

quinario, ofrece una muy sugerente justificación de las vías y de la imposibilidad de que se puedan presentar otras que aumenten su número. Según Elders, las vías surgen de la consideración de las cinco causas siguientes: causa material (primera vía); causa eficiente (segunda vía); causa eficiente trascendental (tercera vía); causa formal trascendental (cuarta vía); y causa final (quinta vía). En la primera vía se atendería al par potencia/acto; en la segunda vía se consideraría la actividad de las cosas sobre otras cosas (tema de las causas segundas); en la tercera vía, el par trascendental esencia/esse; en la cuarta, la doctrina de la participación; y en la quinta vía, la finalidad y el orden del universo. Por todo ello, concluye el Autor, «las cinco vías tienen una función fundamental en la metafísica de Santo Tomás, ya que en ellas se contienen los elementos esenciales de su pensamiento filosófico» (p. 145).

Hasta aquí, un breve repaso de las principales aportaciones que se contienen en este pequeño volumen sobre las cinco vías tomistas, que, como decía al comienzo, resulta en todo momento de gran interés, tanto por los enfoques modernos que se ponen en diálogo con las vías del Aquinatense, como por la claridad con que se desarrolla la genuina doctrina tomasiana.

J. I. SARANYANA

Giuseppe ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, Paideia Editrice («Testi e ricerche di Scienze Religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna», n. 19), 1981, 368 pp., 15 × 22.

El profesor Alberigo se propone investigar en esta obra el origen, desarrollo y significación del movimiento conciliar. «Es importante tener presente —dice él— que por conciliarismo no se puede entender un partido religioso adecuadamente organizado, ni una corriente teológica compacta y autónoma. Se trata más bien de una convergencia a nivel operativo y doctrinal, solicitada y alimentada por una coyuntura histórica excepcional: la existencia y la persistencia en la Iglesia occidental a partir de 1378 de dos y —después— de tres papas. Es interesante recordar que de conciliarismo se comenzó a hablar relativamente tarde —hacia 1438— y en todo caso cuando se llegó a una rotura insanable entre el concilio reunido en Basilea y el papa Eugenio IV» (pp. 9-10).

El término conciliarismo es polémico, inadecuado para expresar lo que sucedió en la Cristiandad occidental durante el Cisma de Occidente (p. 17). Por lo mismo que es polémico habríamos deseado una definición precisa de lo que entiende él por conciliarismo.

El concilio de Constanza, sus decisiones y su eclesiología quedaron desacreditados desde que en 1441 Eugenio IV y pocos años después Torquemada lanzaron la acusación de haberse inspirado en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Esta operación de descrédito se consumó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando Constanza fue cuidadosa y progresivamente marginada por la eclesiología «romana», simbo-

lizada en el hecho de que H. Denzinger no incluyera en su *Enchiridion* (1854) el decreto *Haec sancta*. Brian Tierney (1955) ha derribado la tesis sobre la ascendencia sospechosa del conciliarismo y ha abierto el camino a una reconsideración más serena del efectivo alcance histórico del decreto *Haec sancta*. En esta perspectiva se sitúa el autor, que tiende a una rehabilitación completa y a una inmoderada exaltación de Constanza.

Comienza por estudiar el papel desempeñado por la idea del concilio en la solución del Cisma de Occidente. Poco después de la elección controvertida de Urbano VI y antes del estallido del Cisma, tres cardenales italianos, Corsini, Brossano y Orsini, proponen que se convoque un concilio general. «Así aflora por primera vez la conexión entre crisis de la unidad de la Iglesia y celebración de un concilio; la *via concilii* queda en adelante sobre el tapete, presentada por una fracción del mismo colegio cardenalicio, sin ninguna coloración eversiva, aún antes de que el cisma sea formalmente abierto» (5-6 agosto 1378) (p. 29).

El 20 septiembre 1378, con la elección de Clemente VII, surge el Cisma. El problema era grave. La Iglesia no disponía de un mecanismo institucional ni de elaboraciones doctrinales apropiadas a un caso como éste (p. 31). A fines de 1378 las perspectivas de una solución del Cisma a través de un concilio parecen definitivamente cerradas. El concilio aparece como el enemigo común de las dos obediencias papales, divididas y enfrentadas en todo, pero unidas en rechazar la eventualidad de un concilio. En cambio la necesidad de un concilio es relanzada autorizadamente por el rey de Castilla y sobre todo por el primado de España, el arzobispo de Toledo, Pedro Tenorio, el cual la expone en un escrito redactado en el verano de 1379 en respuesta al tratado de Flandrin. Este replicó que, si se sometiese la controversia a un concilio, se admitiría una competencia y por tanto una superioridad del concilio mismo sobre el papa, mientras *papa concilio non est subditus, immo ipse supra concilia est*. De este modo se introducía en la polémica una simplificación de excepcional gravedad, sosteniendo que la competencia en juzgar implica de suyo superioridad (34-36).

