> MCG II, 324: *Octava ergo die Aprilis, feria tunc quarta maioris ebdomade, in audientia finita disputatione cum Bohemis.*

se ha incorporado al concilio inicialmente «por su propia persona»; durante m6s de un a6o ha formado parte del s6quito del cardenal Cervantes. Ha narrado, pues, como testigo ocular, las 6ltimas jornadas de la estancia de los husitas en Basilea<sup>14</sup>. As6, por ejemplo, cuenta la visita de despedida que Juan de Rockyzana, el defensor de la tesis utraquista en el debate conciliar, ha hecho al cardenal de S. Pedro, una se6al de cortes6a diplom6tica que tambi6n indica una voluntad de seguir trabajando a favor de la unidad eclesial.

Por aquel entonces, Juan Alfonso Gonz6lez de Segovia no s6lo hab6a alcanzado un notable prestigio intelectual en el *alma mater* de la ciudad del Tormes, sino que tambi6n se hab6a acreditado como un h6bil diplom6tico a la hora de gestionar en Roma los estatutos de su Universidad, al tiempo que manten6a estrechas relaciones con la corte del rey de Castilla. Uta Fromherz ha llamado la atenci6n sobre este curioso hecho: Juan de Segovia, que ha emprendido el viaje a Basilea por encargo de su Universidad, ha retrasado por motivos pol6ticos su incorporaci6n como representante de esta instituci6n acad6mica hasta la llegada de la embajada oficial del rey de Castilla<sup>15</sup>.

Aunque el monarca Juan II hab6a manifestado a trav6s del vicario general de los dominicos, el te6logo y futuro cardenal Juan de Torquemada, su aquiescencia al concilio en agosto de 1432, sin embargo, a la vista de la disputa entre el papa y el concilio, hab6a considerado oportuno retrasar el env6o de una embajada oficial hasta que se hubiera disipado aquella tensi6n. Sabemos, por las actas conciliares y por las informaciones del interesado, que su incorporaci6n oficial al concilio en nombre de la Universidad de Salamanca no se produjo hasta el 27 de agosto de 1434, tras la llegada a Basilea de la embajada del rey de Castilla<sup>16</sup>.

El conflicto sobre la presidencia obtuvo una soluci6n definitiva y satisfactoria para ambas partes el 24 de abril de 1434. Aquel

<sup>14</sup> Cf. MCG II, 344-351.

<sup>15</sup> U. FROMHERZ, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel*, 23-24.

<sup>16</sup> Concilium Basiliense III, 188-9: *Die veneris 27 Augusti 1434 in congregatione generali... fuerunt incorporati more solito... magister Johannes Alfonsi doctor in sacra pagina pro universitate Salamantina, et fuit sibi assignatus locus per promotorem post ambassiatores universitatis parisiensis.*

día, los presidentes nombrados por el papa Eugenio IV se incorporan al concilio, prestando juramento personal y reconociendo la legalidad de Basilea, sus tareas, así como los decretos emanados de la autoridad de los concilios precedentes<sup>17</sup>. La obra segoviana que vamos examinar concluye con la mención de aquel resultado que fue proclamado oficialmente en la XVII sesión general del 26 de abril<sup>18</sup>.

Para nuestro interés primario, que se centra en el análisis del primer texto de corte conciliarista salido de la pluma de Segovia, hay que llamar la atención sobre este hecho: su opción a favor de Basilea y de la teoría conciliar tiene que ver sustancialmente con los acontecimientos que tuvieron lugar en el período que se extiende entre esas dos formas de incorporación al concilio, es decir, la personal del 8 de abril de 1433, y la oficial por su Universidad del 27 de agosto de 1434. En este primer tramo de su estancia en la ciudad suiza se ha fraguado, ha madurado y se ha consolidado su militancia conciliarista.

Aquellos episodios anteriormente evocados han debido condicionar de forma decisiva la redacción de su *Relatio super materia bullarum de praesidentia*. Los primeros meses del teólogo salmantino en Basilea han sido testigos de algunos de los momentos más críticos del concilio en su pugnaz afirmación frente a Eugenio IV. Para conocer exactamente cómo y cuándo comienza la historia de la redacción de la *Relatio* hemos de retomar el hilo del viejo litigio acerca de los presidentes que habíamos dejado interrumpido a mediados de 1433, es decir, la situación creada a raíz de la publicación de la bula *Dudum sacrum* (del 1 de agosto). Es fácil imaginarse que el cronista del concilio de Basilea ha dedicado buena parte de su tiempo a revisar las actas de las sesiones a las que no ha asistido y que ha ido llenando la laguna ocasionada por la ausencia con una aplicada recopilación de datos, materiales con los que más tarde,

<sup>17</sup> Cf. MCG II, 647.

<sup>18</sup> *Et XXVI die dicti mensis aprilis fuit solempniter celebrata sessio XVII<sup>ma</sup> eiusdem concilii super admissione dictorum presidencium*. Cf. P. LADNER, *Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils*, *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 62 (1968) 92. En adelante, citaré el texto de la edición de Ladner de forma abreviada, con el título *Relatio*, indicando la página (92) y entre paréntesis el número del párrafo (n. 153): *Relatio*, 92 (n. 153).

al final de sus días, iba a ir redactando su visión teológica de este concilio general de la Cristiandad latina.

Eugenio IV había retirado formalmente su decisión de disolver el concilio; al mismo tiempo había dado su consentimiento a la prosecución de la asamblea, si bien bajo esta condición: la admisión de sus presidentes y la revocación de las medidas conciliares que lesionaban las prerrogativas de la sede apostólica. De nuevo, los basilienses no se han dado por satisfechos con el documento papal, sino que han exigido la ratificación de todas las actuaciones y empresas conciliares. La profunda animadversión hacia el pontífice, que llevaba camino de ser plasmada en un proceso de suspensión, ha sido apaciguada por la presencia del emperador Segismundo en Basilea (11 de octubre).

Así las cosas, Eugenio IV se vio obligado a reformular el texto de la bula atendiendo a las demandas de los basilienses. Con todo, seguía ratificando como presidentes del concilio a los legados que ya había designado anteriormente. Esta nueva versión de la bula *Dudum sacrum* llegó a Basilea a finales de enero de 1434, siendo uno de sus portadores el arzobispo Juan Berardi de Tarento. Los padres conciliares, en la sesión general XVI (5 de febrero), interpretan que Eugenio IV satisface de esta manera las condiciones que le han sido impuestas y entienden que está expresando su adhesión al concilio.

De forma imprevista, al cabo de diez días, los representantes de los presidentes papales van a presentar y exhibir ante el concilio sus bulas de nombramiento, reclamando su derecho a ser admitidos en la dirección de la asamblea. En este momento podemos ceder la palabra a Juan de Segovia que, al comienzo de su *Relatio super materia bullarum de praesidentia*, narra aquellos sucesos en los términos siguientes<sup>19</sup>:

«In sacro generali Basiliensi concilio die lune XV februarii anno Domini millesimo quadringentesimo tricesimo quarto apud ecclesiam maiorem in congregacione generali per Iohannem archiepiscopum Tarentinum, Petrum episcopum Paduanum et Ludwicum abbatem Sancte Iustine Paduane presentate fuerunt tres bulle tenoris sequentis: *Eugenius*, etc.<sup>20</sup>,

<sup>19</sup> *Relatio*, 31 (n. 1).

