

# Consenso y jerarquía

## El pensamiento político de Nicolás de Cuso en *De Concordantia Catholica*

Autor:

D'Ascenzo, Martin

Tutor:

Bertelloni, Francisco

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

**TESIS**  
**14-4-17**

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 860085	MESA
12 ABR 2010 DE	
AGT.	ENTRADAS

**CONSENSO Y JERARQUÍA. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE NICOLÁS DE  
CUSA EN DE CONCORDANTIA CATHOLICA**

**Autor**

**Martín H. D'Ascenzo** ✓

**Director: Prof. Dr. Francisco Bertelloni**

**Co-Directora: Profa. Dra. Claudia D'Amico**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**  
**Dirección de Bibliotecas**  
**Buenos Aires**

**2010**

## INTRODUCCIÓN

En un breve artículo, Brian Tierney discute la reconstrucción que habitualmente se realiza de la historia de la filosofía política que, remontándose a Platón y Aristóteles, y luego a Agustín, sólo menciona a Tomás de Aquino para rápidamente hacer pie en los autores modernos. Según esta visión estandarizada de la historia de la teoría política, Tomás de Aquino sería 'el representante' del Medioevo. Este período histórico es, en estas presentaciones, caracterizado por el predominio de una concepción cerradamente jerárquica del orden político. Pero, como el mismo Tierney señala, a partir del *Decretum* de Graciano comienza un debate acerca del consenso popular en la legislación y elección de las autoridades.<sup>1</sup> Así, con esa sola indicación, se puede sentir la complejidad de aquello que muchas veces se ha presentado como un bloque monótonamente homogéneo.

Con la intención de realizar un aporte al conocimiento de las teorías políticas medievales, nos propusimos como tarea llevar adelante una investigación sobre la gran obra teórico-política *De concordantia catholica* (1433), de Nicolás de Cusa. Elegimos este texto de la primera mitad del siglo XV porque, frente a otros tratados de teoría política del período, tiene la ventaja de recuperar los problemas más importantes discutidos por los pensadores de la Edad Media y de ofrecer soluciones a los mismos de gran riqueza y originalidad. Circunscrito nuestro trabajo a la primera gran obra cusana, el objetivo de nuestra lectura es realizar un análisis de la obra de Nicolás de Cusa con el foco de la atención puesto sobre los núcleos problemáticos más importantes. Se espera así abrir nuevas perspectivas de análisis de una obra que se ha presentado a muchos como caótica y contradictoria.

'Consenso' y 'jerarquía' son conceptos centrales y representativos de tradiciones claramente diferenciables. Recordemos que tradicionalmente las posiciones hierocráticas tendieron a desvincular a quien ocupa la cima de la jerarquía de la

---

<sup>1</sup> «When the canonists asked where jurisdiction did come from, they normally emphasized election. In another variation of the *Quod omnes tangit* phrase they held that "he who is to rule over all should be chosen by all."» Tierney (1987), p. 648. Más adelante agrega: «The distinctive feature of medieval thought was not that it preserved the old notion of hierarchy but that it introduced a radical innovation by using the egalitarian concept as a foundation for new legal and philosophical theories of government by consent.» Ibid., p. 650.

jurisdicción de los súbditos; las consensualistas, por el contrario, señalaron la primacía de la norma consensuada comunitariamente por sobre la autoridad del gobernante y la existencia de mecanismos no sólo para la elección de los titulares del poder, sino también mecanismos mediante los cuales removerlos. Con este trabajo se intenta mostrar el modo por el cual el Cusano busca conciliar estas dos tradiciones; por un lado, una basada principalmente en el consenso como fundamento del orden normativo y del gobierno; por otro lado, una apoyada en una concepción jerárquica de organización de los poderes espiritual y temporal. Así, las posiciones hierocráticas conviven con una teoría del consenso según la cual se sostiene que los hombres son libres e iguales entre sí y todo marco normativo y gubernativo debe contar con la aceptación de sus súbditos.

La conciliación de estas tradiciones debe entenderse a la luz de la finalidad que debe ordenar la vida de los hombres en el marco de las instituciones cristianas, que es alcanzar el fin último de la vida humana: la contemplación divina. En orden a alcanzar los fines últimos, los hombres deben prestar su consentimiento a las instituciones que lo hacen posible. La descripción de cuáles sean esas instituciones se inspira fundamentalmente en, por un lado, las ideas de Dionisio Pseudoareopagita, quien en su obra *De caelestis hierarchia* concibe un orden sobrehumano compuesto por seres celestiales divididos en grandes tríadas. Esa jerarquía celeste es imitada por una jerarquía eclesiástica. Por otro lado, Nicolás de Cusa se encuentra atento, por una parte, a las prácticas conciliares de los primeros siglos del cristianismo y, por otra, a las experiencias conciliares del mismo siglo XV que permitieron en 1417, en Constanza, superar el Cisma de Occidente abierto en 1378 con relativo éxito. Nicolás hace uso de estos modelos y los extiende también al Imperio. Tanto el Imperio como la Iglesia guardan una disposición jerárquica y reconocen instancias institucionales (concilios o dietas imperiales) en las cuales es posible una expresión más amplia y, por esa razón, más representativa de la comunidad de los fieles. A cada cargo eclesiástico le corresponde uno paralelamente en el Imperio. Y así como hay uno con plenitud de poder en el orden espiritual, también hay uno en el orden temporal. De esta manera, Nicolás de Cusa busca equiparar las instituciones del poder espiritual con instituciones equivalentes en el poder temporal.

Bajo este primer gran intento de conciliación de tradiciones subyacen amplias discusiones de las cuales es necesario dar cuenta para una comprensión más rica de la

obra. Nicolás de Cusa presenta su texto como una '*collectio*' en la cual se recupera lo que él considera una sabiduría olvidada. Por esta razón difícilmente encontremos a lo largo de la teoría política medieval tópicos que no estén mencionados o cuyos ecos no se hagan sentir en *De concordantia catholica*. Es sorprendente el esfuerzo cusano por ir respondiendo y tomando posición frente a cada uno de ellos siguiendo un plan coherentemente articulado. A lo largo este trabajo se llama la atención sobre estos tópicos.

En primer lugar, nos detendremos en la concepción cusana de *concordia*. Allí se muestra que la concordia no se identifica con el consenso ni con la jerarquía, sino que es el presupuesto de aquellas realidades pensadas bajo esos conceptos. En segundo lugar, se señala la necesidad de ubicar los desarrollos hierocráticos cusanos en el horizonte de la tradición iniciada con Gregorio Magno. Esta lectura se contrapone con el modo habitual de presentar la presencia del neoplatonismo en *De concordantia catholica*, puesto que generalmente se interpreta dicha influencia en el horizonte de las especulaciones de la mística y la teología negativa. Asimismo se señala la existencia de dos modelos hierocráticos presentes en la teoría política medieval y se destaca la adscripción del Cusano a uno de ellos.

En tercer lugar, sobre la base de una comparación de nuestro autor con Hincmar de Rheims (806-380) y la exposición de la investigación cusana acerca de los concilios, el tema del capítulo cuatro es la concepción cusana de *consense*. Se busca mostrar la profunda raíz medieval del uso dicho concepto. Nicolás de Cusa, en su argumentación, articula los conceptos de consenso, elección y representación en orden a fundamentar la legitimidad del marco normativo y gubernativo. Se verá cómo el consenso queda siempre enmarcado en las instituciones temporales y espirituales, que hunden su origen en los primeros siglos de la era cristiana.

En cuarto lugar, en el trabajo se expone la recepción cusana de Aristóteles. Con el concepto '*naturalismo político*' a menudo se ha buscado etiquetar a aquellos pensadores que haciendo uso de las ideas del Estagirita llevan adelante un tipo de especulación teórica que tiende a pensar la política cada vez más alejada de la dimensión de la gracia divina y cada vez más como un producto natural. Nicolás de Cusa tiene presente esa corriente de pensadores. Si bien los intérpretes actuales consideran que Nicolás poseía un escaso conocimiento de esa corriente, pues sólo

mencionan a Marsilio de Padua, se mostrará que otros pensadores deben ser tomados en cuenta.

En quinto lugar, la exposición de la crítica cusana a la autenticidad de dos hechos históricos (la *donatio constantini* y la *translatio imperii*) será la oportunidad para acercarse a la respuesta cusana acerca de la relación entre el poder espiritual y el temporal.

En conexión con el punto anterior, en sexto lugar, la concepción universalista del Imperio en el contexto de las teorías políticas medievales es el tema del capítulo octavo. La singular defensa del Cusano de la universalidad del Imperio será puesta en evidencia a partir de la contraposición con las posiciones de Egidio Romano, Juan de París y Dante Alighieri. Se mostrará que la crítica de los hechos históricos mencionados no es correlativa a un abandono de la idea de una Roma imperial, poseedora de un poder imperecedero.

Por último, se presentan los programas de reforma de las instituciones espirituales y temporales y su justificación. A diferencia de la lectura estándar, se señala la presencia en el libro primero de *De concordantia catholica* de la fundamentación de los proyectos de reforma, sobre los cuales se extiende el Cusano en los libros segundo y tercero. Dicha fundamentación se organiza alrededor de una original interpretación de la segunda epístola paulina a los tesalonicenses y la tradición hermenéutica que gira alrededor de ella.

La convivencia de tópicos tan dispares llevó a muchos de sus comentadores a señalar incongruencias en sus planteos, verdaderas contradicciones. Pero en ninguno de los comentadores que apuntan a las tensiones existentes en el texto encontramos la deducción estricta de tales incompatibilidades. Introducen ellos consideraciones que no hacen justicia con los desarrollos cusanos y así pierden de vista lo original de su planteo. Se espera que a través de la selección realizada se pueda dar cuenta de aspectos del pensamiento político cusano que otros comentadores de la obra han descuidado o tratado muy someramente. Por otro lado, se espera que este trabajo brinde un acceso que, a la vez que se detiene en el detalle, permita también una visión panorámica del pensamiento político cusano en *De concordantia catholica*. Existen ciertamente algunos trabajos en castellano que se detienen en distintos aspectos de la

filosofía política cusana, pero faltaba un trabajo de conjunto sobre esta obra considerada por muchos como fundamental para comprender un período del pensamiento filosófico político cuyos efectos ciertamente se han hecho sentir en la Modernidad.

### Estado de la cuestión

La moderna historiografía sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa se abre en el año 1920 con la tesis doctoral de Vansteenberghe.<sup>2</sup> El profesor de la Universidad de Lille presenta en su trabajo un punto de vista que es característico de la mayor parte de los primeros estudios sobre el pensamiento político del *doctor decretorum*, esto es, la consideración de las concepciones cusanas sobre el derecho y el gobierno como respuesta a una situación concreta.<sup>3</sup> El tratado *De concordantia catholica* es valorado como un programa de acción propuesto por un joven entusiasta a los padres del Concilio de Basilea, cuyo valor descansa en el intento de llevar a cabo una reforma radical en un tiempo de crisis. En su propuesta, el Cusano habría intentado una síntesis entre posiciones conservadoras y revolucionarias. Vansteenberghe señala la importancia los conceptos de representación y jerarquía presentes en *De concordantia catholica* pero tan sólo para mostrar la concepción global que el Cusano tiene tanto de la Iglesia como del poder temporal. Para Vansteenberghe es una obra despareja por la presencia de incoherencias, la mayor parte de las veces más aparentes que reales; por ejemplo, al mismo tiempo que manifiesta un sincero respeto por el papado, el Cusano cuestionaría la autoridad del pontífice al afirmar que el Concilio puede deponerlo incluso por un simple motivo de conveniencia. También, para Vansteenberghe, la presencia de la gran erudición de la cual hace gala el Cusano oscurece antes que aclara su pensamiento. Le reconoce por cierto sus méritos pero se disculpan sus aparentes inconsistencias en virtud de que allí se prefigura el gran pensador especulativo que se

---

<sup>2</sup> Vansteenberghe, Edmond, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action - La pensée*, Genève, 1920. El trabajo de Vansteenberghe abarca toda la obra cusana y no exclusivamente su pensamiento político. Para un panorama de las investigaciones previas al trabajo de Vansteenberghe, ver: Morimichi Watanabe, «The origins of modern Cusanus research in Germany and the establishment of the Heidelberg *Opera Omnia* Concord and Reform», Ashgate, Great Britain, 2001, pp. 35-57.

<sup>3</sup> Hacia la misma época, Paolo Rotta (*Nicolò Cusano*, Fratelli Bocca, Milano, 1928), siguiendo los trabajos de Vansteenberghe, interpreta *De concordantia catholica* principalmente como un programa de acción de reforma.

mostrará en la madurez. En resumen, para Vansteenberghe, *De concordantia catholica* es una obra de circunstancia.

*De concordantia catholica* ya había sido objeto de algunos estudios específicos, cuando Andreas Posch publica en 1930 su trabajo *Die 'Concordantia catholica' des Nikolaus von Cusa*. Posch ofrece una lectura detallada de los núcleos temáticos centrales de la obra.<sup>4</sup> El trabajo del joven canonista es puesto en el marco de la tradición conciliarista. Uno de los principales méritos del trabajo de Posch es haber destacado la influencia de una concepción emanatista de la causa creadora, cuyo origen se encuentra en el neoplatonismo alejandrino, sobre el concepto de iglesia que maneja Nicolás de Cusa.

Junto con el trabajo de Posch, otro de los trabajos previos a la publicación de la edición crítica que se destacan es el de Roger Bauer,<sup>5</sup> quien lleva a cabo un análisis de *De concordantia catholica* interpretando este texto como un testimonio particularmente valorable para analizar el esfuerzo que los teóricos del siglo XV debieron realizar para conciliar las pretensiones universalistas del Imperio Romano Germánico y la limitación espacial de su dominio efectivo. Bauer destaca muy adecuadamente los esfuerzos del Cusano por hacer coincidir la reforma del Imperio con la de la Iglesia. Lo temporal sería paralelo a lo espiritual sobre otro terreno *servata differentia*.<sup>6</sup> Dice Bauer que sobre este principio del paralelismo se apoya la afirmación de una República Cristiana, de un orden jerárquico entre los príncipes cristianos y de un primado imperial.

La edición crítica ha contribuido a la renovación de los estudios sobre el pensamiento político del Cusano. Dicha edición es promovida por la Academia de Ciencias de Heidelberg y fue iniciada en 1932 bajo la dirección de Hoffmann y R. Klibansky. En 1960 fue fundada en Bernkastel-Kues la "Cusanus Gesellschaft", colegiada al "Institut für Cusanus Forschung", en la Universidad de Mainz. Con la publicación anual de la revista *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* promueven el estudio de la obra del Cusano. La edición de *De Concordantia Catholica* estuvo a cargo de

---

<sup>4</sup> Posch, Andreas, *Die 'Concordantia catholica' des Nikolaus von Cusa*, Paderborn, 1930. A mediados del siglo XIX: Brockhaus, C. F., *Nicolai Cusani. De concilii universalis potestate sententia explicatur*, Lipsiae, 1867; Stumpf, T., *Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues*, Köln, 1865.

<sup>5</sup> Bauer, Roger, *Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues*, AHDLM, XXI, 1954, pp. 207-240.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p 210.

Gerhard Kallen.<sup>7</sup> La posibilidad de acceder a un texto fijado rigurosamente, con un muy rico aparato crítico que da cuenta de muchas de las fuentes de las cuales se nutre y refiere explícitamente Nicolás de Cusa, contribuyó notablemente en la calidad de los trabajos que hacen uso de ella. El notable trabajo de Gerhard Kallen en la anotación de la obra permite establecer con un alto grado de precisión las deudas que el *doctor decretorum* tiene con las jerarquías del Dionisio Pseudoareopagita o con pensadores políticos como Marsilio de Padua y canonistas como Francisco Zabarella. En la etapa que a partir de entonces se abre, se destacan los trabajos en los cuales se intenta determinar la ubicación del pensamiento político de Nicolás de Cusa dentro de las corrientes filosófico-políticas vigentes en el siglo XV.

Para nuestra investigación es relevante tener presente el libro, publicado en 1961, de Walter Ullmann, quien distinguió dos concepciones del gobierno y del derecho que convivieron a lo largo de la Edad Media. Ullmann señala una concepción, que llama "descendente", "según la cual la autoridad gubernamental y la competencia para la creación jurídica descienden de un órgano supremo: el poder se distribuye 'hacia abajo'", que se diferencia de otra concepción, la "ascendente del gobierno y del derecho según la cual el poder de crear el derecho debe ser adscrito a la comunidad o *populus* (...) el poder se concentra en el pueblo mismo, de modo que puede hablarse de derecho y poder gubernamentales emergentes o ascendentes".<sup>8</sup> Jerarquía y consenso son conceptos distintivos de estas tradiciones. La tesis de Ullmann ha suscitado numerosas discusiones en torno a la corrección de esta clasificación.<sup>9</sup> Pero independientemente de las polémicas que ha suscitado, este esquema continuó siendo adoptado, pues permite una primera tipificación del pensamiento teórico-político medieval.<sup>10</sup> En particular, en

---

<sup>7</sup> Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XIV: De concordantia catholica, 1-4, ed. Gerhardus Kallen, Iussu et auctoritate Acaëmiæ Litterarum Heidelbergensis (h), Hamburgi, 1939-1968. La obra se presenta de cuatro tomos. El primer volumen fue publicado en 1939, el segundo en 1941, el tercero en 1959. El tomo cuarto, que contiene los índices de la obra, apareció en 1968.

<sup>8</sup> Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Trad. G. Soriano, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. 1961), pp. 24-5. Ver también: Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.

<sup>9</sup> Cfr. Oakley, F., «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics» *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48; Miethke, J., «La teoría política del Medioevo tardío en la vía de la modernidad» *Præstistica et Mediaevalia*, XXI, 2000, pp. 3-21; Black, A., *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Trad. F. Chueca Crespo, Cambridge, Gran Bretaña, 1996, pp. 3-19.

<sup>10</sup> Bertelloni, F., «El modelo teórico de la excepción en la teoría política medieval» *Deus Mortalis*, 4, 2005, pp. 117-148. En el marco de los estudios cusanos, la clasificación de Ullmann ha sido utilizada ya

el contexto de nuestro trabajo, es útil para señalar el lugar problemático en el que se posiciona la concepción cusana del gobierno y el derecho en el marco de las teorías políticas medievales.<sup>11</sup>

En 1963 salen a la luz dos trabajos de referencia ineludible para aquellos que se acercan al estudio de *De concordantia catholica*. Nos referimos a *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, de Paul Sigmund y *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De concordantia catholica*, de Morimichi Watanabe. Ciertamente, la labor de Watanabe ocupa un lugar destacado dentro de la bibliografía especializada referida al pensamiento político cusano.<sup>12</sup> Watanabe realiza una interesante presentación de los fundamentos del pensamiento político del Cusano dentro del contexto histórico y doctrinario de la iglesia del siglo XV. Watanabe sostiene que ubicar al Cusano dentro del desarrollo del pensamiento político occidental no es una tarea sencilla, puesto que sus ideas políticas como un todo, incluso aquellas aparentemente modernas (por ejemplo, el uso de los conceptos de representación y consenso), están sólidamente basadas en la tradición medieval. Otra estrategia de presentación del pensamiento cusano es la que encontramos en el trabajo de Paul Sigmund, quien intenta no limitar su trabajo al estudio de *De concordantia catholica*, y así se extiende en consideraciones sobre posibles relaciones entre escritos posteriores como *De docta ignorantia*. De todas maneras, los mejores resultados de su investigación son realizados al ponderar el peso de los antecedentes medievales en el peculiar modo de combinación entre consenso y jerarquía.<sup>13</sup> Sigmund distingue las influencias relevantes que recibió el Cusano en, por un lado, aquellas que provienen de la filosofía y, por otro, aquellas provenientes de la

---

por Thomas Morrissey en el marco de una comparación con Zabarella: Morrissey, T. E., «Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa» *MFCG*, XVII, 1986, pp. 157-176.

<sup>11</sup> Para una vinculación entre la tesis ullmanniana y el pensamiento político cusano: D'Amico, C., «Consensus y repraesentatio en el *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa» *Patristica et Mediaevalia* 22, 2001, pp. 45-57.

<sup>12</sup> Watanabe, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa*, L. Droz, Geneve, 1963. Del mismo autor se puede consultar: «Nicholas of Cusa and the idea of Tolerance» *Nicolò Cusano. Agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso Internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicolò Cusano*, Sansoni Editore, Firenze, 1964, 409-418. En este artículo se ocupa de la concepción cusana de la tolerancia y sus diferencias con la concepción moderna de la misma. En 2001 se publicó una colección de sus artículos bajo el título *Concord and Reform*. Muchos de los artículos compilados allí serán referidos a lo largo de nuestro trabajo.

<sup>13</sup> Sigmund, P., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

jurisprudencia. Esa distinción permite una aproximación muy clarificadora a las influencias recibidas por el Cusano pero que actualmente es necesario revisar.

En 1954, en ocasión de la conmemoración de los quinientos años de la muerte de Nicolás de Cusa, una importante cantidad de trabajos fueron dedicados a su pensamiento político. Entre ellos hay que destacar el trabajo de Johannes Barmann, quien se ocupa de ubicar la propuesta cusana de reforma imperial en el marco tanto del proyecto metafísico especulativo que desarrollará en su obra posterior como en el horizonte de los debates de los reformistas del siglo XV.<sup>14</sup> Por su parte, Erwin Iserloh se ocupa de las propuestas cusanas de reforma de la Iglesia y señala que la fe reformista fue una constante a lo largo de toda la vida del Cusano.<sup>15</sup> Cabe señalar que los intérpretes, con vocación histórica antes que filosófica la mayoría de las veces, se han ocupado de este aspecto de la actividad cusana y han descuidado el estudio del fundamento teórico que subyace a sus posiciones.<sup>16</sup> También en 1964, en el marco de los escritos conmemorativos del quinto centenario, Paul Sigmund presenta el tratamiento cusano de la idea de igualdad en su dimensión política. Allí se señala el fuerte anclaje de sus posiciones en el contexto de los debates medievales, y muestra con ello la distancia que separa la *aequalitas* cusana de cualquier igualitarismo moderno.<sup>17</sup>

En tiempos recientes, la obra política cusana ha recibido interesantes e iluminadoras lecturas desde la teología y la historia eclesiástica. Este es, por ejemplo, el caso de Giuseppe Alberigo, quien en su libro *Chiesa Conciliare* lleva a cabo una presentación del

---

<sup>14</sup> Barmann, J., «Cusanus und die Reichsreform» MFCG 4, 1964, pp. 74-103.

<sup>15</sup> Iserloh, E., «Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues» MFCG 24, 1964, pp. 54-73.

<sup>16</sup> El análisis de la vocación reformista de Nicolás de Cusa continúa siendo estudiado desde esta perspectiva: Watanabe, M., «Nicholas of Cusa and the reform of the Roman Curia» *Concord and Reform*, Ashgate, Great Britain, 2001, pp. 169-185; «Nicholas of Cusa and the Tyrolese Monasteries: reform and resistance» *Icsm.*, pp. 133-153; Hans-Jürgen Becker, «Der Streit der Juristen: Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460-1464» MFCG 24, 1998, pp. 81-102; Pardon Tillinghast, «Nicholas of Cusa vs. Sigmund of Habsburg: An attempt at post-conciliar church reform» *Church history*, 36/4, 1967, pp. 371-390. Anton Weiler ha intentado otro tipo de explicación de las razones cusanas para la justificación de sus planes de reforma desde una perspectiva diferente a la nuestra. Véase: Weiler, A., «Nicolás de Cusa y la reforma de la Iglesia» *Concilium*, 77, 1972, pp. 108-114; «Nicholas of Cusa on harmony, concordance, consensus and acceptance as categories of reform in the church, in *De concordantia catholica*» *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, I. Bocken (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2004, pp. 77-90.

<sup>17</sup> Sigmund, «The concept of equality in the political thought of Nicholas of Cusa» *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno Atti del Congresso Internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Firenze, 1964, pp. 507-521.

pensamiento político cusano en el marco de una relectura de la tradición conciliar.<sup>18</sup> Para Alberigo, *De concordantia catholica* es el "fruto maduro e insuperable de la teoría conciliar".<sup>19</sup> El Cusano, en palabras de Alberigo, "alcanza a exaltar la tensión constructiva del conciliarismo, encauzando en una eclesiología de la convergencia la potencialidad conflictiva del movimiento cuyo espíritu más profundo había luchado ininterrumpidamente por la unidad en torno al papado".<sup>20</sup> En la misma línea creemos que es posible ubicar el trabajo de Giovanni Santinello.<sup>21</sup> Dicho autor ha sugerido que del concepto cusano de *concordantia* descienden los conceptos de jerarquía y consenso que dominan la visión cusana del mundo de la Iglesia y de la sociedad civil. Con ellos Nicolás de Cusa uniría, según el mismo autor, la concepción medieval ligada al pensamiento jerárquico (cuyo origen se encuentra en Dionisio Pseudoareopagita y en la organización corporativa y jerárquica de la sociedad medieval) con el concepto moderno (que originariamente se encontraría en la constitución primitiva de la Iglesia y en el pensamiento de los Padres) del consenso de los que están sujetos a la autoridad.<sup>22</sup> Santinello también ha destacado que los conceptos cardinales sobre los cuales se articula la concepción cusana de las relaciones entre el concilio y el Papa son los de la estructura jerárquico-corporativa de la Iglesia, del consenso y de la representación. En cuanto a su concepción del Imperio, este autor remarca que la primera preocupación del Cusano es la de establecer la independencia del poder imperial del papal. Esto lo haría mediante la negación de la donación de Constantino, la negación de la *translatio imperii* y la afirmación de que los electores no son elegidos por el Papa sino por el consenso de los súbditos del Imperio.<sup>23</sup>

Una importante cantidad de literatura especializada se ha ocupado de determinar los puntos de contacto con otros pensadores de la política. De esa literatura se destaca un artículo de Thomas Morrissey, en el cual la relación entre Zabarella y Nicolás de Cusa es

---

<sup>18</sup> Alberigo, G., *Chiesa Conciliare*, Paideia, Brescia, 1981.

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 293.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 341.

<sup>21</sup> Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari, 1987.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, p. 12.

<sup>23</sup> *Ibidem.*, p. 21.

evaluada desde el punto de vista de las fundamentaciones de la autoridad y en el diferente rechazo que ambos manifiestan ante la tesis papalista de la *plenitudo potestatis*.<sup>24</sup> Morrissey recurre a la clasificación de Walter Ullmann y adscribe a ambos autores dentro de la teoría ascendente del poder. El autor considera que el mayor aporte del Cusano al pensamiento político fue reconocer que "la fuerza obligante de la ley proviene del acuerdo a estar sujetos a ella por parte de todos los obligados por ella".<sup>25</sup> También destaca la concepción cusana de la articulación entre acción humana y confirmación divina.

Klaus Reinhardt, en un importante artículo, relaciona a Nicolás de Cusa con uno de sus contemporáneos, Juan de Segovia.<sup>26</sup> La relación con el pensador salmantino es analizada a partir de la adhesión de ambos al partido conciliar durante el Concilio de Basilea y la ruptura de la amistad que los unía con ocasión del paso del Cusano al partido papal. Para Reinhardt, "Nicolás de Cusa no puede ser considerado como un promotor de una constitución democrática en la Iglesia y en el Imperio".<sup>27</sup> En el Cusano convivió una concepción jerárquica de la sociedad prefijada por Dios con una particular teoría de la representación. La misma sería, como lo llama Reinhardt, una "teoría de la doble representación": por un lado, el obispo o sacerdote representan al pueblo ante Cristo y Dios, por otro, representan a Cristo y Dios ante el pueblo. Esta teoría de la doble representación, sostiene Reinhardt, fue modificada por el Cusano con su paso al partido papal.<sup>28</sup>

La relación de Nicolás de Cusa con Marsilio de Padua ha sido una de las más estudiadas en virtud de la integración, evidente pero no reconocida, de tesis presentes

---

<sup>24</sup> Morrissey, E., «Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa» MFCG 17, 1986, pp. 157-176.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>26</sup> Reinhardt, K., «Concordancia Católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia» *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXII, 1995, pp. 39-50. Las ideas avanzadas en el artículo citado son retomadas y enriquecidas en: Reinhardt, K., «Entre autoridad y libertad: el consenso, idea central de la teoría política de Nicolás de Cusa en el *De concordantia catholica*» *Patristica et mediaevalia*, XXIV, 2003, pp. 29-38.

<sup>27</sup> Reinhardt (1995), p. 45.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 47.

en el *Defensor pacis* en el proemio al libro tercero de *De concordantia catholica*.<sup>29</sup> Sin embargo, lo veremos a lo largo de nuestro trabajo, otras fuentes son necesarias para evaluar adecuadamente el aristotelismo presente en el texto cusano.

Otro de los aspectos más destacados de *De concordantia catholica*, sobre el cual nos detendremos en nuestro trabajo, es la crítica desarrollada por Nicolás de Cusa a la autenticidad de dos hechos históricos sobre los cuales giró una importante cantidad de literatura teórico-política a lo largo de la Edad Media. Nos referimos a la *donatio constantini* y la *translatio imperii*.<sup>30</sup> Paul Sigmund afirma que «el propósito de Nicolás en esta exposición no es desacreditar al papado sino sólo mostrar que el emperador no depende de la autoridad del Papa».<sup>31</sup> Un juicio similar es compartido por Morimichi Watanabe, quien también señala que la crítica a la *donatio* no persigue los mismos fines que anteriormente perseguían los imperialistas. Nicolás simplemente consideraría innecesario apelar a estos documentos ambiguos para justificar las pretensiones del papado.<sup>32</sup> Una lectura más atenta del operativo cusano para desmontar la validez mediante la impugnación de autenticidad de los hechos la realiza Gregorio Piaia, quien destaca el peculiar modo de argumentación a partir del silencio de las fuentes.<sup>33</sup>

Cabe decir unas palabras, a modo de cierre de este apartado, respecto de la valoración de *De concordantia catholica* en los estudios generales de la teoría política en la Edad

---

<sup>29</sup> Sigmund, P., «The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism» *Journal of the History of Ideas*, XXIII/3, 1962, pp. 392-402; Idem, «Konsens, Repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus» *MFCG* 24, 1998, pp. 195-204; Piaia, G., «Marsilius von Padua (+ um 1342) und Nicolaus Cusanus (+ 1464): Eine zweideutige Beziehung» *MFCG* 24, 1998, pp. 171-193; D'Amico, C., «Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa: 'Pluraliter et indifferenter'. Algunas coincidencias en torno a la fundamentación del conciliarismo» *Dissertatio* 19-20, 2004, pp. 113-130; Castello Dubra, J., «Nicolás de Cusa y Marsilio de Padua: un análisis comparativo sobre la función y el alcance de la noción de consenso» *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, C.D'Amico – J.Machetta (eds.), Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 315-325.

