

CONSENSUS Y REPRESENTATIO EN EL DE CONCORDANTIA CATHOLICA DE NICOLÁS DE CUSA

CLAUDIA D'AMICO*

I

La historia del conciliarismo en las postrimerías de la Edad Media es compleja y transita desde las primeras formulaciones teóricas hasta la formación de una tradición y, después, de un movimiento¹. Dos vertientes, una jurídico-canónica y otra de origen teológico-filosófico se articulan en la historia de su fundamentación. Precisamente el tránsito mismo desde el hecho de ser una tradición para convertirse en un movimiento da cuenta de la profunda imbricación de ambas vertientes. Cuando llegan los tiempos de ponerlo efectivamente en marcha resulta imprescindible fundamentar no sólo desde un punto de vista teológico la posibilidad de un gobierno conciliar para la Iglesia, sino también, sobre todo, desde un punto de vista jurídico.

El Concilio de Constanza (1414-1418) convocado para acabar con el Cisma y las herejías de los seguidores de Wyclif, tuvo en estos dos objetivos sus resultados más decisivos. En 1415, con escasos meses de distancia, se proclama la superioridad del Concilio sobre el Papa (abril 1415) y la ejecución de Juan Hus (julio 1415)². Tras esta ejecución fue convocada una comisión de reforma de la Iglesia cuyos máximos exponentes son Pedro de Ailly, Juan Gerson y Francisco Zabarella. Pero mientras el interés de los franceses se centraba en la oposición entre la curia y las naciones, sobre todo Francia; la obra de Zabarella, el gran maestro paduano, tendía ante todo a la defensa y fundamentación jurídica de los derechos del Concilio sobre el Papa³. La impronta canónica tiende, pues, a acentuarse en busca de un fundamento jurídico irrefutable que permita que "...ecclesia sit reformata in fide et moribus,

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Según W. Ullmann, este movimiento no es sino la aplicación a la institución eclesiástica de lo que denomina la "teoría ascendente del poder", y en este sentido sostiene: "El Movimiento Conciliar constituyó un movimiento jurídico en el que el tema del *populus* fue capaz de hallar su habitat jurídico dentro del campo eclesiológico" (*Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961, ed. castellana, p. 289). Sobre la doctrina conciliar, cfr. Thierney, B., *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955.

² Los documentos conciliares son consultados en la edición de Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1965.

³ Las obras principales, fruto de estas discusiones son *De reformatione Ecclesiae* de Pierre d'Ailly, *Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universalis* de Juan Gerson y el Sermón *De schismate* y el *Comentario a las decretalia* de Francesco Zabarella.

in capite et in membris" tal como reza el decreto *Haec Sancta Synodus* que pone fin al Cisma en el marco de este Concilio⁴.

Otro decreto de Constanza, el *Frequens*, primer documento que da cuenta del triunfo del movimiento conciliar, es claramente también una obra de juristas. Si bien se establece en 1417, el mismo año de la muerte del cardenal paduano Francisco Zabarella, se descubre en su redacción su fina pluma de canonista.

Ese mismo año ingresaba el joven Nicolás de Cusa a la Universidad de Padua, centro de saber convulsionado por el papel decisivo de sus hombres en este Concilio histórico para Occidente. Zabarella había tenido en esta Universidad desde 1408 la "*lectura ordinaria decretalium de mane*"⁵. Nicolás coincidía allí con otros buenos representantes de la enseñanza jurídica de este tiempo, discípulos de Zabarella, como Giovanni Nicoletti da Imola y otros maestros o futuros maestros más jóvenes que habrían de desempeñar papeles tan preponderantes como el suyo e incluso más en el devenir político de la Iglesia como Pietro Donato, Giuliano Cesarini y Enea Silvio Piccolomini. Como sabemos, todos ellos habrán de escribir la historia eclesiástica en las siguientes décadas tanto por sus formulaciones teóricas como por las decisiones políticas que los tuvieron por protagonistas⁶.

El *Frequens*, mediante el cual se había decretado en Constanza un gobierno conciliar para la Iglesia, establecía también un calendario preciso de reuniones conciliares⁷. El concilio de Pavía-Siena se reunió puntualmente

⁴ Este decreto fue redactado por las naciones alemana, inglesa y francesa el 29 de marzo de 1415 y en él se declaraban los derechos divinos del Concilio y la obligación del Papa de obedecerlo (cfr. Paul de Vooght, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du Pape au Concile de Constance. Le décret 'Haec Sancta Synodus' du 6 avril 1415*, Paris, 1966, pp. 30 ss). En su primera redacción, el decreto fue rechazado tanto por Zabarella como por d'Ailly debido a las fuertes amenazas que contenía contra Juan XXIII. Las palabras "*reformatio in capite et in membris*" fueron suprimidas del artículo primero para formar parte del prólogo. El texto definitivo fue leído por el cardenal Zabarella. El 20 de marzo de 1415 el Papa huye. Días después, el 6 de abril, el decreto toma su forma original. Al respecto, puede verse el análisis comparativo de las tres versiones del *Haec sancta* que realiza G. Alberigo, en *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981, pp. 165 ss.

⁵ Cfr. T. Morrissey, "Ein unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua" (1390-1410), en *Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker*, Trier, 1998, pp. 5-40.

⁶ Pietro Donato, graduado en artes y derecho canónico en Padua 1417-1418, realizará una gran carrera eclesiástica que lo llevará como legado papal al Concilio de Basilea y figura preponderante en los concilios de Ferrara y Florencia. Lo mismo cabría decir del primero condiscípulo y después maestro de Nicolás, Giuliano Cesarini, presidente del Concilio de Basilea; y de Enea Silvio Piccolomini quien devendrá, décadas más tarde, Pío II.