<sup>20</sup> Cf. El texto en: J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 29, 575 E - 578 D.

pecieruntque requirentes admitti ad presidenciam concilii prout in eis continebatur. Deinde super examinatione dictarum bullarum per sacras deputationes fuerunt deputati patriarche, archiepiscopi, episcopi, abbates et doctores divini ac iuris humani numero XL, qui una cum dominis cardinalibus quasi continue mane et sero convenerunt in refectorio Sancti Francisci, et post multas discussiones quasi quatuor partes ex ipsis convenerunt in hoc, quos presidentes nominati in dictis bullis non possent aut deberent admitti bullarum predicatarum vigore, sed pro honestate concilii et honore pape ac sedis apostolice aliqui in ipsis nominati et specialiter reverendissimi patres et domini Nicolaus et Iulianus cardinales Sancte Crucis et Sancti Angeli, possent per concilium admitti cum certis qualificationibus avisamentis per ipsos dominos deputatos avisatis».

El texto nos suministra los datos fundamentales para reproducir las circunstancias inmediatas en las que se ha gestado el texto segoviano. El 15 de febrero de 1434, el arzobispo Juan Berardi de Tarento, el obispo Pedro de Padua y el abad Luis Barbo de Santa Justina, reclamaron sus derechos a la presidencia del concilio de Basilea exhibiendo tres bulas papales con fecha del 15, 16 y 17 de diciembre de 1433, que cronológicamente coincidían con la segunda versión de *Dudum sacrum*. El arzobispo Juan de Tarento acompañó aquel gesto con un discurso en el que subrayaba cómo la humillación del papa, tras su forzada adhesión al concilio, debía ser compensada ahora con la admisión de los presidentes, un signo de veneración y de respeto hacia la sede apostólica, «que es más cosa de Dios que de los hombres»<sup>21</sup>.

Como indica acertadamente P. Ladner, aquí se muestra el fondo de las intenciones del papa y el núcleo de la cuestión implicada en la disputa sobre la superioridad: Eugenio IV está dispuesto a ceder hasta la anulación de su bula de disolución del concilio; ahora bien, es consciente de que su superioridad queda asegurada si la presidencia del concilio está en manos de sus legados<sup>22</sup>. Y, ciertamente, a los ojos de la mayoría de los padres conciliares reunidos en Basilea aquellas bulas —astutamente silenciadas durante la

<sup>21</sup> MCG II, 602.

<sup>22</sup> P. LADNER, *L.c.*, 11-13.

XVI sesión general— significaban un ataque directo a la superioridad del concilio y un socavamiento de su pretendida suprema autoridad. El texto segoviano acusa el golpe cuando, un poco más adelante, expone resumidamente el contenido del documento papal, cuyo sentido final es meridianamente inequívoco: la superioridad absoluta del papa sobre el concilio<sup>23</sup>.

La gravedad del asunto hizo que fuera examinado inmediatamente por las *deputationes* del concilio, ese sistema y modo de trabajar ideado dos años antes, el 29 de febrero de 1432, con intención de poner firmes bases para conseguir una fortaleza interna frente al asedio que le venía de fuera. En razón del sistema de *deputationes*, los padres conciliares estaban repartidos en cuatro grupos para un mejor desarrollo de los trabajos: uno de ellos debía encargarse de los asuntos generales (*deputatio de communibus*), mientras que los otros tres asumían los objetivos fundamentales del concilio (*deputatio fidei*, *deputatio reformationis*, *deputatio pacis*). Desde su primera incorporación Juan de Segovia había quedado enrolado a la *deputatio fidei*. Aquel nuevo envite que venía de fuera, pero que ya se había instalado en el concilio como un caballo de Troya, había puesto a trabajar a las *deputationes* conciliares con una cuestión muy concreta<sup>24</sup>: «Utrum in dictis bullis nominati debeant sive possint admitti illarum vigore, salvis auctoritate et libertate generalium conciliorum, specialiter Constanciensis et huius, ipsorumque decretis ac preeminencia potestatis, que in ecclesia residet supra cunctos fideles».

Así las cosas, el 17 de febrero, se constituyó una comisión especial compuesta por miembros procedentes de las distintas *deputationes*; de ella forma parte el *Magister* salmantino, que, a

<sup>23</sup> Relatio, 31-32 (n. 3): *Imprimis notatur, quod principalis bulla dicte presencie continet in se quatuor: scilicet preeminenciam pape ad concilium pro eo, quod disponit suos presidere legatos; secundo auctoritatem ipsorum et subauctoritatem concilii, quia datur eis potestas statuendi, diffiniendi etc. cum consensu et approbatione concilii; tercio coactivam iurisdictionem absque omni limitatione; quarto continet generalem facultatem ad omnia, specialiter exprimendo posse dare modum et ordinem celebrationes dicti concilii. Ex quibus omnibus manifeste resultare videtur superioritas pape ad concilium simpliciter et absolute in omnibus causis absque modificatione.*

<sup>24</sup> Relatio, 31 (n. 2).

juzgar por los sucesos venideros, mostró talla de gran teólogo. En principio, la admisión de los dos cardenales, Cesarini y Albergati, no planteaba excesivas dificultades y sobre este punto se logró pronto un acuerdo. La admisión de los otros tres prelados, que acreditaban sus aspiraciones con las bulas de Eugenio IV, era causa de profunda división a pesar de los intentos de mediación del cardenal Cesarini. Aquellas deliberaciones arrojaron el siguiente resultado: 39 miembros de la comisión rechazaban la admisión de los presidentes *vigore bullarum*, diez eran partidarios de una admisión condicionada (*cum qualificationibus additis o cum clausulis*), y dos abogaban por la admisión sin reservas (*simpliciter*)<sup>25</sup>. Los resultados de la comisión fueron transmitidos a las distintas *deputationes* el día 3 de marzo. Así las cosas, la mejor presentación de nuestro texto se encuentra en las siguientes palabras tomadas de la introducción a la *Relatio super materia bullarum de praesidentia*: «El día tres de marzo se hizo una relación en las deputaciones acerca de la cuestión discutida, y este texto, con ligeros retoques y cambios, es el resumen de dicha relación hecha en una de las deputaciones»<sup>26</sup>.

Podemos cerrar aquí la narración de los antecedentes inmediatos del *Tractatus super praesidentia* de Juan de Segovia, puesto que hemos alcanzado el punto de ebullición en la historia de su redacción: el representante oficial de la Universidad de Salamanca ha sido el encargado de exponer los resultados de aquellas deliberaciones en una de las *deputationes* conciliares, la *deputatio fidei*. La calidad de la síntesis provocó en algunos de los presentes el deseo y la demanda para que el informe oral fuera puesto por escrito<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> MCG II, 617; P. LADNER, *l.c.*, 16. Sobre los intentos de mediación del cardenal Cesarini, cf. W. KRÄMER, *o.c.*, 125-165.