<sup>30</sup> Cfr. Bertelloni, F., «'Constitutum Constantini' y 'Romgedanke'. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham» *Parvistica et Mediaevalia* III, 1982, pp. 21-46; IV-V, 1983-1984, pp. 67-99; VI, 1985, pp. 57-78.

<sup>31</sup> Sigmund (1963), p. 197.

<sup>32</sup> Watanabe (1963), p. 156.

<sup>33</sup> Piaia, Gregorio, «Tra il Fulgoso e il Valla. La critica del Cusano alla *Donatio*» Turner M. (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italianischen symposiums in der Villa Vigoreo*, Berlín, 2002, pp. 115-128.

Media. Se pueden distinguir tres etapas en la recepción de *De concordantia catholica* a lo largo del siglo XX. La primera se extiende hasta la publicación de la obra de Vansteenberghe en 1920. Se destaca en ese período la obra de Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*.<sup>34</sup> En esta monumental obra se dedica un gran apartado, editado muchas veces por separado, a la teoría política medieval, fruto de una lectura atenta de gran parte de las fuentes disponibles en ese momento.<sup>35</sup> Otto von Gierke destacó a lo largo de su trabajo, pero no de modo sistemático, la originalidad del tratamiento cusano de muchos de los tópicos presentes a lo largo de las producciones teórico-políticas durante el Medioevo. Para Gierke, tanto en el tratamiento de la idea de representación pero sobre todo en la defensa del conciliarismo y la soberanía popular es que se muestra en el Cusano un paso adelante en la evolución hacia las formas de asociación propias de la modernidad.

Una diferente interpretación encontramos en John Neville Figgis y la monumental obra de los hermanos Carlyle. Carlyle, al tiempo que reconoce la profundidad de la obra la considera una obra de circunstancia.<sup>36</sup> Según Figgis, el conciliarismo es una de las principales fuentes para comprender el constitucionalismo moderno y los miembros de este movimiento constituirían un claro antecedente de Locke al destacar la centralidad del consenso en la constitución de la Iglesia. Y dentro de esta valoración general del movimiento, según Figgis, *De concordantia catholica* es la «mejor exposición de los ideales del movimiento <conciliarista>».

En el segundo período, la presentación de Vansteenberghe, mencionada más arriba, influye fuertemente en la valoración de la obra. Georg Sabine, por ejemplo, sigue dicha lectura cuando considera *De concordantia catholica* como una obra contradictoria. Este

---

<sup>34</sup> Otto von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, Trad. Irazusta, Huemul, 1963. La traducción de Irazusta se basa en la traducción al inglés de Maitland. Maitland tradujo solo una parte del tercer volumen de la voluminosa obra del investigador alemán, a la que le puso el título: Gierke, *Political theories of Middle Age*, trad. Maitland, Cambridge, 1900. La edición alemana del texto de Gierke fue editada en 1881.

<sup>35</sup> Como sostiene Miethke, la obra de Gierke continúa siendo una fructífera fuente de consulta: J. Miethke, «La teoría política del Medioevo tardío en la vía de la modernidad. Cambios de perspectiva en los estudios de los últimos decenios» *Patristica et Mediaevalia* 21, 2000, p.11.

<sup>36</sup> Figgis, J.N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, pp. 57-61. Otras menciones a Nicolás de Cusa que ubican su justificación de la legitimidad del poder en una tradición constitucionalista: cf. Carlyle, R.W. y Carlyle, A.J., *A history of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 6: Political theory from 1300 to 1600, Edinburgh-London, 1936, p.136 y ss.

autor señala como incompatibles las tesis cusanas respecto de la autoridad del concilio y del papa. Ciertamente, falta a nuestro parecer una evaluación detallada de la argumentación que Nicolás despliega a lo largo de la obra. Pero mencionamos la presentación de Sabine puesto que tuvo una difusión muy grande entre los no especialistas y su valoración tuvo un peso importante en la estimación del público en general sobre el trabajo del Cusano.<sup>37</sup>

Un tercer período se abre hacia 1963, como fruto de la aparición en diversas etapas de la edición crítica de *De concordantia catholica* y por los trabajos ya mencionados de Watanabe y Sigmund. El trabajo de dichos autores contribuyó a modificar positivamente la valoración del trabajo de Nicolás de Cusa. Estos autores fijaron un estándar para aquellos que se acercan a *De concordantia catholica*, tanto respecto de las influencias a tener en cuenta provenientes del neoplatonismo o del derecho canónico así como en los modos de resolución de los problemas interpretativos ineludibles al encarar una lectura detenida de la obra. Importantes investigadores de las ideas políticas medievales, como Quentin Skinner, Anthony Black o Jürgen Miethke, aún se apoyan en los trabajos mencionados.<sup>38</sup>

Los estudios generales del pensamiento político del período, entonces, interpretan en sus diferentes momentos *De concordantia catholica* como un antecedente del constitucionalismo (Figgis, Carlyle), como tratado de circunstancia (Vansteenberghe, Sabine) o como original integración de los tópicos presentes a lo largo del pensamiento político medieval (Gierke, más tarde, ciertamente Skinner, Black y Miethke.) Se hace patente en este cuadro la diversidad de intereses que orientan a los investigadores y la necesidad de adoptar una vía de análisis que nos permita acercarnos del modo más fructífero posible a este tratado fascinante que es *De concordantia catholica*.

---

<sup>37</sup> Como ejemplos pueden citarse dos textos de historiadores españoles de las ideas: Barcalá Muñoz, A. «La Edad Media» AAVV, *Historia de la teoría política*, Vallespín, F. (ed.), Alianza, Madrid, 1990, pp. 313-319; Antonio Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1978, pp. 394-396.

<sup>38</sup> Cf. Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Trad. F. Bertelloni, Biblios, 1993, pp.185-194; Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, FCE, 1986 (1º ed. 1978), pp. 46-7; Antony Black, *El pensamiento político en Europa 1250-1450*, Trad. Chueca Crespo, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. Mencionamos tan sólo algunas de las obras más significativas de los investigadores más destacados, pero la lista podría extenderse indefinidamente.

## Los presupuestos centrales de la teoría política medieval

La teoría política medieval nació y se desarrolló al calor de dos problemáticas centrales que eran, por un lado, el esclarecimiento de la relación que mantenían entre sí el poder temporal y el espiritual y, por otro, la necesidad de explicar cuál era la naturaleza y organización interna de la Iglesia.<sup>39</sup>

Para señalar el hecho de una cristiandad ordenada bajo dos poderes, uno temporal y otro espiritual, en la Edad Media a menudo se recurrió como documento a la carta que en el siglo V el papa Gelasio I (492-496) enviara al emperador constantinopolitano, en la que se señala la diferencia existente entre el reino y el sacerdocio.<sup>40</sup> A uno, dice Gelasio, le corresponde la *potestas* y al otro, la *auctoritas*. Con esta significativa distinción se reconoce o establece una demarcación entre dos poderes, entendidos uno como espiritual y el otro como perteneciente a la esfera temporal. Se debe señalar que la distinción gelasiana no implicaba un reparto equitativo. El peso que soporta el Sacerdocio es mayor que el del poder temporal.<sup>41</sup>

A lo largo de la historia, las diferencias entre ambos poderes adquirieron en momentos históricos precisos (la querrela de las investiduras, en determinadas elecciones y consagraciones imperiales o en conflictos económicos entre el papado y el poder temporal) una intensidad que motorizó la producción teórica destinada a comprender la naturaleza de cada una de estas instituciones de la cristiandad occidental.

Por su parte, el esclarecimiento de la naturaleza y estructura interna de la Iglesia también ocupaba un lugar central. La recepción y lenta adopción de las ideas presentes en el *corpus Areopagiticum* a partir del siglo IX, la recuperación del derecho romano y la

---

<sup>39</sup> Tierney (1958), p. 1.

<sup>40</sup> "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino sunt examine ratione." Reproducido en Mirbt (1911), p. 67. Miethke oportunamente señala que en la baja Edad Media se recuerda la carta de Gelasio a partir del *Decretum* de Graciano tal como la había resumido Gregorio VII: Miethke (1993), p. 42.

<sup>41</sup> Según Miethke «el texto más bien estimulaba a ambas partes a la mutua colaboración y mostraba al sacerdocio como una instancia capaz de cooperación, pero que se presentaba ante el orden político como independiente de él. Es verdad que el texto sugería que la dignidad sacerdotal tiene una cierta primacía sobre la real, pero no sacaba ninguna conclusión de esa afirmación.» Miethke (1993), p. 15.

sistematización de los cánones eclesiásticos realizados por Graciano en el siglo XII contribuyeron a enriquecer la reflexión eclesiológica heredada de la patristica.<sup>42</sup>

La producción intelectual acerca de la relación entre los poderes temporales y espirituales no era ajena a los textos que estaban a disposición de los pensadores del Medioevo. Es sabido que la actividad de los monjes y clérigos fue para el Occidente cristiano la vía de transmisión de la cultura antigua y del trato con el texto escrito. También habitualmente se reconoce que tanto en la selección como en el modo de transmisión la Iglesia no fue neutral ni desinteresada.<sup>43</sup> Ahora bien, las herramientas con las que contaban los intelectuales de la alta Edad Media para dar respuesta a los conflictos entre ambos poderes se enriquecen en el siglo XIII, los recursos se multiplican. Gran cantidad de textos de la antigüedad desconocidos hasta entonces comienzan a formar parte de los programas de estudio de las universidades europeas. En particular, para el desarrollo de la teoría política, el redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles hacia mediados del siglo XIII es considerado, con razón, uno de los estímulos más importantes.

La disponibilidad de esos nuevos textos implicó al mismo tiempo la oportunidad de enriquecer o modificar el modo de entender la naturaleza de la vida política y social del hombre. Pero estos nuevos textos, antiguos pero recién llegados, que habilitan nuevas posibilidades de comprensión, se engarzan con los presupuestos de una tradición que aún no había perdido vigencia. En efecto, la fórmula gelasiana que señala la existencia de dos poderes, *regnum y sacerdotium*, seguía vigente. Además, los conflictos entre la Iglesia y los poderes seculares estaban a la orden del día. Esta distinción de poderes, aceptada tanto por Tomás de Aquino, Egidio Romano, Juan de París o Marsilio de Padua, no implicó unanimidad de opiniones respecto del modo en el cual ambos poderes se relacionan o debían relacionarse. Será, sobre todo, cuando nos ocupemos del tratamiento que Nicolás de Cusa realiza de la *donatio constantini*, que abordaremos este tema.

---

<sup>42</sup> «El derecho, y sobre todo el derecho canónico, debían encargarse de plasmar teóricamente las relaciones jurídicas que, dentro de la Iglesia, se verificaban entre sus distintos miembros.» Miethke (1993), p. 70.

<sup>43</sup> Como dice Miethke, «en rigor la Iglesia cumplió esa tarea sin descuidar sus propias funciones y atendiendo permanentemente a sus propias experiencias y necesidades.» Miethke (1993), p. 13.

Teólogos, juristas y maestros de artes hicieron su contribución. Así, los teólogos realizaron aportes para desarrollar una eclesiología que muy lentamente fue abriéndose camino como un campo de reflexión autónomo, separándose gradualmente de la teología, y en paralelo con la problemática jurídica.<sup>44</sup> Conceptos propios de la teología se introdujeron en la reflexión acerca de la naturaleza de la institución eclesiástica. Este es el caso del concepto de 'jerarquía', cuya primera aparición se registra en el *corpus Areopagiticum*, y al cual nos referiremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo.

A finales del siglo XIII se produce una situación muy particular. Por un lado, producto de un proceso largo y complejo el papado reclama para sí la plenitud del poder. Según Gierke, reproduciendo lo ya anticipado por Gregorio VII (1073-1085), Inocencio III (1198-1216) fue el primero que habló y teorizó acerca de una «plenitudo ecclesiasticae potestatis»<sup>45</sup> El desarrollo del derecho canónico, primero en manos de los decretistas y luego de los decretalistas, contribuyó a fortalecer la centralidad de la Iglesia. Papas como Inocencio III y Alejandro IV (1254-1261) fueron grandes juristas que transmitían sus decisiones y argumentaciones de modo que fue ganando «autoridad una concepción acerca de la forma y de la estructura jurídica de la Iglesia en la que ésta era presentada como una corporación organizada jurídicamente, cuyos vínculos estaban concentrados en el sumo obispo, es decir, en el Papa.»<sup>46</sup> El papado se consideraba a sí mismo como una institución que por su carácter divino puede, en principio, intervenir en cualquier caso en el que considere que se vea afectada su tarea de cuidado pastoral. Veremos que eso no significa que pretenda intervenir en la esfera temporal de manera ordinaria pero sí en los casos extraordinarios en los cuales se consideren en peligro aquellas cosas que considera están a su cuidado. Por otro lado, se asiste a un florecimiento de las ciudades y, consecuentemente, se desarrolla un tipo de producción intelectual que apunta a fortalecer la autonomía del poder temporal.

---

<sup>44</sup> Miethke (1993), p. 73. El texto de Jacobo de Viterbo, *De regimine christiano*, es considerado por Arquilière (1924) como el más antiguo de los tratados eclesiológicos.

<sup>45</sup> Gierke (1881), p. 261. Según Miethke, en las formulaciones del epistolario de Gregorio VII, conocidas como *Dictatus papae*, «se percibe la tendencia hacia la transformación del Papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia» Miethke (1993), p.40.

<sup>46</sup> Miethke (1993), p. 73

## De la bula papal *Unam Sanctam* al decreto conciliar *Haec Sancta*

*Jerarquía y consenso* son conceptos característicos de tradiciones enfrentadas a lo largo de la Edad Media. Así lo entendió Walter Ullmann, quien como señalamos anteriormente, diferenció una concepción que denomina «descendente» de una concepción «ascendente del Gobierno y del derecho.»<sup>47</sup> Dicha clasificación nos es doblemente útil pues, por un lado, tipifica claramente aquellas posiciones que el Cusano *intencionalmente* busca conciliar.<sup>48</sup> Por otro lado, la clasificación de Ullmann nos ayuda a orientarnos en la historia. El siglo y medio previo al comienzo de la actividad del Cusano, como pensador y político, es un período que se encuentra enmarcado por dos documentos eclesiásticos de altísima importancia. Estos documentos reflejan claramente, cada uno de ellos, las tesis señaladas por Ullmann. Por un lado, tenemos la 'tesis descendente' en la bula *Unam Sanctam* y, por el otro, la 'tesis ascendente' en el decreto del concilio de Constanza conocido como *Haec sancta*.

La bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1294-1303) de noviembre de 1302 ilustra muy claramente la tesis descendente del poder. En el mencionado documento se exponen, de un modo muy claro y conciso, las tesis propias de la hierocracia papal.<sup>49</sup> Bonifacio VIII afirma la unicidad y catolicidad de la Iglesia y que por fuera de la Iglesia no hay salvación. Ella constituye *un* cuerpo con un *único* titular del poder dentro de ella, que es la cabeza de ese cuerpo. Bonifacio critica dos posiciones: por un lado, a aquellos que no reconocen al sucesor de Pedro. Los griegos, en efecto, serían aquellos que niegan aquello que está divinamente establecido; esto es, que el mandato de Cristo a Pedro supone la existencia de un único gobernante para la totalidad de los hombres.<sup>50</sup> Por otro lado, critica a aquellos que afirman que el poder temporal no se encuentra subordinado al poder espiritual. Para justificar esta tesis, Bonifacio apela a la autoridad

<sup>47</sup> Hemos caracterizado la posición de Walter Ullmann en el 'estado de la cuestión': cf. Ullmann (1961), p. 24-25.

<sup>48</sup> Cf. D'Ascenzo (2005), p. 93-115.

<sup>49</sup> Para el texto de la bula hemos consultado la versión publicada por Berchtold (1887), pp. 8-12. Es muy útil un artículo de Bertelloni (2004), quien además de señalar las distintas corrientes interpretativas de la bula de Bonifacio la contextualiza en el momento de su aparición y la pone en relación con textos que oficiaron de fuente para la misma.

<sup>50</sup> El texto bíblico al que hace referencia la bula es Juan 21, 17: «*Pasce oves meas.*»

de Dionisio Pseudoareopagita.<sup>51</sup> Es indudable que la bula de Eonifacio VIII tiene como fuente el texto de Egidio Romano *De ecclesiastica potestate*. A lo largo de nuestro trabajo haremos contraposiciones con la posición de este autor.

La publicación de la bula coincide con el momento de declinación del poder espiritual respecto del poder temporal.<sup>52</sup> Siglos atrás, durante la querrela de las investiduras, el papado se mostraba victorioso. Sin entrar en detalles, es posible afirmar que la contraposición con los resultados del conflicto que sostuvieron Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII no puede ser más contrastante. Tropas francesas asaltan la residencia papal en Anagni. Derrotado Bonifacio VIII, muere antes de ser juzgado por un concilio.

El papa Clemente V traslada la sede papal a Avignon, donde permanece hasta que se produce el cisma de 1378. Durante el período avignonés, el papado mantiene fuertes conflictos con el Imperio. El más importante de ellos es el que enfrenta a Juan XXII con Luis de Baviera. En dicho conflicto, Juan XXII negaba el reconocimiento a Luis de Baviera como emperador. La *Bula de Oro* de 1356 marca el final de este conflicto entre el Imperio y el Papado, estableciendo, entre otras cosas, que la elección del emperador correspondía a los siete príncipes electores. Cabe destacar que el obispo de la ciudad de Trier era uno de esos príncipes electores. Nicolás de Cusa se verá envuelto, como abogado, en la disputa legal de uno de los pretendientes rivales que aspiraban a ese cargo luego de la conflictiva elección de 1430.<sup>53</sup> Con ocasión del patrocinio de su defendido ingresará al concilio de Basilea.

En 1378 muere el papa Gregorio XI (1370-1378). A su muerte se realiza un conclave en Roma en el cual eligen a Urbano VI (1378-1389). Pero los cardenales se vuelven a reunir, denuncian la elección por haber sido realizada bajo amenazas y eligen un nuevo

---

<sup>51</sup> «*Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici postati. Nam quum dicat Apostolus: "non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt"* (Rom. XIII, 1) non autem ordinatae essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in supremam. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in supremam reduci. Non ergo secundum ordinem universi omnia aequae ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.» Berchtold (1887), pp. 10-11.

<sup>52</sup> Dice Anthony Black: «Este fue el punto culminante del papalismo medieval como teoría política; pero estas reivindicaciones a favor del papado, las de mayor alcance que se hayan formulado nunca, llegaban en el momento en que su poder político era más cuestionado, de hecho durante su primera derrota pública importante e inmediatamente después de ella.» Black (1992), p. 75.

<sup>53</sup> Watanabe (2001), pp. 81-101.

papa: Clemente VII (1378-1394). Así comienza el gran Cisma de Occidente, en el cual dos y hasta tres papas se disputaban la titularidad del cargo eclesiástico.<sup>54</sup>

La existencia de dos obediencias distintas llevó a muchos a abogar por una convocatoria a concilio.<sup>55</sup> En 1409, dos colegios de cardenales convocaron un concilio en Pisa. Se llegó a la destitución de los dos papas: Gregorio XII y Benedicto XIII, y se eligió un tercero: Alejandro V. Pero no toda la comunidad cristiana adhirió a la obediencia de Pisa y a partir de entonces la cristiandad contó con tres obediencias. A Alejandro V lo siguió Juan XXIII, quien convocó un concilio en Roma que no tuvo éxito. Con la colaboración de Segismundo, emperador alemán, se impulsó la convocatoria de un concilio en tierra alemana.

El siguiente concilio se realizó en Constanza. Comenzó en noviembre de 1414. Juan XXIII esperaba su confirmación como papa y la dimisión de los rivales. Pero en el concilio ganaba consenso la propuesta de dimisión de los tres papas. El Papa huyó de Constanza y trabajó, desde entonces, en la disolución del concilio. Pero la intervención de Segismundo impidió el éxito de Juan XXIII.

La huida del papa presentó un problema urgente a los reunidos en el concilio. ¿De dónde provenía la autoridad del concilio en ausencia del Papa? Las discusiones posteriores a la huida y las distintas gestiones realizadas en los días inmediatamente posteriores a este hecho dieron lugar a la aparición de uno de los decretos conciliares más polémicos de la historia: el conocido como *Haec Sancta*.<sup>56</sup> Considerado como la cumbre del conciliarismo, en el mencionado decreto conciliar se señala que el concilio recibe su autoridad directamente de Cristo, representa a la Iglesia Católica y que a él deben obedecerle todos sin importar su estado o dignidad. El decreto establece, como tareas propias del concilio, restaurar la unidad y reformar la Iglesia «en la cabeza y en sus miembros.»

---

<sup>54</sup> Ullmann (1972); Alberigo (1981).

<sup>55</sup> Wohlmuth (1990), p. 185.

<sup>56</sup> Decaluwe (2008), p. 122. Dice Figgis: «Probably the most revolutionary official document in the history of the world is the decree of the Council of Constance asserting its superiority to the Pope, and striving to turn into a tepid constitutionalism the Divine authority of a thousand years.» Figgis (1907), p. 35.

El decreto *Haec Sancta* constituye una acabada defensa de la potestad del concilio para 'restaurar la unidad de la Iglesia'. A partir de la afirmación de la superioridad del concilio sobre el papa se abre el proceso contra Juan XXIII, que termina con su destitución en la sesión XII del 29 de mayo. Benedicto XIII, el papa aviñonés, no aceptó el proceso que fue llevado en su contra. Siguió considerándose a sí mismo papa hasta su muerte en 1423.

A su vez, otro decreto, conocido como *Frequens*, estableció la realización de concilios en el futuro. El mencionado decreto establecía los plazos y las modalidades bajo las cuales debían realizarse. El objeto de los mismos debía ser la reforma de la Iglesia y la erradicación de las herejías. El concilio de Pavia-Siena (1423-4) fue convocado a su debido tiempo, de acuerdo con el decreto *Frequens*.

### Basilea: del Cisma de Occidente a la crisis conciliar

El concilio de Basilea, desde su convocatoria (1431) hasta la reconciliación con Eugenio IV (1434), conforma el contexto histórico inmediato de la composición de *De concordantia catholica*. El concilio fue convocado en febrero de 1431 por el papa Martín V, de acuerdo con lo establecido en el decreto *Frequens* de Constanza. Antes se habían celebrado los concilios de Pavia-Siena (1423-4), que fueron controlados por Martín V, quien murió a fines de febrero y fue sucedido por Eugenio IV. El concilio lo abrió el legado papal en Alemania, Giuliano Cesarini, a quien Nicolás de Cusa dedica *De concordantia catholica*.<sup>57</sup> El concilio ofreció desde su comienzo una resistencia inequívoca a los intentos de Eugenio de disolver, transferir o prorrogarlo.<sup>58</sup> Las relaciones del Papa con el concilio nunca fueron armónicas. Los intentos de Eugenio IV por disolver el concilio chocaban continuamente con la resistencia de sus participantes. En 1433, con la presión de Segismundo, emperador alemán, Eugenio IV se vio forzado a reconocer la

---

<sup>57</sup> Black (1979), p. 27.

<sup>58</sup> En las bulas de Eugenio, *Quoniam alto y Dudum sacrum*, se había expedido negativamente sobre el concilio. Dice Wohlmuth que «el concilio de Basilea se reunió ya desde el principio con la intención concreta de no tolerar en ningún caso que tuviera lugar otra disolución o traslado sin el consentimiento del propio concilio.» Wohlmuth (1990), p. 204. Cf. Bilderback (1967), pp. 243-253.

legitimidad de lo actuado por el concilio desde sus comienzos.<sup>59</sup> El concilio aceptó la reconciliación en febrero de 1434.<sup>60</sup>

Luego de su capitulación frente al concilio, Eugenio envió tres nuevos legados, que se sumaban a Cesarini, con respectivas bulas para ser considerados presidentes. Con esta decisión, Eugenio se enfrentó nuevamente con los conciliaristas de Basilea. El debate acerca de la presidencia del concilio tuvo lugar en febrero de 1434. Black distingue en ese debate tres posiciones. Mientras la corriente general del conciliarismo basiliense se mostraba contraria a aceptar a los nuevos legados, Torquemada y Montenegro adoptaban la posición de Eugenio IV. Pero existía una tercera posición, que abogaba por un compromiso entre conciliaristas y papalistas. Dentro de esta última pueden colocarse tanto a Giuliano Cesarini como a Nicolás de Cusa.<sup>61</sup>

Black sostiene que unos de los rasgos verdaderamente revolucionarios del concilio de Basilea es haber establecido nuevas reglas para su integración, las tomas de decisión y órganos judiciales y administrativos propios. Frente a la organización por naciones, propia del Concilio de Constanza, el Concilio de Basilea se organizó según comisiones. Los proyectos pasaban por dichas comisiones antes de ser puestos a consideración en asamblea. Las votaciones se aprobaban según la mayoría de los votos. Los requisitos para la participación en el concilio eran amplios.<sup>62</sup> Black ha destacado la importancia de las universidades en el desarrollo del Concilio de Basilea, así como también la presencia de elementos provenientes de prácticas comunales de ese entonces. Digna de mención es la votación dividida de 1437, relativa a la determinación de la sede para la realización de un concilio de unión con los griegos. En dicha votación, Nicolás de Cusa cambió su posición respecto del partido conciliar. A partir de entonces, lo encontraremos muy activo en las filas del papalismo.

---

<sup>59</sup> Johannes Haller ha editado las cartas de Segismundo y de Eugenio IV, en las que el primero solicita al Papa que se reconcilie con el concilio y en las que el segundo acepta el consejo del emperador. Haller (1896), pp. 322-324.

<sup>60</sup> Black (1979), p. 28.

<sup>61</sup> Black (1979), p. 54.

<sup>62</sup> Black señala que participaban con derecho a voto no sólo los obispos y abades, sino también «prebostes, decanos, priores, arcedianos, doctores y maestros, rectores, vicarios, canónigos, párrocos, *scolastici*, germanos asistieron al Concilio en gran número y fueron incorporados como miembros con plenos derechos de voto.» Black (1979), p. 33.

## Biografía de Nicolás de Cusa

*De concordantia catholica* no es una obra menor o pequeña. No lo es ni en su extensión ni en sus objetivos y no son reducidas las influencias que abiertamente se muestran y que con razón los especialistas sostienen como importante conocer para dar cuenta de sus ideas. Pero ¿cuál ha sido la formación del Cusano? Aunque no es nuestra intención dar una biografía exhaustiva, en este apartado señalaremos distintos momentos de la vida del Cusano, sobre todo de los años previos a la redacción de su primera gran obra política.

Nicolás de Cusa nació en 1401, no se sabe la fecha exacta. La villa de Cusa se encuentra frente a Bernkastel, sobre el río Mosella. Según Vansteenberghe, la familia de Nicolás de Cusa se encontraba en una situación modesta. Su padre, Johann Cryftz, o Krebs, era propietario de un bote y algunas propiedades.<sup>63</sup> Varias leyendas se cuentan acerca de la afición de Nicolás a la lectura y su falta de interés o apego a los negocios de la familia. Vansteenberghe sostiene que Nicolás entró al servicio del Conde de Manderschied y que el mismo Conde lo habría enviado a realizar estudios con los "hermanos de la vida común", que eran escuelas que propiciaban un nuevo tipo de espiritualidad fundadas por Gerard de Groot.<sup>64</sup> Hoy en día muchos dudan de que Nicolás haya pasado por allí.<sup>65</sup>

Los datos biográficos se tornan más ciertos hacia 1416, cuando Nicolás se enrola en la Universidad de Heidelberg como "clérigo de la diócesis de Trier" para estudiar artes liberales.<sup>66</sup> Heidelberg era una universidad en la que se sentía la influencia del Ockhamismo.<sup>67</sup> Nicolás permanece sólo un año allí. Recordemos que en esos años

---

<sup>63</sup> En la autobiografía que escribe en octubre de 1449 dice el Cusano: «Vir Cryftz Iohan nomine, qui fuit nauta, ex Catharina Hermanni Roemers, quae decessit anno domini 1427, genuit in Cusa dioecesis Trevirensis dominum Nicolaum de Cusa.» *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Bd. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437-31. Dezember 1450, E. Meuthen (ed.), Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1983.

<sup>64</sup> Vansteenberghe (1920), pp. 6-7.

<sup>65</sup> Hoy se acepta que se sabe muy poco de su primera formación y no se cree que haya sido educado con los hermanos de la vida común. Duclow (2004), p. 25.

<sup>66</sup> Vansteenberghe (1920), p. 8; Duclow (2004), p. 26.

<sup>67</sup> Su rector era Marsilio de Inghen: Miethke (2004), pp. 429- 452.

había una intensa actividad orientada a superar el gran cisma que había dividido a la cristiandad occidental en dos, y hasta tres, obediencias distintas. Puntualmente ese año se producen una serie de acontecimientos de gran importancia para la vida política europea: abdicación y renuncia de los papas rivales junto con la elección de Martín V en el Concilio de Constanza. También en Constanza, se condena a Juan Huss. Sobre algunas de las consecuencias del concilio de Constanza nos ocuparemos más adelante.

Al año siguiente entra en la Universidad de Padua, en la cual permanece hasta 1423. Allí se recibe como *doctor decretorum*. En Padua se hace manifiesto que sus intereses no se reducen al derecho canónico. Entra en contacto y traba amistad con personalidades que ocupan, y ocuparán, un lugar destacado en la cultura y política europeas durante décadas; entre otros, Giuliano Cesarini y Paolo Toscanelli.<sup>68</sup> También manifiesta su interés en los manuscritos.<sup>69</sup> Para esta época, en Nicolás de Cusa se pueden reconocer dos preocupaciones típicas de los miembros del movimiento humanista. Por un lado, su trabajo de búsqueda de manuscritos y, por otro, las investigaciones relativas a determinar la autenticidad de los documentos. A menudo se han señalado sus éxitos en la recuperación de textos de la antigüedad clásica, como el hallazgo del volumen que contenía obras de Plauto desconocidas hasta entonces. Pero tan importante como esos hallazgos es la evaluación de las colecciones de textos de los padres de la Iglesia, de registros de concilios, cartas papales, etc. a partir de un cotejo con sus originales. Señalar la importancia de acudir a los textos originales y no a colecciones abreviadas será una estrategia fundamental en el método de trabajo cusano, por lo menos, en *De concordantia catholica*.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Vansteenberghe menciona, además de *Giuliano Cesarini*, teólogo-canonista (quien luego será maestro del Cusano y presidirá el concilio de Basilea), también a *Ugo Benzi* de Siena (médico), *Prodocimo de Beldomandi* (matemático y astrólogo), *Paolo Niccoletti* de Udina (físico y filósofo), *Vittorino da Feltre*, humanista, *Dominico Capranica* también era alumno de Cesarini y que compartía con el Cusano lecturas de Cicerón, Lactancio y Agustín: Vansteenberghe (1920), p. 10. El listado es ciertamente ilustrativo de la multiplicidad de intereses del Cusano.

<sup>69</sup> «[...] throughout his career he expertly probed archives for legal documents and sought out manuscripts and translations of early sources» Duclow (2004), p. 27; Sabbadini (1905), pp. 109-113.