⁷ Se ha señalado como antecedente de este decreto al canonista francés Guillermo Duranti, quien un siglo antes había formulado esa misma idea (cfr. J. Miethke, *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, p. 175; cfr. *infra* n. 24). El decreto conciliar, como lo señala Ullmann (op.cit., p. 290), si bien es fruto de los juristas tiene por detrás la revisión extrajurídica del concepto de Iglesia que habían hecho pensadores como Marsilio de Padua. En este sentido, creemos que Francisco Zabarella, uno de los principales canonistas de Constanza, es un testimonio de lo que afirma Ullmann, pues se trata de un jurista influido por las tesis filosóficas de Marsilio (cfr. G. Piaia, "La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella" en *Scienza e Filosofia all'Università di Padova nell'Quattrocento* (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 15), Trieste-Padova, 1983.

entre 1423 y 1424 aunque no pudo dar respuesta a las principales amenazas "externas" a la Iglesia, los musulmanes y los husitas, ni tampoco plantear seriamente una reforma en su interior. El concilio de Basilea, convocado por Martín V aunque presidido, finalmente, por Eugenio IV, formaba parte asimismo del calendario determinado por el *Frequens* para discutir definitivamente la reforma de la Iglesia.

En su carácter de *doctor decretorum*, el Cusano se incorpora al Concilio de Basilea el 29 de febrero de 1432. Su presencia se debía a la ya iniciada defensa de los intereses del conde Ulrico de Manderscheid, su protector, que aspiraba al arzobispado de Tréveris. Martín V debía terciar entre el conde y su opositor, el barón de Sierk. Nicolás pierde la causa. Sin embargo, esta cuestión jurídica vendría sólo la excusa para su presencia en el Concilio: rápidamente fue llamado a formar parte de la comisión *de fide* y allí fue encargado de resolver la todavía inquietante cuestión husita que se había centrado en el "utraquismo"⁸. Sin embargo, fue determinante en su vida y su carrera eclesiástica que esta misma comisión fuera la encargada de resolver la intrincada cuestión de las relaciones entre el Papa y el Concilio. Resultado directo de esto es su primera gran obra, el *De concordantia catholica (DCC)*⁹, considerada como "*il frutto dottrinale più maturo e insuperato della dottrina conciliare*"¹⁰.

La complejidad de la tradición manuscrita de la que da cuenta el *Prólogo* a la edición de Heidelberg del *DDC*, se pone de manifiesto también en el aparato crítico en el cual se multiplican las divergencias textuales¹¹. La dificultad para fijar el texto se añade a otra, la gran cantidad de referencias que realiza Nicolás: decretales, actas de concilios, epístolas papales, textos pontificales antiguos, que se intercalan con los nombres de filósofos y teólogos entre los cuales los más nombrados resultan Cicerón, Agustín, Ambrosio y Alberto Magno; y los menos, algunos *moderni*.

Si bien, como dijimos, Nicolás de Cusa es doctor en derecho graduado en Padua, el *DCC* no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política, sino que, creemos, se trata de una obra profundamente teológica que busca legitimarse a través de argumentos jurídico-canónicos. En efecto, la "*concordantia catholica*" o universal es aquella que resulta necesario establecer como imagen finita de la "*concordantia*" simple e infinita de la Trinidad¹², pero esta concordancia para que,

⁸ Nicolás propone, en este sentido, permitir a los bohemios el uso de la comunión bajo las dos (*utraque*) especies. Esto traerá pocos años después una tregua de paz con los husitas.

⁹ Después de muchas correcciones se habría podido establecer que el comienzo de la redacción de esta obra se remonta a 1432 y que fue publicada en 1433. Una primera versión habría circulado con el nombre de *Libellus de ecclesiastica concordantia*, versión que no habría incluido el libro III. Precisamente, la llegada al Concilio del emperador Segismundo en octubre de 1433 fue la ocasión para que el Cusano tratase del Imperio y su reforma.

¹⁰ G. Alberigo, op.cit., p. 293. Allí continúa afirmando: "*Essa appare anche il massimo tentativo di sottrarre la dottrina elaborata a Costanza all'usura di una sterile contrapposizione istituzionale per inserirla creativamente nel grande solco della riflessione teologica cristiana sulla Chiesa*".

¹¹ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, T. XIV: *De concordantia catholica*, edidit Gerhardus Kallen, Hamburgi, 1965. Haremos las citas de acuerdo a esta edición crítica.

¹² Cfr. *DCC*, I, II, 9.

efectivamente, pueda lograrse debe ser ordenada y regulada jurídicamente. Tomando como base, en este momento de su pensamiento, las jerarquías del Pseudo Dionisio, el Cusano establece, pues, como *exemplar* la concordancia entre las personas de la Trinidad, a la cual debe imitar una primera concordancia finita, la jerarquía celeste; y, más distante aun, otra concordancia finita, la concordancia católica. Esta última es entendida como la armonía de un compuesto alma-cuerpo: el poder temporal (cuerpo) y el poder espiritual (alma). Así lo anuncia el *Prefacio* de la obra:

“Antes de tratar acerca de la concordancia católica, considero necesario someter a examen esta unión misma del pueblo fiel que llamamos Iglesia católica, y las partes de las cuales esta Iglesia es unión, es decir alma y cuerpo. Por esto se analizará en primer lugar el compuesto entero, es decir la Iglesia misma; en segundo lugar, su alma, es decir el más santo sacerdocio; en tercer lugar su cuerpo, es decir el santo imperio. Y para cada uno de estos puntos, buscaré entre los textos antiguos y aprobados todo aquello indispensable para comprender la subsistencia de la Iglesia, su naturaleza, sus reuniones y uniones entre sus miembros, de manera que pueda ser conocida esta leve y armoniosa concordancia que asegura la salvación eterna y la de la república terrena”¹³.