Pronto comienzan a intervenir en favor del concilio dos profesores de la universidad de París, Enrique de Langestein y Conrado de Gelnhausen. El primero sostiene que sin un concilio general formado por prelados de la Iglesia, *credo vix unquam posse ad plenum corda quietari omnium*. El concilio tendrá por objeto juzgar entre los contendientes, sin pretender por eso una superioridad sobre el papa. Langestein distingue claramente entre autoridad para juzgar y superioridad jerárquica (37 y 39).

La fuente de la autoridad de un concilio convocado en situación de emergencia es, según Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, la *universitas fidelium*; según Gelnhausen, Cristo. El decreto *Haec sancta* del concilio de Constanza se atuvo a esta última tesis. Gelnhausen añade que, aun sin el Cisma, el concilio habría sido igualmente necesario. Langestein establece por vez primera la conexión entre decadencia y cisma, de un lado, y reforma y concilio, de otro. «Desde este momento la demanda de un concilio y la lucha por obtenerlo miran no sólo a la

solución del Cisma, sino también a la eliminación de las causas morales y de costumbres que han constituido su terreno de cultivo» (51-54).

San Vicente Ferrer rechaza el recurso al concilio. Para él el juez para identificar el auténtico vicario de Cristo es el colegio de los cardenales (1379) (p. 44).

En 1386 el cardenal Flandrin reconocía que la vía del concilio *communiter totus mundus reputat illam viam bonam* (p. 62). Sin embargo, la universidad de París, que todavía ejercía un liderazgo intelectual, se inclinó a favor de la vía de la sustracción de la obediencia, arrastrando consigo a la corona francesa (1398). Pero esta vía naufragó a las primeras de cambio. Fracasada también la *via conventionis* entre Gregorio XII y Benedicto XIII, los cardenales de ambas obediencias abandonaron a sus respectivos papas y convocaron un concilio en Pisa. Este concilio, abierto el 25 marzo 1409, se desarrolló según un esquema preciso y coherente, como un proceso contra los dos pretendientes, acusados de herejía, de acuerdo con la concepción vigente entonces, según la cual, si un papa caía en herejía, debía ser juzgado por la Iglesia universal reunida en concilio. «En este cuadro el concilio general no tenía una función legislativa ni mucho menos de gobierno en la Iglesia, sino que era sólo una excepcional instancia de juicio». Las actas del concilio presentan un carácter rigurosamente judicial. No hay en ellas ninguna afirmación conciliarista (p. 108).

Fracasado el concilio de Pisa, el emperador Segismundo se convierte en promotor de un nuevo concilio, que se inauguró en Constanza el 5 de noviembre de 1414, sin una preparación precisa y sin un programa concreto. Sólo lentamente encontró el concilio su propio camino y, de un concilio de una de las tres obediencias, llegó a ser el concilio general de la Iglesia occidental entera, con un triple programa: cisma, herejías y reforma. La fuga de Juan XXIII, que había convocado formalmente el concilio, obligó a los padres a crearse una base legal para poder continuar el concilio aun sin el papa. Tal fue la razón de ser del decreto *Haec sancta* del 6 abril 1415. En él por primera vez se formulaba solemnemente una proposición doctrinal sobre la Iglesia. Inspirándose en la rica Cristología occidental, el concilio de Constanza entró con *Haec sancta* en la vía de la comunicación *immediate* de la autoridad de Cristo a la Iglesia y, por medio de ella, a su concilio general. Así se rechazaba la tesis del origen en el papa de la autoridad en la Iglesia, sin conceder nada a instancias favorables a un origen «ascendente» de la autoridad en la Iglesia.

«La afirmación de la efectiva soberanía de Cristo en la Iglesia constituye el núcleo del decreto *Haec sancta* y su aportación definitiva a la concepción del *status ecclesiae*. Que la autoridad en la Iglesia tenga su origen próximo y directo en Cristo constituye la proposición eclesiológica más radical que se haya formulado jamás» (p. 349). El movimiento conciliar tomaba la guía de la Iglesia y le restituiría pronto la unidad. Con la elección de Martín V, la reconstitución de la unidad y la esperanza de una reforma en la cabeza y en los miembros, el movimiento conciliar se disolvió espontáneamente y aunque la reforma no se realizó, el movimiento conciliar no se reconstituyó en torno al concilio

de Basilea y esto ayuda a explicar su falta de creatividad y su lento, pero inexorable deterioro (p. 292).