<sup>70</sup> *De concord. cath.* praefatio (h XIV<sub>1</sub>, n. 2).

De su paso por la Universidad de Padua también será central para su pensamiento político la influencia recibida de Francisco Zabarella.<sup>71</sup> Hay que señalar que quizás a través de esa vía haya sido influido por Gerson y Juan de París.

En 1425 Nicolás entra en la Universidad de Colonia como doctor en derecho canónico. Allí estudió filosofía y teología con Eimerico del Campo, quien había participado en las disputas universitarias entre tomistas y albertistas con su *Tractatus problematicus*.<sup>72</sup> Con Eimerico comparte, quizás también se origine allí, su interés en el Pseudoareopagita y en Raimundo Lulio. Pero la estadía de Colonia no se extiende más de un año. A Nicolás de Cusa no le interesaba continuar una carrera académica.<sup>73</sup> A partir de entonces comenzaremos a ver crecer y desarrollarse un hombre principalmente inclinado a la acción.

Nicolás trabajó como secretario de Otto de Ziegenhain, obispo de Trier, representándolo en la curia romana en 1427.<sup>74</sup> Allí estableció otros contactos, sobre todo humanistas que estaban interesados en obras clásicas que pudiesen encontrarse en bibliotecas de Alemania.<sup>75</sup>

Cuando Otto de Ziegenhain murió en 1430, comenzó una fuerte disputa por el obispado de Trier que duró ocho años. Es importante recordar que quien ocupase el

---

<sup>71</sup> Watanabe (2001), p. 83.

<sup>72</sup> Hamann (2006), p. 12-13.

<sup>73</sup> Sostiene Duclow que «Nor did an academic career attract him, since he refused offers of a professorship in law at the University of Louvain in 1428 and 1435. Rather, his education in canon law prepared him well for the career in church politics and administration that he would follow.» Duclow (2004), p. 27. Florian Hamann se ha ocupado, en detalle, de discutir las tesis de Colomer y Haubst. Mientras para el primero Eimerico introdujo a Nicolás en el conocimiento de Lulio, para el segundo Eimerico introdujo a Nicolás en el conocimiento de la escolástica (Alberto Magno, entre otros). Hamann señala que no es seguro que Nicolás haya sido alumno de Eimerico. Hamann (2006), pp. 230-232.

<sup>74</sup> Algunos biógrafos modernos sostuvieron que el Cusano fue secretario del cardenal Orsini, se apoyaban en una carta del humanista Guarino Guarini (1374-1460) a Giovanni Lamola en 1426. En esa carta se decía que un tal Nicolaus Treverensis encontró el tratado perdido de Cicerón *De re publica*. Cf. Watanabe (2001), p. 86. El supuesto cargo de secretario ha sido un tema de discusión entre los historiadores. Por ejemplo, Vansteenberghe dice que «Como toda la juventud universitaria de entonces, Nicolás estaba tomado por la admiración de la elocuencia de Cicerón y gustaba de la delicada armonía de la poesía de Virgilio; pero nunca hubiera llegado a tener un nombre entre los humanistas si en su retorno a su diócesis de origen las circunstancias no lo hubieran hecho encontrar con el cardenal Giuliano Orsini.» Vansteenberghe (1920), p. 17.

<sup>75</sup> Nicolás envió a Poggio Bracciolini doce comedias de Plauto hasta entonces desconocidas, lo cual confirmó su reputación como investigador. Duclow (2004), p. 28.

cargo de obispo en Trier era, al mismo tiempo, elector del Imperio.<sup>76</sup> Es decir, estaba en juego un cargo importante y la disputa por él era un caso de importancia. El papa Martín V nombró a Raban de Helmstadt como obispo. Ulrico de Manderschied, apoyado por la nobleza local, resistió el nombramiento de Raban y tomó el control de la diócesis. Ulrico envió a Nicolás al Concilio de Basilea, donde esperaba que su elección fuese confirmada. Nicolás se incorporó al concilio en febrero de 1432. Nicolás perdió el caso de Ulrico cuando el concilio aprobó la elección del candidato papal en mayo de 1434, pero su defendido continuó la causa hasta su muerte en 1438.<sup>77</sup>

El Cusano ingresó formalmente al concilio el 29 de febrero de 1432.<sup>78</sup> Una vez en el concilio, el Cusano se integró en la comisión *pro fide* que se encontraba ocupada en el problema hussita; también participó del debate en torno de la presidencia del concilio. A fines de 1433 o principios de 1434, da a conocer *De concordantia catholica*.<sup>79</sup>

El Concilio de Basilea fue convocado por Martín V y su apertura se realizó ya bajo el papado de Eugenio IV. Como ya ha sido mencionado, las relaciones entre el Concilio de Basilea y el papa Eugenio IV nunca fueron buenas. Las sesiones del concilio estuvieron dominadas por problemas relativos a la determinación de quiénes debían ocupar sus presidencias. También la prohibición de pagos de impuestos a Roma y el concilio de unión con los griegos fueron las ocasiones renovadas para una relación que nunca fue armónica. Si el Concilio de Constanza, dos décadas atrás, había sido el lugar para la superación del cisma, Basilea se presentaba como incapaz de enfrentar las tareas que se esperaban de su reunión: la erradicación de las herejías (principalmente la herejía hussita) y la reforma '*in capite et in membris*' de la Iglesia.

---

<sup>76</sup> Sobre la importancia del arzobispado de Trier, dice Watanabe: «Los arzobispos de Mainz, Colonia y Trier han sido importantes figuras especialmente desde la Bula de Oro de 1356 no sólo como príncipes espirituales sino también como electores del imperio. Su oficio no era hereditario como el de los electores seculares, sino electivo como el oficio del papa o del emperador. El derecho exclusivo del capítulo catedralicio para elegir el próximo arzobispo estaba bien establecido desde el siglo doce. Pero dada la importancia del oficio, las elecciones episcopales frecuentemente terminaban en divisiones que causaban la intervención del papa.» Watanabe (2001), p. 90-1.

<sup>77</sup> Nicolás defendió la causa de Ulrico, según Duclow, «on grounds of consent and German nationalism.» Duclow (2004), p. 29.

<sup>78</sup> Sigmund (1991), p. xlv.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

En esos días se proyectaba un concilio de unión con los griegos pero entre el Concilio y el papado no había acuerdo acerca de la sede en la cual realizarlo. Las diferencias de Nicolás de Cusa con los padres del concilio se hicieron insalvables en la votación dividida de mayo de 1437. Sumando su voto a la minoría, Nicolás apoyó la posición del papado. Se produce así el abandono de la causa conciliar y el paso al partido papal, que han sido objeto de numerosas discusiones.<sup>80</sup> Ciertamente es una de las acciones más controvertidas de su vida. Es designado como miembro de la delegación que concurre a Constantinopla.<sup>81</sup> La misión regresó en febrero de 1438 junto con el emperador griego, el patriarca de Constantinopla y otros representantes de la Iglesia Oriental.

Entre tanto, Segismundo, emperador alemán, había proclamado su neutralidad en el conflicto entre el papado y el Concilio. Buscaba colocarse como árbitro de la paz religiosa. En 1439 el concilio eligió un antipapa, Félix V (Amadeo de Saboya). El fantasma de un nuevo período de divisiones en la Iglesia parecía asomar en el horizonte.<sup>82</sup> En este período, comprendido entre 1439 y 1447, el Cusano realiza una intensa actividad en apoyo del papado. Por ese trabajo pro-papal, Eneas Silvio Piccolomini, el futuro papa Pio II, llamó a Nicolás de Cusa "Hércules de los eugenianos".<sup>83</sup> En el Concordato de Viena de 1448 Alemania se decidió por el papado. El fin de la neutralidad alemana marca el final del conflicto con Basilea.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Varsteenberghe (1920), pp. 52-65; Biechler (1975), pp. 5-21; Dermott (1993), pp. 254-273; Duclow (2004), pp. 32-35.

<sup>81</sup> «[...] anno 37. aetatis suae missus fuit per papam Eugenium quartum ad Constantinopolim et adduxit imperatorem Graecorum et patriarcham cum 28 archiepiscopis ecclesiae orientalis, qui in concilio Florentino sanctae Romanae ecclesiae fidem acceptarunt.» *Acta Cusana*, op. cit. En su viaje traba contacto con prestigiosos intelectuales bizantinos como Bessarion, traductor de la *Metafísica* de Aristóteles. Lawrence Bond (1996) p. 137: "Nicholas had undertaken the mission to Greece as one of several papal envoys who were charged with the task of winning the confidence and certification of the emperor of Constantinople, John VIII Palaeologus, and of the patriarch Joseph II. The envoys were also responsible for transporting the Greek party to the port of Venice." Sobre el viaje y Nicolás de Cusa desde la perspectiva de los bizantinos: Vast (1878), p. 46 y ss.

<sup>82</sup> Dice Nicolás en su autobiografía: «[...] Nicolaus defendit Eugenium, qui per conciliarem congregationem inique fuit Basileae depositus Amadeo antipapa duce Subaudiae in papatum intruso, qui Felicem quintum se nominavit.» *Acta cusana*, op.cit. Además escribe un diálogo en la que discute con los que permanecen en Basilea: Nicolás de Cusa, «Dialogus concludens Amedistanum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis» MFCG 8, 1970, pp.78-114.

<sup>83</sup> "Durante diez años, Roma, por un lado, y Basilea, por el otro, trabajarán por hacer cesar cada uno a su provecho la neutralidad alemana. Durante esos diez años Nicolás de Cusa jugará un rol importante en esta

En 1446, Eugenio IV nombra al Cusano cardenal *in petto*. En 1449 Nicolás V lo coloca oficialmente en la lista y recién en 1450, cuando va a Roma, recibe el capelo cardenalicio.<sup>85</sup> Estaba orgulloso de sí y de la Iglesia, que así reconocía sus méritos sin tener en cuenta su origen o ascendencia.<sup>86</sup>

En 1450 Nicolás V lo nombra obispo de Brixen.<sup>87</sup> Pero antes de asumir realiza una intensa actividad como legado pontificio.<sup>88</sup> El trabajo de estos años se encontraba enmarcado en el deseo de llevar a cabo una reforma eclesiástica que, entre otras cosas, corrigiese los abusos del clero, sus costumbres y combatiese las herejías. Luego de su toma de posesión del obispado, en los años que van de 1452 a 1460 se encuentra involucrado en ásperos conflictos con el duque Segismundo.<sup>89</sup> Sus esfuerzos de reforma de las costumbres eclesiásticas lo traban también en una disputa muy fuerte con la atadesa Verenna de Stuben.<sup>90</sup> Después de 1458, sus últimos años transcurren en

---

lucha de influencia que perseguirá en su país, con alternativas diversas, hasta el triunfo del papado.” Vansteenberghe (1920), p. 66.

<sup>84</sup> El Concilio de Basilea tuvo una duración, quizás exageradamente, larga: Helmuth (1996).

<sup>85</sup> Dice Nicolás en su autobiografía «Hic dominus Nicolaus fuit per papam Eugenium in cardinalem assumptus secrete et statim mortuo Eugenio ante eius publicationem fuit iterum per Nicolaum papam quintum in presbyterum cardinalem tituli sancti Petri ad vincula assumptus et publicatus anno domini 1449 in proxima angaria post diem cinerum, quo anno Amadeus antipapa cessit nomini papatus.» *Acta cusana*, op. cit.; Duclow (2004), p. 53.

<sup>86</sup> «Et ut sciant cuncti sanctam Romanam ecclesiam non respicere ad locum vel genus nativitatis, sed esse largissimam remuneratricem virtutum [...]» *Acta Cusana*, op. cit.

<sup>87</sup> Pavlac (1995); Pardon Tillinghast (1967) se ocupa del modo en el que el Cusano llevo adelante su labor episcopal. En su relato en el que interpreta los principales acontecimientos de la vida activa del Cusano como obispo de Brixen (1452-1460) le reprochará su falta de tacto: «... to deal with his administration in Brixen, and to suggest its significance for a fuller understanding of the problems he was trying to solve and why he did not solve them. He did not make all the mistakes; and those he did make were by no means entirely his own fault. *Cusanus did not misjudge the nature of his task, but he profoundly misjudged the best way to go about it.* In the Tyrol he had to deal with a stiff-necked mountain people, accustomed to their own ways and extremely suspicious of outsiders. A genius in tact, who made it clear that he identified himself basically with his people, might have accomplished a great deal; but Nicholas was hardly that. As a Rhineland bourgeois who had risen fast in the church and then been forced upon the caste conscious Tyrolese, he was disliked from the beginning. One incident led to another, and the final result was a debacle that not only poisoned his last years, but wrecked the possibility of thorough church reform in that area for the rest of the century.»

<sup>88</sup> Vansteenberghe refiere una bula en la que se sostenía que debía por todos los medios reformar la Iglesia, extirpar los abusos, hacer observar los cánones eclesiásticos. Vansteenberghe (1920), p. 90.

<sup>89</sup> La administración de los asuntos de su diócesis lo llevó a chocar a menudo con el duque Segismundo, quien aparentemente buscó atentar contra su vida en 1457. Vansteengerhe (1920), pp.166-187.

<sup>90</sup> Vansteenberghe (1920), pp. 140-165; cf, p. 144.

la curia romana. En 1459 gobierna, como vicario general, los Estados papales. Pero Nicolás de Cusa no abandona sus vocación reformista y en 1459 trabaja en una propuesta de reforma conocida como *Reformatio generalis*.<sup>91</sup> Muere en 1464 camino a Todi, adonde concurría para la preparación de una cruzada contra los turcos.

### *Divisio textus*

El modo en el cual se interprete el criterio seguido en *De concordantia catholica* por Nicolás de Cusa en la organización y presentación de sus ideas tiene consecuencias para la correcta interpretación de las mismas. Él mismo nos da una pista acerca de la manera en la cual dispone su presentación, pues en el prefacio que antecede la obra, anticipa el modo en el cual organizará su exposición de la siguiente manera:

«Al tratar de la concordancia católica, tengo que investigar necesariamente la unión misma del pueblo fiel, que se llama Iglesia Católica, y las partes unidas de la iglesia, esto es alma y cuerpo. De aquí que la primera consideración será sobre todo el compuesto, esto es la Iglesia misma; la segunda sobre su alma, esto es el sagradísimo Sacerdocio, y la tercera sobre el cuerpo, esto es el Sacro Imperio. Y en cada parte investigaré, a partir de textos antiguos y aprobados, lo que fuere necesario para entender la existencia, el origen y las tramas y junturas entre sus miembros, a fin de que pueda conocerse la dulcemente armónica concordancia, en la cual consiste la salvación eterna y la salud de la república terrena.»<sup>92</sup>

Sostiene que primero se ocupará de la Iglesia en tanto espíritu o totalidad del compuesto; en segundo lugar, del Sacerdocio o alma de la Iglesia y, en tercer lugar, del Imperio en tanto cuerpo. Puesto que la obra se encuentra dividida en tres libros, la

---

<sup>91</sup> M. Watanabe, T. Izbicki, «Nicholas of Cusa, A general reform of the church» *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, G. Christianson, T. Izbicki (eds.), Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp.175-202.

<sup>92</sup> «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 sacerdotio, 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.» *De concord. cath.* praefatio (h XIV<sub>1</sub>, n. 3).

mayor parte de los intérpretes consideran que la iglesia es el tema del libro primero, el Sacerdocio del segundo y el Imperio del tercero.<sup>93</sup> Sin embargo, nosotros creemos que el modo en el cual los capítulos son agrupados parece ser una pista importante acerca de la organización de su obra que debe ser tomada en cuenta.

*De concordantia catholica* está articulada en libros y capítulos. Además, dentro de los mismos libros, los capítulos son organizados temáticamente en tratados de extensión variada. A veces esas articulaciones ocupan seis capítulos, otras la división temática refiere a lo expuesto en un único capítulo. Veámoslo con un poco más de detalle.

Luego de un breve prefacio la obra continúa con un índice temático en el cual se anticipan, de modo general y no exhaustivo, los temas a desarrollar en los tratados y los capítulos que los componen. Si prestamos atención a dichos resúmenes, los temas principales de los tratados podríamos indicarlos de la siguiente manera.

El libro primero está organizado en tres tratados. El primero discurre acerca de la Iglesia (capítulos 1 a 6). El segundo trata acerca del Sacerdocio (capítulos 7 a 10.) El tercero trata acerca de los sucesores de los apóstoles y de la raíz del poder eclesiástico (capítulos 11 a 17.)

El libro segundo se organiza en ocho tratados. El primero trata de la temática de los concilios exponiendo el tema desde sus fundamentos (capítulos 1 a 6.) El segundo versa acerca de los concilios generales y universales (capítulos 7 a 12.) El tercero trata sobre la autoridad papal (capítulos 13 a 15.) El cuarto discurre acerca de quiénes pueden formar parte de un concilio (capítulo 16.) El quinto se ocupa del poder del concilio universal (capítulos 17 a 19.) El sexto trata de los cánones universales y el poder papal (capítulos 20 y 21.) En el séptimo se ocupa de los concilios particulares (capítulos 22 a 25.) El octavo trata la reforma eclesiástica (capítulos 26 a 34.)

El libro tercero lo componen nueve tratados. Esta serie de tratados se abre con un proemio al que le sigue un segundo tratado acerca del Sacro Imperio (capítulos 1 a 4.)

---

<sup>93</sup> Valga como ejemplo el modo en el cual Duclow presenta el modo en el cual se organiza la obra: «Book I discussed the church as a union of all believers that embraces the whole Christian society. Book II presented the priesthood –or church in the narrower, institutional sense - as Christian society soul, while Book III considered the empire as its body» Duclow (2004), p.31. Opiniones similares pueden encontrarse en: Sigmund (1963), p. 120; Watanabe (1963), pp. 131 y 135; Reinhardt (2003), p. 31; Black (1992), p. 280; Alberigo (1981), p. 300.

El tercero trata acerca del poder del Imperio (capítulos 5 a 7.) El cuarto tratado discute acerca de la participación del emperador en los concilios (capítulos 8 a 12.) El quinto se ocupa de cómo debe comportarse el emperador respecto de los concilios (capítulos 13 a 15.) El sexto discurre acerca de qué debe hacer el emperador con su senado en los mismos concilios (capítulos 16 a 24.) El séptimo se ocupa del concilio imperial (capítulo 25.) El octavo está dedicado a la reforma del Imperio a partir de la mención de su glorioso pasado (capítulos 26 a 31.) El noveno y último tratado de la obra concluye el tratamiento de las propuestas de reforma del Imperio (capítulos 32 a 41.)

Habitualmente no fueron consideradas con demasiada atención estas divisiones, lo cual es posible que haya desorientado a sus comentadores respecto de las intenciones del Cusano al presentar su obra, pues no es raro encontrar comentadores que presentan a la obra como un resultado rico pero algo contradictorio. Pero nosotros creemos que las contradicciones señaladas sólo serían adjudicables a la obra si no se hacen distinciones de los distintos sentidos atribuidos en los diferentes pasajes que presentan problemas. Creemos que muchos problemas señalados por los comentadores se disipan al atender a las diferencias entre las distintas partes de la obra en tanto se considera que la organización en tratados es más importante que la división en libros.

Para nosotros en primer lugar se ocupará de todo el compuesto o espíritu; es decir, de la Iglesia misma. En el texto ese tratamiento lo encontramos en el libro primero, desde el primer capítulo hasta el sexto, es decir, en el primer tratado de la obra. Luego se ocupará del Sacerdocio o alma de la Iglesia. La exposición de esta parte podemos considerar que se divide en dos grandes secciones. En primer lugar se ocupa del Sacerdocio *singulariter*. Esta consideración se desarrolla desde el capítulo séptimo hasta el último del libro primero, es decir, en el segundo y tercer tratado del libro primero. La segunda parte se ocupa de los concilios y la encontramos a lo largo de todo el segundo libro. El libro tercero se ocupa del cuerpo o Imperio. La división anterior, que no respeta estrictamente la división en libros, se encuentra confirmada por el comienzo de los resúmenes del libro tercero. Acá el tratamiento de la dimensión corporal del catolicismo encuentra una disposición particular y dificultosa en un contrapunto de analogía con la investigación acerca del Sacerdocio.

Nuestra división del texto difiere de la sostenida por otros comentadores. Paul Sigmund ha interpretado como inconsistente el uso de los conceptos *ecclesia* y

*sacerdotium* en *De concordantia catholica*. Nicolás de Cusa se ocupa del *sacerdotium* en un libro supuestamente dedicado a la *ecclesia*. La razón de tales equívocos, según este mismo autor, se basa en una consideración de la evidencia manuscrita y al hecho de que la obra fue compuesta en tiempos diversos.<sup>94</sup> Creemos, sin embargo, que lo que denuncia Sigmund como una inconsistencia en el uso de la distinción Iglesia/Sacerdocio puede resolverse no apelando a la complicada composición del texto sino atendiendo al resumen que antecede la obra. De acuerdo con este plan de trabajo, en los primeros capítulos del libro primero se ocupa de la Iglesia para luego, específicamente a partir del capítulo siete, pasar a ocuparse *singulariter* del *sacrum sacerdotium*.<sup>95</sup> Se ocupará del Sacerdocio *collective* a partir del segundo libro, con ocasión del concilio.

Para Watanabe, *De Concordantia Catholica* presenta problemas en su composición, producto del material manejado. Nicolás, según este autor, no pudo respetar su plan de trabajo original, puesto que propone una división en tres partes que no puede sostener en la división en tres libros. Es claro, desde el punto de vista de Watanabe, que si el tratamiento del Sacerdocio comienza en el libro primero es un por un problema de composición y no porque el Cusano piensa bajo un esquema de trabajo diferente.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> «The confusion surrounding the medieval conception of the church is illustrated by the ambiguity of the term in *De concordantia catholica*. Nicholas described the subject of the first of the three books into which the work is divided as "the union of believers which is called the church" *ecclesia*. The second book he entitles the *sacerdotium*, the priesthood which is described as the soul of the church, and the third discusses the empire, *sacrum imperium*, which is its body. The *ecclesia* in this context is equated with the whole of Christian society as Nicholas knew it, and what in modern parlance would be called the church is what Cusanus refers to as the priesthood. Yet, for reasons which have only become clear as a result of recent investigations of the manuscript history, Nicholas is not consistent on this point. The first book is largely concerned with problems of the structure of ecclesiastical authority, and the parts of the second book which were included in the first draft often use the term *ecclesia* where a more consistent usage would require the use of *sacerdotium*.» Sigmund (1963), p. 120.

<sup>95</sup> «In hoc primo libro de ecclesia investigatio circa infrascripta versatur» *De concord. cath.* (h XIV<sub>1</sub>, n. R1); «Deinde de sacro sacerdotio singulariter» *De concord. cath.* (h XVI<sub>1</sub>, R2). Cuando en el libro primero se ocupa del sacerdocio, esto no debe señalarse como una inconsistencia en el armado mismo de la obra sino tan sólo como la evidencia de que ha pasado (a partir del capítulo siete) a ocuparse del sacerdocio. En este sentido, la evidencia textual está a nuestro favor y en contra de las opiniones habituales sobre el modo de organización de la obra.

<sup>96</sup> Watanabe (1963), p. 68; Sigmund (1963), p. 120.

## Metodología de exposición

El modo cusano de exposición procede, la mayor parte de las veces, al paso de referencias y citas que ofician de autoridades que apoyan su argumentación. No son pocos los capítulos en los cuales la pluma estrictamente cusana se reduce a encadenar o articular una cita con otra. Por esta razón, Nicolás de Cusa sostiene que su escrito es una colección (*collectio*) de testimonios.

Pero nuestro autor no se limita a encadenar opiniones de otros. Tal método de exposición no impide reconocer una argumentación que es propia del Cusano. Creemos que esta argumentación puede ser reconocida al identificar las opciones teóricas disponibles y los caminos seguidos por el Cusano frente a ellas.

Por esta razón hemos elegido en cada uno de los capítulos que componen este trabajo focalizar nuestra atención en un problema, la mayor parte de las veces asociado a un concepto (concordia, jerarquía, consenso, entre otros.) De acuerdo con esta estrategia, nuestro trabajo consistirá en reponer el contexto histórico-problemático y, desde allí, reconstruir los núcleos relevantes de la argumentación cusana.

La elección y sucesión de los conceptos alrededor de los cuales se organiza este trabajo intenta reflejar la secuencia argumentativa que el Cusano despliega en su obra de acuerdo con la división en tratados presentada más arriba. Creemos que es posible señalar para cada uno de los conceptos seleccionados un tratado en particular.

De esta manera, el concepto de *concordia* es central en el primer tratado del libro primero. A su vez, el concepto de *jerarquía* y el *primado papal* son temas centrales en el segundo y tercer tratados, respectivamente, del libro primero. Por su parte, el tratado que abre el segundo libro gira en torno de la definición de *concilio*. La concepción cusana del *consenso*, si bien recorre toda la obra, lo hace con mayor fuerza en el segundo y tercer tratado del libro segundo. En esos tratados se encuentran muchas de las formulaciones centrales, junto con otras de los dos primeros tratados del libro tercero. El *naturalismo político* de inspiración aristotélica sólo hace su aparición en el primer tratado del libro tercero. La concepción cusana del *Imperio* se muestra claramente en el tercero, cuarto y quinto tratados del libro tercero. A diferencia de los anteriores conceptos, para presentar los proyectos cusanos de *reforma* será necesario

hacer referencia a los tratados que cierran cada uno de los tres libros que componen *De concordantia catholica*.

## CONCORDIA

«*Vnus deus est et christus unus, et una ecclesia eius et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata.*»

Cyprianus carthaginensis, *De ecclesiae catholicae unitatis*

«*Sublata hominum concordia, virtus nulla est omnino*»

Lactantius, *Divinarum institutionum*

### Antecedentes de la concepción cusana de 'concordia'

En uno de sus escritos de 1450, Nicolás de Cusa refiere al templo que los romanos le habían dedicado a la *mente*.<sup>97</sup> La mención a ese culto a la mente, y a su templo, es un recurso que el Cusano utiliza para señalar la importancia y pertinencia de la elección de su objeto de estudio. Además, esa misma referencia señala un gesto habitual en el humanismo renacentista: la evocación al pasado grecorromano en tanto modelo de acción y pensamiento para los hombres del siglo XV. Pues bien, la *concordia* también tenía su templo en Roma. La 'concordia' ocupa en las culturas de la antigüedad clásica, tanto griega como romana, un lugar especial. Ciertamente es un concepto utilizado por un amplio espectro de autores. Sin embargo, nos aventuraremos a señalar su presencia en lugares clave en la obra de autores a los que el Cusano explícitamente refiere. No pretendemos agotar con esto un tema en sí mismo muy amplio, sino tan sólo reponer un repertorio de textos y variaciones del concepto que estuvo a disposición del Cusano al redactar *De concordantia catholica*.

El primero de los autores en el cual nos queremos detener es Cicerón (106-43 a.c.), quien se presenta como un decidido defensor de la *concordia*. Al retornar de su exilio en el año 56, el Arpinate buscó recuperar la vivienda en la cual se había construido un templo dedicado a la diosa *Libertas*.<sup>98</sup> En ese entonces realiza una serie de discursos en

<sup>97</sup> *Idiota. De mente I* (h V, n. 53).

<sup>98</sup> Simón y Polo (2000) proporcionan un cuadro muy detallado de las múltiples implicancias que adquirieron estos dos conceptos, *concordia* y *libertas*, en el marco de las luchas políticas de la antigua Roma.

los cuales apelaba a la necesidad de mantener la *concordia civium*, e identifica como símbolo de su consulado el templo dedicado a la *Concordia*. En el discurso *De domo sua* señala que su partida coincidió con una serie de males que se contraponen a los bienes que se suceden a su regreso.<sup>99</sup> Entre los males figura la *discordia*; entre los bienes, la *concordia populi*.<sup>100</sup> La *concordia* ciceroniana se enmarca así en un discurso de tono conservador. El Arpinate lucha, en definitiva, por conservar un régimen de tipo aristocrático opuesto a la *discordia* y *seditio* de los populares.<sup>101</sup> La *concordia* se

---

<sup>99</sup> «Cicerón retomó en sus discursos el lema de la *concordia* como fundamento de sus propias tesis ideológicas. En su alocución en el senado, afirma que la ley que autorizaba su vuelta había ido acompañada de un decreto senatorial en el que se establecía que intentar impedirla equivaldría a atentar contra el Estado y contra la *concordia civium*. En el subsiguiente discurso pronunciado ante el pueblo, comienza recordando a sus oyentes que él devolvió la *concordia* a Roma en el año 63. Meses más tarde, volverá a insistir en que sólo la *concordia* salvará la situación de peligro para la *res publica* que él percibe, e identifica expresamente el templo dedicado a *Concordia* como símbolo de su consulado. En su discurso ante los pontífices, contrasta en dos ocasiones los perjuicios supuestamente causados por su partida con los beneficios derivados de su regreso. La ausencia de Cicerón habría traído consigo el *hambre, asesinatos, incendios, en definitiva discordia y sedición*. Con él habrían regresado la *fertilidad a los campos, la justicia a los tribunales, en resumen la paz y la concordia*.» Ibidem, p. 266. Las *itálicas* son nuestras.

<sup>100</sup> Dicen Simón y Polo: «La sutil contraposición que Cicerón realiza en su discurso entre *Libertas* y *Concordia* no constituye una elección casual, sino un recurso consciente del orador, con el que pretendía apelar a la complicidad ideológica de los pontífices que componían su audiencia. El Arpinate usa un argumento que podía ser fácilmente compartido por sus oyentes: la *libertas* que reivindica Clodio es sinónimo de desorden y *seditio*, es una reivindicación propia de *improbi*; la *concordia* que implícitamente ofrece Cicerón a los pontífices como razón de fondo para devolverle su casa es guardián del orden y patrimonio de los *boni*. La *concordia* que defiende Cicerón se basa en lo fundamental en que cada ciudadano acepte el lugar que le corresponde dentro de la comunidad y se asocia claramente con la conservación del orden establecido, lo cual justifica cualquier acción, incluido el uso de la fuerza, para lograr ese propósito. De hecho, la *concordia* que Cicerón dice haber restaurado en el año 63 se deriva de la depuración de los elementos considerados peligrosos para la conservación de la *res publica*. Su *concordia* es antagónica a *seditio*, término que, a su vez, es sinónimo de *discordia* y caracteriza a los *populares*. Una *seditio* es desde la perspectiva ciceroniana y, en general, de los *optimates* el equivalente de "revolución", siendo los *sediciosi*, término que se aplica sobre todo a reformadores como los Gracos, Saturnino, Livio Druso, Sulpicio o Clodio, enemigos del Estado. Toda *seditio*, en tanto que promueve cambios más o menos profundos en la estructura política o socioeconómica, es considerada como una amenaza para la *libertas* de los *optimates*, que se basa en el respeto a su posición de preeminencia, justificada históricamente por el *mos maiorum*.» Ibidem, p. 268.