En este texto que oficia como apertura y, a la vez, plan de la obra, Nicolás hace referencia, en primer lugar, a una definición de “*ecclesia*” entendida como la “*unitas fidelium*”. Esta expresión incluye a toda la cristiandad en la medida en que la *concordantia* buscada es *catholica*, vale decir universal. Una fórmula similar, “*congregatio fidelium*”, había sido ya proclamada en los decretos de Constanza¹⁴. El uso de esta expresión por parte de Nicolás en el Prólogo de la obra lo ubica claramente en una tradición: la de los canonistas paduanos. A lo largo del texto elude fórmulas caras al ambiente filosófico como “*universitas civium*” o “*congregatio civium*” que hacen referencia fundamentalmente a un conjunto de ciudadanos, súbditos de un Estado; y, sin duda, evita también fórmulas más comprometidas como la recientemente condenada de Wyclif y Hus “*universitas praedestinatorum*” para hacer referencia al conjunto de los miembros de la Iglesia que habrían de salvarse. **La *unitas fidelium* o *congregatio fidelium* cusana incluye a todo el pueblo cristiano en su doble carácter de fiel cristiano y súbdito fiel.** Esta *unitas* incluye a la cristiandad toda, a la “*societas christiana*” e intenta superar diversos planos de divergencias no sólo entre papistas y conciliaristas, sino también entre las cristiandades oriental y occidental, y entre los poderes civil y espiritual¹⁵.

¹³ Cfr. DCC, Prefacio, 3: “*De catholica concordantia tractaturus investigare necesse habeo ipsam unionem fidelis populi, quae ecclesia catholica dicitur, et illius ecclesiae partes unitas, scilicet animam et corpus. Unde erit prima consideratio de toto composito, scilicet ipsa ecclesia, secunda de anima ipsius, scilicet sacratissimo sacerdocio, tertia de corpore, scilicet sacro imperio. Et in qualibet investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagines et iuncturas cum membris, ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quam salus aeterna et rei publicae terrenae consistit*”.

¹⁴ La expresión aparece en el decreto *Haec sancta* y en el *De Schismate* de Zabarella.

¹⁵ W. Kraemer ha estudiado la noción de “*unitas*” en este texto cusano, asociada a la idea de concebir a la Iglesia como una corporación. Cfr. “Konkordanz und Konsens in Kirche

En segundo lugar, debe señalarse que, en este mismo texto, se afirma esto al expresar esta unidad como la de un compuesto, cuerpo y alma. El *DCC*, pues, está estructurado en tres libros que se ocupan respectivamente del compuesto en cuanto totalidad (L. I), del alma o poder espiritual (L. II) y del cuerpo o poder temporal (L. III). Es decir, que si bien la obra cusana presenta como necesaria y urgente la reforma eclesiástica, sin embargo, esta reforma no es suficiente a la hora de evaluar la salud del compuesto: resulta imprescindible considerar también tanto la estructura interna del gobierno temporal, como las relaciones de este cuerpo con el alma, es decir, la conflictiva relación entre las dos espadas. **Ambos, sacerdocio e imperio, son considerados "santos" por Nicolás en la medida en que ambos proceden de la fuente única de poder, el mismo Dios, y además, convienen en un único fin bifronte: la paz de la ciudad terrena y la salvación eterna**¹⁶.

En tercer lugar, Nicolás de Cusa realiza una referencia explícita a los medios a través de los cuales habrá de fundamentar la naturaleza de esta *ecclesia* y la unión entre sus miembros, a saber, **los textos antiguos y aprobados**. La *concordantia* cusana, como la de Graciano, buscará fundamentar en la tradición —enriquecida, en ese momento, por todos los comentarios y nuevos decretos— la posibilidad y necesidad de una unidad concebida esta vez en términos más amplios.

En cuarto lugar, Nicolás tiene plena conciencia de que la concordancia que es pasible de ser alcanzada es leve (*dulcis*). La índole de esta unión que es una unión en el ámbito creatural no puede ser sino limitada. Así, se anuncia un problema teológico-filosófico que sirve, en este momento, para tipificar el modo de unidad relativa de la que se ha de tratar, pero se convertirá a lo largo de toda la obra cusana en uno de los pilares de su pensar. Este problema puede ser enunciado en un principio muy general según el cual todo aquello que ha de darse en el plano de lo finito sólo resulta una imperfecta imagen de lo infinito, en sí, inalcanzable¹⁷. Y, en el caso particular de la Iglesia, lle-

und Respublica christiana. Inhaltliche Tragweite und geschichtlicher Hintergrund" en *Kirche und Respublica christiana*, MFCG, 21 (1994), pp. 231-273.