<sup>26</sup> *Relatio*, 31 (n. 1): *Deinde tertia die marcii fuit facta relatio in deputationibus de predicta discussione habita, et summa relacionis facte in altera deputationum est hec, paucis additis vel mutatis, que ut attentius intendantur, formantur in tale dubium: Utrum in dictis bullis nominati debeant sive possint admitti illarum vigore, salvis auctoritate et libertate generalium conciliorum, specialiter Constanciensis et huius, ipsorumque decretis ac preeminencia potestatis, que in ecclesia residet supra cunctos fideles.*

<sup>27</sup> MCG II, 631: *Quam relationem postea rogatu quorundam ipsius deputationis in scripsis redegit.*

#### IV. LA RELATIO SUPER MATERIA BULLARUM DE PRAESIDENTIA: UNA SINOPSIS DE ECLESIOLOGÍA CONCILIARISTA

A petición de algunos padres conciliares Juan de Segovia ha trocado aquel discurso en un tratado, pero conservando sustancialmente —tal y como él mismo afirma al final de su *Relatio super materia bullarum de praesidentia*<sup>28</sup>— los datos de su exposición del día 3 de marzo. Sin embargo, para fijar exactamente nuestro objeto de estudio, hay que hacer un par de observaciones.

##### 1. Observaciones preliminares

Vamos a centrar nuestro análisis en el texto editado por Pascal Ladner. En esta edición, el tratado segoviano sobre la presidencia va encabezado con el elocuente título que este documento ostenta en uno de los manuscritos del siglo XV: *Modus et forma, quibus ambasiatores pape admisit concilium ad presidendum post multas difficultates*<sup>29</sup>. Este título está indicando el final de aquella querrela. Hay que señalar, no obstante, que la disputa no quedó zanjada a la altura del 3 de marzo con la primera *relatio*, sino que —a tenor de las recomendaciones del emperador Segismundo— había que buscar una fórmula aceptable para ambas partes y que diese cabida a la admisión de los cinco presidentes, si bien no *vigore bullarum*, pero sí a partir de ciertas condiciones<sup>30</sup>.

De hecho, el mismo día de la exposición oral, el obispo de Digne, Pedro de Versalles, intervino para expresar ante la *deputatio fi-*

<sup>28</sup> *Relatio*, 91 (n. 152): *Hec supradicta, etsi non omnia ac integre (specialiter quoad auctoritates prout hic inserte sunt), predata die fuerint exposita in dicta deputatione, fuerunt tamen pro maiori parte et eo observato ordine, nec fuit seu de intentione ipsius referentes in omnibus et singulis supra premissis verbo aut scripto temere asserere quicquam molesti seu ambigui iuris vel facti, sed plurimorum instantia rogatus posuit manum ad calamum.*

<sup>29</sup> P. LADNER, *l.c.*, 30-31.

<sup>30</sup> MCG II, 634.

dei los argumentos de la contraparte, es decir, las opiniones de Cesarini o de Juan de Torquemada, que eran favorables a la admisión de los presidentes *vigore bullarum*<sup>31</sup>. El resultado final, con el beneplácito de ambas partes, no se alcanzará, como ya hemos indicado más arriba, hasta el mes de abril. En su *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* narra nuestro cronista cómo se ha llegado a un acuerdo por el que los conciliares aceptan la incorporación de los cinco presidentes, pero éstos, a su vez, han de aceptar las cláusulas y condiciones que garantizan el reconocimiento de los decretos de Constanza y Basilea sobre la superioridad del concilio, el respeto a la marcha de la asamblea, así como su renuncia a la *iurisdictio coactiva*<sup>32</sup>.

Ahora bien, a la búsqueda de los primeros ecos de la crisis conciliar en la obra segoviana, nuestro campo de estudio se circunscribe al informe del día 3 de marzo de 1434 ante la *deputatio fidei, paucis additis vel mutatis*, conforme al contenido que declara el título de otro de los manuscritos conservados: *Relatio magistri Johannis de Segovia in deputatione fidei super materiam de praesidentia*. La puesta por escrito de ese informe oral ha conocido una primera elaboración final que se puede fechar a fines de junio de ese mismo año, puesto que en sus páginas finales se hace mención de la XVIII sesión del concilio de Basilea (26 de junio de 1434)<sup>33</sup>.

W. Krämer ha escrito que este opúsculo de Juan de Segovia constituye una verdadera «sinopsis de eclesiología conciliarista»,

<sup>31</sup> MCG II, 631.

<sup>32</sup> MCG II, 646. Los acuerdos alcanzados fueron ratificados solemnemente en la XVII sesión general del 26 de abril. El decreto de autorización estipulaba el reconocimiento de los cinco presidentes *vice et loco Eugenii pape quarti* bajo las siguientes condiciones: los prelados no poseen *iurisdictio coactiva*, se adhieren a las tareas acometidas por el concilio, especialmente a la celebración de las congregaciones generales; prometen, además, que el presidente proclama las decisiones de la deputationes en la sesión general; en caso de negativa, el prelado de rango superior asume esta labor; finalmente, aceptan que todos los asuntos sean proclamados públicamente en nombre y con el sello del concilio (MCG II, 649s).

<sup>33</sup> Según los datos aportados por W. Krämer y B. Hernández, existen manuscritos (Pal. Lat. 600; Mch 50 de Würzburg) que presentan abundantes adiciones sobre el más frecuente *textus brevior*. Ello hace suponer que la primera redacción de la *relatio* ha conocido una revisión y ampliación posterior, hacia 1438, al mismo tiempo que Juan de Segovia trabajaba en la composición del úl-

que muy pronto —a juzgar por la gran cantidad de manuscritos conservados y conocidos (hasta 18)— se convirtió en «el primer bestseller de la literatura conciliar»<sup>34</sup>. El teólogo salmantino hizo, básicamente, un trabajo de recopilación de los argumentos manejados por los miembros de la comisión especial creada el día 17 de febrero. Utilizando como contrapunto la crónica histórica del mismo Segovia, el investigador alemán ha ido identificando la paternidad de las diferentes posturas sostenidas por los participantes en aquel *simposion*<sup>35</sup>.

Entonces, ¿cuál es la originalidad de nuestro maestro salmantino? A mi juicio, al menos habría que concederle lo que la moderna hermenéutica reconoce a los autores de los Evangelios canónicos, quienes, desde una determinada visión teológica, han retomado las unidades orales y literarias que existían previamente de forma dispersa e independiente, insuflándoles un aliento específico con el que dan unidad y coherencia a todo el conjunto. En el caso de Segovia, no se trata de una mera relación informativa o de una reproducción mecánica de las distintas opiniones, sino que su tarea consistió en reflejar de forma coherente el consenso de la mayoría. El profundo significado de esta controversia deriva del hecho de que su relator no se sitúa en un plano jurídico-canónico, sino que la pregunta sobre la aceptación o el rechazo de los presidentes suscita en el plano teológico el grave problema de la superioridad. Y, en este sentido, hay que anticipar que en la realización de esta tarea Juan de Segovia ha dejado anunciados los temas fundamentales de su eclesiología posterior: una teología de la *ecclesia*, de fuerte impronta cristológica, que hace de comunidad cristiana la depositaria de la *potestas clavium*; una autoridad que será ejercida por el papa y por los obispos, donde su interpretación del concilio como «representación»

timo capítulo de su *Tractatus decem avisamentorum de sanctitate ecclesiae*. La edición de Ladner ha incorporado, bien en el aparato crítico, o bien en varias páginas de adiciones, algunos fragmentos de esa segunda publicación. Nuestro análisis se centra en el texto editado por P. Ladner, que, a pesar de las deficiencias que Krämer le achaca, sigue siendo el único disponible. Cf. W. KRÄMER, *o.c.*, 211, nota 9.

<sup>34</sup> Cf. W. KRÄMER, *o.c.*, 218, 210-211.

<sup>35</sup> Cf. MCG II, 605-617. Cf. W. KRÄMER, *o.c.*, 212-217.

de la Iglesia le confiere una superioridad, preeminencia y autoridad sobre el sucesor de Pedro<sup>36</sup>.