<sup>101</sup> «En la *concordia* que Cicerón defiende hasta el final de su vida no hay ninguna preocupación por aliviar las desigualdades sociales, sino que, por el contrario, se fundamenta en su conservación y en su necesario reflejo político, que no ha de ser otro que el mantenimiento de un sistema de gobierno aristocrático. Todo lo que se oponga a ese orden establecido —que es el orden natural— es percibido por el Arpinate, y por quienes pensaban como él, como *discordia* y *seditio*. En consecuencia, la utilización de la violencia contra sus promotores era legítima y su eliminación era un servicio público para garantizar la seguridad del estado y, en última instancia, la *concordia civium*. En el fondo lo que Cicerón propone es la identificación de la *seditio* con la *libertas* esgrimida por los elementos populares.» Ibidem, p. 269

corresponde con una adecuada relación entre los ciudadanos, en la que cada uno acepta su lugar.<sup>102</sup>

Ya en la era cristiana, entre los nombres mencionados por Nicolás de Cusa nos encontramos con Cipriano de Cartago (200-258) quien es un autor que figura entre las autoridades patrísticas más importantes en *De concordantia catholica*. La edición crítica cuenta veinticuatro menciones a su obra. Su tratado *De unitate ecclesiae* es citado en tres oportunidades. Para tener una idea de la importancia de Cipriano podemos compararlo con otra de las autoridades patrísticas importantes para el Cusano. Agustín de Hipona, por ejemplo, es referido veintidós veces. Añadimos estas consideraciones cuantitativas tan sólo para destacar la importancia que a menudo se le retacea al pensamiento del cartaginense.

En *De unitate ecclesiae* la concordia aparece como un elemento que fortalece la unidad de la Iglesia y es postulada como un ideal que debe reinar entre los fieles.<sup>103</sup> Los enemigos de Cristo son aquellos que atentan contra la paz y la concordia.<sup>104</sup> El símbolo místico de la unidad de la iglesia es la túnica de Cristo que no se dividió, allí se muestra el "*vinculum concordiae*".<sup>105</sup> La permanente apuesta por la unidad de la Iglesia realizada por Cipriano es central para el Cusano, que encuentra en el padre cartaginés

---

<sup>102</sup> Si bien es probable que Nicolás de Cusa no haya tenido un contacto directo con este discurso, sin embargo, la influencia de dicha concepción ciceroniana pudo haber sido recibida a través de Agustín de Hipona. Si bien no entraremos en detalles aquí, creemos que el libro XIX de *De civitate dei* es central a la hora de rastrear las vías de influencia de estas ideas en el Cusano. Sobre Agustín y Cicerón, dice O. Velásquez: «Para Cicerón (Rep. 2, 69), vínculo mejor de la seguridad al interior de una república es la *concordia*, que señala una suerte de sentimiento de armonía y amistad entre los ciudadanos, un acuerdo mutuo.» Velásquez (2001), p. 533.

<sup>103</sup> "Dominus enim cum discipulis suis unanimatem suaderet et pacem: Dico, inquit, vobis, quoniam si duobus ex vobis convenerit in terra, de omni re quamcunque petieritis, continget vobis a Patre meo, qui in coelis est. Ubicumque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum, ostendens non multitudinī, sed uanimitati deprecantium plurimum tribui. Si duobus, inquit, ex vobis convenerit in terra, unanimatem prius posuit, *concordiam pacis* ante praemisit, ut conveniat nobis fideliter et firmiter docuit." Cipriano de Cartago, *De unitate ecclesiae*, n.12 (PL 4, 508-9). El destacado es nuestro.

<sup>104</sup> "Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit." Cipriano de Cartago, *De unitate eccl.* n. 6 (PL 4, 503).

<sup>105</sup> "Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi quis Christum indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur. [...] At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica ejus per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est. Individua, copulata, connexa ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. Sacramento vestis et signo declaravit Ecclesiae unitatem." Cipriano de Cartago, *De unitate eccl.* n.7 (PL 4, 505).

un antecedente de peso tanto para postular él también la unidad de la Iglesia como para brindar un argumento pro-consensualista.<sup>106</sup>

Lactancio (240-320) es otro de los pensadores patrísticos referidos por Nicolás que pusieron su atención en el concepto de *concordia*. En Lactancio encontramos un hábil retórico que recupera lo mejor del pensamiento clásico, en un sentido que parece anticipar la obra de Agustín. Si Cipriano utiliza el concepto de *concordia* para pensar la unidad de la Iglesia de su tiempo, Lactancio aporta otro elemento, pues para él la *concordia* es el presupuesto o fundamento de la vida virtuosa.<sup>107</sup>

Ahora bien, un autor central, en esta breve reseña de las fuentes del concepto de *concordia*, en *De concordantia catholica*, es sin dudas el ya referido Agustín de Hipona (354-430).<sup>108</sup> La concepción agustiniana de *concordia* muestra un carácter ambivalente. Por un lado, en la *Ciudad de Dios* Agustín despliega un arsenal de críticas a la *concordia* tal como la entendían los romanos. El padre africano señala el templo dedicado a esta diosa como un recurso para impugnar la concordia romana.<sup>109</sup> Cuando Agustín dice que la diosa de la concordia da la concordia, se reconoce fácilmente ahí una manera burlona de referirse a la acción de las divinidades romanas.<sup>110</sup> El templo de la concordia se hizo para recordar el aplastamiento de la rebelión de los Gracos pero es curioso dicho homenaje, dice el Hiponense, porque si esta diosa estuviese en la ciudad no habría tenido que tener lugar ese desastre.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Nos referimos a la '*Regula Cypriani*' que más adelante trabajaremos.

<sup>107</sup> «Sublata hominum concordia, uirtus nulla est omnino.» Lactancio, *Divinarum institutionum* VI 6 (PL 6, 655).

<sup>108</sup> En un pasaje del segundo libro, cuando se ocupa de la reforma de la iglesia, Nicolás de Cusa acerca a Agustín y Cipriano. La cita de Agustín que trae Nicolás dice: «[...] 'Manente enim concordiae vinculo et perseverante ecclesiae catholicae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui domino redditurus.' Haec ibi. Et est sententia sancti Cypriani in variis locis.» *De concord. cath.* II 26 (h XIV<sub>2</sub>, n. 209).

<sup>109</sup> Además de este pasaje también es interesante lo que dice en *De civitate dei* IV 15 (PL 41, 124). Allí, la concordia con buenos vecinos es presentada como deseable antes del imperio sobre vecinos malos. Agustín sugiere la imagen de un mundo de muchas ciudades y reinos en relación de buena vecindad como mejor a un mundo unificado de manera vil.

<sup>110</sup> Agustín de Hipona, *De civitate dei* IV 24 (PL 41, 132)

<sup>111</sup> Dice: «Eleganti sane senatus consulto eo ipso loco, ubi funereus tumultus ille commissus est, ubi tot civis ordinis cuiusque ceciderunt, aedes Concordiae facta est, ut Gracchorum poenae testis contionantium oculos ferret memoriamque compungeret. Sed hoc quid aliud fuit quam insensio deorum, illi deae templum

Pero, por otro lado, la concordia, no como diosa sino como conformidad o unión, es valorada positivamente por el Hiponense. La concordia, en tanto 'vínculo concorde de la paz', aparece, por ejemplo, en su definición y valoración de la paz y en la mención de los vínculos de consanguinidad producto de la propagación del género humano.<sup>112</sup> Además, la concordia se muestra allí donde las relaciones de dominio no están orientadas por el mero afán de dominio sino por el cuidado y el bienestar de quienes forman parte de esas relaciones.<sup>113</sup>

En la *Ciudad de Dios* (XIX, 24), la concordia forma parte de la definición misma de pueblo. Pero lo importante, dice el Hiponense, no es la concordia sino cuáles son los intereses bajo los cuales se reúne el pueblo. No importa tanto la formalidad del acuerdo concorde sino sobre qué fines se produce la unidad concorde del pueblo.<sup>114</sup>

---

construere, quae si esset in ciuitate, non tantis dissensionibus dilacerata conrueret?» *De ciuitate dei* III 25 (PL 41, 105-106).

<sup>112</sup> Es clara aquí la influencia estoica. La mención a los vínculos de consanguinidad como medio de propagación y unidad del género es una idea recurrente en los textos de Cicerón (cf. *De finibus* VI 7 n.16-18.) Agustín, en *De ciuitate dei* XIV 1 (PL 41, 403), dice: «[...] ad humanum genus non solum naturae similitudine sociandum, uerum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis uinculo conligandum ex homine uno Deum uoluisse homines instituere [...]». En Agustín, la concordia ocupa un lugar central también al explicar qué es la paz. Agustín dice: «Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.» *De ciuitate dei* XIX, 13 (PL 41, 640).

<sup>113</sup> Dice Agustín: «Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet oportuniorem facilioremque aditum consulendi, uel naturae ordine uel ipsius societatis humanae. Vnde apostolus dicit: Quisquis autem suis et maxime domesticis non prouidet, fidem denegat et est infideli deterior. Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. Imperant enim, qui consulunt; sicut uir uxori, parentes filiis, domini seruis. Oboediunt autem quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, serui dominis. Sed in domo iusti uiuentis ex fide et adhuc ab illa caelesti ciuitate peregrinantis etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia.» *De ciuitate dei* XIX 14 (PL 41, 643); cf. XIX 16 (PL 41, 645).

<sup>114</sup> Nicolás refiere explícitamente al texto agustiniano que estamos comentando. «Quare, 'sicut res publica est communis res populi, et res communis est res ciuitatis, et ciuitas est hominum multitudo in quodlibet uinculum concordiae redacta', ut scribit Augustinus ad Volusianum De legum diuinarum mutatione, ita se habet praesidens in cura pastoralis ad instar illius, cui res publica commissa est. Unde cuncti, qui subsunt curae, intelliguntur ita in praesidente uniti, ac si ipse esset anima una et ipsi corpus, quod anima haberet animare» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n. 36).

Tan importante como la presencia del concepto señalado en los autores citados, es la rara aparición del término en Dionisio Pseudoareopagita, quien influyó enormemente en toda la obra cusana. El término *concordia* y sus derivados registran pocas apariciones relevantes para la política y eclesiología en las traducciones latinas de su obra. Una en la versión de Juan Sarraceno<sup>115</sup> y otra en Ambrosio Traversari.<sup>116</sup>

Mucho mejor conocidas son las influencias sobre el Cusano de obras y autores de la baja Edad Media. Las más importantes son Graciano y Lúfo. Ciertamente, una referencia ineludible en este breve recorrido es el *Decretum* (circa 1140) de Graciano, también conocido por su título *Concordantia discordantium canonum*.<sup>117</sup> De la compilación realizada por Graciano del derecho canónico, Nicolás hace uso de textos en los que aparece referido el concepto de *concordia*.<sup>118</sup> Como es sabido, Graciano realizó una compilación de textos canónicos, comentó algunos de ellos y buscó conciliar las divergencias entre los mismos.<sup>119</sup> Ciertamente algo de este gesto pervive en el Cusano, quien busca conciliar diferentes posiciones de acuerdo con lo que denomina el *medium concordantiae*.

---

<sup>115</sup> «Principium enim est existentium, a quo et ipsum esse et omnia quocumque modo existentia: omne principium, omnis finis, omnis uita, omnis immortalitas, omnis sapientia, omnis ordo, omnis harmonia, omnis uirtus, omnis custodia, omnis collocatio, omnis distributio, omnis intellectus, omnis sermo, omnis sensus, omnis habitus, omnis statio, omnis motus, omnis unio, omnis concretio, omnis amicitia, omnis concordatio, omnis discretio, omnis definitio et alia quaecumque per esse existentia existentia omnia figurant.» Dionisio Areopagita, *De diuinis nominibus*, Ioh. Sarracenus interprete, cap. V. Las versiones latinas del texto dionisiano son extraídas de la edición a cargo de Ph. Chevallier: *Dionysiaca*, vol. I-II, ed. Ph. Chevallier, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage, Bruges, 1937 et 1950.

<sup>116</sup> «Quae sit ipsa uita, quae ipsa uirtus et quae hunc in modum dicuntur. Age itaque, diuinam complectentem, quae omnia pacem pacificis efferamus laudibus. Haec est enim quae cuncta connectit concordiam, quae omnium atque consensum gignit et efficit. Cuius rei gratia ipsam quoque desiderant omnia, ut quae diuisibilem ipsorum multitudinem ad totam conuertit unitatem, intestinum quae mundanae machinae bellum quo foedere mirabili congruat efficit. Diuinae participatione pacis, antiquiores unientium uirtutum et ipsae ad seipsas et ad inuicem coniunguntur atque ad unam omnium principatum gerentem pacem.» Dionisio Areopagita, *De diuinis nominibus*, cap. XI, Traversari interprete. Es importante notar que Nicolás de Cusa accede a la traducción de Traversari con posterioridad a la redacción de *De concordantia catholica*, González Ríos (2008), p. 351.

<sup>117</sup> Graciano, *Decretum gratiani. Concordia discordantium canonum*, A. L. Richter (ed.), Leipzig, 1839. Existe una traducción al inglés de las primeras veinte distinciones del decreto: Gratian, *The treatise on Laws (Decretum DD. 1-20) with the Ordinary Gloss*, trad. Augustine Thompson y Katherine Christensen, Catholic University of America Press, Washington, 1993.

<sup>118</sup> Cf. *De concord.cath.* III 32 (h XIV<sub>3</sub>, n. 233); Graciano, *Decretum...*, op. cit., p. 267.

<sup>119</sup> Pennington (1988), p. 424.

La influencia de Raimundo Lulio en *De concordantia catholica* ya hay sido destacada por Paul Sigmund. El concepto de *concordantia* es recurrente en la obra del pensador mallorquín.<sup>120</sup> Si bien la definición cusana de *concordantia* depende literalmente del uso luliano de dicho término, es muy difícil avanzar en la determinación de la influencia del mallorquín más allá de dicho empleo en *De concordantia catholica*.<sup>121</sup> A pesar de que no entraremos aquí en detalles, es posible contraponer brevemente los modos cusano y luliano de investigación. La concordancia cusana, en *De concordantia catholica*, busca la unidad de la verdad en la variedad de las opiniones, mientras que la combinatoria luliana pretende explicitar lo real sin necesidad de referir a la tradición. El arte luliano intenta ser una lógica del descubrimiento y demostración de la verdad en todas las esferas del conocimiento humano. Se basa en una combinatoria que pretende acomodarse adecuadamente a la estructura de lo real.<sup>122</sup> *Concordantia* es, para Lulio,

<sup>120</sup> Sigmund ya ha subrayado la posible influencia de Raimundo Lulio sobre Nicolás de Cusa en *De concordantia catholica*. Apoyándose a su vez en los estudios de E. Colomer, J. E. Hofmann y M. Honecker, Sigmund señala que el Cusano ya había referido explícitamente al mallorquín en sermones previos a *De concordantia catholica*. Además, Nicolás habría copiado en 1428 extractos del texto *De concordantia et contrarietate* de Lulio y, señala el estudioso, puede señalarse como posible fuente de la definición del concepto cusano de *concordantia* la definición que de la misma se da en el *Ars generalis*. Sigmund (1963), pp. 59-61. Como ha señalado Paul Sigmund, la definición luliana de *concordantia* que oficia de fuente del pensamiento cusano es referida por el pensador mallorquín es referida en al menos una docena de sus obras. Véase, por ejemplo, algunas de sus apariciones: «Concordantia est id, ratione cuius bonitas, etc. in uno et in pluribus concordant.» Raimundo Lulio, *Ars brevis* (op. 126), pars 3, lin. 24; CM 38 (A. Madre, 1984); «Concordantia est ens, ratione cuius bonitas, magnitudo; etc. in uno et in pluribus concordant; quoniam sicut differentia est causa differentibilium, sic concordantia est causa concordabilium in uno et in pluribus.» *Ars brevis, quae est de inventione iuris* (op. 127), dist. 1, lin. 51; CM 39 (A. Madre, 1984); «Concordantia est ens, ratione cuius bonitas, magnitudo etc. in uno et in pluribus concordant; quoniam sicut differentia est causa plurium differentibilium; sic concordantia est causa plurium concordabilium.» *Ars compendiosa dei* (op. 134), dist. 1, lin. 49; CM 39 (M. B. Ochogavia, 1985); «Concordantia est illud, ratione cuius bonitas, magnitudo et caetera principia in uno et in pluribus concordant.» *Ars de iure* (op. 128) pars. 3, lin. 19; CM 113 (J. Gayá Estelrich, 1995); «Concordantia est id, ratione cuius bonitas, magnitudo, etc., in uno et in pluribus concordant.» *Ars generalis ultima* (op. 128) pars. 3, lin. 19; CM 75 (A. Madre, 1986). Para una reseña sobre los estudios relativos a los comienzos de los conocimientos lulianos de Nicolás de Cusa: Reboiras (1994), pp. 129-139. Reboiras presenta la discusión entre Haubst y Colomer respecto de la influencia luliana en el Cusano.

<sup>121</sup> La influencia de Lulio también ha sido señalada en la propuesta cusana de un nuevo sistema de votación para el cargo de emperador: *De concord. cath.* III 37 (h XIV<sub>3</sub>, n. 535-541).

<sup>122</sup> «There is no doubt that the Art is, in one of its aspects, a kind of logic, that it promised to solve problems and give answers to questions [...] through the manipulation of the letter J on the figures. [...] Lull, however, claimed that his Art was more than a logic; it was a way of finding out and 'demonstrating' truth in all departments of knowledge.» «[...] Lull believed that he had discovered, or had had revealed to him an Art of thinking which was infallible in all spheres because based on the actual structure of reality, a logic which followed the true patterns of the universe. He valued this infallible Art most for its virtue in the theological sphere, on which level he believed that it could "demonstrate" the truth of the Incarnation and the Trinity to un-believers. But it could also work with precision in other spheres, "don pour le droit, pour la medicine, et pour toute science."» Yates (1954), pp. 115-173.

uno de los principios relativos que conforman esa combinatoria a través de la cual lleva adelante sus investigaciones. Nada parecido a ese modo de llevar adelante una investigación encontramos en el Cusano. Aunque Nicolás de Cusa siempre valoró la obra del pensador mallorquín, muy pocas veces lo menciona explícitamente.<sup>123</sup> A diferencia del Cusano, en los años de Basilea, Eimerico del Campo adaptó la combinatoria luliana para la resolución de problemas de eclesiología y teoría política.<sup>124</sup> Por supuesto, existen otras valoraciones positivas de la concordia en la teoría política medieval que no referiremos aquí, pero están alejadas del sentido que les dará el Cusano.<sup>125</sup>

### Los distintos sentidos del concepto 'concordia' en *De concordantia catholica*

Nicolás de Cusa abre *De concordantia catholica* con un tratado acerca de la Iglesia que se extiende por los primeros seis capítulos del libro primero. Busca exponer allí los fundamentos de la obra y, por esta razón, sostiene que tiene que hablar de 'aquella profunda divina armonía de la iglesia'.<sup>126</sup> La Iglesia agota todo el campo de lo espiritual y 'concordancia' es el concepto central que la caracteriza.

<sup>123</sup> Nicolás de Cusa menciona a Raimundo Lulio en dos sermones de 1431. Sermo IV «Fides autem catholica» (h XVI, n.25); Sermo X «Beati mundo corde» (h XVI, n.13).

<sup>124</sup> Hamann (2006), p. 140. Recordemos que el Cusano tuvo contacto con Eimerico del Campo durante su estadía en Colonia.

<sup>125</sup> Desde perspectivas absolutamente opuestas, por ejemplo, Jacobo de Viterbo y Marsilio de Padua utilizan una concepción de concordia como 'causa'. Pero mientras que para el de Viterbo la concordia es una de las causas que hacen gloriosa a la Iglesia, para Marsilio es una de las causas mediante la cual prosperan los regímenes temporales. Así dice Iacobus de Viterbo: «Quarta conditio est, quod sit unicum per concordiam, scilicet eorum, qui sunt in regno. Dissentio enim regni destructionem causat, quia omne regnum in seipsam divisum desolabitur, ut Dominus ait in evangelio Matthei. E contrario igitur, concordia regni est causa salutis ipsius et per consequens glorie. Istius conditionis exemplum, quantum ad tempus aliquod, invenitur in regnis predictis, scilicet israelitico et romano. Hec autem conditio reperitur in ecclesia, que unita e concors est vinculo caritatis» (*De regimine christianorum*, c.2; Arquillère (ed.), *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe: De regimine Christianorum (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Beauchesne, 1926, p.102); mientras Marsilius Pataviensis cita a Salustio cuando sostiene que «Concordia parve res crescunt, discordia vero maxime dilabuntur.» (*Defensor Pacis I* 1 §2; Scholz (ed.), p. 4). Por otra parte, en el capítulo dedicado al concilio nos referiremos a la *Epistola concordiarum* de Gelhausen.

<sup>126</sup> «Quia facile scienti fundamenta patescere possunt elicienda, quantum minimo ingenio ex alto dabitur, de illa profunda divina ecclesiae harmonia perpauca dicam. Concordantia enim est id [...]» *De concord.cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n. 4)

Una primera lectura completa de la obra no nos da de manera inmediata una clara comprensión de qué sea la *concordia*, o *concordantia*, de la que habla el Cusano.<sup>127</sup> Se trata de un concepto plástico y polisémico. Plástico porque es aplicado en contextos y a objetos muy diferentes entre sí. Polisémico porque las múltiples apariciones del concepto no pueden reducirse totalmente a un único sentido. Ciertamente la *concordantia* cusana posee una diversidad de características y dimensiones que es necesario tener en cuenta. Aquí tan sólo las enumeraremos puesto que nos volveremos a encontrar con ellas a lo largo de nuestro trabajo.

En un sentido, la concordancia aparece como un elemento constitutivo de la naturaleza u ontología de las cosas.<sup>128</sup> Esta concordancia no se reduce al ámbito de las sustancias materiales, sino que también se extiende al universo espiritual abarcándolo todo.<sup>129</sup>

En otro sentido, la concordancia es aquello que desciende escalonadamente de lo alto y por ello se acerca a una concepción jerárquica.<sup>130</sup> Pero la concordancia aparece también

---

<sup>127</sup> Cf. *infra* nota 140.

<sup>128</sup> Respecto de la noción de *concordancia* puede considerarse, sin lugar a dudas, que para Nicolás de Cusa tiene una dimensión ontológica. Pues la explicación de qué es la concordancia permite introducir consideraciones de ontología trinitaria aplicables tanto al principio, o lo divino, a partir del cual fluyen por creación todas las cosas como a lo que proviene del principio. Nicolás sostiene que todo ser y vivir está constituido por la concordancia y que la concordancia más alta es la que se da en la Trinidad. Explica esto de la siguiente manera: pone como principios que allí donde no hay contrariedad la vida es eterna y que toda concordancia se da entre los que son diferentes. Entre los diferentes hay grados de contrariedad pues dice que cuanto menor es la contrariedad entre los diferentes más fuerte es la concordancia y más larga la vida. Allí donde la vida es eterna no existe ninguna contrariedad. La concordancia más alta se da en la uni-trinidad divina: «Ex hac enim radice vide alta fundamenta sanctissimae trinitatis et unitatis, quoniam unitas in trinitate et trinitas in unitate, nec ulla penitus contrarietas, quia qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus.» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n. 6) Esta concordancia que existe de manera más alta, la *summa et infinita concordantia*, en la Trinidad se difunde en lo creado. Pero la creatura finita, en tanto finita, es incapaz de la concordancia infinita - *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n. 9).

<sup>129</sup> Por ejemplo, dice el Cusano que la armonía, la proporción natural concordante, hace posible la vida a los seres. Rotas esas proporciones, advienen la enfermedad y la muerte, la separación del alma del cuerpo, *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n. 581). El modo en el cual existe la concordancia en las cosas naturales lo conocen los sabios: «Magna enim ista sunt, in quibus a priori investigatio omnium naturalium ac universae creaturae latet. Dum enim istae admirandae differentes concordantiae totius universi investigantur, quanta ibi miranda naturarum combinatio, quanta orbicularis et influentialis mutua participatio quantusve in hiis ad unum finem ordo invenitur, sapientes cognoscunt.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n. 12).

<sup>130</sup> Esta cita puede dar pie a considerar la concordancia como otra manera de nombrar la jerarquía: «Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus.» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n. 4). Pues dice que de un rey pacífico de infinita concordancia fluye la armonía concordancial que de modo gradual ordena a todos los miembros para que Dios sea en ellos. Sin embargo, Nicolás en ningún momento identifica la concordancia con la serie ordenada por la concordancia. En otro texto la concordancia aparece como aquello que hace posible la jerarquía eclesiástica, cf. *De concord. cath.* I 4 (h

como aquello que permite a los hombres alcanzar acuerdos y con ello elevarse hacia los fines últimos de la vida humana. Por ello se acerca a una concepción consensualista.<sup>131</sup> A su vez, la concordancia no sólo es deseable al momento de instituir las normas que regulan la vida eclesiástica y civil, sino que también es central a la hora de la elección de las autoridades tanto temporales como espirituales.<sup>132</sup>

La concordancia también es tenida en cuenta al realizar la distinción entre el oficio pastoral y las tareas jurisdiccionales del Sacerdocio.<sup>133</sup> A su vez, el concepto tiene implicaciones para la cristología, pues Cristo es el medio a través del cual se realiza la concordia.<sup>134</sup> En la concordancia cusana podemos encontrar también una dimensión musical, pues la imagen del sonido armonioso es un recurso para ejemplificar la

---

XIV<sub>1</sub>, n. 20). O, por ejemplo, podemos tomar en cuenta cuando respecto de la comunicación sacramental sostiene que se articula jerárquicamente con una *'mirabili concordantia usque in Christum caput'* –*De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, nn. 32-33).

<sup>131</sup> Mientras que en el libro primero la concordancia se acerca fuertemente al concepto de jerarquía, en el segundo se acerca al consenso. Así, en el capítulo cuarto del libro segundo se sostiene que las definiciones conciliares realizadas por muchos reunidos en un diálogo no coaccionado, en la cual hay una concordancia entre los diferentes participantes, tienen un carácter que hasta podría creerse divino –cf. *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n. 77-78). La infalibilidad del juicio conciliar es tanto más firme cuanto mayor es la concordancia de los juicios u opiniones a partir de las cuales surge –*De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n. 79). Así como cuando mayor es la concordancia más larga la vida: *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n. 6), también cuanto mayor es el acuerdo concordante de las opiniones a la hora de un juicio conciliar, mayor es la estabilidad del mismo: «Veritas enim permanet in saeculum saeculi, et falsitas se ipsam aliquamdiu conservare nequit.» *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n. 79) La concordancia en el juicio conciliar coloca en segundo plano las diferencias jerárquicas entre aquellos que participan en él. Así, por ejemplo, la vigencia y validez de lo decidido conciliarmente no depende ni del papa ni del presidente del concilio sino «ex unico concordanti consensu vigorem habere» *De concord. cath.* II 8 (h XIV<sub>2</sub>, n. 100). Incluso la presencia de los gobernantes temporales en Basilea constituye una garantía del vigor de lo definido en el concilio –*De concord. cath.* III 17 (h XIV<sub>3</sub>, n. 411).

<sup>132</sup> «Ecce si ea, quae superius habentur, ad mentem revoces, quomodo omnis superioritas ordinata ex electiva concordantia spontaneae subiectionis exoritur [...] Hoc est illud ordinatum spiritualis colligantiae divinum matrimonium in radice durativae concordantiae assituum, per quod ista res publica optime ad finem aeternae felicitatis summa pace dirigitur. Et quia huius radices divini et humani iuris superius habentur, non replico idem.» *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n. 331) Sobre la posibilidad de la deposición de las autoridades al final del mismo capítulo: *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n. 339)

<sup>133</sup> Los obispos son todos iguales respecto de sus funciones pastorales. Y para mantener la unidad de los muchos es necesario anteponer uno a los demás y de esa manera evitar el cisma que podría surgir a partir de las diferencias que podrían surgir entre ellos. La concordancia podrá darse así en lo uno y en los muchos (*De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n. 35). Eso justifica la distinción existente en el sacerdocio respecto del poder jurisdiccional. Veremos esto en detalle en el capítulo siguiente.

<sup>134</sup> Cristo es el medio a través del cual se alcanza la concordia con dios: «Christus est [...] medium concordantiae ad deum» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n. 28). Este texto se enmarca en una crítica probablemente dirigida a los hussitas donde sostendrá que el mal ministro eclesiástico no invalida la eficacia del sacramento que administra.

disposición que debería darse entre los miembros de la Iglesia tanto en el plano espiritual como en el temporal.<sup>135</sup>

Tampoco hay que olvidar que el Cusano se propone aportar los testimonios de los antiguos. Rescata en varias oportunidades apariciones del término concordancia y sus derivados como una manera más de defender sus puntos de vista.<sup>136</sup>

Es oportuno señalar que estas consideraciones no agotan aún los distintos usos de los términos *concordia* y *concordancia* ni sus apariciones en *De concordantia catholica*, pues la concordancia será vista también como criterio de investigación y ponderación de ciertas conductas, hechos, etc.,<sup>137</sup> como una de las buenas características que se encuentran en lo investigado.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> El Cusano asocia la *concordantia* a los cantos que deben adornar las iglesias. En este sentido se encuentra en Isidoro de Sevilla (560-636) «Harmonia est modulatio vocis et concordantia plurimorum sonorum, vel coaptatio» *Etimologiarum* III 20 (PL 82, 165); -cf. *De concord. cath.* II 33 (h XIV<sub>2</sub>, n.242). Nicolás de Cusa también adopta la imagen del 'rey citarista' que observa adecuadamente las distintas tonalidades para lograr un sonido armónico, concordante: «Debet itaque ci haroedus rex esse, et qui bene sciat in fidibus concordiam observare, tam maiores quam minores, nec nimis nec minus extendere, ut communis concordantia per omnium harmoniam resonet» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.592) La dimensión musical de la unión de los diferentes en un conjunto bien compuesto se encuentra, por ejemplo, en Agustín de Hipona quien en *De civitate dei* (II 21 n.1; PL 41, 66) transcribe un texto del *De re publica* de Cicerón.

<sup>136</sup> El cusano recoge varias apariciones del término en los documentos conciliares, por ejemplo: *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.78.)

<sup>137</sup> La concordancia también es un punto intermedio entre posiciones extremas que rompen la armonía. Por un lado, están los que defienden el carácter divino y, por lo tanto, inapelable del papado y, por otro, los que sostienen el origen meramente humano de la autoridad del pontifice romano. Nicolás quiere sentar un punto medio entre ambas posturas apelando a la concordancia: «Erat itaque necessarium inquirere, quae Romani pontificis auctoritas tam in superioritate quam praeceptione et statutorum editione. Et licet induxerim multa, tamen in hoc resedi quod, licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit et secundum alia ab homine et conciliis universalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.249); cf. II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.264) Sobre este punto volveremos en el capítulo dedicado al consenso.