¹⁶ Una de las discusiones actuales en el ámbito de los especialistas en teoría política medieval es, por una parte, la incidencia del texto de la *Politica* de Aristóteles para el desarrollo de tal teoría; y por otra, la puesta en tela de juicio de algunos criterios historiográficos entre los cuales el que hace alusión a los "fines" es uno de los más importantes. Según este criterio, una teoría política del tardomedioevo puede ser clasificada conforme a que plantee un único fin trascendente, para alcanzar el cual los dos poderes deben contribuir; o que considere dos fines, uno natural y uno sobrenatural pero ordenando el primero al segundo; o bien considere dos fines autónomos, los dos últimos en sus respectivos ámbitos. Todo el *DCC* podría ser ubicado en un sentido muy general en la primera clase; con todo, convenimos con algunos especialistas en que esto no configura verdaderamente una "clase" de pensadores sino que en cada caso deben realizarse precisiones. Recordamos al respecto las divergencias presentadas en este punto entre Jürgen Miethke (Universidad de Heidelberg) y Georg Wieland (Universidad de Tübingen) en el marco de las *Primeras Jornadas de Historia de la Teoría Política Medieval*, realizadas el 5 y 6 de agosto de 1999 en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

¹⁷ *DCC*, I, II: "Et profecto, sicut a Deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta in quadam diversa et varie distant imagine, ita, ut altissima prima creata participant in alto signaculo cum primo in quadam concordantia multum theopha-

vará a Nicolás a concebir, algunos años más tarde, la noción de "*ecclesia coniecturalis*"¹⁸.

Ahora bien, para Nicolás de Cusa el fundamento de esta imperfecta concordancia posible no es otro que el *consensus*. Concilio e Imperio son ambos —o al menos deberían ser— los representantes de ese consenso¹⁹.

Analizaremos particularmente, pues, esta idea de "consenso" en cuya articulación aparecen diversos temas implicados: una fuerte crítica a la doctrina de la *plenitudo potestatis*; un tratamiento análogo, aunque no idéntico, de los órdenes eclesiástico y civil; y una singular propuesta acerca de la noción de *representatio*.

II

La doctrina del consenso resulta uno de los motivos más importantes de esta obra cusana y, desde nuestro punto de vista, depende directamente del nuevo concepto de *ecclesia coniecturalis* que si bien como tal no ha sido aún acuñado por Nicolás, está presente en toda la obra. En cuanto a su localización en el contexto del *DCC* aparece como doctrina en los capítulos 8 al 16 del libro segundo después de haber considerado la misma noción de concilio, además de los diversos grados de las reuniones conciliares de acuerdo a su extensión y jurisdicción.

Estos capítulos acerca del consenso parecen haber sido incluidos, junto con el Prólogo al Libro III, en la última redacción de la obra. Esto resulta significativo, toda vez que es reconocido por todos los estudiosos de la obra la definitiva inspiración marsiliana del Prólogo del libro que trata, precisamente, acerca del Imperio. Sin embargo, en el conjunto global de la obra, la doctrina del consenso se enuncia en el marco del tratamiento acerca del "alma" de este compuesto, esto es, del santo sacerdocio y de su reforma.

La doctrina del consenso presenta aquí por lo menos cuatro aspectos diferenciables en cuanto a la índole de su fundamentación. Se distinguen:

a) una fundamentación jurídico-canónica que podría sintetizarse en la máxima del *Codex Justiniani* cara a los canonistas: "*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*";

b) una fundamentación histórica mediante la recurrencia a la ejemplificación de las prácticas de los antiguos concilios y sus relaciones con el poder temporal;

c) una fundamentación filosófica que basa el consenso en el derecho natural conforme al cual todos los hombres son libres e iguales por natura-

nica, licet in infinitum distanti a prima concordantia essentiali infinita [...] propter incapacitatem creaturae, quae, cum finita sit, incapax est ex parte sua infinitae concordantiae".

¹⁸ La noción de "*ecclesia coniecturalis*" aparece en la carta que Nicolás de Cusa le escribiera a Rodrigue Sánchez de Arévalo, orador del rey de Castilla en la Dieta de Frankfurt, el 20 de mayo de 1442. Tal noción se presenta aquí sobre un doble fundamento: de un lado, la inaccesibilidad de la verdad; de otro, la idea de participación —de suyo limitada— de la Iglesia visible en la divinidad de Cristo. Cabe señalar que, en este momento, el Cusano ya había abandonado la causa conciliar para unirse a la causa de Eugenio IV.

¹⁹ Cfr. *DCC*, II, I.

leza, razón por la cual necesita ser justificado el dominio de uno sobre el otro²⁰.

Como vemos, los niveles de fundamentación mencionados valen tanto para el gobierno de lo espiritual como de lo temporal. El consenso resulta imprescindible para que se respete la libertad en virtud de la cual el pueblo se somete al dominio de alguien que organice ya sea sus necesidades espirituales, ya sea sus necesidades sociales.

Pero en el caso particular de la Iglesia como institución de gobierno de los asuntos espirituales, añade Nicolás de Cusa una cuarta argumentación:

d) una fundamentación teológico-escrituraria acerca de la igualdad de los apóstoles. Tal argumentación lo conducirá a la aniquilación de la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal.

Creemos que esta última fundamentación resulta de gran importancia para nuestro autor no sólo por el espacio que le dedica —dos capítulos enteros en tanto que las fundamentaciones de carácter jurídico, histórico y filosófico, son mencionadas en pocas líneas—, sino también porque las pretensiones de *plenitudo potestatis* habían sido y acaso podrían volver a ser la causa de la ausencia de concordancia²¹.