## 2. Análisis del texto: principios de sistematización

Recordemos el hilo directriz de la *Relatio*. El problema planteado era el siguiente: si el concilio debía de aceptar como presidentes a los representantes pontificios según el tenor de las bulas de nombramiento, sin que con ello sufra perjuicio el principio de la autoridad y de la libertad de los concilios ecuménicos. Nuestro teólogo ha resumido de forma muy escueta los argumentos de la parte papal. Los argumentos en contra de la admisión de los legados *vigore bullarum* ocupan la mayor parte del tratado. La justificación de esta postura se encuentra distribuida en cuatro bloques que declaran sucesivamente: *a)* la dignidad de la Iglesia; *b)* la autoridad propia de los concilios; *c)* los decretos y sesiones del concilio de Constanza, y *d)* los decretos y sesiones del concilio de Basilea<sup>37</sup>. Conforme a esta articulación, podemos delimitar más aún nuestro objeto de estudio: prescindiremos, en aras de la brevedad, de esos argumentos que recurren a los decretos conciliares y a la historia de los concilios, para centrarnos en la reflexión teológica que corresponde al primer bloque.

### 2.1. La dignidad y la autoridad de la Iglesia: «*potestas clavium*»

Según la Escritura, la Iglesia es el cuerpo y la esposa del Señor, que la ama de manera especial según la imagen de los desposorios que desarrolla la carta a los Efesios (5,25). La Iglesia de Jesucristo,

<sup>36</sup> Remito a mis estudios: S. MADRIGAL, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del «Liber de substantia ecclesiae»*. Edición y selección de textos, Madrid 2000. ÍD., *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia (1393-1458): la gracia en el tiempo*, Madrid 2004.

<sup>37</sup> *Relatio*, 35 (n. 15): *Pro alia parte, videlicet quod dicti presidentes non debeant vel non possint admitti salvis suprapositis, fuit inductum quadrupliciter: primo ex dignitate ecclesiae; secundo ex auctoritate, qua generalia concilia usa fuere a principio quo celebrari ceperunt; tertio ex decretis et gestis concilii Constanciensis; quarto ex decretis et gestis huius concilii.*

en segundo lugar, está llamada a durar hasta el final de los tiempos; por ello su fundador le ha garantizado su permanente acompañamiento (cf. Mt 28,20). En consecuencia, el amor que Cristo profesa a su Iglesia se concreta en esa forma de asistencia que es la inerrancia. Las palabras dichas a Pedro, «he rogado por ti, Pedro, para que no desfallezca tu fe» (Lc 22,32), no se refieren a la fe personal de Pedro, que negó a Cristo. De aquella promesa para permanecer en la verdad habla el evangelio de Juan: «Rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, para que permanezca siempre con vosotros» (Jn 14,16). Esto es lo que expresa el artículo de fe cuando proclama: *credo sanctam ecclesiam*. La propiedad de la santidad de la Iglesia implica que nunca ha errado ni errará.

Otro texto de la Escritura que habla de la Iglesia y subraya esta misma idea se encuentra en las palabras dichas por Cristo con motivo de su fundación: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). Amada por Cristo y edificada sobre Cristo, roca firme e inmovible, recibe de Él una fuerza innata e intrínseca que es la que le garantiza la conservación y la duración hasta el final de los tiempos; con esta fuerza y poder hará frente y resistirá a todo tipo de adversarios. Ya lo había anunciado el Cantar de los cantares, cuando habla de la «*perfecta ac terribilis ut castrorum acies ordinata*» (6,3ss); esa fortaleza procede de Cristo, su fundador, no del papa.

Toda criatura está dotada de una capacidad intrínseca, de una fuerza interna que le permite existir y conservarse. Segovia busca en la Escritura el fundamento de este principio y lo encuentra en 1Cor 12,14-25. La autoridad de la Iglesia no reside en un solo miembro, sino que está presente en todos los miembros y en todo el cuerpo. El Apóstol habla de los distintos miembros del cuerpo y de la necesidad de un funcionamiento armónico del conjunto: «Puso Dios en la Iglesia, primero, apóstoles; segundo, profetas; tercero, doctores...» (1Cor 12,27-28). Esta perspectiva es ratificada también en la carta a los Efesios (4,4-7.11). Por consiguiente, la potestad de la Iglesia de existir y de mantenerse en el ser, la autoridad de regirse y de afirmarse, inhabita a todo el cuerpo y no es algo que dependa exclusivamente de un solo miembro, como el alma de un cuerpo que hace presente su fuerza vital, una y la misma, en las diversas actividades de sus potencias. La Iglesia posee esa fuerza vi-

tal en el grado máximo que declara la promesa del Señor: las puertas del infierno no la derrocarán.

Y bien, ¿en qué consiste la potestad de la Iglesia para regirse y conservarse? Se trata, según la opinión común de los santos y de los doctores, de la *potestas clavium, videlicet scientia discernendi et potestas iudicandi, id est ligandi et solvendi*<sup>38</sup>. La doctrina del «poder de las llaves» ha conocido una lenta elaboración a partir de la expresión bíblica «las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,19; 18, 18; Jn 20,22-23). Fue Beda el teólogo medieval que introdujo el motivo de las dos claves en la forma de *scientia discernendi y potestas iudicandi*. El tratado segoviano se concentra en este último aspecto del poder de jurisdicción. En este contexto utiliza una analogía tomada de la vida social: alguien puede ser apartado y separado de una sociedad o grupo humano; ahora bien, ser apartado de la comunión de Dios y de los ángeles no es competencia de ninguna autoridad humana; sólo «el poder de las llaves» se extiende en esa dirección, de modo que «lo que es atado en la tierra quede atado en el cielo, y lo que es desatado en la tierra quede desatado en el cielo» (cf. Mt 16,19).

Llegados a esta formulación del poder de las llaves, Segovia hace la pregunta decisiva que presidirá el resto de sus disquisiciones: ¿en quién reside principalmente la *potestas clavium*: en el papa o en la Iglesia? O, dicho de otra manera: ¿a quién ha entregado Cristo el supremo poder de jurisdicción: sólo a Pedro o a todos los apóstoles? ¿Al papa o al conjunto de la Iglesia? Para dilucidar este problema —dice— hemos de recurrir a la Escritura. Podemos adelantar el sentido de su respuesta. Junto a Mt 16,19 y Jn 21,17, que hablan de la colación de poderes a Pedro solo, existen otros textos evangélicos en los que Cristo otorga sus poderes a los apóstoles (Mt 18,18; Jn 20,22-23).

La confrontación de estos textos con los textos petrinus deja abiertas varias posibilidades de interpretación que han encontrado su refrendo por parte de las autoridades patrísticas<sup>39</sup>: a) San Cipriano consideraba que los apóstoles han recibido los poderes que Pedro ha recibido, pero Pedro goza de un *primatus* relativo a la

<sup>38</sup> Relatio, 38 (n. 24): Cf. L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, I*, Münster 1960.

<sup>39</sup> Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Aut. Moyen-Âge*, París 1968, 138-140.

unidad de la Iglesia sostenida por el episcopado; b) el modelo patrocinado por S. Agustín señala que Pedro, al recibir el poder de las llaves, «representaba» a la *ecclesia*, a la que en su unidad le son entregados esos poderes, y c) el modelo de san León marca otra línea: Pedro no significa simplemente la unidad, sino que el episcopado le ha sido confiado a él como cabeza, y de Pedro pasará a los apóstoles. Podemos anticipar que Segovia, desde su sentir conciliarista, cultiva la línea de interpretación africana, de Agustín, no tanto la línea romana de León. Veámoslo.