<sup>138</sup> Por ejemplo: (1°) La concordancia es necesaria y conveniente en la sucesión de los reyes. Nicolás sobre este punto refiere a un concilio de Toledo que propone un modelo electivo: *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n.329.) También al comenzar el último capítulo del libro tercero dice el Cusano: «Superiora docuere veram concordantem catholicae ecclesiae harmoniam in recta ordinata praesidentia, quae ex communi consensu et electione exoritur, et libera subiectione omnium aut partis maioris consistere, ac quod canones et leges tam divinae quam communi omnium consensu humaniter rationabiliter dictatae ut aequissimum medium de hac vita transitoria ad caelestem patriam viam ostendunt.» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.567) (2°) Nicolás señala también concordia constitutiva de la iglesia como opuesta al cisma: «Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma.» *De concord. cath.* I 5 (h XVI<sub>1</sub>, n.27) (3°) Muy interesante es la clasificación de los reinos según se rigan de

## La definición de *concordantia* en el primer capítulo del libro primero

Con el telón de fondo de los antecedentes mencionados y a la luz del carácter plástico y polisémico de los diversos usos del concepto de 'concordia' consideramos, sin embargo, que se puede evaluar como central la definición que de este concepto se da en el primer capítulo del libro primero de *De concordantia catholica*.

En el primer capítulo de *De concordantia catholica*, según el Cusano, se ponen los fundamentos del tratado.<sup>139</sup> Nicolás establece allí los principios de su eclesiología que utilizará para solucionar cuestiones centrales a lo largo de la obra.

Al señalar la *concordancia* como aquello de lo cual se ocupará, refiere con ello al modo en el cual las partes se relacionan y deben relacionarse entre sí para lograr el fin de la totalidad y de cada una de las partes.<sup>140</sup> Dice:

« La concordancia es, por cierto, aquello en razón de lo cual la iglesia católica concuerda en uno y en muchos, en un único señor y muchos súbditos. Y de un único rey pacífico de infinita concordancia fluye aquella dulcemente concordante armonía espiritual gradual y continuamente, hacia todos sus miembros que se encuentran sujetos y unidos, para que un único Dios sea todo en todos. Estamos, en efecto, desde el comienzo, predestinados a esta

---

acuerdo a las leyes divinas o no. El rey de Tartaria como gobierna de una forma mínimamente concordante con las leyes divinas se dice mínimo, los mahometanos como respican ciertos textos bíblicos son mayores que aquel pero el máximo es el rey cristiano: (*De concord. cath.* III 8 (h XIV<sub>3</sub>, n.348)

<sup>139</sup> El primer capítulo se abre de la siguiente manera: «qui facile scienti fundamenta patescere possunt, [...], de illa profunda divina ecclesiae harmonia perpauca dicam» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.4)

<sup>140</sup> Muchos de los autores mencionados hablan de *concordia* y no de *concordantia*. Si bien el término elegido por Nicolás de Cusa es *concordantia*, sin embargo, se encuentran apariciones el término *concordia* con idéntico significado. Véase, por ejemplo: «Unde ex membrorum diversitate hierarchia comprehendí potest in ordine ad unitatem *concordantiae*, sine qua hierarchia non subsistit. Necessè est ergo *concordiam* illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris.» *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.20); las negritas son nuestras. En otro lugar: «Debet itaque citharodius rex esse, et qui bene sciat in fidibus *concordiam* observare, tam maiores quam minores, nec nimis nec minus extendere, ut communis *concordantia* per omnium harmoniam resonet.» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.592.) Cf. Sigmund (1963), pp. 123-4.

superadmirablemente armónica paz para ser adoptados entre los hijos de Dios, por Jesucristo quien descendió a fin de abarcarlo todo.»<sup>141</sup>

La concordancia es aquello que habilita un particular modo de ser de la unidad de muchos que es la Iglesia Católica. Gracias a la concordancia, dice el Cusano, la Iglesia concuerda 'en uno y en muchos'. Es necesario distinguir aquí dos unidades. Una unidad que podemos denominar 'absoluta', que no dependería más que de sí misma para ser, y otra unidad 'relativa' que en tanto unidad que agrupa a una multiplicidad depende tanto de la unidad absoluta como de los miembros que la componen. La unidad absoluta es denominada 'uno', 'único señor', 'rey pacífico', 'único Dios'. La unidad relativa no es sino la Iglesia Católica, que es la institución que oficia de mediadora entre la unidad y la multiplicidad. La multiplicidad es referida como los 'muchos', 'muchos súbditos', 'miembros <de un reino>', 'hijos de Dios'.

La tesis central del Cusano aquí es que la unidad de la multiplicidad es posible en virtud de la concordancia que *fluye* de la unidad absoluta hacia la multiplicidad de un modo gradual y continuado. Así, el modo en el cual las partes o miembros de la Iglesia se relacionan no depende enteramente de la interacción de estas mismas partes. Para que exista unidad en medio de la multiplicidad son necesarias las condiciones generadas por la unidad absoluta; esto es, a partir de la concordancia. Pero esa concordancia no es simplemente impuesta, requiere un acto voluntario por parte de aquellos que forman parte de esas relaciones. Recurriendo a un vocabulario inequívocamente teológico, el Cusano refiere a la 'adopción de los hijos de Dios'. Existe en el hombre un margen de libertad a partir del cual puede reconocer o rechazar la *filiatio*.<sup>142</sup> Así se produce y se muestra la manera en la cual el Cusano concibe la

---

<sup>141</sup> «Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus. Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia.» *De concord.cath.* I I (h XIV<sub>1</sub>, n.4)

<sup>142</sup> Dice Klaus Reinhardt: «hay que decir que Nicolás no veía ninguna oposición entre la gracia divina y el libre albedrío del hombre, como lo hacían más tarde los reformadores; tampoco estaba interesado en explicar el curso de las dos libertades, la divina y la humana, mediante un sistema filosófico-teológico, como lo pretendían los teólogos de la escolástica medieval y todavía más los de la segunda escolástica, sino que se contentaba más bien en confirmar la causalidad recíproca de la gracia y del libre albedrío. Su gran preocupación era la idea de que la libertad del hombre se realice por la conversión a Dios y se cumpla en la filiación divina. El ser hijo de Dios no es solamente un paso en la evolución del género humano hacia la libertad plena de la emancipación, como lo ve más tarde Lessing, sino más bien la meta y el complemento de la liberación del hombre.» Reinhardt (2007)

articulación entre la dimensión trascendente, o divina, y la inmanente, o humana, de la vida de la iglesia. La concordancia *fluye* de arriba hacia abajo y se muestra en las relaciones de obediencia que se desarrollan en armonía.

Nicolás de Cusa sostiene que si bien a la unión con Cristo que se realiza en la Iglesia estamos *predestinados*, la misma se realiza de acuerdo con el modelo conyugal. El Cusano utiliza la metáfora del matrimonio para ilustrar un modo de relación consensuada en la que se verificarían diferencias entre los miembros de la unión. Es decir, la 'adopción de los hijos de Dios' y el matrimonio se articulan de una manera similar. Mediante el consentimiento de los cónyuges, pasan de ser distintos y separados a estar unidos, a formar una unidad.<sup>143</sup>

La unidad que se produce en la unión conyugal, cuyo modelo es la unión de Adán y Eva, no anula la individualidad de los que allí se unen. No se produce una unidad de partes indiferenciadas. En el interior de esa unión se establecen relaciones de dominio en las cuales uno manda y el otro obedece.<sup>144</sup> En la unión de Cristo con su Iglesia ocurre algo similar. Que Cristo sea el esposo de la Iglesia significa que entre ambos se da un tipo de unión consentida por ambas partes, porque el consenso pertenece a la esencia de ese tipo de unión.<sup>145</sup>

En diversas oportunidades el Cusano recurre a la metáfora matrimonial para dar cuenta del tipo de unión que debería existir entre los miembros de una unidad de

---

<sup>143</sup> «Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia. Hanc praedestinationem probat apostolus ad Ephesios per id, quod a principio pronuntiatum est, quia reliquit homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una. Sacramentum est Christi et ecclesiae. Si ergo Adae et Evae copula sacramentum magnum est in Christo et ecclesia, certum est, quod, sicut Eva os de ossibus viri fuit et caro de carne eius, tunc et ecclesia de membris Christi est os de ossibus et caro de carne eius.» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, nn.4-5)

<sup>144</sup> «Unde ex hoc trahitur desponsationem, qua Christus militantem ecclesiam et quodlibet membrum eius desponsavit, similem esse desponsationi, qua imperator reginam Franciae desponsaret ut reginam et dominam Franciae, ita ut ipsa laboret, ut regnum oboediat sibi et sponso offerat, alias non traducetur. Unde licet regina constans in fide remaneat, quia tamen aliquando rebellionem regni non castigat et ad oboedientiam reducit, cum possit, non traducitur. Non enim obligavit eam sponsus ad impossibile, licet ad difficile.» *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.26)

<sup>145</sup> Sobre el consenso en el matrimonio: cf. *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.164)

muchos. Así, el Cusano habla del matrimonio de Cristo y la Iglesia, del obispo con su grey y del rey con su reino.<sup>146</sup>

Allí donde dice estudiar el modo en el cual hay que entender lo que el Cusano llama 'el fundamento' establece también firmemente el carácter gradual en las distintas dimensiones de la vida de la Iglesia. Así, por ejemplo, dice Nicolás que en la unión que se articula entre Cristo y la Iglesia también se da lugar a un tipo de unión en la que también hay diferencias:

«Ahora bien, para que alcancemos aquella concordantísima unión eterna mediante la fe, impuso <Cristo> una gradualmente diferente concordancia eclesiástica 'haciendo a unos, apóstoles; a otros, obispos; a otros, doctores, etc.' [...]»<sup>147</sup>

La unión entre Cristo y la Iglesia conlleva, por voluntad divina, que exista un orden de prelación de unos sobre otros en el interior de la unidad. Las diferencias producto de la voluntad divina, veremos, también se conforman de acuerdo con un modelo celeste a imitar. El carácter de unidad diferenciada se muestra en la organización jerárquica (o escalonada, *gradatim*, según la terminología de los primeros capítulos) de la unidad eclesiástica.

---

<sup>146</sup> En los primeros párrafos del capítulo primero, Nicolás de Cusa señala al sacramento matrimonial como el modelo a tener en cuenta para la comprensión de la naturaleza de la unión de Cristo con sus fieles. «Sacramentum est Christi et ecclesiae. Si ergo Adae et Evae copula sacramentum magnum est in Christo et ecclesia, certum est, quod, sicut Eva os de ossibus viri fuit et caro de carne eius, tunc et ecclesia de membris Christi est os de ossibus et caro de carne eius.» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.5) Para Nicolás de Cusa el sacramento matrimonial también brinda una ilustración adecuada tanto para dar cuenta de las relaciones de representación en el poder espiritual como en el temporal. Por ejemplo, dice en este tratado: «Unde ex hoc trahitur desponsationem, qua Christus militantem ecclesiam et quodlibet membrum eius desponsavit, similem esse desponsationi, qua imperator reginam Franciae desponsaret ut reginam et dominam Franciae, ita ut ipsa labore, ut regnum oboediat sibi et sponso offerat, alias non traducetur. Unde licet regina constans in fide remaneat, quia tamen aliquando rebellionem regni non castigat et ad oboedientiam reducit, cum possit, non traducitur.» *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.26) En el primer tratado de la obra, la metáfora matrimonial es utilizada también para explicar la unión del obispo con su diócesis. Esa unión lo convierte en representante de su grey. Dice Nicolás: «Et haec est radix una propositi nostri, quod ecclesia est in episcopo per unionem. Et sic episcopus eos figurat et repraesentat, quia publica persona quoad istum concursus.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.37) Cf. Reinhardt (1994), pp. 183-210. La representación que surge de la unión de los representados con su representantes requiere, lo mismo que el matrimonio, el consentimiento de las partes. Sin consentimiento, no hay obediencia y no se puede hablar de representación. Volveremos sobre este punto.

<sup>147</sup> «Ut autem ad illam aeternam concordantissimam unionem perveniremus per fidem, posuit gradualem differentem concordantiam ecclesiasticam 'alios dando apostolos, alios episcopos, alios doctores etc.,' [...]» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.5)

La concordancia fluye de arriba hacia abajo y se da entre las diferencias. No hay concordancia sin diferencias, ni diferencias sin pluralidad. Allí donde hay un múltiple se dan las diferencias y es posible que se encuentre entre ellas la armonía, el acuerdo, la concordancia. El modelo de la concordancia perfecta se da en lo más alto, en la Trinidad misma. Allí hay distinción de personas y concordancia perfecta.<sup>148</sup> Este modelo trinitario provee la razón por la cual la concordancia es, además de posible, necesaria, pues dice Nicolás de Cusa que allí donde hay mayor concordancia hay más vida.

Dice el Cusano:

« De donde este es el resumen de lo que hay que decir: Cristo es el camino, la verdad y la vida, y la cabeza de todas las creaturas, marido o esposo de la iglesia, la cual se constituye por la concordancia de todas las creaturas racionales respecto de él como unidad y entre ellas como una iglesia de muchos según los diferentes grados.»<sup>149</sup>

La unidad de un múltiple se articula según un orden gradual, e jerárquico, en el que sus partes integrantes son uno en tanto referidos a una cabeza, pero permanecen distintos como un múltiple en tanto se los considera relacionados entre sí.

### **Concordia y neoplatonismo**

Nicolás de Cusa integra el concepto de 'concordia' tal como se encuentra presente en Cicerón y, sobre todo, en la patrística latina, con un sistema metafísico neoplatónico. Ciertamente, presupuestos metafísicos de inspiración neoplatónica subyacen a la comprensión cusana de la vida espiritual de la Iglesia y le posibilitan realizar una integración de las distintas partes en esa particular unidad que es la Iglesia Católica.

Nicolás de Cusa abre el segundo capítulo de su obra con la tesis neoplatónica emanacionista:

---

<sup>148</sup> Cf. *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n. 6)

<sup>149</sup> «Unde haec est summa dicendorum, quod Christus est via, veritas et vita et omnium creaturarum caput, maritus sive sponsus ecclesiae, quae per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes.» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n. 8)

«Ahora bien, para que avancemos un poco más, puesto este fundamento, a saber que la iglesia se constituye por la unión a Cristo, investiguemos el modo de entenderlo. Y de hecho, como del Dios único, eterno, simplísimo, fluye por creación todo en cierta imagen diversa y variamente distante, al punto de que las más altas y primeras creaturas participan en un alto signáculo con la primera en una cierta concordancia muy teofánica, aunque infinitamente distante de la primera concordancia esencial e infinita, [...] De allí que, a su modo, por el flujo natural, van teniendo gradualmente menor similitud y como en la sombra lo inferior se dispone gradualmente en figura o similitud respecto de la naturaleza más alta que le precede, hasta que la multiplicación, hacia lo más bajo e innoble, carezca de naturaleza vital en un radio tal que sin más multiplicación se aquieta en un último punto, que tiene tan poca virtud que solo se basta a sí mismo y no puede comunicar más, y así el último de aquel orden termina en la sombra. Y esta es la graduación desde lo infinito hasta la nada, y aunque tal intermedia graduación está ordenada respecto del primero, sin embargo nada puede existir, a través de toda la misma línea jerárquica, que pueda constituirse por los intermedios sin el principio fontanal.»<sup>150</sup>

Neoplatónica es esta concepción jerárquica que corresponde a lo que Roques denomina "visión alejandrina del mundo", que consiste esencialmente en una representación gradual de diversos órdenes de realidad. Un principio único, lo uno, se distiende progresivamente y determina, en momentos diferentes de su expansión, realidades

<sup>150</sup> "Nunc, ut propius accedamus posito hoc fundamento, scilicet, quod ecclesia per unionem ad Christum constituatur, modum intelligendi investigemus. Et profecto, sicut a deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta in quadam diversa et varie distantia imagine, ita, ut altissima prima creata participet in alto signaculo cum primo in quadam concordantia multum theophanica, licet in infinitum distantia a prima concordantia essentiali infinita, qua filius imago et splendor patris, lucis aeternae, et tres personae unus deus, propter incapacitatem [...] Unde suo modo naturali fluxu gradatim minus similitudinis gerunt et quasi in umbra, figura seu similitudine praecedentis altioris naturae disponitur inferior gradatim, quousque multiplicatio versus inferius et ignobilius ita in radio deficiat vitalis naturae, quod absque multiplicatione amplius quiescat in ultimo puneto, ita parum habens virtutis, quod tantum sibi sufficit et non amplius communicare potest, et sic ultimum illius ordinis in umbra terminatur. Et haec est graduatio ab infinito usque ad nihil, licet talis media graduatio a primo ordinata sit, nihil tamen esse potest per totam ipsam hierarchicam lineam, quod absque fontali principio a mediis constitui possit." *De concord. cath.* 12 (h XIV), n.9)

nuevas de las cuales la dignidad ontológica es directamente medida por su proximidad a lo Uno.<sup>151</sup>

El Cusano es deudor de esta cosmovisión alejandrina para considerar el modo en el que se encuentra estructurado el universo en general.<sup>152</sup> La creación es, para Nicolás de Cusa, en este texto, el resultado de un proceso creativo, concebido como un derrame que a partir de un principio fontanal de máxima plenitud ontológica culmina en un último escalón en el cual sólo encontramos el mínimo de vida. De Dios fluye por creación un mundo de seres que queda, luego de haber sido creado, referido a él de manera gradual. Así resulta un universo gradualmente articulado jerárquicamente en distintos niveles.

Tres momentos son fundamentales para el neoplatonismo que influye directamente en el Cusano: la postulación de lo uno, la procesión a partir de lo uno y el retorno como retorno de los seres a la unidad. La unidad neoplatónica es absolutamente trascendente respecto de la totalidad de lo existente, es principio de todas las cosas, inmóvil, inalterable, eterna. A partir de esa unidad, por un lado, tiene lugar una procesión o emanación que produce en su despliegue la totalidad de los seres y, por otro, también se manifiesta frente a la multiplicidad como providencia y amor. También es característica de los sistemas neoplatónicos la postulación de un movimiento de retorno de los seres a su fuente originaria presentado como la conversión de los seres hacia el primer principio y su tendencia a unirse a él.<sup>153</sup>

Ciertamente estos tres elementos que acabamos de destacar son identificables en los capítulos que estamos analizando. En la cita que transcribimos *in extenso* más arriba son claramente reconocibles tanto Dios, concebido como unidad trascendente, como la procesión que a partir de él se despliega. A partir de la unidad de la cual la procesión se despliega, se pueden señalar los dos modos señalados de procesión neoplatónica: la procesión como creación de la totalidad de los seres y la procesión como providencia, a la cual el Cusano denomina 'concordancia'.<sup>154</sup> El retorno, por su parte, de las creaturas

---

<sup>151</sup> Roques (1954), p. 68.

<sup>152</sup> Posch (1930), p. 62.

<sup>153</sup> Lilla (1982), pp. 542-3; Lilla (2005), pp. 167-8.

<sup>154</sup> En el apartado anterior, al ocuparnos de la definición de concordancia del capítulo uno, hemos destacado este texto: «Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis

racionales, se da en el marco de la Iglesia mediante la fe.<sup>155</sup> El movimiento que parte de y retorna a lo uno es un movimiento necesario.<sup>156</sup>

Ahora bien, el Cusano, en *De concordantia catholica* y los sermones del período, postula la existencia tanto de este movimiento necesario como la libertad de la voluntad

---

harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus» *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.5)

<sup>155</sup> «Unde patet, quantus fuit error priorum spirituum et hominum, qui sine illa via ad vitam et veritatem nitebantur ascendere. Ex quo concluditur, quod ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur. Quoniam sine fide impossibile est illam desideratam aeternam gloriam apprehendere, deum videre et dominum Iesum salvatorem.» *De concord. cath.* I 3 (h XIV<sub>1</sub>, n.18)

<sup>156</sup> Podemos mencionar tres pensadores que de manera decisiva se encuentran presentes en estas especulaciones. En primer lugar, Dionisio Areopagita presenta la doctrina emanatista neoplatónica de un modo concordante con la doctrina cristiana de la creación. Para una reconstrucción de la argumentación de la doctrina emanatista dionisiana desde una perspectiva no confesional y estrictamente filosófica a la luz de los antecedentes del neoplatonismo pagano se puede consultar: Perl (2007), pp. 17-34; Schäfer (2006), p. 125. Dionisio Areopagita en su *De caelestis hierarchia* expone como se encuentra dispuesto el mundo de las inteligencias celestes o angélicas en sucesivas tríadas articuladas en su interior de manera trina que se definen en función de una operación que le es propia. De esta manera los órdenes inferiores son purificados, perfeccionados o iluminados por los órdenes que le son superiores. Pues se busca la asimilación y unión con Dios en tanto ello es posible mediante la imitación de la forma divina que eleva a los grados inferiores hacia la contemplación a través de los grados intermedios. Las especulaciones sobre la disposición del orden angélico, en Dionisio Areopagita, tienen su correlato en la descripción de un orden eclesiástico dispuesto a imagen del primero. Así en el texto *De ecclesiastica hierarchia* Dionisio traza una contraposición entre ambos órdenes divinos, el humano y el celeste cuando dice: «[...] las esencias y órdenes por encima de nosotros, de las que ya hicimos sagrada memoria, son incorpóreas y el sagrado gobierno jerárquico acorde a ellas es inteligible y supramundano, mas el acorde a nosotros lo vemos multiplicado proporcionalmente a nosotros con la variedad de símbolos sensibles, por los cuales somos alzados jerárquicamente hacia la divinización conforme-a-unidad en la medida acorde a nosotros.» Dionisio Areopagita, *La jerarquía eclesiástica*, I 2 (373A); trad. Pablo Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2008, p. 223. Volveremos en el próximo capítulo sobre este autor. Por otro lado, Alberto Magno ha sido señalado como uno de los antecedentes del neoplatonismo emanacionista. La metafísica del *fluxus* es desarrollada en *De causis et processo universitatis a causa prima*. Ya en la edición crítica de Heidelberg Kallen refiere a algunos pasajes significativos de esa obra. Cf. *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n.9); I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.7). Pero significativa también es la referencia que el propio Nicolás realiza en su primer sermón a Roberto Grosseteste y a su obra *De unica forma omnium*. Allí intentando explicar qué es el *fluxus* trae a colación el modo en el cual el Lincolense explica la impresión de la forma en el ente singular. Dice el Cusano en dicho sermón: «Quo modo autem cuncta fluant a Deo in esse suo, licet esset et impossibile mihi enarrare. Sed ut aliquantulum intelligamus, assumamus dictum Lincolniensis in libello suo *De forma prima*, scilicet [quod], quemadmodum artificiatum fluit a mente artificis, sic, scilicet imaginando Deum summum artificem, cuncta, quae fuerunt, sunt et erunt, ab aeterno in mente habuisse et iuxta voluntatem suam per omnipotentiam in esse temporale posuisse absque medio vel iuvamine extrinseco. Omnipotentia enim nullius adiutorio indiget. Recte, sicut artifex formam domus aut arcae in mente concipiens eam per voluntatem velit in esse producere, sed, quia in eo potentia non convertitur cum voluntate, sicut in Deo omnipotenti, oportet media multa habere, puta ligna, securim etc., ad introducendum formam praeconceptam; quae media in Deo non sunt necessaria. Fluit enim sic a forma. Dei omnis forma, ab esse divino omne esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus.» *Sermo I* «Verbum caro factum est» (h XVI<sub>1</sub>, n.13); dice Lincolense: «Imaginare itaque in mente artificis artificii fiendi formam, utpote in mente architectoris formam et similitudinem domus fabricandae» R. Grosseteste, «De unica forma omnium», *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Ludwig Baur (ed.), Aschendorff, 1912, p.109.

humana.<sup>157</sup> Si bien se podría esperar una explicación que compatibilice ambas tesis, el Cusano es más bien escueto en este punto. Ello, sin embargo, no es un impedimento para considerar la libertad humana como un elemento esencial del pensamiento político cusano. Ciertamente, la libertad es necesaria para la justificación de la sujeción voluntaria a la ley y a las autoridades constituidas,<sup>158</sup> las nociones de mérito y demérito individual,<sup>159</sup> el cumplimiento del plan salvífico divino,<sup>160</sup> además de otras implicancias teológicas.<sup>161</sup>

### *Los órdenes generales de lo real*

La Iglesia queda comprendida en el amplio marco de las *'cuncta creata'*.<sup>162</sup> Si bien tiene modos de ordenamiento que le son propios, ella está dentro de ese marco general y a su vez ella se extiende por todo el ámbito de lo espiritual. Para el Cusano, toda la creación compone un 'orden general' en el cual tanto en la disposición de sus grandes partes como en la de sus mínimos componentes encontramos una composición trinitaria.<sup>163</sup> La primera tripartición en la cual queda clasificado todo lo creado es aquella que clasifica todo lo existente en diversas regiones u órdenes generales. Todo lo creado o es espiritual o es corporal o de una naturaleza mixta.<sup>164</sup> En el interior de cada una de estas regiones o grandes órdenes encontramos una tripartición en coros.<sup>165</sup>

<sup>157</sup> *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.31); I 3 (h XIV<sub>1</sub>, n.16-18); Sermo I «In principio erat Verbum» (h XVI, n.15)

<sup>158</sup> Trabajaremos este punto en el capítulo CONSENSO.

<sup>159</sup> *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.31)

<sup>160</sup> Cfr. *De concord. cath.* I 3 (h XIV<sub>1</sub>, n. 16-18)

<sup>161</sup> Por ejemplo, Nicolás de Cusa sostiene que existió un libre asentimiento de María para la concepción de Cristo: *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.290.) Reinhardt (2007)

<sup>162</sup> «Sufficiat pro praesenti scire pro nostra investigatione, quod, licet omnia creata in esse ex principiis creatis quandam gradualem similitudinem cum primo gradatim habentibus constituentur et per concordantiam uniantur naturali et originali principio, ut conserventur, tamen nostra ecclesia, de qua sermo est, ex rationabilibus spiritibus et hominibus, qui cum Christo uniantur, licet non omnes pariformiter, sed gradatim, [...], tantum constituitur.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n.12)

<sup>163</sup> «Hoc generali ordine trinitatis figuram gestant cuncta creata, quae aut spiritualia aut corporalia aut mixta sunt.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n.11)

<sup>164</sup> Aunque el Cusano no lo sostenga explícitamente en estos primeros capítulos, en el orden espiritual encontraríamos las jerarquías celestes descritas por Dionisio Areopagita compuestas de tres coros y sus subdivisiones. La identificación del orden espiritual con los coros angélicos dionisianos es explícita en su primer sermón. Allí se lee: «*Et quia unus Deus est trinus, fluunt triplices creaturae a Deo: spirituales*

Después de señalar el 'orden general', Nicolás de Cusa acota el discurso a la Iglesia que, *considerada radicalmente*, está constituida por todos los espíritus racionales (hombres y ángeles).<sup>166</sup> Sobre la Iglesia, según esta consideración, el Cusano realiza dos distinciones. En primer lugar, se distingue entre la Iglesia triunfante, la durmiente y la militante.<sup>167</sup> Ellas se encuentran dispuestas según un orden de imitación de las inferiores respecto de las superiores. La Iglesia de los vivos (*viventium hominum ecclesia*) es la militante, de cuyos integrantes siempre se puede dudar, desde el punto de vista humano, acerca de la veracidad de su fe.

En segundo lugar, señala el modo en el cual esta '*viventium hominum ecclesia*' se articula de modo tal que la unión del pueblo fiel con Cristo sea posible.<sup>168</sup> Dentro de la Iglesia,

---

*tantum, corporale tantum et mixtae. Spirituales sunt angeli et intellegentiae, corporales sunt vegetativa, sensitiva et elementativa; mixta natura tamquam ab utraque procedens est homo. Et quia 'Trinitas' est 'in unitate', sequitur in natura spirituali trinitatem esse, scilicet tres ordines; et quilibet ordo trinitatem complectitur; sunt novem chori. Ita in natura caelestiali-corporali et natura elemental, sensitiva et vegetativa imago Trinitatis consistit; ita et in natura mixta. Ordines autem rerum et monarchias has pulcherrimum esset contemplari, quo modo sapientissimus 'cuncta, quae fecerat', fecit 'valde bona'. Et per has contemplationes sanctus Dionysius ad hierarchias ascendit.» Sermo I «Verbo caro factum est» (h XVI<sub>1</sub>, n.14) –El subrayado es nuestro-. El orden corporal tiene en como primer coro a la esfera inmóvil y como tercero a la tierra. La naturaleza mixta propia del tercer orden incluye diversas regiones en las que, entendemos, se destacan en cada coro primero el elemento racional, sensitivo y vegetativo.*

<sup>165</sup> La tripartición de la naturaleza en estos tres grandes órdenes (espiritual, corporal y mixta) la encontramos desarrollada un poco más ampliamente en los primeros tres sermones publicados por la Academia de Heidelberg. Cf. Sermo I «Verbum caro factum est» (h XVI<sub>1</sub>, n.14); Sermo II «Ibant magi» (h XVI<sub>1</sub>, n.5); Sermo III «Hoc facite in meam commemorationem» (h XVI<sub>1</sub>, n.4.)

<sup>166</sup> cf. *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n.12); «Et quia Christus est omnia, ut praehabitu est, tunc ex deo, angelis et hominibus per Christum deo unitis constituta est ecclesia radicali consideratione.» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.31)

<sup>167</sup> «Et in hoc exercitu Christi immortalis tanquam in uno corpore concordantialis unitas fidei verae aut praesumptae graduationes differentiales requirit, de quibus amplius dicendum. Et oportet ea transitorie saltem tangere, quae ad rem necessaria sunt, quae forte, cum sint profunda et alta, subtilius intranti maiores fructus ministrare possent, quam nostrum propositum hoc loco requirat. Unde, ut sit una continua concordantia unius sponsi et unius sponsae, necesse est in hoc primo considerare, quod tota ecclesia una est in trinitate, scilicet triumphans est et dormiens est et militans. Unde militans est in infimo loco ad instar sicut infimus ordo hierarchiae in triumphantis illuminatur passive absque communicatione ulteriori, quoniam ibi subsistit fluxus, et medius ordo illuminatur et illuminat, supremus vero illuminat: ita militans est, in quo subsistit influentia, est dormiens in medio constituta, et deinde suprema triumphans. Et haec est miranda continuatio per disparia media, nam tota dormiens est sub tota triumphantis, altior dormientis immediate sub infimo triumphantis et altior militantis sub infimo dormientis. Tota enim dormiens ex praedestinitis est, militans vero, quousque ad dormientem vel triumphantem pertingat, semper dubia. Transitus autem de hac militanti habet se ita, quod non omnis per dormientem triumphantem attingit, sed plures absque dormienti, qui non indigent purgari. Unde inperscrutabilis est ista harmonia dormientium, licet absque ordine non sit, cum tendat in supremam.» *De concord. cath.* I 5 (h XVI<sub>1</sub>, n.30)

<sup>168</sup> «Est autem in hoc corpore ecclesiae concordantia investiganda in signaculo trinitatis, quoniam reperiuntur tres ordines magni in una mirabili conexione ad unum caput, Christum.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.32)

de acuerdo a esta consideración, encontramos tres grandes órdenes: los sacramentos, el Sacerdocio y el pueblo fiel. Cada uno de estos órdenes depende de uno superior. Así los sacramentos dependen de la concordancia en la uni-trinidad divina, el Sacerdocio depende de la concordancia de las jerarquías angélicas y, en tercer lugar, los fieles dependen de los que ya se encuentran en la patria celeste.<sup>169</sup>

Acerca de esta última distinción cabe destacar dos cosas. En primer lugar, es posible reconocer aquí, como presupuesto del pensamiento cusano principios que son característicos de las jerarquías del Pseudoareopagita y que se verifican entre los sacramentos, el Sacerdocio y el pueblo fiel. Según uno de estos principios, lo superior es y puede más que lo inferior. De esta manera, los sacramentos purgan e iluminan pero no son ni purgados ni iluminados ellos mismos por los grados inferiores (el Sacerdocio y el pueblo fiel). El otro principio, siempre conectado con el anterior, es la denominada '*lex divinitatis*', según la cual lo inferior es reconducido a lo superior por los intermedios. En este caso, el pueblo fiel, que es objeto de purga de los pecados por parte del Sacerdocio, accede a la iluminación propia de los sacramentos siempre a través del Sacerdocio.<sup>170</sup>

En segundo lugar, en este capítulo Nicolás es extremadamente cuidadoso para no caer en una versión del emanacionismo neoplatónico que lo lleve a sostener tesis no ortodoxas. Hugo de San Víctor, en su comentario a las jerarquías de Dionisio, había sostenido la existencia de tres jerarquías.<sup>171</sup> Frente a este tipo de disquisición reaccionó

---

<sup>169</sup> Volveremos a encontrarlos con estos órdenes en los capítulos dedicados a los conceptos de *jerarquía* y *consenso*.