Veamos, en primer lugar, el capítulo XIII del libro II²² donde Nicolás fundamenta la igualdad en referencia directa a la doctrina de la *plenitudo potestatis* y con plena conciencia de que su propia doctrina representa en esto una novedad²³. En la apertura del capítulo, Nicolás puntualiza los principales postulados de la doctrina de la *plenitudo potestatis* de la siguiente manera:

- el Papa, considerado vicario de Cristo, preside la Iglesia universal;
- el Papa tiene el poder de juzgar o absolver a los súbditos de cualquier obispo;
- ningún sínodo puede reunirse ni sostenerse sin la autoridad de la sede apostólica;
- puesto que el poder de estatuir (*potestas statuendi*) depende del poder jurisdiccional (*dependeat a potestate iurisdictionis*) el que tiene este poder requiere sólo de su voluntad para que sus estatutos tengan fuerza de ley;

²⁰ DCC, II, 14: "Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus, sive consistat in lege scripta sive viva apud principem, per quem principatum coercentur a malis subditi et eorum regulatur libertas ad bonum metu poenarum, est a sola concordantia et consensu subiectus".

²¹ Recordamos nuevamente a Marsilio de Padua para el cual, precisamente, esta doctrina es la causa de la discordia y el obstáculo principal de la paz propuesta en su *Defensor pacis* (cfr. I, 1). Recientemente se ha estudiado con profundidad la relación entre los dos pensadores, al respecto puede verse Gregorio Piaia, "Marsilius von Padua († um 1342) und Nicolaus Cusanus († 1464): Eine zweideutige Beziehung?" en *MFCG*, 24 (1998), pp. 171-193.

²² Los capítulos I-XII de este libro tratan acerca de qué es un concilio y de la noción de "consenso" confrontada con la de "unanimidad".

²³ DCC, II, XIII: "Videtur fortasse aliquibus novum istud, qui legerunt scripta Romanorum pontificum, quomodo plenitudo potestatis sit apud Romanum pontificem, et quod alii omnes vocati sint in partem sollicitudinis [...] quomodo papa de omnibus ecclesiis iudicet et de eo nullus, et cum potestas papae sit divina, a Deo sibi tradita per verba: 'Quodcumque ligaveris'". El texto que omitimos refiere los nombres de los Papas que sostuvieron esta doctrina.

- aunque el derecho de jurisdicción pertenezca *in habitu* a la comunidad, el rector de la misma lo ejerce;
- los obispos, pues, tienen por carácter derivado una jurisdicción recibida del mismo Papa.

Contra estos postulados se levanta la fundamentación de la igualdad de los apóstoles puesto que para que el Papa, que se dice sucesor de Pedro, se arrogue el derecho de jurisdicción del cual se deriva el derecho de estatuir, es necesario que Pedro haya recibido de Cristo algún privilegio singular²⁴.

El Cusano se encargará de probar que el Papa es sucesor de Pedro sin que ello signifique ningún privilegio. Así cuestiona que Pedro haya recibido de Cristo más poder que el resto de los apóstoles:

"Nada, por tanto fue dicho a Pedro, que no fuera dicho también a los otros (...)

¿Acaso así como fue dicho a Pedro: 'cualquier cosa que atares en la tierra... etc.', no fue dicho así a los otros 'cualquier cosa que atares'?"²⁵.

Lo mismo sucede, afirma Nicolás, con textos que parecen dirigidos sólo a Pedro pero que, si se los lee con relación a otros revelan nuevamente la igualdad. Esto sucede con la lectura de un pasaje tan fundamental como el de "*Tu es Petrus, et super hanc petram...*"²⁶ puesto en relación, por el Cusano, con las doce piedras fundamentales de Jerusalén —imagen de los doce apóstoles fundantes de la Iglesia— de las que habla el *Apocalipsis*²⁷. Y si fue dicho a Pedro "apacienta mis ovejas"²⁸, es claro que ese apacentamiento es a través de la palabra y el ejemplo (*verbo et exemplo*)²⁹.

En suma, para Nicolás de Cusa todos los apóstoles se igualan con Pedro en cuanto a su *potestas*³⁰. La igualdad de los apóstoles incluye idéntica dignidad sacerdotal y, fundamentalmente, la igualdad en la potestad de ligar y desligar de la cual deriva, según el Cusano, toda la jurisdicción de la Iglesia³¹. De esta manera, a la inversa de lo que sostiene la doctrina de la *pleni-*

²⁴ DCC II, XIII: "...si hoc verum foret, Petrum aliquid a Christo singularitatis recepisse et papam in hoc successorem esse. Sed scimus quod Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis apostolis, 21. di. In novo, 24 q. I Loquitur". Nos parece oportuno reproducir aquí parte de una referencia de la edición de Heidelberg a este pasaje del DCC pues quizá se encuentre allí la fuente común a Marsilio y a Nicolás de Cusa sobre este tema. Consignamos esto a manera de hipótesis pues no poseemos los textos necesarios para su corroboración: "...cfr. Guillelmi Duranti, († 1328, v. Schulte II 196) *Tractatum de modo generalis concilii celebrandi* (e. Parisiis 1545) I. Tit. 5, p. 16; cuius codicis exemplar exstat in bibliotheca hospitii Cusani nr. 168 (Marx. p. 155)" (H., p. 150 n. 8).

²⁵ Ibidem: "Nihil enim dictum est ad Petrum, quod etiam aliis dictum non sit (...) Nonne, sicut Petro dictum est: 'Quodcumque ligaveris super terram etc.', ita aliis: 'Quaecumque ligaveritis'?"

²⁶ Mt. XVI, 18.

²⁷ Apoc. XXI, 14.

²⁸ Jn. XXI, 17.

²⁹ DCC II, XIII.

³⁰ Ibidem: "Nihil reperitur Petro aliud dictum, quod potestatem aliquam importet. Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales".