## 2.2. *Potestas clavium principaliter sit data ecclesiae*

El primer texto que hemos de tomar en consideración es Mt 16,19: «Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra...». Ahora bien, estas palabras encierran una promesa más que una concesión formal. Por lo demás, no parece que Cristo haya concedido a Pedro solo esta potestad, sino que en Mt 18,18 se lee que esta potestad se confiere al conjunto de los apóstoles y, por tanto, a toda la Iglesia. Segovia recurre a san Agustín y a Rábano Mauro, que convienen en esta interpretación de los textos petrinus: cuando Pedro recibe el poder de las llaves, *representaba* a la santa Iglesia, que es la que recibe de Cristo propiamente las llaves, mientras que Pedro las recibe de forma simbólica<sup>40</sup>. Con ayuda de los

<sup>40</sup> Relatio, 40 (n. 30): *Unde Augustinus super Iohannem sermone CXXXIV loquens de ecclesia inquit: Huius ecclesie apostolus Petrus propter apostolatus sui primatum gerebat figuratam generalitate personam. Quantum enim ad ipsum proprie pertinet, natura unus homo erat, gratia unus christianus, habundantiori gratia unus idemque primus apostolus. Sed quando ei dictum est: «Tibi dabo claves regni celorum et quodcumque ligaveris super terram» etc., universam significabat ecclesiam, que in hoc seculo diversis temptationibus velut imbribus, fluminibus et tempestatibus quatitur et non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a christiano, sed christianus a Christo nominatur. Sic quippe ait Dominus: «Super hanc petram edificabo ecclesiam meam», quia diserta: «Tu es Christus, filius Dei vivi»; super hanc petram, quam confessus es, edificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum et ipse edificatus est Petrus. Fundamentum quippe aliud nemo potest ponere preter id, quod positum est, quod est Christus Iesus. Ecclesia, ergo, que fundatur in Christo, claves ab eo regni celorum accepit, id est potestatem ligandi et solvendi (Cf. AUGUSTINUS, *In Evangelium Iohannis* 124, 5: PL 35, 1973).*

textos del Doctor africano va a establecer el siguiente principio: *potestas clavium principaliter sit data ecclesiae*<sup>41</sup>.

Otros textos de la Escritura, como Jn 20,20-23, hablan de la colación de este poder de las llaves al grupo apostólico. Pero Segovia otorga un valor singular al pasaje de Mt 18,17-18, que interpreta como corolario de la historia narrativa que arranca de la promesa hecha a Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos» (Mt 16,18). El final del capítulo 17 nos habla del encargo hecho a Pedro de pagar el dracma debido. La escena apunta hacia la principalidad de Pedro dentro del grupo apostólico y, justamente, al comenzar el capítulo 18, se plantea la discusión acerca de quién es el mayor en el reino de los cielos. A la mitad de este capítulo el Señor pronuncia estas palabras: «Si tu hermano peca contra ti..., (...), si no les escucha a ellos, díselo a la Iglesia [*dic ecclesiae*], pero si no escucha a la Iglesia, sea para ti como un pagano y publicano. Amen os digo: lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo».

De esta fórmula, *dic ecclesiae*, extrae estas conclusiones: la promesa de la concesión de las llaves (cf. Mt 16,19) se hace efectiva para la Iglesia, sin limitaciones, esto es, en toda plenitud; además, Cristo ha querido que el juicio de la Iglesia fuera el juicio supremo, de modo que Pedro o el papa deban someterse y obedecer al dictamen de la Iglesia. Nadie queda excluido de esta ley de la corrección fraterna, ni siquiera el papa. El pasaje de Mt 18,17-18 es el principal aval de la preeminencia y de la superioridad de la Iglesia respecto del papa, tanto en las cuestiones de fe como en la corrección o castigo por sus pecados y faltas.

Una segunda serie de argumentos que abonan la superioridad del juicio de la Iglesia tiene que ver con la consideración que se hace en la Escritura acerca del nombre *Iglesia* y de lo significado en él<sup>42</sup>. Los títulos que la Iglesia recibe no son aplicables al papa. De la Iglesia se

<sup>41</sup> Relatio, 43 (n. 31): Cf. W. KRÄMER, *Die ekklesiologische Auseinandersetzung um die wahre Repräsentation auf dem Basler Konzil*, *Miscellanea Mediaevalia* 8 (1971) 202-237.

<sup>42</sup> Relatio, 46 (n. 38): *Secundo probatur, quod ecclesie iudicium sit dignius ac superius, ex consideratione nominis ac rei per illa significate, que in sacra scriptura dicuntur de ecclesia, que tamen pape non possunt competere*. Esta sección se extiende entre los párrafos n. 38-48.

predica que es *mater, domina, sponsa, Corpus Christi*. En este momento preciso la *Relatio* de Segovia rebate los argumentos de Juan de Torquemada, que en su intervención oral se había referido al papa como *rex, pater, sponsus ecclesiae*. El papa puede ser considerado como el mayor entre los fieles, pero no puede por ello dejar de ser considerado como hijo de la Iglesia, de modo que este hecho muestra la excelencia y dignidad de la Iglesia, así como la obediencia que le es debida por cualquiera de sus hijos. De nuevo remacha su postura con ayuda de la conocida sentencia atribuida a san Agustín: *nec habebit Deum patrem, qui ecclesiam noluerit habere matrem*<sup>43</sup>.

Por relación al título de *domina*, el papa y los obispos son ministros y dispensadores de los misterios de Dios (1Cor 4,1), y, según el ejemplo de Cristo, si quiere ser el mayor ha de destacarse precisamente en el servicio (Mt 20,26), como el Hijo de hombre, «que no vino a ser servido sino a servir», que estuvo en medio de nosotros «como quien sirve» (Lc 22,27). De este modo conviene al papa el título de *supremo ministro de la Iglesia*. Recurriendo a ese *Papstspiegel*, que es el *De consideratione* de Bernardo de Clavaul, le recuerda que el papa es denominado *paranimphus sponse, videlicet ecclesie*<sup>44</sup>.

Finalmente, la imagen del cuerpo apunta en la misma dirección: el papa es uno de los miembros del cuerpo. Por ello, esta reflexión se deja prolongar en la consideración de la Iglesia como un todo y del papa como parte integrante de ese todo. En este momento introduce una doble definición de Iglesia, a la que nuestro teólogo recurre en diversos momentos de su amplísimo cuerpo doctrinal, pero que ya había sido utilizada por el dominico Juan de Ragusa en sus debates eclesiológicos con los husitas de Bohemia. La doble definición reza así: *Ecclesia autem est corpus Christi mysticum, organicum, fide Christi animatum, vel ecclesia est universitas fidelium bonorum et malorum orthodoxam fidem tenentium, in sacramentis ecclesie habentium societatem*<sup>45</sup>. De esta reflexión acerca del todo y

<sup>43</sup> Relatio, 46 (n. 39): Cf. Ps. AUGUSTINUS, *In Symb* 4, 13: PL 40, 668.

<sup>44</sup> Relatio, 47 (n. 42).