<sup>170</sup> Acerca de los sacramentos: Peter Casarella (2004.) La comunicación de los sacramentos se encuentra dispuesta jerárquicamente. De todos ellos la eucaristía es el «*sacramentum sacramentorum*» (h XIV<sub>1</sub>, n.33)

<sup>171</sup> «Tres sunt hierarchiae, in quarum descriptione theologus et narrator hierarchiarum et potestatum sacrarum, quae in coelo et in terris sunt, Dionysius, opus consummatum explicuit. Prima principalis omnium, et forma, et exemplar reliquarum summa, et ineffabilis potestas est Trinitatis, simplex, et una, et uniformis sine gradu et differentia, et comparatione, summa, et aeterna, et perfecta, et vera in omnia opera sua condenda et regenda propria virtute Omnipotens, nihil externum suscipiens, nihil suum amittens. Secunda hierarchia in angelica natura formata est, adoptione, et participatione, et dignatione, a prima, et sub prima, et ad primam secunda, similitudine sublimis, gradum habens, et differentiam suscipiens, et comparationem admittens, post summam Trinitatem secunda aemulatione, trina divisione distincta. Tertia, et ultima hierarchia in humana natura ordinata est secundam primo, et primam secundo loco imitans, et imaginem summam, et super excellentem similitudinem per mediam participantia suscipiens, et referens per idipsum, ut ab uno totum sit, et ad unum totum, et totum unum. Theologia autem angelicam hierarchiam primam susceperit quasi exemplar humanae hierarchiae, ad cujus similitudinem ea quae in hominibus est hierarchia omnis facta est, et formata, explicandam; et post eam, quae secundum ejus similitudinem constat, humanam: tertio loco summam, et ineffabilem, et super excelsam constituens

Tomás de Aquino señalando que no hay que hablar de una jerarquía en la Trinidad sino tan sólo de distinción de personas.<sup>172</sup> Nicolás opta por no indicar una relación jerárquica entre las personas divinas pero sí la existencia de una concordia entre las mismas bajo la cual se desarrolla el despliegue sacramental mediante el Sacerdocio hacia el pueblo fiel.<sup>173</sup>

Estas distinciones en la totalidad de lo existente (en espiritual, corporal o mixto), en la Iglesia *ex radicali consideratione* (triumfante, durmiente y militante) y en la *viventium hominum ecclesia* (sacramentos, Sacerdocio, pueblo fiel) colaboran también en la comprensión de la realidad al modo neoplatónico. Pues gracias a estas distinciones se verifica la concepción de la realidad como un *continuum*. El movimiento que parte de lo uno avanza hacia la multiplicidad decreciendo en plenitud ontológica sin grandes saltos, de modo gradual.

La totalidad de las realidades alcanzadas con estos conceptos hacen las veces de 'trabazones, junturas y miembros' que permiten la unidad armónica de la totalidad. Lejos queda toda comprensión de la realidad como un conjunto discreto de singulares. Tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de lo humano, la unidad precede a la multiplicidad. La unidad del Principio hace posible la unidad de la multiplicidad. La realidad es un *continuum* ordenado que en su movimiento de retorno a la unidad originaria solicita particularmente a los hombres que acomoden su voluntad a la forma que desciende de lo alto. Cuál sea estrictamente la forma en la cual se deben organizar los hombres para alcanzar los fines últimos lo veremos en el capítulo dedicado al concepto de JERARQUÍA. En los capítulos dedicados al CONCILIO y CONSENSO se señalará el modo en el cual la acción de una multitud de hombres puede y debe ser considerada como producto de una instancia superior que la hace posible.

---

hierarchiam, ut ex praecedentium illuminatione humanis mentibus propinquiore, quae valde intelligibilis est et obscura, clarescat.» Hugo de San Victor, *Commentariorum In Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae*, I 3 (PL 175, 930)

<sup>172</sup> "Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercaelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit III cap. Cael. Hier., ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus" Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 108, a. 1, in corp.

<sup>173</sup> Cf. *De concord. cath.* I 6 (h XVI, nn. 32-33)

## Recapitulación sobre el concepto de *concordantia*

A partir de lo desarrollado hasta aquí vemos que el concepto cusano de *concordia* o *concordantia*, integrado en el marco de una metafísica neoplatónica, es utilizado con una intención principalmente descriptiva. Nicolás de Cusa pretende, de acuerdo con este uso del concepto, dar cuenta de la íntima armonía presente en la Iglesia a partir de la distinción de sus diversos órdenes. Existe, de esta manera, armonía entre los verdaderos creyentes entre sí, también en el interior del Sacerdocio, como así también es constatable entre el Sacerdocio y el Imperio en los momentos gloriosos de la historia cristiana. Ahora bien, esa descripción tiene límites obvios, pues ya en el prefacio de su obra Nicolás de Cusa habla de un 'choque de ingenios' a partir del cual surgió una discordia que afecta a la Iglesia.

Por esta razón, el uso descriptivo es complementado con una utilización deontológica del concepto 'concordia'. Considerado desde este punto de vista, Cicerón y los autores de la patristica cristiana (Cipriano, Lactancio y Agustín) le aportan al Cusano argumentos e imágenes mediante los cuales ilustrar su concepción de concordia, pues estos autores son los que señalan que la concordancia es aquello que debe ser buscado en toda acción colectiva. La concordia es la manifestación de la producción de unidad en la multiplicidad de opiniones.

Por último, y en línea con este último sentido, el Cusano señalará una dimensión normativo-procedimental del concepto cusano de 'concordia'. Así, entre las condiciones formales para un acuerdo válido (sea en la elección de autoridades, sea en los actos legislativos) cuenta el consenso concorde de los actores participantes. Cuando muchos que piensan de modo diverso concuerdan en uno, dirá Nicolás de Cusa que se produce algo de naturaleza divina, ya no humana. Las incertezas propias del conocimiento humano quedan, en el plano político-ecclesiológico, casi neutralizadas por el acuerdo o consenso de la mayoría, pues veremos que el juicio de la mayoría se presume como el más cierto.

## JERARQUÍA

### *De la ecclesia al sacerdotium singulariter*

En el primer tratado de *De concordantia catholica* el Cusano señaló que los hombres para realizar sus fines adhieren a Cristo mediante la obediencia de sus preceptos. Cristo mismo instituyó los órdenes jerárquicos.<sup>174</sup> De esta manera, la unión de los creyentes forma un cuerpo, la Iglesia, en la cual no se da la indistinción y confusión sino el ordenamiento gradual en relación con el principio hacia el que se dirigen. Pues sólo dentro de ella los hombres pueden alcanzar la realización de los fines últimos.<sup>175</sup> Como dirá en otra obra, las jerarquías son necesarias para el bienestar de la Iglesia.<sup>176</sup> Los ordenamientos jerárquicos son el tema del segundo tratado de la obra.

### *Algunas consideraciones acerca del orden jerárquico*

Para el concepto de *concordia*, según vimos, es necesario reconocer una multiplicidad de fuentes de diversas tradiciones. No ocurre lo mismo con el concepto de *jerarquía*, que el Cusano explícitamente dice tomar del Dionisio Areopagita,<sup>177</sup> al igual que todos los pensadores medievales que utilizan dicho concepto para comprender la vida eclesiástica o política de su tiempo.<sup>178</sup> Frente al carácter plástico y polisémico del

---

<sup>174</sup> *De concord. cath.* I 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.5)

<sup>175</sup> «Unde patet, quantus fuit error priorum spirituum et hominum, qui sine illa via ad vitam et veritatem nitebantur ascendere. Ex quo concluditur, quod ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur. Quoniam sine fide impossibile est illam desideratam aeternam gloriam apprehendere, deum videre et dominum Iesum salvatorem.» *De concord. cath.* I 3 (h XVI<sub>1</sub>, n.18)

<sup>176</sup> Cf. *De auctoritate praesidendi in concilio universalis*: CT II.1, p.20

<sup>177</sup> Según Sigmund, hay pasajes de la *Ciudad de Dios* en el que se muestra claramente la concepción jerárquica de Agustín de Hipona. Sin embargo, la dicha claridad descansa sobre el presupuesto de que es posible homologar sin problemas la noción agustiniana de *ordo* con la dionisiaca de *hierarchia*. Sigmund (1963), p. 42.

<sup>178</sup> En *De Concordantia Catholica*, Nicolás de Cusa adopta algunas de las tesis centrales que se encuentran en el *corpus Areopagiticum* atribuido a Dionisio, el convertido por el apóstol Pablo en su discurso en el Areópago (*Hechos* 17, 34.) Sobre el ingreso de Dionisio a Occidente puede consultarse: Théry (1932), pp. 1-9. Los medievales no dudaron del origen, casi apostólico, de los escritos del *Corpus*. El Cusano se refiere al Areopagita como «*magnus Dionysius apostoli Pauli discipulus*» *De beryllo* (h XI<sub>1</sub>, n.11). Sin embargo, también mostró cierta perplejidad debido a la posterioridad de Proclo con respecto a Dionisio cuando hay muchas tesis que ambos autores comparten: «*Proculum [...] Dionysio Aeropagita tempore posteriore fuisse certum est. An autem Dionysii scripta viderit, est incertum*» *De li non aliud* XX (h XIII p.47). Sobre la influencia de Pseudo Dionisio Areopagita en diversos pensadores medievales.

concepto cusano de concordia, esperamos mostrar en este capítulo la menor ambigüedad conceptual implícita en la utilización del concepto de *jerarquía* y sus derivados a lo largo de la obra.

*Jerarquía* dice más que subordinación. La relación entre un señor y sus vasallos o entre un rey y sus súbditos no necesariamente implica la existencia de un esquema jerárquico de organización del poder. En términos muy generales, es posible afirmar que una jerarquía puede reconocerse cuando aparece la figura del tercero. Hay relaciones de dominio cuando *uno* manda y *otro* obedece. Comienza a existir un orden jerárquico, que es una modalidad particular que pueden adoptar las relaciones de dominio cuando *alguien* manda y *otro* procura que *otros* cumplan las órdenes por su intermedio. Entendiendo la figura intermedia no como un simple mensajero (figura que no se descarta totalmente para el intermediario), sino que para el que manda es un mensajero y para el que obedece es una figura de la autoridad. Los miembros superiores de una jerarquía se cuidan de dirigirse directamente, al menos de modo ordinario, al que está más allá del intermediario para conservar el orden, que es la garantía para alcanzar los fines para los cuales están dispuestas estas figuras. Lo sagrado pasa a ser así el orden de las posiciones más que aquellos que ocupan esas posiciones.

No es necesario que todo orden sea jerárquico. Nicolás de Cusa podría haber adoptado modos de distribución del poder tanto en el plano temporal como en el plano espiritual que no cristalizaran las relaciones de desigualdad con marcos institucionales irrevocables para aquellos que eventualmente se encuentran en posiciones de subordinación o mando. Para dar solamente un ejemplo de las alternativas disponibles, podemos recordar el modelo de participación ciudadana en los cargos de gobierno y judiciales propuestos por Aristóteles. Allí, la ciudadanía se define, entre otras características, por la capacidad de ocupar alternadamente los cargos públicos.

La utilización del concepto de *jerarquía* tiene una historia muy rica, comparable a la del concepto de animal político aristotélico. Que el hombre es social por naturaleza ha sido

---

Pueden consultarse dos artículos de Luscombe (1979) y (1988.) Congar (1961) ha estudiado la importancia de las jerarquías de Pseudo Dionisio en la querrela entre mendicantes y seculares. Sobre la utilización de la concepción jerárquica, en el contexto más amplio de la formación de las teorías políticas medievales, son muy adecuadas las consideraciones que realiza Miethke (2004), p. 11. Cf. nota. 234

entendido de diversas maneras a lo largo de la tradición filosófico-occidental.<sup>179</sup> Pero el momento en el cual esta idea adquiere precisión tiene lugar cuando los textos de la filosofía práctica aristotélica comienzan a estar disponibles, hacia mediados del siglo XIII. De la misma manera, ideas acerca de la naturaleza del poder y las formas en que éste se estructura en cargos y funciones rigidamente verticales son verificables a lo largo de la historia en innumerable cantidad de oportunidades. Pero concebir esas relaciones como relaciones de subordinación jerárquicas supone, y en este caso muy especialmente, el acercamiento a la obra del Dionisio Pseudoareopagita que fue quien introdujo el término en el vocabulario filosófico-teológico.<sup>180</sup>

Una mejor comprensión de la denominada 'tradición dionisiana' tal como es recibida y adaptada por Nicolás de Cusa, a partir del testimonio de *De concordantia catholica*, implica detenerse por un momento en el mismo Dionisio Pseudoareopagita y algunos antecedentes medievales del uso del término jerarquía. Realizado esto, nos detendremos en el segundo tratado de *De concordantia catholica*, en el cual el ordenamiento jerárquico eclesiástico es trabajado en detalle.

### Dionisio Areopagita

Tanto en el primer tratado de *De concordantia catholica* como en el segundo, la influencia de Dionisio Pseudoareopagita es innegable.<sup>181</sup> Si, como vimos, en el primer tratado del libro primero es de central importancia la concepción dionisiana de la creación y de la relación de la totalidad de lo creado con su principio, en el segundo tratado del mismo libro la descripción del ordenamiento jerárquico de la Iglesia ocupa el lugar central. Ciertamente, en el *corpus Areopagiticum* el carácter gradual que presenta la organización de la creación es correlativo con la concepción emanatista de la causa creadora.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Cf. Nederman (1988); Tursi (2005).

<sup>180</sup> Stiglmayr (1898).

<sup>181</sup> El *corpus Areopagiticum* está compuesto por cuatro tratados (*La jerarquía celeste*, *La jerarquía eclesiástica*, *Los nombres divinos*, *La teología mística*) y un conjunto de diez epístolas.

<sup>182</sup> «Causality as emanation, especially as part of the triad which includes remaining and reversion, is one of the hallmarks of later Platonism. [...] For Dionysius everything is unified in the monad, but proceeds forth in a manner which merely distinguishes what already exists within the divine (DN 820D, 640D; CH 121A).» S.K.Wear-J. Dillon (2007), pp.52-3.

Por otra parte, las jerarquías descritas por Dionisio Pseudoareopagita describen el modo de ordenamiento de las potestades celestes y eclesiásticas, las funciones de los miembros de cada uno de los niveles dentro de las mismas. Ellas median en la relación entre Dios y su creación, pues constituyen, por un lado, la vía mediante las cuales Dios trasmite su amor a sus creaturas y, por otro, el camino por el cual las creaturas pueden retornar a su creador.<sup>183</sup> Ciertamente, el fin de las jerarquías es posibilitar la asimilación y la unión con Dios.<sup>184</sup>

La ciencia jerárquica dionisiana es un tipo de conocimiento que, desde la definición misma de jerarquía, apunta a establecer un orden e indicar las acciones requeridas a los participantes de ese orden. El modelo dionisiano no deja dudas de su verticalismo. En el ordenamiento jerárquico no hay saltos. Puesto que el mal es concebido básicamente como desorden, cualquier reconocimiento de una potestad del subordinado frente a su superior introduciría la confusión en el orden que hay que cuidar.<sup>185</sup>

El ordenamiento jerárquico tiene su origen en el principio que sustenta toda la realidad. Todo ente (inanimado, animado o intelectual) tiene como fin el retorno a dicho principio, según una proporción adecuada a cada uno.<sup>186</sup>

---

<sup>183</sup> S.K.Wear-J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the neoplatonist tradition*, Ashgate, Great Britain, 2007; p. 51.

<sup>184</sup> «Ciertamente el objetivo del sagrado gobierno es la asimilación a Dios, según sea accesible, y la unión de toda sagrada ciencia y actividad que tiene a Él como guía [...]» Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste* III 2; trad. Pablo Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2008, p.132-3.

<sup>185</sup> «Sea por ti conocido de antemano que los esclarecimientos de las imágenes sacrofiguradas manifiestan a veces los mismos ordenamientos, que gobiernan sagradamente y a su vez son gobernados, de las esencias celestiales, y los remotos que gobiernan y los primeros que son gobernados, y las mismas potencias que, como está dicho, tienen primeras, medias y últimas, sin introducir ningún razonamiento absurdo contra tal modo de explicaciones; pues si decimos que algunos son gobernados sagradamente por los primeros y que luego gobiernan a éstos, y que a su vez los primeros que gobiernan a los últimos son gobernados por aquellos mismos gobernados, realmente es absurda la cosa y repleta de mucha confusión; mas si decimos que los mismos gobiernan y son gobernados sagradamente, ya no a los mismos o por los mismos, sino que cada uno es gobernado por los primeros mas gobierna jerárquicamente a los últimos, no inverosímilmente podría afirmar alguien que las formas sagradamente plasmadas en los Oráculos a veces pueden apropiada y verdaderamente ser aplicadas a las primeras y medias y últimas potencias y ser elevadas reversivamente hacia lo escarpado y enrollarse indeseiadamente alrededor de sí mismas, siendo guardianas de las propias potencias, y estar por comunitaria progresión alrededor de las segundas en participación de la providencial Potencia, verdaderamente en armonía con todas las esencias celestiales, aun si con unas suprema e integralmente, como se ha dicho muchas veces, mas con otras parcial e inferiormente.» *Ibidem*, XV 1 (op. cit., p. 179-80)

<sup>186</sup> «[...] la supraesencial 'tearquía', sustentando con bondad todas las esencias de los entes, las conduce hacia el ser. Pues es esto particular de la Causa de todo y sobre toda bondad, el convocar a los entes hacia

La jerarquía celeste hace visible lo invisible, pues es, sostiene Dicnisio, la manifestación sensible del orden divino al cual es necesario imitar para retornar al principio del cual todo procede. La jerarquía eclesiástica imitará la jerarquía celeste. Las jerarquías de la Iglesia son una guía material que nos permiten alcanzar los fines últimos de la vida humana.<sup>187</sup> Pero hay que señalar que el paralelismo entre las jerarquías dionisianas, la celeste y la eclesiástica, no es perfecto.<sup>188</sup> Así, por ejemplo, mientras la jerarquía celeste tiene tres niveles jerárquicos, cada una con tres rangos, la jerarquía eclesiástica sólo tiene dos: la de los iniciadores y la de los iniciados, esto es, la del Sacerdocio y la de los fieles. Roques sostiene, y es comúnmente aceptado, que eso se debe a que Dionisio se encuentra condicionado por las prácticas de su tiempo. La de los iniciadores se compone de obispos, sacerdotes y diáconos. La de los iniciados se compone, en primer lugar, por los monjes; en segundo lugar, por el pueblo; por último, por los catacúmenos, posesos y penitentes.<sup>189</sup>

#### La recepción del *corpus Areopagiticum* en Occidente

Muchos estudiosos han señalado las distintas vías de influencia del platonismo en la filosofía medieval y los ecos de dicha tradición en la obra cusana. Ciertamente es un trabajo que está lejos aún de haber finalizado. Nuestro objetivo es señalar una vía de influencia del neoplatonismo en lo concerniente a la recepción de la concepción jerárquica. Tomamos distancia del modo en el cual tanto Sigmund como Watanabe reproducen el modo tradicional de mencionar las influencias neoplatónicas, en general, y dionisianas, en particular, en Nicolás de Cusa. Así, ellos reconstruyeron la influencia

---

la comunión con Ella, según está definido para cada uno de los entes a partir de su apropiada proporción. En efecto, todos los entes participan de la providencia que bulle de la divinidad supraesencial y causa de todo: pues no podrían existir si no hubiesen tomado parte en la esencia y principio de los entes (177d) En efecto, todos los inanimados participan de Ella [...] y los animados [...] y los entes lógicos e intelectuales [...]» *Ibidem*, IV 1 (op. cit., p. 137-8)

<sup>187</sup> «Por ello también, en cuanto a nuestro piadosísimo gobierno sacro-jerárquico, la sagrada institución, principio de perfección, siendo digna de la supramundana imitación de los sagrados gobiernos celestiales y bordando dichos sagrados gobiernos inmatereales con esquemas materiales y composiciones formales, los ha transmitido para que análogamente a nosotros mismos seamos conducidos a lo alto desde las sacratísimas plasmaciones hacia las simples e infiguradas elevaciones y asimilaciones, dado que no es posible para nuestra mente levantarse hacia aquella inmaterial imitación y contemplación de los sagrados gobiernos celestiales, si no usa de una guía manual, material, acorde a ella, razonando las manifiestas bellezas como copias de la inmanifiesta buena apariencia [...]» *Idem*, I 3; op.cit., p.119-20.

<sup>188</sup> Roques (1954), p. 175.

<sup>189</sup> Cf. Cavallero (2008), p. 194.

del Pseudoareopagita en la obra cusana siguiendo el camino de los autores más implicados en las tesis de la teología negativa y sus derivaciones místicas.<sup>190</sup> Sin embargo, es necesario tener en cuenta que para los temas abordados en *De Concordantia Catholica* no son tanto los problemas de la *visio intellectualis* o del discurso apofático los que ocupan el centro de interés, sino aquellos dionisianos relativos a la jerarquía. Mientras que para los desarrollos propios de una teología negativa y de la teología mística los textos principales son *De divinis nominibus* y *De mystica theologia*, para la comprensión de la articulación jerárquica de la realidad espiritual son *De coelestis hierarchia* y *De ecclesiastica hierarchia*. Los trabajos de David Luscombe han llamado la atención a la particular deriva que el concepto de jerarquía dionisiano recorrió hasta alcanzar un lugar central en los debates teológico-eclesiásticos del siglo XIII.<sup>191</sup> Distintos hitos de esa deriva encuentran un eco en la obra cusana. Los autores clave en esa reconstrucción son otros.<sup>192</sup>

En los *Hechos de los apóstoles* (Act. XVII, 34) se dice que el apóstol Pablo luego de hablar en el Areópago fue seguido por algunos de los que allí lo escucharon. Entre esos se encontraba Dionisio Areopagita. Esta mención bastó para que al nombre 'Dionisio Areopagita' se le asociaran historias relativas a su misión apostólica y una serie de escritos conocidos como *corpus Areopagiticum*.<sup>193</sup> Si bien las dudas en torno de la autenticidad del *corpus Areopagiticum* se encuentran desde los primeros momentos de su recepción, será recién en el siglo XV Lorenzo Valla quien en sus notas al Nuevo Testamento las exprese claramente.<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup> En el rastreo de las influencias neoplatónicas en *De Concordantia Catholica*, Morimichi Watanabe señala además de Dionisio a Agustín, Proclo, Boecio, los chartrenses, Eriugena y a Hugo de San Víctor. Watanabe (1963), pp. 28-36. Paul Sigmund, por su parte, agrega en una lista similar a Macrobio, Eimerico de Campo, Alberto Magno, Gerson y Bonifacio VIII. Sigmund (1963), pp. 39-66.

<sup>191</sup> Luscombe (1979); Luscombe (1988)

<sup>192</sup> Los nombres son otros, entre otros, Gregorio Magno, Hincmar de Rheims, Egidio Romano, Juan de París, Juan Gerson.

<sup>193</sup> Básicamente tres historias se unieron. La primera lo hace discípulo de Pablo, la segunda Obispo de Atenas, la tercera mártir de la Galia. Un ejemplo importante de la fusión de las tres historias lo encontramos en *Passio Sanctissimi Dionysii* de Hilduino (PL 106, 23).

<sup>194</sup> Lorenzo Valla, *In novum testamentum annotationes*, Erasmo (ed.), Basilea, 1526, fol. 181-184. Esas referencias críticas a la autenticidad del *Corpus* fueron editadas por Erasmo, lo que le valió a este último una seria disputa con los teólogos de la Universidad de París.

En el siglo XIX se realizaron avances importantes en los estudios relativos a la determinación de la antigüedad de los escritos areopagíticos. Uno de los estudiosos más importantes fue Josef Stilgmayr, quien distinguió tres épocas en la recepción de los escritos de Dionisio Pseudoareopagita. Sostuvo este estudioso que la primera época se extiende desde las fechas estimadas de redacción de esos textos hasta el concilio lateranense de 649. En esta etapa, la recepción del pensamiento dionisiano se desarrolla en ámbito de la Iglesia oriental. La segunda época se desarrolla tanto en la Iglesia de Oriente como en la de Occidente y ocupa el período que va del siglo VII al XV. Con los comentarios de Lorenzo Valla (1407-1457) al Nuevo Testamento comienza una tercera etapa en la historia de la recepción.<sup>195</sup>

A fin de ubicar a Nicolás de Cusa en el marco de la historia de la recepción de los escritos del Pseudo Dionisio dedicados a las jerarquías tanto celestes como eclesiásticas, nos detendremos principalmente en la segunda etapa. Partiremos de la mención de Gregorio Magno (591-604) a Dionisio Pseudoareopagita en una de sus homilias.

Gregorio Magno es uno de los papas del alto Medioevo más citados en *De concordantia catholica*. Su autoridad es traída explícitamente a colación para apoyar tesis importantes del tratado. Así, Nicolás utiliza a Gregorio como una de las autoridades que están de acuerdo con su visión del primado papal.<sup>196</sup> El Cusano destaca que Gregorio acepta las definiciones de los cuatro concilios ecuménicos en tanto son el resultado de un consenso universal.<sup>197</sup> Nicolás también refiere dos cartas de Gregorio en las cuales exhorta a los reyes francos a promover la fe de Cristo entre sus súbditos y a convocar concilios que permitan desterrar los vicios del Sacerdocio.<sup>198</sup> En su Homilía XXXIV,

---

<sup>195</sup> Stilgmayr (1895), p.3. La investigación en torno de la recepción del *corpus areopagiticum* no se ha detenido, como así tampoco los esfuerzos por identificar al posible autor de estos escritos. Se puede consultar, por ejemplo: Roques (1962), p.61; Cavallero (2007), pp.7-26.

<sup>196</sup> «Non enim erat Petrus plus filius dei quam alius ex sanctissimis apostolis, licet abundantiori gratia dotatus foret. Et pro hac materia est notanda epistula sancti Gregorii papae in Registro 214 ad Ioannem patriarcham Constantinopolitanum quae incipit: *Eo | tempore [...]*» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.258.) Gregorio también es referido para argumentar a favor de la primacía de Roma frente a las otras sedes patriarcales en *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.57.)

<sup>197</sup> *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.124); II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n.170), y II 17 (h XIV<sub>2</sub>, n.150.) Nicolás encuentra referencias a la profesión de fe de Gregorio en el *Decretum gratiani*.

<sup>198</sup> Cf. *De concord. cath.* III 11 (h XVI<sub>3</sub>, n.374); III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.362.)

Gregorio realiza una extensa disquisición sobre los coros angélicos, en la que refiere a la autoridad del Areopagita, si bien no lo sigue decididamente.<sup>199</sup> Con esta referencia, este autor conocido por el Cusano preparará de alguna manera el terreno para la recepción de las jerarquías en el siglo IX.<sup>200</sup>

Los escritos de Dionisio no son conocidos en Occidente hasta después de su primera traducción en el año 835. They se ha concentrado en los testimonios de la entrada de los escritos del Pseudoareopagita en Occidente.<sup>201</sup> Gracias a sus artículos sabemos cómo se conoce la primera traducción latina del *corpus Areopagiticum* realizada por Hilduino, abad de Saint-Denys de París.<sup>202</sup> Esta traducción no tuvo gran fortuna en el Medioevo; algunos la consideran casi ilegible.<sup>203</sup> Sin embargo, eso no ha sido un impedimento para que un discípulo de Hilduino, Hincmar de Rheims, utilizara los textos del *Corpus*. Hincmar es un autor importante para comprender el modo en el cual el Cusano entiende y adapta la concepción jerárquica de Dionisio tanto por la cantidad de veces que el arzobispo de Rheims es citado por el Cusano como por las similitudes que pueden establecerse entre los planteos de ambos.<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> «Fertur vero Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater, dicere [...]» Gregorio Magno, «Homilia XXXIV», *Homiliarum in evangelia libri duo* (PL 76, 1264.) El editor del texto de la Patrología Latina señala las dudas atribuibles al *fertur*. Es decir, no se sabe con certeza si Gregorio tuvo o no frente a sí los textos dionisiacos. Es decir, podría haber tomado de otras fuentes la doctrina angélica. Se lee en la Patrología Latina: «Dubitationem et haesitationem aliquam significat verbum *fertur*. Haec autem non videtur fuisse de doctrina libri coelestis hierarch. qui in omnium manibus versabatur, unde legendum dubium facile solvi potuisset. Ergo fertur ad auctorem libri potius spectat; sicque loquendo sanctus doctor innuere videtur non propriam sententiam sequi se, sed vulgarem opinionem. Haec tamen, prudens lector, iudicio tuo permitto.»

<sup>200</sup> Gregorio da argumentos diferentes uno en *Moralia in job* y otro en la *Homilia XXIV* acerca del significado de los nueve grados angélicos. En ambos casos parte de una interpretación alegórica de pasajes bíblicos.

<sup>201</sup> La llegada del *corpus areopagiticum* a occidente puede ser fehacientemente datada, pues contamos con una carta enviada por el papa Paulo I a Pepino el Breve en la que dice que el Papa ha enviado hacia el año 758 un conjunto de obras griegas entre las que se encuentran las del Dionisio: They (1932), pp. 1-3. Pero esas obras parecen no haber encontrado lectores en la corte de Pepino. Medio siglo más tarde ocurre un segundo envío. Miguel II, emperador bizantino, le envía a Luis el Piadoso una serie de presentes en el año 827, entre los que, según They, se encontraban los textos del Areopagita. A diferencia del primer envío, el segundo fue seguido de la traducción de Hilduino.