³¹ Cfr. ibidem. En este sentido recurre también el Cusano, como había hecho Marsilio, a la Iglesia primitiva en la cual había un solo episcopado general, sin distinción de diócesis y el obispo no lo era de tal o cual lugar sino de la diócesis general.

tudo potestatis, el poder jurisdiccional no lo poseen los Obispos derivado del Papa, puesto que así como Cristo se lo otorgó a todos y a cada uno de los apóstoles, así también sus sucesores lo tienen recibido de Cristo en forma directa.

Gran parte del capítulo XIII de esta segunda parte se destina a demoler uno a uno los pilares de la *plenitudo potestatis*, sin embargo, el argumento más fuerte resulta, a nuestro entender, el que dispara sobre la superioridad jurisdiccional. Para el Cusano, tal superioridad es sólo administrativa y reposa, en parte, en el *consensus*; el Papa es sucesor de Pedro sólo principalmente (*principaliter*) pero no podría negarse que todos los obispos lo son; si el Papa sólo ha de ser juzgado por Dios, los obispos también han de serlo; el Papa no puede absolver o retener lo que está sometido a un obispo, ni el obispo puede hacerlo respecto del simple sacerdote, a menos que éste lo consienta libremente; si algo así fuera admitido, debería serlo por *consensus* y sólo el concilio, representante del consenso, podría suprimirlo³².

Nicolás de Cusa, en ningún momento, a lo largo de toda la argumentación en contra de la plenitud de poder papal en este capítulo, niega la primacía del Papa entendiéndolo por ésta el hecho de ser primero. Ha negado una superioridad en el orden sacerdotal esencial, ha negado que de él derive el poder jurisdiccional y, por lo tanto, el poder de estatuir; sin embargo, hay una primacía de Pedro en cuanto al ejercicio de la jurisdicción. Presenta, pues, Nicolás una tajante diferencia entre aquel que posee el poder jurisdiccional y aquel que lo ejerce³³. Si el poder jurisdiccional pertenece a la comunidad de modo que aquel que conduce sólo lo ejerce de manera derivada, entonces el carácter obligante de los cánones y de todo lo que se estatuye radica en el consenso³⁴, y esto consolida la visión de la reunión de sus representantes, el concilio³⁵.

La noción de "*consensus*" es de tal plasticidad y movilidad que está ligada, en el texto cusano, a la de "*usus*": si las prescripciones de los concilios (representantes del consenso universal) son ignoradas con el tiempo, es decir caen en desuso, pierden su carácter obligante³⁶. La validez de las decisiones de los concilios no dependen de la confirmación papal —el Papa ha perdido su lugar de Obispo universal— sino que son puestas a prueba una y otra vez por el uso y el consenso³⁷.

Con todo, es necesario volver a señalar que, para Nicolás, el Papa es

³² Cada uno de los temas que mencionamos es retomado por Nicolás de Cusa en otros pasajes de esta obra y merecería, por su importancia, un análisis detallado. Sin embargo, su abordaje excede los límites del presente trabajo.

³³ DCC, II, XIII: "*Nec illud, quod de rectore dicitur, obstat, quia, si sine rectore universitas statuere non posset, exercitio iurisdictionis apud eum existente, non tamen sequitur e converso rectorem sine universitate, in qua est habitus et potestas statuere posse*".

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem: "*Non omnis habens iurisdictionem habet condendi potestatem, sed omnis habens condendi potestatem habet iurisdictionem. Sic dicimus omnem synodum patrum, quia habet condendi potestatem statuta, habere etiam et iurisdictionem*".

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem: "*Et dum hanc partem defendimus, quod papa non est universalis episcopus, sed super alios primus, et sic sacrorum conciliorum non in papa, sed in consensu omnium vigorem fundamus, tunc, quia veritatem defendimus et unicuique suum honorem reservamus, recte papam honoramus...*".

entre el resto de los obispos el primero ("*super alios primus*") en el estricto sentido apuntado más arriba, pero este primer lugar no es, pues, un lugar de privilegio sobre toda la Iglesia universal, no incluye la potestad absoluta de ligar y desligar³⁸ sino un lugar para ordenar a la institución eclesial interiormente³⁹. Pedro es elegido por Cristo para garantizar la unidad entre los apóstoles y evitar la desunión y el cisma en la comunidad cristiana. Lo que Cristo funda sobre la presidencia de Pedro es la garantía de la unión de la Iglesia pues la Iglesia no es otra cosa, para el Cusano, que la *unitas fidelium*⁴⁰. Cuando la *unitas fidelium* se encuentra amenazada, los otros apóstoles aunque iguales a él en dignidad, deben recurrir a Pedro. Éste habrá de dominar pero no como un príncipe domina su nación, sino como el servidor capaz de conservar el orden asistido por la Gracia⁴¹.

III

Desde los tiempos de Constanza se había ligado la reforma de la Iglesia a la reforma del Imperio⁴². El DCC de Nicolás de Cusa se inscribe también en esta línea. Con todo, a lecturas que podríamos llamar totalmente "naturalistas" respecto del ámbito político, Nicolás opone una teoría política con perfiles naturalistas pero construida desde la perspectiva de la *unitas fidelium*. El Estado, aunque fruto de la necesidad de la naturaleza humana, es ante todo el cuerpo de la unidad substancial de cuerpo y alma que es la Iglesia toda. Así pues, el Emperador resulta una suerte de homólogo temporal del Papa⁴³.