«*Frequens* ha sido puesto a menudo en conexión mecánica con *Haec sancta*. Naturalmente es verdad que la matriz teológica es la misma para ambos, pero no se puede ignorar que el clima en el que los dos decretos han madurado, es completamente diferente. Uno ha sido el instrumento genial que había conducido a la Iglesia occidental fuera del estado de Cisma; el otro era una modesta y decorosa consolación, destinada a cubrir el ocaso de una generación y de su designio inacabado de renovación de la Iglesia. Quizá precisamente en aquellas semanas el concilio como idea y como realización institucional concluía un momento de excepcional fecundidad y se mudaba en un mito, destinado a ser vivido como una dramática nostalgia en Basilea, como un expediente político en el Lateranense V, antes de volver a encontrar un impacto histórico en Trento» (p. 229).

Después de estudiar el conflicto entre el papa y Basilea como consecuencia de una radicalización en la interpretación de los decretos constantienses y de analizar la *Concordantia catholica* de Nicolás de Cusa, en el último apartado *Identidad y significación del conciliarismo*, se pregunta si las conclusiones mayores del movimiento conciliar tuvieron la intención y la fuerza de dar un aporte permanente al conocimiento que la Iglesia tiene de sí misma, más allá de la coyuntura crítica que había suscitado el movimiento mismo. Le parece que también estas preguntas son susceptibles de respuestas satisfactorias en el plano histórico, más bien que en el teológico.

«Ante todo es elemental observar que, después de Constanza, la Iglesia occidental es diversa, en el sentido de que los concilios han adquirido un puesto nuevo y extraordinariamente relevante en la vida de la Cristiandad. Desde entonces perspectivas cristianas están ligadas a concilios —la unidad a Florencia, la renovación interna a Trento, la búsqueda de nuevas relaciones con el mundo al Vaticano». Desde el siglo XV el concilio ha constituido un polo de esperanza para la Iglesia. «Esto testimonia una recepción profunda y plena del contenido de *Haec sancta*: el concilio constituye la instancia de emergencia y por eso mismo la instancia suprema y final de la Iglesia. Se trata de un conocimiento vital, aun antes que una proposición eclesiológica o canonística. Es decir, la conciencia eclesial ha asimilado que, frente a problemas o a circunstancias, respecto de las cuales la autoridad papal se muestra inadecuada o inerte, la Iglesia puede y debe recurrir al concilio. La continuidad de esta conciencia, a pesar de la secular polémica anticonciliar y la confiscación galicana de la idea de concilio, constituye la prueba de una integración de la idea conciliar en el *depositum fidei* por obra del *sensus fidelium* en una medida que sólo tienen equivalentes en la asimilación de las decisiones dogmáticas de los grandes concilios de la antigüedad.

Desde este punto de vista, una discusión puntillosamente circunscrita a la validez formal de *Haec sancta* como decisión doctrinal, decreto disciplinar o solución de emergencia corre el riesgo de humillar la significación de las decisiones de Constanza... Si sea como fuere se quiere evaluar también el valor formal de las decisiones de 1415, no se puede

prescindir del contexto de necesidad que las hizo necesarias y posibles. Se ha visto cómo esto emerge de las fuentes y caracteriza incluso la segunda proposición de *Haec sancta*, que a primera vista parecería destinada a hacer permanente y habitual todo lo sancionado en la primera proposición. Sin embargo, este reclamo no es suficiente para concluir que *Haec sancta* tiene valor sólo para la circunstancia del Cisma de Occidente o para la eventualidad (que no se verificó) de que se repitiese aquel Cisma, como se temía en 1415. En efecto es evidente que los principios teológicos puestos por obra en el decreto Constanciense trascienden la circunstancia, análogamente al hecho de que los principios trinitarios o cristológicos elaborados en Nicea o Calcedonia, trascienden la situación de necesidad en orden a la cual fueron respectivamente formulados.

Desde este punto de vista, el origen de Cristo (y no del papa) de la autoridad en la Iglesia, la calificación del concilio general como imagen de la Iglesia, la obligación de todo cristiano de observar las decisiones conciliares en las materias relativas al *status ecclesiae* (unidad, ortodoxia y disciplina) trascienden las circunstancias que han solicitado su elaboración y han entrado a formar parte del patrimonio permanente de la fe cristiana, datos que expresan elementos profundos de la realidad eclesial y no expedientes de emergencia... Pensar que el alcance doctrinal o la fuerza histórica de las decisiones constancienses puede ser reducida o aumentada por su calificación teológica como definición o como decreto disciplinar, aparece ingenuo. Ciertamente es que *Haec sancta* fue aprobada por un concilio general, rigió su existencia por tres años y constituye el fundamento del papado moderno. Las afirmaciones del decreto tocan el núcleo del *status ecclesiae* y como tales tienen un valor y un vigor permanentes» (351-353).