<sup>45</sup> Relatio, 48 (n. 44). Puede verse el texto de Ragusa en MANSI 29, 778 C; 779 B. Cf. S. MADRIGAL, *¿Puede definirse la Iglesia? Nociones Básicas de Juan de Segovia (1393-1458)*, *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 41-72; esp. 50-51. S. MADRIGAL, *El pensamiento eclesial de Juan de Segovia: la gracia en el tiempo*, 163-164.



sus partes, que remite a la doctrina paulina del cuerpo de Cristo (1Cor 12,14), saca como conclusión la superioridad, dignidad y excelencia de la Iglesia respecto a cualquiera de sus miembros. En cierto sentido podemos decir del papa que es la cabeza de la Iglesia, pero no es superior a toda ella ni puede ser separado de ella, ni se puede preferir su juicio al juicio de la Iglesia universal. Que la Iglesia es santa y católica implica que nunca ha errado. El papa sí; lo que equivale a decir que si el papa se separa de la Iglesia deja de ser miembro del cuerpo y, por tanto, cabeza de ella. Ello significa que atenta contra la misma propiedad esencial de la Iglesia que es la unidad.

Se adentra nuestro texto, seguidamente, en una tercera serie de argumentos a favor de la autoridad y la dignidad de la Iglesia que se prueba «*ex condicione potestatis*», es decir, por su diversa manera de darse el poder de las llaves, es decir, esa *innata et intrinseca potestas* en la Iglesia y en el papado<sup>46</sup>. El argumento se entiende perfectamente desde el significado de la expresión latina *conditio*, derivada del verbo *condere*, que significa «fundar, instituir» y, por consiguiente, son «condiciones» de una realidad aquellas cualidades fundantes o prerrogativas constitucionales irrenunciables. Por tanto, el poder de las llaves es una *potestas* que en la Iglesia existe de forma continua, permanente, perpetuamente. No ocurre así en el caso del papa, cuya vida es limitada temporalmente, su mandato puede cesar y perder así la autoridad. Esta autoridad de la Iglesia que permanece siempre va de la mano con la inerrancia en las cuestiones de fe, conforme a la promesa: *sponsabo te michi in sempiternum* (Os 2,19). Recurre, de nuevo, al artículo de fe, de la Iglesia una y santa, de modo que es imposible que incurra en el error. Esta condición no se cumple para el papa, quien, por el hecho de acceder al pontificado, se ve confirmado y asistido por la gracia de Dios, pero no por ello está libre de pecado. Una tercera característica de la Iglesia tiene que ver con el conocimiento de la verdad salvífica, pues en ella actúa el Espíritu de la verdad (cf. Jn 16,13), de manera que la Iglesia de Dios queda configurada, según el testi-

<sup>46</sup> Relatio, 50 (n. 49): *Tercio probatur auctoritas ecclesie et eminentia dignitatis supra papam et omnes fideles ex condicione huiusmodi potestatis, prout in ecclesia et in papa dicitur esse*. Esta sección abarca los nn. 49-56.

monio de 1Tim 3,15, como «columna y fundamento de la verdad». Estos dos sustantivos, *columna* y *firmamento de la verdad*, denotan claramente *inobliquabilitatem iudicii*. Un cuarto argumento se apoya en la filosofía social aristotélica: la autoridad de la Iglesia se orienta al bien común. En consecuencia, la Iglesia elige a un papa o lo puede deponer; por el contrario, no está en la capacidad del papa constituir o destituir a la Iglesia, que ha sido instituida por Cristo. Tampoco tiene el papa la autoridad para deshacer aquellos grados o formas de autoridad con las que Cristo dotó a su Iglesia (cf. 1Cor 12,28; Ef 4,11). Toda esta sección es resumida por nuestro relator en los términos siguientes: la autoridad o potestad, tal y como existe en la Iglesia, es permanente, continua y perpetua, recta, confirmada en el bien, portadora del conocimiento de la verdad salvífica, puede poner o deponer al papa. Ninguna de estas *condiciones* asiste al papado, y por tanto, se ha de preferir la autoridad de la Iglesia a la del papa<sup>47</sup>.

La cuarta y última serie de razonamientos acerca de la superioridad de la autoridad de la Iglesia está articulada conforme al esquema de las cuatro causas<sup>48</sup>. Este tipo de argumento había sido utilizado por Egidio Charlier durante los debates<sup>49</sup>. Desde el punto de vista de la causa final, hay que considerar que Dios es la causa final suprema de toda la creación; ahora bien, dentro de este ordenamiento universal las diversas partes de la creación están orientadas a causas finales subalternas. En este sentido la Iglesia constituye la causa final para las actuaciones del papa, acciones que deben estar orientadas hacia el bienestar de la Iglesia. Así lo confirma la Escritura, cuando indica que el poder de las llaves ha sido dado por Cristo «para la edificación de la Iglesia» (2Cor 10,8;

<sup>47</sup> Relatio, 52 (n. 56): *Ex premissis sequitur, quod cum hec auctoritas sive potestas, prout est in ecclesia, sit permanens, continua et perpetua, recta et inobliquabilis sive in bonum confirmata, estque ipsi coniuncta omnis cognitio necessarie veritatis, potestque papam constituere et destituere, potestas vero pape ab his omnibus deficit, ergo prefertur sibi*.

<sup>48</sup> Relatio 52 (n. 57): *Quarto preeminencia auctoritatis huius probatur ex habitudine quadruplicis cause, scilicet finalis, efficientis, formalis et materialis*. Esta sección se extiende desde el n. 57-65.

<sup>49</sup> Cf. MCG II, 613.

13,10; Ef 4,12). En otras palabras: el bien de la Iglesia es el fin de la potestad concedida.

De ahí se sigue, en segundo lugar, que la Iglesia obtiene una principalidad como causa eficiente. La primera razón o el primer impulso para la actuación del papa es la Iglesia, como lo es el alma para la actividad del cuerpo o el objetivo perseguido en el ámbito de la vida moral ofrece los primeros principios de la acción. En la vida de la Iglesia, a la manera de un organismo, ella actúa a través de sus miembros y dichos miembros se comportan como instrumentos para la consecución del bienestar de todo el cuerpo; el papa, que es el miembro más noble, sólo puede reclamar para sí la designación del instrumento más importante, o —en el mejor de los casos— el rango de causa eficiente segunda. Ahora bien, dado que el poder del instrumento es menor que el poder de la causa eficiente, en consecuencia, el papa está sometido a la Iglesia. Este poder de jurisdicción superior dado a la Iglesia sería ilusorio si ella no dispusiera de la autoridad de imponer efectivamente su juicio; de donde se deduce que es superior al papa también desde el punto de vista del poder ejecutivo. Por eso, no vale para la relación entre la Iglesia y el papa la comparación que se suele establecer entre la razón y la voluntad, equiparando la primera a la autoridad de la Iglesia o del concilio y la segunda a la autoridad del papa.

La reflexión correspondiente a la causa formal tiene que ver con la prerrogativa de la inerrancia que es propia de la Iglesia, no así del papa. Lo que está libre de error, no se aparta de la verdad ni de la ley; por ello, la Iglesia es *forma iudicii* del papa. Este el modo de relación que reina entre la acción del papa y el juicio de la Iglesia, pues ella, a diferencia de los papas, nunca se han desviado de la verdadera fe.