La solución conciliarista del gobierno de *unus primus inter pares*, presentada por el Cusano, encuentra en el libro III su contrapartida política mostrando de qué manera el Emperador debe ser considerado el primero entre los príncipes temporales de los territorios que efectivamente le están sometidos. Sin embargo, la analogía entre la articulación de tal orden temporal y el orden espiritual no es especular. Por una parte, porque el orden

³⁸ DCC, II, XXXIV: "*Iste autem principatus Petri non consistit in maiori parte quoad ligandi et solvendi potestatem, in foro poenitentiali aut in sacramentorum confectione. Nec dubitat quisquam de ultimo, nec de primo est dubitandum iuxta praemissa superius, quoniam eadem est omnium episcoporum, sicut fuit omnium apostolorum spiritualis iudicaria potestas, quoniam haec a Christo per medium sacerdotii fluit*".

³⁹ DCC, II, XXVIII: "*Quare illa Petri maiortas non fuit maiortas supra, sed intra ecclesiam...*".

⁴⁰ DCC, II, XXXIV: "*Considerando vero singula ipsius ecclesiae membra singulariter et in se, tunc praelatio abundantiori gratia, quae propter tollere scisma necessaria fuit, ad bonum ecclesiae ordinatum regimen iuxta sancti Hieronymi sententiam a Christo Petro tradita legitur, ut ipse, sicut singulorum fuit primus, omnium esset servus et minister. Quoniam, si propter ecclesiam Petrus a petra dictus est, et ecclesia non est nisi unio fidelium ecclesiae, propter unionem fidelium ob tollere scisma praesidentia est*".

⁴¹ Creemos que la lectura atenta de algunos pasajes del DCC justifica, por completo, el posterior viraje de la posición cusana: del conciliarismo de Basilea a ser llamado "Hércules de los eugenistas" por su defensa del Papa Eugenio IV al constatar que el gobierno conciliar conduciría al caos.

⁴² Cfr. *Acta concilii constanciensis* (ed. H. Finke, Münster, 1896 ss), *passim*.

⁴³ DCC, III, I: "*...imperatorem in corporali hierarchia, sicut Papam in spirituali, caput et omnium principem esse*".

sacerdotal es primero en dignidad; por otra, porque tiene implícita la idea de catolicidad o universalidad, idea que en el plano del gobierno civil debe, por lo menos, ser justificada. No escapa a nuestro germano Nicolás el hecho de que al hablar de Imperio se pone de manifiesto la dificultad teórica de reconciliar el título de Emperador, que supone dominio universal, con la limitación espacial que, de hecho, tiene el Imperio al cual responde⁴⁴.

En cuanto al consenso, ya se había anunciado en el momento de desarrollar tal doctrina en el libro II, que lo que valía para el gobierno de la Iglesia —a saber, que el carácter obligante de los preceptos dependa de la elección y el consenso— vale, de la misma manera, para el establecimiento y cumplimiento de la ley positiva⁴⁵. Así, la sociedad cristiana realiza una suerte de “contrato general” por el cual obedece a sus reyes, puesto que los ha elegido, pero, a la vez, éstos se convierten en jueces de sus electores. El *consensus*, para que sea tal, debe ser renovado permanentemente y cada elección es la ocasión de tal renovación⁴⁶. El Príncipe o Emperador reina sobre los que le han delegado el poder, y este poder proviene de Cristo en forma directa, nada le debe, pues, al Papa. En cuanto a la relación de los dos poderes, de las dos espadas que deben armonizar para alcanzar ese último fin, Nicolás no duda en afirmar que sus ámbitos deben ser claramente distinguidos. De esta manera, declara que el emperador es el príncipe y señor del mundo y que, en lo que concierne a lo temporal, hasta el Papa lo llama “*dominum suum*”⁴⁷. El supremo privilegio del Emperador reside en el hecho de ser ministro de Dios y participar del reinado de Cristo⁴⁸. Ahora bien, en virtud de la equívocidad señalada acerca de los términos “*imperium*” e “*imperator*”, Nicolás se siente en la obligación de subrayar que puesto que el Imperio no se posee por derecho sino a partir de un acuerdo electivo, entonces el Emperador sólo es señor de los sujetos que efectivamente le están sometidos y debe no sólo velar por su paz civil sino también por la fe⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. Roger Bauer, “*Sacrum imperium et Imperium germanicum* chez Nicolas de Cues”, en AHDLMA, XXI (1954), pp. 207-240. El autor consigna allí las expresiones que utiliza Nicolás en esta obra para dar cuenta de la equívoca realidad del Imperio: *Imperium christianorum* (III, 5), *Imperium sacrum* (III, 7), *Imperium germanicum* (III, 32). En lo que respecta a la figura del emperador es llamado: *Caesar* (III, 1-III, 41), *Romanorum Rex* (ibid.), *Imperator romanus* (III, 6), *invictissime Imperator* (III, 41), *Imperator maximus*, *alter Augustus* (II, Pról.).

⁴⁵ DCC, II, XIV: “*Nam si natura aequae potentes et aequae liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potentes naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur, 2 di Lex, 8 di. Quae contra, ubi dicit: “Pactum inter se gentis aut civitatis” etc. “Generale pactum societatis humanae est obtemperare regibus suis” etc. Ecce, quia pacto generali convenit humana societas velle regibus oboedire, tunc, quia in vero regiminis ordine ipsius rectoris electio fieri debet, per quam electionem constituatur rector iudex eligentium, tunc ordinata et recta dominia et praesidentiae per electionem constituuntur, et etiam sic constituti iudices sunt generales eligentium ...”.*”

⁴⁶ Cfr. DCC, III, praef.

⁴⁷ Cfr. DCC, III, V: recurre allí a una carta del Papa Agatón a Constantino en la cual el Pontífice declara que el Emperador es el padre común a todos después de Dios.

⁴⁸ Cfr. ibidem.