<sup>202</sup> They (1932), pp. 11-22.

<sup>203</sup> Cf. Luscombe (1979), p. 4.

<sup>204</sup> La relación entre ambos pensadores la hemos trabajado en el capítulo: *Hincmar de Rheims Y Nicolas de Cusa*

Hincmar tiene presentes las homilias gregorianas, así como el texto de las decretales pseudo isidorianas que comenzaron a conocerse en su época. La importancia del arzobispo de Rheims descansa no sólo en haber referido a Dionisio Areopagita, sino que, lo que es más importante, extiende la concepción jerárquica tanto para concebir la organización de la Iglesia como los órdenes temporales.

La traducción de Hilduino fue seguida por la versión de Escoto Erígena del *corpus Areopagiticum*. Escoto Erígena, Hugo de San Víctor, Alberto Magno, escribieron sendos comentarios a las jerarquías celestes de Dionisio.<sup>205</sup> Si bien Erígena no figura entre los autores que operan como fuente del pensamiento cusano en *De concordantia catholica*, Hugo de San Víctor y Alberto Magno sí son mencionados.

En un importante artículo dedicado a la querrela de los mendicantes y los seculares en el siglo XIII, Congar señala dos razones que justificarían la adopción del *corpus Areopagiticum* por parte de los medievales.<sup>206</sup> En primer lugar, fue decisiva la supuesta apostolicidad del autor. Pero también hay que tener en cuenta una segunda razón, que es la convicción de que el orden eclesiástico reproduce el orden celeste. Los antecedentes de esta idea abundan. Tanto el platonismo como la Biblia y diversos textos patristicos brindan su apoyo a esa convicción.<sup>207</sup> Sostiene Congar que la idea según la cual, el orden eclesiástico imita el orden celeste:

«[...] se imponía de tal manera que hacia los años 1230 muchos maestros admitían la existencia de nueve ordenes eclesiásticos para honrar la correspondencia con los nueve coros de ángeles. [...]

---

<sup>205</sup> Rorem sigue a Luscombe en su reconstrucción de la influencia de Dionisio en Occidente. Así, luego de la traducción de la versión de Hilduino menciona Hincmar como alguien que simplemente utilizó a Dionisio según la lectura de Gregorio Magno. Será Hugo de San Víctor quien señalará la existencia de tres jerarquías (divina, humana y terrestre.) Pero Rorem, lo mismo que Luscombe, no atendió al hecho de que el propio Hincmar ya había señalado la existencia de jerarquías no sólo celestiales y eclesiásticas sino también temporales. Rorem (1993), p. 30.

<sup>206</sup> Dice Congar que en el siglo XIII los textos de pseudo Dionisio Areopagita poseen una gran autoridad. Son leídos a partir de la traducción de Erígena. La versión de Juan Sarraceno se va imponiendo lentamente a partir de la segunda mitad del siglo. La traducción de Grosseteste no se utiliza más allá de los ingleses. Congar (1961), p. 114

<sup>207</sup> Congar (1961), p. 115

jerarquía compuesta por obispos, presbíteros y diáconos. A la misma le sigue una segunda jerarquía compuesta por primados o patriarcas, arzobispos y ciertos obispos. La tercera jerarquía la constituyen los clérigos inferiores archidiaconos, sacerdotes y otros clérigos. De la descripción de Egidio nos interesa destacar dos cosas. En primer lugar, hay sólo una jerarquía. A diferencia del Cusano, la administración de los sacramentos y el ejercicio del poder jurisdiccional por el Sacerdocio no dan lugar a jerarquías distintas, sino a distinciones dentro de una y la misma jerarquía. En segundo lugar, es notable cómo Egidio no coloque al papa dentro de la jerarquía eclesiástica, sino por encima de ella. Esto le permitirá argumentar sin dificultades acerca de una *reductio ad papam* en los casos excepcionales. La multiplicidad es reconducida en tiempos de normalidad *per media* pero ante el *casus imminens* la estructura de cargos y funciones es suspendida y el poder es ejercido por el papa solo.<sup>212</sup>

Los argumentos que avanza Egidio Romano los encontramos discutidos, y en detalle, en la obra de Juan de París.<sup>213</sup> Este autor es interesante en esta historia puesto que sostiene tesis que luego serán defendidas por pensadores activos durante el concilio de Constanza. Para Juan de París, el poder eclesiástico se funda en la palabra de Cristo a Pedro y todos los apóstoles.<sup>214</sup> Pero respecto de la potestad dada al Sacerdocio se deben hacer distinciones. Juan Quidort hace hincapié en la distinción entre la potestad de orden y la potestad jurisdiccional existente en el Sacerdocio. Mientras en la jerarquía eclesiástica según el orden la autoridad más alta es el obispo,<sup>215</sup> en la jerarquía según la jurisdicción la autoridad más alta es la papal.<sup>216</sup> La potestad según el orden refiere a la actividad relativa a la administración de los sacramentos y la autoridad a la que apela

---

<sup>212</sup> F. Bertelloni (2001), pp. 17-29.

<sup>213</sup> Juan Quidort de París, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. Bleienstein, Stuttgart, E. Klett, 1969.

<sup>214</sup> «Ceterum quia, ut dicit Apostolus II ad Corinthios ultimo (13, 10), haec potestas data est ecclesiae ad aedificationem, oportet hanc potestatem tam diu durare in ecclesia, quam diu ecclesia aedificatione indiget, scilicet usque ad mundi finem.» Juan de París, *De regia potestate et papali*, cap. 3; p.80.

<sup>215</sup> «semper, oportet esse aliquos ministros superiores et perfectos qui huiusmodi sacerdotium aliis conferant ordinando et consecrando, et hi sunt episcopi superintendentes qui, [...], excedunt [...] in his quae pertinent ad fideles.» *ibid.*

<sup>216</sup> «[...] una est omnium fidelium ecclesia et unus populus Christianus. Et ideo sicut in qualibet dioecesi est unus episcopus qui est caput ecclesiae in populo illo, sic in tota ecclesia ex toto populo Christiano est unus summus scilicet papa Romanus [...]; un poco más adelante: «ecclesia militans per similitudinem a triumphante derivetur ubi unus praesidet qui etiam praesidet toti universo» *ibid.*

para justificar sus posiciones es Dionisio Pseudoareopagita. La otra jerarquía según la jurisdicción surge, lo mismo que en el caso de Nicolás de Cusa, para garantizar la unidad de la Iglesia, que podría quebrarse en la multiplicidad de diócesis. La diversidad de opiniones puede dividir a la Iglesia; la tarea de Pedro es evitar que ello ocurra.<sup>217</sup> Juan de París utiliza la distinción entre la potestad de orden y la jurisdiccional para argumentar a favor de la posibilidad de deposición del papa.<sup>218</sup>

Juan de París, en discusión con las posiciones como las de Egidio Romano, no acepta la posibilidad de que el papa, en tanto supremo monarca en lo espiritual, pueda actuar saltando por encima de la jerarquía eclesiástica e interviniendo directamente en los niveles más bajos. La acción de jerarca es siempre *per media* o, en otros términos, *mediantibus mediis*.<sup>219</sup> Juan de París señala que si bien Dios es el supremo monarca de la jerarquía angélica cuando actúa directamente en los niveles más bajos no lo hace en tanto jerarca sino en cuanto creador. El papa también es supremo monarca en la jerarquía eclesiástica. Pero la analogía entre ambas jerarquías, la angélica y la humana, encuentra aquí un límite. La distinción de Dios en tanto jerarca o creador no se aplica al papa, pues si bien él es el supremo jerarca en el orden eclesiástico, no puede

---

<sup>217</sup> «Nam post corporalem subtractionem praesentiae corporalis Christi contingit interdum circa ea quae fidei sunt quaestiones moveri in quibus per diversitatem sententiarum dividitur ecclesia quae ad sui unitatem requirit fidei unitatem nisi per unius sententiam unitas servaretur.» *ibid.*

<sup>218</sup> «Ad quintam rationem, ubi dicitur quod non potest fieri quod pontifex non sit pontifex, ergo nec quod summus pontifex non sit summus pontifex, respondeo: Non est simile, quia sacerdos et pontifex non dicunt nisi ea quae sunt ordinis, scilicet characterem sacerdotalem vel potestatem fundatam super ipso characterem, licet diversimode, quia in sacerdote imprimatur character quasi imperfectus super quo fundatur potestas conficiendi, sed non faciendi alium sacerdotem sibi similem in potestate conficiendi, episcopo autem confertur characteris perfectio in quo fundatur sacerdotalis potestas perfecta qua potest alium sacerdotem facere, et ita episcopus est ut vir, sacerdos ut puer. Episcopus etiam est sacerdos non quilibet, sed magnus et sponsus ecclesiae, quia potest quasi generare similes sibi in ordinando sacerdotes. Archiepiscopus vero, patriarcha seu primas et papa, non important ex nomine suo ultra sacerdotium et episcopatum aliquid quod pertinet ad potestatem ordinis vel eius augmentum vel perfectionem, sed solum dicunt ex suo nomine gradus iurisdictionis eum episcopatu: archiepiscopus quidem in sua provincia, primas in regno, papa in tota ecclesia. Et quia potestas ordinis indelebilis est et eius perfectio indelebilis eo quod super characterem et characteris perfectionem fundatur, ideo nulla virtute fieri potest quod sacerdos non sit sacerdos vel quod episcopus non sit episcopus. Iurisdicatio vero sicut potest augeri vel minui, ita potest deleri et tolli; ideo, amota iurisdictione, papa desinit esse papa et summus pontifex, quamvis non desinat esse pontifex.» *De regia potestate et papali*, cap.25; pp.207-8. Juan de París parece retomar aquí aquel texto de Tomás de Aquino que referimos en el capítulo primero. Allí Tomás señalaba el carácter indeleble de las dignidades de acuerdo con la potestad de orden y el carácter removible de la dignidad eclesiástica según en orden jurisdiccional.

<sup>219</sup> *De regia potestate et papali*, cap. 18; p.165

considerárselo como creador.<sup>220</sup> El papa no puede actuar directamente en las instancias inferiores de la jerarquía eclesiástica.

Gerson, un personaje central del Concilio de Constanza y de gran influencia en los conciliaristas posteriores, también presenta un particular esquema de cargos jerárquicos en su tratado *De potestate ecclesiastica*.<sup>221</sup> El maestro parisino nos invita a considerar la disposición de los órdenes angélicos, donde el primer orden jerarquiza (purga, ilumina y perfecciona a los otros) pero no es jerarquizado por los otros órdenes; el segundo es jerarquizado por el primero y jerarquiza al inferior; y el último orden es jerarquizado y no jerarquiza él a otros. Los cargos eclesiásticos se comportan a imagen de esta disposición celeste. El papa, con los cardenales, forma una primera jerarquía; la segunda está compuesta por los patriarcas, arzobispos, obispos y sacerdotes. Por último encontramos a los religiosos simples y el pueblo fiel. Lo notable en el caso de Gerson es que, primero, colocó al papa dentro de la jerarquía eclesiástica y no por encima de ella, como lo había hecho Egidio Romano.

Como se puede ver a partir de los diferentes autores reseñados, la adopción de la obra de Dionisio Pseudoareopagita no dio lugar a un único modo de entender el orden eclesiástico, ni el social, ni el político.

---

<sup>220</sup> Aquí también, como en otros casos, la contraposición con Juan de París no puede ser más contrastante con la posición de Egidio Romano. Dice: «Sed in veritate ex ipsa hierarchia ecclesiastica magis doceri potest contrarium dicti sui, quia in ecclesiastica hierarchia, secundum beatum Dionysium, in infimo gradu sunt laici cum suis regibus quasi imperfecti, perfectibiles tamen, supra quos sunt perfecti, supra quos sunt perfectiores ut viri ecclesiastici, et in supremo est summus monarcha omnium, scilicet dominus papa. Constat autem secundum doctrinam eiusdem Dionysii quod infimi non reducuntur ad supremos nisi per medios nec supremi perficiuntur hierarchiae infimos immediate sed mediantibus mediis. Igitur summus pontifex non habet potestatem generalem et mediatam super laicos nisi quam habet medii de hierachia immediatam et magis contractam, ut episcopi vel abbates. Quamvis enim in hierarchia angelica supremus monarcha Deus aliquid possit circa infimum angelorum quod circa ipsum non potest aliquis mediorum, ut creare et in nihilum redigere, non tamen hoc potest in quantum hierarcha, sed in quantum Deus creator [...]» *De regia potestate et papali*, cap.18; p. 165.

<sup>221</sup> «Sumamus exemplum materiale conforme, prout tradit Dionysius, spirituali, quod invenitur in sole qui fons luminis est non illuminatus ab alio corpore sed illuminans; deinde sunt aliqua quae ab eo illuminantur et consequenter illuminant; nonnulla vero quae illuminantur sed illuminandi virtute carent, quoniam in ipsis lux occumbit. Exemplum aliud est in angelica triplici hierarchia. Unde licet quoad naturam, gratiam et gloriam sit quilibet angelus immediate formatus a Deo, nihilominus quoad exercitium actuum hierarchicorum qui sunt purgare, illuminare, et perficere, tres primi ordines hierarchizant non hierarchizati ab aliis; tres medii hierarchizantur et hierarchizant; tres infimi hierarchizantur et non alios angelos hierarchizant. Papalis auctoritas suo modo cum suis cardinalibus imitatur triplicitatem primam; alteram vero mediam imitatur patriarchalis, archiepiscopalis, episcopalis et sacerdotalis auctoritas in habentibus subjectos sibi; quod dicitur propter curatos vel etiam propter solum titulares episcopos carentes plebe. Ultimi sunt instar tertiae hierarchiae qui hierarchizantur in Ecclesia sed non alios auctoritative hierarchizant, quemadmodum sunt populi et simplices religiosi secundum Dionysium.» Gerson, «De potestate ecclesiastica», *Oeuvres complètes*, vol. VI, Glorieux (ed.), Desclée, Paris, p.227.

## Nicolás de Cusa: su descripción de las jerarquías

Según Nicolás de Cusa, la institución de los órdenes jerárquicos, como vimos, la realizó Cristo mismo. Además, la concepción jerárquica encuentra apoyo en ilustraciones organológicas y mineralógicas. Según la metáfora organológica, la articulación de los distintos miembros del cuerpo se dispone de modo tal que la disposición de cada uno de ellos contribuye al bienestar total.<sup>222</sup> Utiliza asimismo la metáfora del imán, según la cual la virtud del imán para atraer el hierro disminuye gradualmente. Atrae con fuerza a los pedazos de hierro cercanos y más débilmente a los que se encuentran alejados.<sup>223</sup>

A diferencia de autores tan disímiles como Egidio Romano, o Gerson, Nicolás de Cusa distingue muy detalladamente en la *ecclesia militans* dos ordenamientos jerárquicos: aquel que se refiere a los cuidados pastorales de aquel referido a la administración o gobierno de la Iglesia.<sup>224</sup> En este punto, su posición se acerca más a la de Juan de París, como podrá colegirse a partir de la siguiente presentación.

### *La distinción entre la potestad de orden y la potestad jurisdiccional en la Iglesia: primera parte*

En el primer tratado del libro primero, el Cusano señala que el orden sacerdotal tiene como función administrar los sacramentos de manera tal que no se produzcan rupturas en la unidad de la Iglesia. En este sentido hay una jerarquía sacerdotal que incluye a todos desde 'el pontificado más alto hasta el laico'.<sup>225</sup> Hay que notar que Nicolás de Cusa, quien recuerda aquí explícitamente a Dionisio Areopagita, señala al obispado como la máxima función eclesiástica en lo que toca a la administración sacramental.

---

<sup>222</sup> «Unce ex membrorum diversitate hierarchia comprehendi potest in ordeina ad unitatem concordantie, sine qua hierarchia non subsistit.[...] Et sicut in uno corpore multa membra sunt, omnia tamen non habent eundem actum [...]» *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.20)

<sup>223</sup> ««[...] nostra ecclesia, de qua sermo est, ex rationabilibus spiritibus et hominibus, qui cum Christo uniuntur, licet non omnes pariformiter, sed gradatim, ut in exemplo magnetis apertum est, tantum constituntur.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>1</sub>, n.12)

<sup>224</sup> Si bien el modo en el cual Nicolás de Cusa describe las dos jerarquías es más detallado, sin embargo, son evidentes algunos puntos en común con la posición de Juan Quidort. El modo en que Juan Quidort distingue al *sacerdotium* según el orden y según la jurisdicción, parece anticipar el modo en el cual lo hace el Cusano. Además, al igual que Nicolás de Cusa, la dimensión jurisdiccional queda en Juan de París como una instancia casi subordinada a la actividad sacramental que distingue al sacerdocio. Si bien no encontramos evidencia textual que permita señalar una influencia directa entre Juan Quidort y Nicolás de Cusa, sí se puede decir que el maestro parisino fue muy leído por conciliaristas que participaron en Constanza. Tanto Francisco Zabarella como Gerson han tenido contacto con su obra.

<sup>225</sup> «hierarchia est ordinata a pontificatu summo usque in laicum» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.34.)

Los obispos, respecto de su oficio pontificio, son iguales entre sí, pero respecto de sus responsabilidades de gobierno existen diferencias de grado entre ellos.<sup>226</sup> Esta distinción es conocida habitualmente, en la teoría eclesiológico-política, como la diferencia entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*.<sup>227</sup>

El modo en el cual Nicolás de Cusa utiliza esta distinción le permite quebrar el verticalismo cerrado sin abandonar la organización jerárquica de la Iglesia.<sup>228</sup> La distinción habilita un espacio en el cual puedan, sin alterar el orden, manifestarse los distintos miembros del conjunto. Y esto debe ser así puesto que, como se señaló en el capítulo sobre la concordia, el Cusano sostiene que la concordancia se da entre las diferencias y que la variedad de opiniones no es algo negativo sin más. El Cusano reconoce que de la multiplicidad de opiniones puede surgir la discordia.<sup>229</sup> Ciertamente, la multiplicidad de obispos, así como la multiplicidad de apóstoles, puede ser una fuente de disipación y no de fortalecimiento de la unidad. Para que esas divergencias no hagan estallar la unidad de la fe, según el Cusano, es necesario contar con la existencia de uno que pueda ser señalado como representante de la unidad de la Iglesia. Que la función de la potestad jurisdiccional sea la unidad lo sostiene el Cusano cuando dice:

---

<sup>226</sup> 'Governing responsibility' así traduce Sigmund 'praesidentialis cura'. Cf. Nicholas of Cusa, *The catholic concordance*, Cambridge University Press, Great Britain, 1995, p. 24.

<sup>227</sup> cf. Ullmann (1961), p. 14. Según Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q.39, a.3 in corp., mientras que la potestad de orden es indeleble una vez aceptado el sacramento de la consagración, la potestad jurisdiccional «*non immobiliter adhaeret*» la otorgan los hombres y puede serle retirada a los herejes o a quien hace un uso ilegítimo de ella. Al distinguir entre orden y jurisdicción puede distinguirse lo que es revocable de lo que no. Mientras la consagración marca indeleblemente al consagrado, la jurisdicción depende de una elección y consenso que puede ser revocado de la misma manera que fue otorgada. El Cusano concuerda con esta idea puesto que, como veremos en los próximos capítulos también preve la posibilidad de destitución de los responsables de cargos administrativos y no considera siquiera la posibilidad de que ocurra lo mismo a las dignidades eclesiásticas desde el punto de vista de la potestad de orden.

<sup>228</sup> Si bien es cierto que la distinción entre la potestad de orden y la jurisdiccional opera discriminando dentro de las dignidades eclesiásticas, es una distinción que atañe principalmente a la Iglesia pues la finalidad de la misma es conservar la unidad de la Iglesia. Dice el Cusano en un texto apenas un año posterior a *De concordantia catholica*: «*habemus administrationes et dignitates ab episcopatu ad papatum inclusive a Christo, mediante ecclesia, ordinata propter vitare schisma. Et non sunt de essentia, sed de bene esse ecclesie. Sacerdotium autem est de essentia*» *De auctoritate praesidendi in concilio universalis*: CT II.1, p.20

<sup>229</sup> Sobre la disparidad de opiniones y el origen del conflicto, dice el Cusano: «[...] ex conquassatione ingeniorum ob exortam discordiam diffinita est.» *De concord. cath. praefatio* (h XIV<sub>1</sub>, n1); cf. *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.27)

«[...] Pedro es antepuesto a los demás, para que exista la unidad en la concordancia [...]»<sup>230</sup>

Pedro precede a los demás apóstoles con el consenso de ellos. Así las autoridades con responsabilidades de gobierno son elegidas para conservar la unidad. El Cusano cita a Jerónimo:

«[...] dice <Jerónimo> que Pedro fue elegido entre los pares para presidir a los apóstoles, para que así constituida la cabeza fuese alejada la ocasión de un cisma.»<sup>231</sup>

En el segundo tratado del libro primero de *De concordantia catholica* vuelve sobre la misma distinción entre la potestad de orden y de jurisdicción. Nicolás comienza a hablar del '*sacerdotium singulariter*' cuando despliega, en primer lugar, la estructura de cargos jerárquicos según la distinción de orden (cap. VII). En segundo lugar, hace lo mismo respecto de los cargos jerárquicos según la potestad jurisdiccional (cap. VIII). El siguiente capítulo (cap. IX) se ocupa de establecer y aclarar las conexiones que existen entre estas dos dimensiones (la potestad de orden y la de jurisdicción) Por último, es señalado el *oficio intercesional* (cap. X).

#### *Potestas ordinis*

Respecto de la *potestad de orden* encontramos la división en tres órdenes supremos y en cada uno de ellos, tres coros. Así, en el primer orden tenemos a los obispos, sacerdotes y diáconos. El orden medio está compuesto por los subdiáconos, los acólitos y los exorcistas. El orden más bajo se compone de los lectores, ostiarios y tonsurados. El monacato es presentado como un tipo de orden que media entre los laicos y el clero.

Encontramos en esta descripción jerárquica cuatro puntos en los cuales Dionisio Pseudoareopagita podría ser considerado la fuente de inspiración de estas ideas.<sup>232</sup> En

<sup>230</sup> « Petrus praelatus est ceteris, ut sit unitas in concordantia » *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35)

<sup>231</sup> « [...] dicit <Hieronymus> inter pares apostolos Petrum ad praesidendum electum, ut capite constituto schismatis tollatur occasio. » *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35)

<sup>232</sup> « [...] ordo sacerdotii, qui per sacramenta characterizatur, ut sit continuatio absque omni discissione media totius ecclesiae; et sic gestat sacerdotium signaculum sacramentalis indelebilis communionis ordinis sive concordantiae ad superiora divina. Et in hoc sacerdotio hierarchia est ordinata a pontificatu summo usque in laicum, quemadmodum magnus Dionysius ecclesiasticarum hierarchiam describit. » *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.34) A pesar de referir explícitamente a *La jerarquía eclesiástica*, la

primer lugar, por la adopción de una metafísica de la luz para explicar las diferencias entre los diferentes órdenes y coros.<sup>233</sup> En segundo lugar, porque el orden supremo de esta jerarquía concuerda con la descripción de los cargos tal cual lo presenta Pseudo Dionisio en *La jerarquía eclesiástica*.<sup>234</sup> En tercer lugar, al igual que el Pseudo Areopagita, Nicolás otorga al monacato la función de intermediario entre el clero y el laico por fuera la disposición de órdenes y coros.<sup>235</sup> Por último, se cumple en la división en grandes órdenes un principio dionisiano que podría formularse así: los órdenes inferiores poseen características que en los superiores existen de un modo más pleno, pues mientras en el primer orden todos los cargos son sagrados, ya no ocurre lo mismo en el medio y el inferior.<sup>236</sup>

La adopción de Dionisio Pseudoareopagita para la descripción del '*ordo supremus*' no oculta algunas diferencias con el pensamiento del Cusano. Nicolás suma a este orden jerárquico otros seis cargos, aquellos de los órdenes medio e ínfimo, que no se encuentran en el *corpus Areopagiticum*. Además, no refiere a la distinción que traza Dionisio dentro del pueblo fiel (i.e. catecúmenos, posesos y penitentes.)<sup>237</sup>

Además, en la metafísica de la luz del capítulo VII no sólo es destacable la presencia de Dionisio Pseudoareopagita sino que encontramos una referencia implícita a Alberto Magno.<sup>238</sup> La presencia de Alberto ya ha sido destacada por Kallen, el editor de *De*

---

afirmación de una influencia *directa* del Areopagita sobre el Cusano debe ser realizada con cautela pues es posible que Nicolás no haya tenido un contacto con el *Corpus Areopagiticum* hasta 1437: Vansteenbergue (1928), p.279. El Cusano podría, de todas maneras, conocer las tesis centrales de los escritos sobre las jerarquías de Dionisio por múltiples fuentes.

<sup>233</sup> cf. Dionisio Areopagita, *Jerarquía eclesiástica* I 1; op.cit., p.221; *De concord. cath.* I 7 (h XIV<sub>1</sub>, n.41)

<sup>234</sup> Esto es: obispos, sacerdotes y diáconos.

<sup>235</sup> *De concord. cath.* I 7 (h XIV<sub>1</sub>, n.41). Dionisio se ocupa del monacato en el sexto capítulo de *La jerarquía eclesiástica*.

<sup>236</sup> *De concord. cath.* I 7 (h XIV<sub>1</sub>, n.41).

<sup>237</sup> No está en Nicolás la distinción entre el *ordo perficientium* (el orden eclesiástico) y el *ordo perficiendorum* (el pueblo fiel a perfeccionar). Sobre este orden en la eclesiología del siglo XIII: cf. Congar (1961), p. 103.

<sup>238</sup> Dice allí el Cusano: «Et ex hoc nota, quod, quia deus est lux infinita, tunc omnis lux extra deum creata finita comparative ad deum umbra infinitae lucis censetur. Et tanto plus umbrae habet, quanto a deo distat, licet in patria lumen aeternum divinum sufficientissime iuxta omnè desiderium quemlibet spirituum irradiando complectatur.» *De concord. cath.* I 7 (h XIV<sub>1</sub>, n.41) En efecto, Alberto sostiene «umbram autem vocamus differentiam, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.» Más adelante, sigue en la misma línea, «[...] ordinem in

*concordantia catholica*, en diversas notas al texto cusano tanto en los lugares en los cuales es referido explícitamente como en otros en los que su presencia implícita es innegable.

### *Potestas iurisdictionis*

En el capítulo VIII se lee: «[...] el poder de regir, a partir del cual surge el oficio de presidir y el cuidado pastoral, tiene sus órdenes [...]»<sup>239</sup> Nicolás de Cusa describe entonces la *jerarquía de la potestad jurisdiccional*. Los órdenes de esta jerarquía son tres, con subdivisiones en coros. El primer orden está compuesto por el papado, el patriarcado y el arzobispado; el segundo, por el episcopado, el arcedianato, y el deanato; el último, por el sacerdotal, el diaconal y el subdiaconal. La organización de los cargos sigue los mismos principios que articulan la potestad de orden, pero mientras la otra jerarquía ha sido instituida para la administración de los sacramentos, esta jerarquía, referida a la organización jurisdiccional o de gobierno, lo ha sido «para la conservación de la totalidad, a ejemplo de lo que pasa en los cielos.»<sup>240</sup> Como vemos, lejos están ya los modos de organización dionisiana. Cargos mencionados por el supuesto seguidor de Pablo (esto es, obispo, sacerdote y diácono) se encuentran pero son colocados en posiciones muy diversas a las que se encuentran en el *corpus Areopagiticum*.

### *El vínculo entre ambas jerarquías*

En el capítulo IX el Cusano presenta su modo de entender la relación entre ambas jerarquías, la jurisdiccional y la de orden, con una analogía de proporción:

«Puesto que así como el poder del Sacerdocio obtiene su fuerza de la misma Trinidad y es regido por el Espíritu Santo por medio del carácter de orden -porque el Sacerdocio se subordina al más alto sacerdote y a la primera divina concordancia-, de esta manera la presidencialidad, la cual

---

gradibus entium non facit nisi casus et occubitus a lumine entis. Sed difficile est videre, quae sit causa occubitus in eo quod primo a primo ente procedit. Illud enim ex primo ente nullam potest habere obscuritatem. Propter quod videtur aeque limpidum esse semper sincerum.» *De causis et processu universitatis*, cap.5: 'De ordine fluentium a primo', Borgnet (ed.), Bibliopolis, Paris, 1901, p.418.

<sup>239</sup> «[...] virtus regitiva, ex qua praesidentialitas et pastoralis cura oritur, habet suos ordines, [...]» *De concord. cath.* I 8 (h XIV<sub>1</sub>, n. 42)

<sup>240</sup> «Cur autem talis graduum diversitas necessario pro conservatione universi existat ad instar sicut in caelestibus, ut magnus eam differentiae ordo servaret, habetur 89 di.» *De concord. cath.* I 7 (h XIV<sub>1</sub>, n.41)

fluye del Sacerdocio de manera descendente y comparativamente hacia los fieles por la administración, se subordina a la jerarquía angélica, y se conecta el Sacerdocio a la virtud angélica a través de la cátedra.»<sup>241</sup>

Así como el Sacerdocio extrae su fuerza de la Trinidad, de manera similar la presidencialidad se subordina a la jerarquía angélica. Por un lado, tenemos el Sacerdocio, cuyo poder depende de la trinidad en cuanto a su potestad de orden. Por otro lado, la dimensión de gobierno, propia de la potestad jurisdiccional, dice el Cusano que *fluye* del Sacerdocio y *depende* de la jerarquía angélica, *conectándose* ambas por medio de la cátedra. Entendemos que el objetivo del Cusano aquí es mostrar que el que ocupa la presidencia u ocupa un cargo de tipo gubernativo en la Iglesia se encuentra en una relación de cierta dependencia respecto del Sacerdocio al cual dirige, puesto que fluye de él. Por otra parte, el que preside debe imitar el modelo celeste, y la cátedra es el punto de conexión con el modelo celeste a imitar.

El Cusano en ningún momento desliga al que preside del cuerpo al que preside. El que preside imita la disposición de las jerarquías angélicas pero fluye, surge, del Sacerdocio al cual preside. Así, siempre existe una cierta relación de dependencia del que manda respecto de los gobernados.