Finalmente, la Iglesia es superior al papa por relación a la causa material: el papa puede ser objeto del poder de jurisdicción eclesial, que le puede someter a proceso judicial, deponerle, suspenderle, privarle de su autoridad de forma temporal o definitivamente. Pero la Iglesia no es, a la inversa, objeto de la jurisdicción papal. Si bien es cierto que el papa puede tomar decisiones que obligan a la Iglesia entera, esto no supone un inconveniente, ya que lo mismo puede hacer la Iglesia; y aun cuando el papa también reciba directamente de Dios su autoridad, está sometido a la Iglesia en el ejercicio

concreto de dicha autoridad, como los obispos, que también han recibido su autoridad de Dios, y en su ejercicio están sometidos al papa.

Toda esta sección articulada según el esquema de las cuatro causas tiene importancia para la reflexión ulterior, ya que ha puesto de manifiesto la presencia de la *plenitudo potestatis* tanto en el papa como en la Iglesia. Esta afirmación nos adentra en unas interesantes observaciones sobre la naturaleza de la potestad eclesial que desembocan finalmente en la pregunta acerca de la superioridad entre el papa y el concilio.

### 2.3. *Papa y/o concilio como sujeto de la suprema potestad en la Iglesia*

Esta sección del texto arranca de una serie de objeciones<sup>50</sup>: 1) la suprema autoridad (*plenitudo potestatis*) del papa y de la Iglesia, ¿es una o diversa?; 2) si es una y única, ¿cómo pueden existir en ambas formas?; 3) ¿cómo se puede hablar de superioridad o inferioridad si estamos ante una y la misma autoridad suprema en la Iglesia y en el papa?, y 4) ¿de qué modo se verifica en la Iglesia y en el papa el poder de las llaves?

Vamos con la primera y segunda objeción que se resuelven en esta pregunta: ¿de qué modo la única y suprema potestad indivisa puede darse en la Iglesia y en el papa? Estamos ante un individuo (el papa) y ante un colectivo (la Iglesia), de modo que esta diversidad de sujetos parece estar sugiriendo la idea de dos potestades. Esta misma posibilidad parece venir avalada por la diversidad de propiedades presentes en la *potestas clavium* según se trate del papa o de la Iglesia, o de la amplitud de campo de acción correspondiente a la potestad papal o a la potestad de la Iglesia. Sin embargo, hay que decir que estamos ante una única potestad; así lo avala

<sup>50</sup> Relatio, 56 (n. 66): *Quantum ad supradicta emergunt quatuor dubia. Dicitur namque est, quod in papa est plenitudo potestatis simul et in ecclesia. Est ergo dubium, an hec potestas in eisdem sit una vel plures. Secundo: posito, quod una sit, quomodo potest in utroque tota et insolidum existere. Tercio, quomodo respectu unius et eiusdem in ecclesia superioritas et in papa inferioritas annotetur. Quarto, de modo essendi in utroque.* (Esta sección se extiende entre los párrafos nn. 66-107).

ya la identidad de los términos utilizados en los textos del evangelio de Mateo sobre el atar y el desatar, tanto en la forma de la promesa hecha a Pedro (Mt 16,19), como en la forma de la concesión al resto del grupo apostólico (Mt 18,18). En ambos casos se habla de una autoridad «suma» o «suprema», que sólo puede convenir a uno. Segovia ha comenzado aduciendo las dificultades aparentes que se oponen a la tesis que en realidad quiere defender; a saber: no se trata de una pluralidad de sujetos de la potestad suprema, ya que el papa es un miembro de la Iglesia<sup>51</sup>. La Iglesia es una y no puede ser dividida; en consecuencia, la suprema autoridad, *potestas ligandi et solvendi*, es también una.

Pasemos, pues, a la tercera objeción: si esa suprema *potestas clavium* es una, ¿cómo podemos hablar de la superioridad de la autoridad de la Iglesia sobre el papa? La respuesta tiene que ver con la forma distinta de participar en esa potestad, puesto que la Iglesia, a diferencia del papa, la posee siempre, constantemente, sin interrupción, de modo que disfruta del conocimiento de la verdad salvadora. Segovia explica este argumento con ayuda de S. Anselmo, que había establecido una comparación entre la libre voluntad del bienaventurado, fortalecido por la gracia, y la libre voluntad del hombre peregrino, sometido a las tentaciones del tiempo presente. La situación de la Iglesia, merced a las promesas de Cristo, se equipara a la de los bienaventurados. En términos más generales, nuestro teólogo defiende esta postura: la Iglesia posee el poder de las llaves de manera fundamental y original (*radicaliter*), mientras que el papa de una manera subordinada y servidora (*ministerialiter*). Enseguida, no obstante, precisa los términos: la Iglesia posee el poder de las llaves no sólo *radicaliter sive fundamentaliter*, como causa eficiente de todas las acciones de los ministros de la Iglesia, y *formaliter* —de modo que así se diferencia de cualquier otra comunidad humana—, sino también *ministerialiter* como poder ejecutivo, que le puede ser confiado al papa pero que del mismo modo se lo puede retirar. Porque la Iglesia, en su condición de esposa, sólo depende de Cristo, no de sus servidores.

<sup>51</sup> Relatio, 57 (n. 72): *Dicitur primo, quod non est diversitas subiectorum, cum papa sit etiam unus de ecclesia, et sic non ponuntur duo diversa subiecta, in quibus hec potestas tamquam in diversis esse dicatur, sed quod est uno numero in papa et ceteris fidelibus ut collectis in unum.*

Nuestro teólogo avanza en esta dirección: el ejercicio del poder de las llaves presupone una deliberación madura por parte de la Iglesia. Ahora bien, es claro que esa Iglesia, entendida como comunidad de los creyentes dispersa por el universo mundo, no está en condiciones de decidir o de juzgar sobre un asunto. La pregunta acerca de si alguien debe prestar obediencia al juicio del papa o al dictamen de la Iglesia sólo tiene sentido si por «Iglesia» se entiende el *concilio general*, que es la representación de la Iglesia<sup>52</sup>. Cuando esa deliberación tiene lugar en el concilio, ocurre que la decisión que brota de ahí tiene una autoridad superior a la del papa; ello se debe a que esa reunión de los obispos cuenta con la asistencia del Señor y está «presidida» por el Espíritu Santo<sup>53</sup>.

Estas afirmaciones se entienden mejor a la luz de una doble consideración de la Iglesia, como *corpo místico* y como *corpo político*. Esta distinción había sido introducida en los debates sobre la presidencia por Juan Pulchripatris<sup>54</sup>. Si consideramos la Iglesia como cuerpo místico, su cabeza es solo Cristo; por el contrario, si consideramos la Iglesia como comunidad o sociedad política, la cabeza es el papa. A partir de textos, como Mt 18,20 y Hech 15,28, podemos entender la realidad de la Iglesia como cuerpo místico, no como mera comunidad humana, y ahí, en esa realidad mística, surtida de gracias y dones carismáticos, viviendo la vida espiritual en la fe y en la caridad, es Cristo esposo quien gobierna la Iglesia con una especial asistencia de su Espíritu, que actúa de forma inmediata. La Iglesia, cuando se halla congregada en el concilio general, se asemeja a ese cuerpo místico. Contando con la asistencia de Cristo y bajo la presidencia de su Espíritu, la asamblea de los obispos representa el poder de las llaves de la Iglesia universal de

<sup>52</sup> Relatio, 62 (n. 85): *Ut ergo questio habeat locum, intelligitur de ecclesia, quando est congregata legitime in generali concilio, quod ipsam veraciter representat et in quo ipsa ecclesia vere vel interpretative aut virtualiter consistit.*

<sup>53</sup> Relatio, 63 (n. 87): *Quia in concilio intelligitur assistentia Christi et presidencia Spiritus Sancti, ita ut iudicium concilii dicatur etiam Spiritus Sancti, quod tamen non sic reperitur de sententia sive iudicio pape.*

<sup>54</sup> MCG II, 609: *Tercio die Johannis Pulchripatris, primus ambasiator Parisiensis Studio, allegabat ecclesiam dupliciter intelligi posse, ut corpus mysticum et corpus politicum.* Cf. W. KRÄMER, o.c., 215. Véase sobre este punto: A. BLACK, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, Londres 1979, 148-153.

una manera más eminente que el papa. En consecuencia, el papa está sometido a la autoridad del concilio. En esta situación del cuerpo místico el papa es *vicarius* o *minister capitis*; ahora bien, en la consideración de la Iglesia como cuerpo político compete al papa el título de *caput ecclesiae*<sup>55</sup>.