⁴⁹ Cfr. DCC, III, VI. Es notable a lo largo de todo el libro III la recurrencia a la ejemplificación histórica, sobre todo aquella en que se muestra cómo los emperadores romanos velaban por la fe en el marco de los primeros concilios universales.

Se ha dicho mucho acerca de la inspiración aristotélica en general y marsiliana en particular de la visión del Estado en Nicolás de Cusa. Este tema excede los límites del presente trabajo. Con todo, respecto de esto creemos conveniente señalar, de un lado, que la concepción cusana del Imperio no debe ser leída sin tener en cuenta que tal imperio forma parte de un cuerpo místico, la *ecclesia*, y que toda la doctrina cusana se orienta a la unidad en vista al conjunto de la cristiandad; de otro, que si bien el aspecto estrictamente político se integra a la tesis "naturalista" de Aristóteles según la cual el Estado es el resultado natural de un hombre racional y político **por naturaleza**, para Nicolás sigue siendo Dios la "causa remota" del Estado como creador de la mencionada naturaleza humana.

En este sentido, las tesis del Cusano encarnan un punto de vista original: por una parte, descarta por completo la doctrina de cierto agustinismo político según la cual el Estado es un producto de la situación de pecado, aceptando sin reservas el naturalismo político aristotélico; pero, por otra, integra ese Estado a un cuadro teocrático en el cual una es la fuente de poder, uno es el fin y ambos son trascendentes; pues el propósito último de este tercer libro es, para Nicolás, mostrar "*quomodo ipsum imperium a Deo sit*".

IV

Por último, creemos oportuno volver a destacar la singular combinación en el DCC entre un esquema teocrático del poder y la doctrina del consenso. De esta combinación resulta la noción de *representatio* cusana en la cual también se une la visión según la cual todo poder proviene de Dios y desciende por grados a las distintas jerarquías eclesiásticas y seculares, con una doctrina ascendente del poder según la cual puesto que toda autoridad reside en el consenso del pueblo, los miembros de esa jerarquía sólo en cuanto representantes de tal consenso pueden ejercer la autoridad.

Así, en el orden espiritual, todo obispo y todo sacerdote es "representante" en un doble sentido: conforme a la visión hierocrática representa a Cristo frente al pueblo cristiano; conforme a la visión ascendente representa al pueblo cristiano ante Dios⁵⁰. En cuanto al orden temporal, sólo el consenso voluntario y constantemente confirmado otorga poder al gobernante, la soberanía popular nunca es delegada de manera definitiva.

Desde esta perspectiva y —no olvidemos— en el marco del Concilio de Basilea, Nicolás de Cusa establece por lo menos dos "concordancias" posibles, imágenes imperfectas de la concordancia trinitaria: una *ad intra* entre los conciliaristas y los papistas; otra concordancia *ad extra* entre la Iglesia y el Imperio. Y permítasenos agregar una tercera y que pertenece a la lógica interior del texto: la concordancia entre las más conocidas y diversas *traditiones hominum*.

⁵⁰ Esta versión de la "doble representación" es presentada por Klaus Reinhardt en "Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt" en K. Kremer-K. Reinhardt (Herausg.), *Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift "De concordantia catholica"*, Trier, 1994.

Llegados a este punto y para evaluar la doctrina cusana presentada aquí con algunas posiciones que habrá de tomar más tarde el propio Nicolás, conviene preguntar: ¿quién representa, pues, el consenso de la *congregatio fidelium*? El Cusano ha sostenido que toda potestad espiritual o temporal, proviene de lo alto, pero reside *quasi in potentia* en el pueblo. Esa potencia, sin embargo, debe ser actualizada por un "rayo informante", el de la gracia. Mas, en todos los casos, la actualización de esta *potestas* involucra de un lado, la ausencia de coacción⁵¹; de otro, la búsqueda de la unidad⁵². De esta manera, en la medida en que más obispos y príncipes abandonan Basilea, Nicolás comienza a dudar acerca de que el Concilio allí constituido sea representante del consenso; por otra parte, la posibilidad de unión entre las Iglesias de Oriente y Occidente está, según su punto de vista, en manos de Eugenio IV y no del Concilio. El reproche que años más tarde le hará su amigo conciliarista Juan de Segovia respecto de que su alejamiento del Concilio resulta de su abandono de la idea de consenso como fuente de autoridad merece ser analizado⁵³: creemos que es por fidelidad a la *concordantia* que Nicolás debe trabajar para el fin de este antiguo Cisma; es por amor al *consensus* que abandona a quien ya no lo representa. Pero ésta es otra historia y, a la vez, el motivo para una nueva investigación.

ABSTRACT

This article places Nicholas of Cusa's work, *De concordantia catholica*, within the frame of the councilistic tradition of the Low Middle Ages. The author shows how Cusa finds the possibility of a concordance -by definition always provisory and "conjectural"- among the members of the Christian society (*unitas fidelium*). In that sense, the author reconstructs the articulation between a theocratic or descendent scheme of temporal power and the doctrine of consent. The article also illustrates the fact that, having that combination as its source, a particular conception of representation results: Council and Empire, ultimate organisers of the spiritual and social needs of the *unitas fidelium* are, respectively, the representatives of God and popular consent.

⁵¹ Cfr. *DCC*, II, XIX.

⁵² Cfr. *DCC*, II, XXXIV. Cfr. K. Reinhardt, "Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXII, 1996, pp. 39-50.

⁵³ Cfr. *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, in aedibus Felix Meiner, Vol. VII: De pace fidei, cum epistula ad Ioannem de Segobia, edd. R. Klibansky, H. Bascour, editio altera, Hamburgi, 1970.*