Añadamos que el autor domina exhaustivamente la bibliografía, que su obra contiene sagaces observaciones y una gran riqueza informativa, pero ¿logra convencer al lector? Deslumbrado en un principio, el lector se da cuenta poco a poco de que en el libro se encuentran más afirmaciones rotundas que pruebas y de que las conclusiones desbordan las premisas. El prestigio del concilio es anterior y no consecuencia del decreto *Haec sancta*. Al contrario, en el Cisma se recurrió al concilio, porque era un medio tradicional de resolver conflictos dogmáticos, disciplinares o fácticos. Después de Constanza hubo concilios estériles o francamente nocivos, como Pavía, Siena, Basilea y Letrán V. En cambio hechos tan importantes como el movimiento misional de los siglos XIX y XX no están vinculados a concilio alguno.

Sólo a costa de sutilezas no se quiere ver ahora lo que desde un principio se vio claro, a saber, que los decretos del 6 abril 1415 contienen la superioridad del concilio sobre el papa. Interpretar la fórmula *ecclesiam catholicam militantem repraesentans* como imagen de la Iglesia católica, no deja de ser otra sutileza semántica. Ni el concilio de Basilea ni el de Trento entendieron así la fórmula. ¿Qué sabe el *sensus fidelium* de tales sutilezas? ¿Cómo se puede afirmar que los decretos constancienses han sido recibidos por la Iglesia cuando la mayor parte de ella los ha rechazado explícitamente desde un principio y los rechazan actualmente la mayoría de los estudiosos? El autor no demuestra que las

objeciones de Eugenio IV y de Torquemada contra la ecumenicidad del concilio de Constanza en sus primeras sesiones, sean falsas.

La Iglesia siempre ha rechazado todo intento de subordinar el papa al concilio en materia de disciplina y siempre ha visto en él al vicario de Cristo, con capacidad para conceder dispensas de las leyes disciplinares de los concilios.

Aparece ingenuo negar la existencia de distintos tipos de conciliarismo y tratar de reducirlos a uno solo (p. 345).

En definitiva, la significación general que el autor atribuye al conciliarismo, nos parece indemostrada e inaceptable tanto en el dominio teológico como en el histórico. Nos parece más acorde con las fuentes la interpretación que da el prof. Mario Fois, *L'Ecclesiologia conciliare di emergenza stimolata dallo Scisma*, en la obra colectiva *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident* (Paris 1980) 623-635.

JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE

*El Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià. Repertori bibliogràfic*, Barcelona, VI Centenari del Cisma d'Occident. Commemoració sota el patronatge de l'Institut d'Estudis Catalans, 1979, 249 pp., 17 × 24.

ARXIU DE LA CORONA D'ARAGÓ y otros, *Documentació barcelonina sobre el Cisma d'Occident. Catàleg de l'Exposició*, Barcelona, VI Centenari del Cisma d'Occident. Commemoració sota el patronatge de l'Institut d'Estudis Catalans, 1979, 79 pp. + 6 láms., 17 × 24.

1. Si no nos equivocamos, no hubo más que dos países que celebraron congresos en recuerdo del Cisma de Occidente: Francia y Cataluña. El *Centre National de la Recherche Scientifique*, de la nación vecina, organizó un coloquio internacional en Aviñón del 25 al 28 septiembre 1978, cuyas actas aparecieron dos años después con el título *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident* (Paris 1980), 652 pp. En él la figura dominante fue Clemente VII, cuya muerte en 1394 representa el límite temporal del coloquio. En el congreso tenido en Barcelona en la primavera de 1979 no hubo más límite temporal que el de la duración del cisma (1378-1417). La figura dominante fue Benedicto XIII, por cuyas conveniencias, determinadas por el Cisma, cambió la dirección de la trayectoria de la historia de Cataluña. Las actas aún no han visto la luz pública.

Pero los asistentes al congreso, nos vimos gratamente sorprendidos con la entrega de dos instrumentos de trabajo: un Repertorio bibliográfico y un Catálogo de la Exposición sobre el Cisma, montada en la ciudad de Barcelona. El primero fue preparado por un grupo de trabajo integrado por siete miembros, cuya alma fue don José Perarnau y Espelt. Él firma la mayor parte de los resúmenes, confeccionó los índices, el apéndice y la tabla cronológica.