Por eso, si ocasionalmente los teólogos o los decretos conciliares denominan al papa *caput concilii*, hay que distinguir una doble modalidad en el ejercicio de la autoridad: *in habitu* o *in actu*. Estando presente en el concilio, el papa detenta una autoridad que sin embargo no va a ejercer efectivamente, pues es Cristo quien rige directamente su Iglesia. Además, hay que tener en cuenta que en el concilio el papa comparte su autoridad con la de los obispos. Y es que los obispos, en su calidad de sucesores de los apóstoles, han recibido por su ordenación episcopal el poder de las llaves y una responsabilidad sobre la Iglesia universal. Ahora bien, reciben dicha potestad para su ejercicio efectivo en un ámbito concreto señalado por el derecho y concedido por el papa. Por eso, los obispos sólo poseen el poder universal de las llaves *in habitu*.

Sin embargo, en el concilio esa *potestas* que les era propia *in habitu* se actualiza y les capacita para juzgar acerca de los asuntos de la Iglesia universal. Dicho de otra manera: con la convocatoria del concilio se activan los poderes episcopales y se hacen efectivos en toda su universalidad. Por eso, el papa, que podría limitar o rescindir a un obispo el ejercicio de su autoridad, no puede sustraerle esa potestad sobre la universal Iglesia —*in habitu* o *in actu*— durante el concilio, puesto que los obispos la han recibido directamente de Cristo por medio de su consagración. Son los poderes referidos a la Iglesia universal, no a su diócesis concreta. En este punto, las disquisiciones segovianas sirven a la interpretación de la afirmación nuclear que se lee en los decretos del concilio de Constanza: *quod concilium recipit immediate potestatem a Christo*<sup>56</sup>.

Por tanto, cuando los basilienses prometen al papa Eugenio IV su reconocimiento como *caput concilii*, en modo alguno renuncian a su propia potestad deliberativa ni quedan reducidos a la condición de meros consejeros. Esta argumentación, que se ha movido

<sup>55</sup> Relatio, 64 (n. 90).

<sup>56</sup> Relatio, 69 (n. 100).

en el marco de la dignidad de la Iglesia atestiguada en la Escritura, concluía con la negativa a aceptar los presidentes designados por el papa, puesto que, tratándose de la conservación y del buen gobierno de la Iglesia, la preferencia del juicio papal lesionaría la dignidad de la Iglesia. La clave de esta argumentación depende en alto grado de esa consideración de la Iglesia, congregada en concilio (*corpus mysticum*), o dispersa por el mundo (*corpus politicum*). En el primer caso, la Iglesia se halla inmediatamente unida a Cristo, su cabeza, de forma que el papa es un medio instrumental, sin ejercicio efectivo de la jurisdicción coactiva que sí le compete en situación de la Iglesia dispersa. Sus decisiones, por tanto, no pueden interferir en la marcha del concilio.

## V. CONCLUSIÓN: *NAM ETSI PAPA MAIOR EST IN ECCLESIA, NON MAIOR EST TOTA ECCLESIA*

Hagamos una recapitulación para ir concluyendo. El cronista de la última asamblea ecuménica medieval llegó a Basilea el 8 de abril de 1433, cuando habían transcurrido casi dos años desde su inauguración oficial, un período de confrontación permanente con el papa Eugenio IV. A mediados de febrero del año siguiente, lo encontramos trabajando en una comisión especial que estudiaba la admisión o el rechazo de los presidentes papales *vigore bullarum*. En este contexto político y eclesial tuvo lugar la primera intervención pública de Juan de Segovia, su *Relatio super materia bullarum de praesidentia*, pronunciada ante la *deputatio fidei* el 3 de marzo de 1434. Su versión escrita constituye un verdadero compendio de eclesiología conciliarista. En este opúsculo ha hilvanado con acierto y esmero, dando forma literaria al consenso conciliar, todos aquellos argumentos empleados por los basilienses para rechazar la incorporación de los legados papales en la presidencia del concilio. Ahí ha dejado consignados los temas capitales de su teología sobre la Iglesia.

El primer resultado de este estudio puede expresarse en una cláusula muy sencilla. Juan de Segovia ha tratado de fijar el puesto

del papa en la Iglesia al hilo del mensaje de fondo que recorre la respuesta sinodal *Cogitanti: Nam etsi papa maior est in ecclesia, non maior est tota ecclesia*. Podremos concluir, en segundo lugar, que la clave sobre la que se apoya esta visión de la función papal en la Iglesia nos la brinda el binomio *corpus mysticum-corporis politicum*, que no es sino la reelaboración intelectual de una vieja metáfora que ha pasado de la teología a la teoría política. Las interconexiones infinitas entre el *sacerdotium* y el *imperium* produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos y los intercambios de insignias se han venido realizando entre los poderes espirituales y seculares de la sociedad cristiana. En este sentido el escrito segoviano ofrece una formulación de esta metáfora en una fase evolucionada, muy lejos de la primigenia doctrina paulina sedimentada en los textos del Nuevo Testamento, pero preñada aún de vigor para alumbrar nuevas aplicaciones al calor de la intersección perenne entre el poder secular y el poder eclesiástico, tal y como ha quedado inmortalizada por E. H. Kantorowicz en ese magnífico estudio de la teología política medieval titulado *Los dos cuerpos del rey*.<sup>57</sup>

El conflicto entre papa y concilio arroja su larga sombra que cubrirá el tiempo venidero con su áulico manto. Basilea fue un punto de encuentro de clérigos, intelectuales y políticos de su tiempo, un crisol de las ideas filosóficas y teológicas, un foro de debate sobre la cultura y la religión europea, donde se confrontaron de forma trágica los mejores y más supremos principios de la unidad, de la paz y de la reforma con la tozuda realidad económica, política y social. Si esos decenios de la crisis conciliar han sido testigos de una efervescencia de las doctrinas sobre la Iglesia y la eclosión de la primera sistematización de la eclesiología en su vertiente papalista y conciliarista, su influjo en el pensamiento político es de muy largo alcance, pues aquellos debates intra-eclesiales que comprometían al mismo tiempo a las potencias europeas representan en realidad un momento previo, una anticipación cumbre y ejemplar de ese debate más general, que estaba aún por venir, sobre la relación entre el poder monárquico y el poder corporativo. Todas estas tensiones se adentran en la Edad moderna.

<sup>57</sup> Cf. E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid 1985, 188-259.