Por otra parte, la fuerza del Sacerdocio no depende de aquel que ocupa el lugar más alto en la potestad jurisdiccional. El Sacerdocio, desde la perspectiva de la potestad de orden, se encuentra mucho más sólidamente fundamentado que la cátedra papal. Pues mientras el Sacerdocio depende directamente de la misma trinidad divina, la presidencia asociada a la cátedra de Pedro depende de la jerarquía angélica, a la cual imita.<sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> «Quoniam sicut sacerdotii potestas ab ipsa trinitate robur capit et sancto spiritu regitur per medium characteris ordinis, quia sacerdotium summo sacerdoti subalternatur et primae divinae concordantiae, sic praesidentialitas, quae ex sacerdotio fluit descensive et comparative ad fideles per dispensationem, subalternatur hierarchiae angelicae, et ad angelicam virtutem sacerdotium per medium cathedrae conectitur.» *De concord. caht.* I 9 (h XIV<sub>1</sub>, n.44)

<sup>242</sup> *Officium intercessionale*. Junto con la potestad de orden y la potestad jurisdiccional, el Cusano señala la existencia de un '*officium intercessionale*'. Interceder ante los santos es una tarea del sacerdocio que surge de la combinación de la dimensión jurisdiccional y la pastoral. Y así como el sacerdocio depende de la Trinidad respecto del orden, de la jerarquía angélica respecto de lo jurisdiccional, en lo referido a la intercesión depende de los santos. Así «habemus quomodo veritas sacerdotii radicatur in triplici caelesti concordantia.» Entendemos que el Cusano al destacar esta dimensión de la actividad sacerdotal lo hace para señalar otra de las juntas o ligazones que articulan a los distintos miembros de la Iglesia.

Estas consideraciones eclesiológicas preparan nuestro terreno para dar cuenta de por qué es necesario, en última instancia, distinguir la *potestas ordinis* de la *potestas iurisdictionis*.

*La distinción entre la potestad de orden y la potestad jurisdiccional en la Iglesia: segunda parte*

En la segunda mitad del capítulo VIII, luego de describir la potestad jurisdiccional, el Cusano profundiza sobre las razones por las cuales es necesaria, además de la administración sacramental, la jurisdicción. Nicolás de Cusa justifica la necesidad del orden jurisdiccional afirmando tesis de un claro pesimismo antropológico.

Desde un punto de vista teológico o eclesiológico se puede decir que la jurisdicción es necesaria porque la fe en el hombre no es perfecta, y los signos para reconocer al fiel del fingido son inciertos para nosotros, aunque no para Dios.<sup>243</sup> Desde un punto de vista político se puede leer eso mismo en un sentido similar y sostener que la jurisdicción es necesaria porque el hombre es malo o, al menos, el conjunto de los hombres que hacen el mal, por estar corrompidos o por mera insensatez, no es un conjunto vacío.<sup>244</sup>

La posibilidad de disolución de la unidad de los creyentes hace necesaria la existencia de encargados de dirimir los conflictos derivados de la variedad de opiniones en materia de fe. Quien tiene jurisdicción en materia de fe posee la capacidad de dirimir una controversia y, si hay buena voluntad de las partes, conservar la paz y la unidad entre quienes pensaban diferente.<sup>245</sup> Cuando no hay buena voluntad, se le reconoce al

---

<sup>243</sup> «Quare ecclesia ista militans, quae humano iudicio subest, multos habet in corpore exercitus signo extrinseco non apparentes infideles, licet latenter scissi a concordia fidei, et non expelluntur aut dampnantur, nisi cognitis hiis occultis. Et sicut tales non inficiunt totum exercitum, ita, quousque cognoscantur, in aliorum salutem et tutelam quae agunt effectu non carent. Cum enim homo ad impossibile non obligetur, excusatur merito in occultis, et ideo ministerium illius occulti haeretici, quod in unitate ecclesiae in salutem dispensari credit recte, licet dispensatori obsit, non sibi recte disposito in unitate ecclesiae capienti.» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.27) A continuación del texto que acabamos de citar Nicolás de Cusa transcribe un fragmento de una carta de Ambrosio quien dice que la fe «raro perfecta est in hominibus.»

<sup>244</sup> Cuando nos ocupemos del *naturalismo político* presente en el proemio al libro tercero volveremos sobre este punto. Allí nos ocuparemos de la justificación cusana de la necesidad de establecer las relaciones de dominio.

<sup>245</sup> (1) «Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma. Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate.» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.27); (2) «Et sunt hierarchicae ordinationes quoad animationem in sacerdotio in hac cura regitiva praesidentiali, quoniam, licet omnes supremae hierarchiae, qui episcopi

poder espiritual una *potestas coactiva* para reducir a quienes atentan contra la unidad.<sup>246</sup> Quien tiene jurisdicción, desde un punto de vista estrictamente político, conserva la unidad y cuida la paz definiendo lo que es justo en cada caso.<sup>247</sup>

Ahora bien, una vez que se ha determinado que además del orden es necesaria la jurisdicción, se presenta otro problema tanto o más urgente que el que acabamos de presentar: ¿a quién le corresponde en última instancia el poder jurisdiccional? Nicolás de Cusa responde a esta pregunta. Dice:

«Y aunque muchos doctores hay y haya habido cismáticos y herejes sacerdotes, sin embargo la sentencia de Cristo es veraz, quien dijo que el santo Sacerdocio permanecerá en él y por sí mismo hasta el fin de los tiempos. Por lo cual el cuerpo sacerdotal, aunque caduco, mortal y descarriable en sus miembros, no lo es no obstante en su totalidad, cuando permanece siempre la mayor parte en la fe y ley de Cristo, como Cipriano elegantemente deduce en su carta a Novaciano, donde dice 'a pesar de que el hombre es mentiroso, el Señor es veraz. Por lo cual de los confesores la mayor y mejor parte permanece en el vigor de su fe, en la ley y disciplina de la verdad del Señor'. [...] De lo cual extraigo para nuestro propósito un fundamento nada pequeño, que la mayor parte del Sacerdocio persiste en la fe y en la ley. Y esta es otra gran raíz para lo que sigue.»<sup>248</sup>

---

sunt, quoad ordinem et pontificale officium aequales sint, est tamen discretio gradualis quoad regitivam curam. Et in hac praesidentia hierarchia consideratur ex quadam concordantia, quae est in uno et pluribus. 'Est enim unus tantum episcopatus, cuius quisque partem tenet', et ordo differentialis quoad praesidentialem curam. 'Hoc utique erant alii omnes apostoli, quod erat Petrus, pari consortio honoris et potestatis praediti', sed Petrus praelatus est ceteris; ut sit unitas in concordantia, ut Cyprianus deducit ad Novatianum scribens. Et Hieronymus contra Iovinianum dicit inter pares apostolos Petrum ad praesidendum electum, ut capite constituto schismatis tollatur occasio.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35)

<sup>246</sup> *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.261)

<sup>247</sup> La *jurisdictio* es complementada, claro está, con una *potestas coactiva* que garantiza la observación de lo definido. Cf. *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127)

<sup>248</sup> «Unde licet multi doctores sacerdotes schismatici et haeretici sint et fuerint, Christi tamen sententia verax est, qui sacerdotium sanctum usque ad saeculi consummationem in ipso et se in ipso dixit permansurum. Quare corpus sacerdotale, licet caducum et mortale et deviabile in membris, non tamen in toto, quando semper maior pars in fide et lege Christi permaneat, ut hoc Cyprianus eleganter deducit ad Novatianum, ubi dicit: 'Licet omnis homo mendax, dominus tamen verax. Quare confessorum pars maior et melior stat in fidei suae robore ac lege et disciplina dominicae veritatis.' [...] Ex quo ad nostrum

La promesa de Cristo por la cual aseguró permanecer con el Sacerdocio hasta el fin de los tiempos se cumple respecto del conjunto de los fieles y no respecto de ninguno en particular, ni siquiera respecto del papa, y lo mismo es válido para cualquier miembro de la Iglesia.

«[...] la verdad de la presidencia y de la cátedra [...] es infalible incluso aunque muchos pestilentes se sienten a menudo en la cátedra, como Agustín declara en *De correctione donatistarum* ocupándose del dicho de Cristo 'sobre la cátedra de Moises...'»<sup>249</sup>

La mayor parte del Sacerdocio, en tanto permanece en la fe y la ley, cuida de la formas institucionales divinamente instituidas, pues Cristo mismo instituyó los órdenes jerárquicos. Pero la protección de la formas institucionales no impide distinguir el cargo de la persona que lo ocupa.

La jurisdicción no le pertenece, en última instancia, a quien ocupa la cumbre de la pirámide jerárquica, sino a la totalidad del cuerpo sacerdotal. Y el cuerpo sacerdotal se expresa de un modo mucho más adecuado a través de la mayoría que por un hombre solo. El papa posee un gran poder *distributive* pero es menor que la totalidad de los fieles considerada *collective*.<sup>250</sup> Esta garantía divina (en términos cusanos: la sentencia de Cristo o regla de Cipriano) es el argumento más fuerte a favor de la mayoría. La fe y la ley se deben apoyar en *maior pars* en virtud de la asistencia divina y no en uno u otro miembro de la *ecclesia*.<sup>251</sup> Es decir, el criterio de la mayoría, en este texto,<sup>252</sup> no se apoya

---

propositum fundamentum non parvum elicio, quod maior pars sacerdotum in fide et lege persistit. Et haec est altera radix magna ad subsequentia.» *De concord. cath.* I 8 (h XIV<sub>1</sub>, n.43)

<sup>249</sup> «[...] quod veritas praesidentiae et cathedrae ex hoc est infallibilis, ut Augustinus *De correctione Donatistarum* tractando hoc dictum Christi: Super cathedram Moysi, declarat, licet multi pestilenciales in cathedris saepe sedeant.» *De concord. cath.* I 9 (h XIV<sub>1</sub>, n.45)

<sup>250</sup> La distinción *distributive-collective* referida a la potestad jurisdiccional se encuentra en: *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.259) El papa, en tanto *rector*, tiene un poder que es superior a cualquier otra dignidad eclesiástica pero no es superior a la totalidad, o *universitas*, que le toca presidir. Nicolás de Cusa presenta diversas instancias institucionales que enmarcan al poder papal: el colegio cardenalicio, concilios particulares, el concilio universal de la iglesia católica. De modo ordinario el papa puede sin afectar el *status ecclesiae* intervenir en los asuntos eclesiásticos que lo requieran. En tiempos de concilio, puesto que en él se expresa adecuadamente la *maior pars* la totalidad puede imponer sus decisiones frente al arbitrio papal. Es así que en el libro primero el Cusano dirá que incluso en el juicio de fe el papa debe subordinarse al Concilio Universal de la Iglesia Católica.

<sup>251</sup> « Ex quo ad nostrum propositum fundamentum non parvum elicio, quod maior pars sacerdotum in fide et lege persistit. Et haec est altera radix magna ad subsequentia.» *De concord. cath.* I 8 (h XVI<sub>1</sub>, n.43)

en consideraciones de tipo empírico (i.e.: se alcanza más fácilmente, o es más fuerte, lo buscado por muchos que por uno solo o por unos pocos) o en supuestos individualistas (esto es, pensar la sociedad como un conjunto de individuos aislados que buscan acordar los términos de su convivencia) sino en fundamentos de fuerte contenido teológico.<sup>253</sup> Es en virtud de la sentencia de Cristo, o de la regla de Cipriano (según otra denominación) que la mayoría debe ser considerada la legisladora adecuada y no el papa sólo.

### 'Potestas papae'. Determinación positiva del primado papal.

El libro primero se cierra con un tratado cuyos temas centrales son la determinación positiva del primado papal y la conexión entre escatología y reforma.<sup>254</sup> En conexión con el primero de estos temas, como es sabido, los representantes más destacados del movimiento conciliar avanzaron teorías que apuntaron a encuadrar constitucionalmente el alcance de la potestad papal.<sup>255</sup> En la obra de la mayoría de estos pensadores, las reflexiones críticas en torno de la adjudicación de una potestad ilimitada del papa convivieron con la sincera convicción de la necesidad de que el papa sea quien de modo ordinario dirija la Iglesia. Denominamos 'determinación positiva del primado papal' a los desarrollos del último tratado del libro primero, pues aquí el acento no está puesto sobre los límites sino sobre los alcances de la potestad del papa. El examen crítico de los límites del poder papal lo dejamos para el capítulo dedicado al consenso.

---

<sup>252</sup> Es necesario subrayar que en este texto. En el libro segundo y en el libro tercero se dan otros argumentos para justificar el criterio mayoritario que parecen apuntar al derecho natural acompañados del reconocimiento de la igualdad originaria de nacimiento, de libertad y de potencia común a todos los hombres. Trabajaremos esos textos en los capítulos siguientes.

<sup>253</sup> Cuando estas consideraciones el Cusano las extienda al poder temporal encontraremos que la denominada *regula cypriani* no es sino otra manera de señalar una teleología en la naturaleza: «[...] secundum sanctum Cyprianum ex Christi promissione maior pars sacerdotii a vera lege non deficiet, ita pariformiter, dum communi consensu res pro conservatione rei publicae tractantur, maior pars populi, civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet. Alioquin contingeret naturalem appetitum frustrari, ut in pluribus, quod pro inconvenientissimo apud philosophantes habetur.» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>254</sup> Sobre este segundo aspecto nos referiremos en el capítulo *reforma*.

<sup>255</sup> Tanto en el capítulo dedicado al *concilio* como en el capítulo dedicado al *consenso* haremos referencia a dichos desarrollos de los conciliaristas.

### *La cátedra de Pedro*

Según Nicolás de Cusa, el poder eclesiástico y sus modos de organización jerárquicos se fundan en las palabras de Cristo. De especial importancia es el poder dado a los apóstoles y, sobre todo, a Pedro. Hay que tener presente que los apóstoles prefiguran el lugar de los obispos y el apóstol Pedro, el del papa. De esta manera, todo aquello que se atribuya a Pedro se dirá del papa, en tanto es considerado sucesor y heredero de los poderes petrinus.<sup>256</sup>

Sin olvidar la distinción entre el cargo y la persona que lo ocupa, Nicolás de Cusa destaca el modo correcto de considerar el primado de Pedro y su conexión con la cátedra. En este sentido sostiene, primero, que Pedro representa a la Iglesia.<sup>257</sup> Segundo, que hay una única cátedra verdadera en la cual se sientan Pedro y todos sus sucesores.<sup>258</sup> Tercero, que quien no adhiere a la cátedra está fuera de la Iglesia.<sup>259</sup> Cuarto, que la cátedra de Pedro implica un principado eclesiástico en materias de gobierno.<sup>260</sup> Quinto, el cargo no se ve afectado por los errores o vicios de aquel que lo ocupa.<sup>261</sup> Sexto, el que preside representa la Iglesia a él unida; de ahí se concluye que el obispo romano representa a toda la Iglesia a él unida.

### *Las primeras justificaciones del paralelismo de las partes de la Iglesia*

Nicolás de Cusa pone ya en los capítulos dedicados a la Iglesia las bases de la articulación de las estructuras paralelas de cargos gubernativos entre el Sacerdocio y el

---

<sup>256</sup> Sobre el papa como heredero de los poderes petrinus y el principado del papa: Ullmann (1961), pp. 41-43

<sup>257</sup> «Petrum figuram ecclesiae gessisse» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.56)

<sup>258</sup> «una est cathedra vera et certa sancti Petri, in qua sedent omnes successores.» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.56)

<sup>259</sup> «quod non adhaerens unitati cathedrae extra unitatem ecclesiae est» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.56)

<sup>260</sup> «Est itaque verum unam esse cathedram Petri, quoniam cathedra principatum regitivum significat in ecclesia.» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.57)

<sup>261</sup> «in cathedra Petri aliquamdiu sedentes in errorem schismaticum seducti ceciderint, sedes tamen absque vitio remansit.» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.58)

poder temporal.<sup>262</sup> El Sacerdocio, sostiene el Cusano, históricamente es posterior al poder temporal. El Sacerdocio se añadió al Imperio como el alma al cuerpo.<sup>263</sup> Este modo del Sacerdocio de sumarse a lo que ya estaba permite señalar cierta autonomía al poder temporal, porque existió en la historia un legítimo poder temporal sin la necesidad de ningún tipo de autorización o confirmación de parte del poder espiritual. El poder temporal parece haberse bastado a sí mismo para existir.

Pero lo que aparece después es más elevado y rige sobre lo que estaba antes. El alma o Sacerdocio es de mayor valor que aquello sobre lo cual se añade, esto es, el cuerpo o poder temporal. En el resultado de la unión produce cierta subordinación del poder temporal al espiritual.

«[...] la presidencia de la potestad eclesiástica está añadida a la temporal como el alma al cuerpo. Donde se dio la unión temporal en el régimen terreno, se añadió por la vía de la paz y de la concordia, la presidencia de Cristo, para que todo convenientemente convergiese en la única cabeza de la potestad suprema.»<sup>264</sup>

Existió el poder temporal sin el Sacerdocio, pero existe mejor cuando se encuentra guiado por este debido a que el Sacerdocio permite la realización de los fines últimos de la vida humana.

Ahora bien, no es sólo el poder temporal el único beneficiado de la unión. El Sacerdocio adoptó, por su parte, la estructura de cargos existentes en el Imperio. Lo cual dio origen al paralelismo postulado entre la potestad espiritual y la temporal.

---

<sup>262</sup> Según el Cusano, los cargos del poder temporal y del poder espiritual se ordenan en paralelo: el Papa es al Emperador, lo que los duques a los arzobispos y los condes a los obispos. *De concord. cath.* III 1 (h XIV<sub>3</sub>, n.293.)

<sup>263</sup> «[...] quod praesidentialis ecclesiastica potestas superaddita sit temporali quemadmodum anima corpori; sic quod, ubi fuit temporalis coadunatio in regimine terreno, superadditum est per viam pacis et concordiae directiva praesidentia in Christum, ut cuncta in unum caput potestatis supremae convenienti medio reducerentur.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.39)

<sup>264</sup> «[...] quod praesidentialis ecclesiastica potestas superaddita sit temporali quemadmodum anima corpori; sic quod, ubi fuit temporalis coadunatio in regimine terreno, superadditum est per viam pacis et concordiae directiva praesidentia in Christum, ut cuncta in unum caput potestatis supremae convenienti medio reducerentur.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.39)

Nicolás de Cusa refiere en apoyo del mencionado paralelismo una carta de León IX que dice:

«uno es el orden de los obispos, aun cuando unos sean puestos delante de otros, bien sea porque obtienen ciudades más importantes y más nombradas por su poder y sus leyes, bien porque, por alguna razón reverente de dignidad, recibieron de los santos padres algún privilegio honorífico. Porque, como toda potestad mundana, guarda en sí las distancias en los grados, es decir, primero el augusto o emperador, después los césares, después los reyes, duques, condes y tribunos; así la potestad eclesiástica está ordenada de la misma manera por los santos padres, como dice San Clemente: En aquellas ciudades en las que antiguamente entre los paganos estaban los primeros sacerdotes y doctores de la ley, fueron colocados los patriarcas, que con justicia sentenciasen los juicios y los asuntos más importantes, y que habían de estar al frente no sólo de una provincia, sino de muchas. Y donde se hallaba la metrópoli o ciudad madre, existían metropolitanos, estaban al frente de la mayor y madre de las tres o cuatro ciudades de una provincia. Mas cuando en ciudades menores había solamente sacerdotes y condes, entonces nombraban obispos. Y los presbíteros y los restantes clérigos inferiores, no sin razón, pueden equipararse a los tribunos de la plebe. Y para todos el prelado supremo, por derecho divino y humano, es el pontífice romano.»<sup>265</sup>

<sup>265</sup> «Episcoporum ordo unus est, quamvis alii praeferantur aliis, sive ex eo, quod primas civitates et magis nominatae secundum potentiam aut leges saeculi obtinent, sive quod a sanctis patribus pro aliqua reverentia dignitatis aliquod privilegium dignitatis possident. Nam sicut omnis mundana potestas hiis gradibus dignitatum a se invicem distat, id est, ut primus sit augustus vel imperator, deinde caesares, deinde reges, duces et comites atque tribuni, ita et ecclesiastica potestas ordinata a sanctis patribus invenitur dicente beato Clemente: In illis civitatibus, in quibus olim apud ethnicos primi flamines eorum atque primi legis doctores erant, primates vel patriarchae positi sunt, qui reliquorum iudicia et maiora negotia iuste diffinirent, qui etiam non uni provinciae, sed pluribus praeessent. Deinde ubi archiflamines erant paganorum, archiepiscopi constituti sunt Christianorum, qui singulis provinciis praeessent. Ubi vero metropolis erat, quae interpretatur mater civitas, metropolitani erant, qui de tribus aut quattuor civitatibus intra aliquam provinciam maiori et matri aliarum civitatum praesidebant. Unde isti aliquando metropolitani tantum nominantur, aliquando archiepiscopi, si in ipsa provincia maiores aliqui non fuerint. Ubi autem minores civitates habuerunt tantum flamines vel comites, episcopi sunt constituti. Porro tribuni plebis non improprie intelliguntur presbyteri sive reliqui inferioris ordinis clerici. Hiis omnibus divino et humano iure praelatus est pontifex Romanus» *De concord. cath.* I 6 (h XIV, n.38)

El Cusano, en discusión con la tesis defendida por Marsilio de Padua, sostiene además que Pedro sí fue obispo de Roma.<sup>266</sup> Aquel que preside obtiene el grado de su presidencia del lugar que preside. Roma tiene el principado y es cabeza de las demás naciones por mandato divino.<sup>267</sup> El grado de la presidencia refiere a las leyes y privilegios del lugar que rige. Hay lugares que tienen más privilegios que otros. Ciertamente, en la antigüedad, Roma y sus ciudadanos tenían más privilegios que las provincias del Imperio y sus metrópolis. De allí concluye Nicolás de Cusa que el obispo romano obtiene el grado de su presidencia, la primacía respecto del resto de los obispos, al modo que entre los paganos lo tenía Roma.<sup>268</sup>

Este particular modo de entender la conexión de Pedro con la cátedra, del *sedens* y la *sedes*, da lugar a una clara comprensión monárquica de la Iglesia. Pero la naturaleza de la monarquía existente en la Iglesia debe atender a los distintos modos en que puede ser concebida la '*ecclesia romana*'.

#### La '*ecclesia romana*'

El Cusano cierra el libro primero distinguiendo los diversos sentidos en que puede entenderse la '*iglesia romana*'. Señala cuatro maneras de referirse a la misma. El

<sup>266</sup> «Sufficit nobis, licet quidam MARSILIUS DE PADUA, quem post omnem collectionem istius voluminis vidi, quodam loco secundae partis dicere videatur per canonem Biblicae non posse probari Petrum episcopum Romanum, immo aut Romae fuisse, quod hoc ex ipsa epistula Petri praefata secundum expositionem doctorum falsum est.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.255.)

<sup>267</sup> «[...] revocemus [...] quod quisque praesidens gradum praesidentiae sortitur secundum locum, cui praesidet, et eius loci leges vel privilegia, et deinde, quod praesidens ita totam ecclesiam figurat sibi unitam, [...] Quoad primum dicimus, quia, ut scribit Ambrosius [...] 'Roma principatum et caput obtinet nationum', et ita actum est divino nutu, ut, 'ubi erat caput superstitionis, ut illic caput sanctitatis quiesceret'. Ergo Romanus episcopus eum gradum praesidentiae habet, quem habuit apud ethnicos Roma.» *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.60)

<sup>268</sup> «Unde primus fuit Petrus, qui vicariatum Christi verbo doctrinae et baptizandi officio Hierosolymis se habere ostendit: primum inter apostolos, ut in Actibus 1, 2 et 3 capitulis legitur et Lucae 6. Similiter ex eisdem locis patet ipsum Petrum primum episcopum Hierosolymorum, quia ea exercuit, quae episcopalis ordo requirit. Et fuit post hoc episcopus Antiochiae, ut hoc legitur ad Galatas 2, deinde Romae, ubi ipse epistolam primam scripsit, ut patet ex fine eius, ubi dicit: 'Salutat vos ecclesia, quae est in Babylone.' Et secundum HIERONYMUM et BEDAM et exponentes omnes quos vidi illa Babylone fuit Roma, quia filia Babylonis antiquae. Recte enim, ut se habuit monarchia Babylonica, ita praese Romana, ut hoc PAULUS OROSIVUS in principio septimi libri Historiarum late declarat. Et expositores Apocalypsis diffuse scribunt, quomodo Babylonicum regnum sit ipsum Romanum. Et non est nostri propositi.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.255); «Verum quia ipsa praesidentia principalis ad unitatem propter tollere scisma ordinata existit a deo, tunc, nisi in ipso principe ecclesiastico, absque tamen ipso dominio, quo principes eorum dominantur eis, sit coertio aliqua, non potest recte unitas conservari.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.261)

principio que organiza estas diversas maneras es la proximidad o lejanía respecto de la sede apostólica.<sup>269</sup>

1. Algunas veces la sede apostólica es tomada por el pontífice romano.
2. Algunas veces la Iglesia romana es tomada por el papa, los clérigos de su diócesis y sus fieles.
3. Es tomada la Iglesia romana algunas veces por todos aquellos constituidos bajo su metrópoli y sede archiepiscopal.
4. Es tomada la Iglesia romana algunas veces por la Iglesia de todos los fieles, la cual a la misma sede romana como a su cabeza está unida.<sup>270</sup>

Estos diversos significados refieren a diversos grados de amplitud o inclusión. Mientras el primero es muy estrecho y poco inclusivo, el cuarto es muy amplio e inclusivo, pues el primer sentido solo incluye al papa, el segundo a los miembros de su diócesis, el tercero a los miembros de su arzobispado, el cuarto a todos los fieles sin excepción. Los diversos grados de inclusión, asociados a estos diversos significados, son correlacionados con diferentes grados de infalibilidad propios de cada uno de ellos. El mayor grado de inclusión corresponde al mayor grado de infalibilidad.<sup>271</sup> Cuanto menos inclusiva, mayor es el grado de falibilidad. La Iglesia que no puede

---

<sup>269</sup> «Capitur autem aliquando ecclesia Romana pro proxime unitis Romanae ecclesiae» *De concord. cath.* I, 17 (h XIV<sub>1</sub>, n.67)

<sup>270</sup> «Unde potest ex hoc consideratio haberi, quod aliquando sedes apostolica pro pontifice Romano capitur, aliquando ecclesia Romana pro papa et suae dioecesis clericis et fidelibus, aliquando pro omnibus sub sua metropoli et sede archiepiscopali constitutis. Ita enim legitur in multis universalibus conciliis vocatus archiepiscopus Romanus aliquando pro omnibus etiam metropolitanis ecclesiis sibi tamquam patriarchae et capiti in sede patriarchali praesidenti unitis, ut in septima actione octavi universalis concilii, ubi de sententia concilii Romani loquitur, dicit vicarius patriarchae Hierosolymorum: '*Spiritus sanctus, qui locutus est in Romanorum ecclesia, locutus est et in nostra*', aliquando pro omnium fidelium ecclesia, quae ad ipsam Romanam ut ad caput unitur. Unde cum dicitur Romanam ecclesiam numquam errare posse, hoc est verum de tota universali ecclesia ultimo modo capta. Et deinde de patriarchali Romana ecclesia etiam est verum. Deinde de archiepiscopali est verum. Deinde de episcopali est verum finaliter.» *De concord. cct.* I 17 (h XIV<sub>1</sub>, n.67)

<sup>271</sup> «Unde cum dicitur Romanam ecclesiam numquam errare posse, hoc est verum de tota universali ecclesia ultimo modo capta. Et deinde de patriarchali Romana ecclesia etiam est verum. Deinde de archiepiscopali est verum. Deinde de episcopali est verum finaliter. Sed istae veritates gradationem habent, quoniam prior est infallibilis et fuit et erit semper, secunda est hodie infallibilis eo respectu, quia universali ecclesia quasi totaliter sub patriarchatum Romanum est redacta. Deinde consideratione sedium patriarchalium tunc etiam est verior fides semper sub patriarchatu Romano, et ita fuit et erit, licet universali ecclesiae in se maior sit promissione Christi firmitas. Deinde sedis archiepiscopalis urbis Romanae fidei veritas est adhuc plus fallibilis et adhuc plus episcopalis, licet a principio fidei patriarchalis Romanae ecclesiae inter omnes patriarchales, archiepiscopalis inter omnes archiepiscopales et episcopalis inter omnes episcopales maior securitas et minor fallibilitas fuit.» *De concord. cath.* I 17 (h XIV<sub>1</sub>, n.67-68)

errar es aquella que comprende a todos los fieles, mientras que la Iglesia es mucho más falible cuando se considera el papado solo, pues él puede caer en herejía.<sup>272</sup>

### *Maior pars y primado papal*

Para el Cusano, el poder del papa no difiere esencialmente del poder dado a los otros apóstoles, pues no hay nada que Cristo haya dicho a Pedro que no haya dicho a los otros.<sup>273</sup> Ahora bien, la igualdad apostólica convive con la afirmación de que fue Cristo mismo quien estableció que uno se destaque sobre los demás para mantener la unidad de la *ecclesia*. La igualdad, desde el punto de vista de la potestad de orden, convive con la desigualdad, desde el punto de vista de la potestad jurisdiccional. La igualdad de los apóstoles explica por qué Pedro no es *dominus* de todos ellos sino sólo el primero entre ellos.<sup>274</sup>

El Cusano debe entonces resolver la tensión que surge de la adopción de dos tesis, en principio, opuestas entre sí. Según la primera, el principado gubernamental le corresponde a quien ocupa la cima de la jerarquía eclesiástica. Según la segunda, la adhesión de la *maior pars* es la garantía de la ortodoxia y de la verdadera ley. El juicio del papa es la herramienta específica con la cual cumple con la principal finalidad del papado que es mantener la unidad de la fe. Pero incluso su juicio, dice el Cusano, debe subordinarse al del Concilio de la Iglesia Católica en el cual se decide según el criterio de la mayoría.<sup>275</sup> Nicolás de Cusa transita el único camino que queda abierto para conciliar ambas tesis. Así, sostiene que el principado gubernativo del papa es algo querido por la *maior pars*, pues obediente de la verdadera fe y de la ley respeta aquellas

---

<sup>272</sup> *De concord. cath.* I 15 (h XV<sub>1</sub>, n.61)

<sup>273</sup> «Sed scimus quod Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis apostolis [...] Nihil enim dictum ad Petrum, quod etiam aliis dictum non sit» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.115)

<sup>274</sup> «Unde licet omnes apostoli rectores, pastores et vicarii Christi fuere, ut in praefatione missae in cuiuslibet festiuitate decantatur, tamen in pastoratu illo, rectoratu et vicariatu abundantiori gratia Petrum primatum habuisse sancti doctores affirmant per hoc, quod sibi ut ecclesiam totam repraesentanti claves promissae et datae fuere ac pastoratus praeceptus per verba: 'Pasce oves'» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.254); «Illum autem pastoratum Petrus inter alios primum et principaliter sortitus immediate post Christi ascensionem incepit in omni congregatione fidelium executioni demandare, sicut praesides monere et respondere solent» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.255) El subrayado es nuestro.

<sup>275</sup> A pesar de que el papa posea la primacia en materias de fe, el juicio de fe no está indisolublemente unido a él pues puede caer en herejía. En estas materias se encuentra sujeto al juicio del concilio de la iglesia católica: *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.61)

formas divinamente establecidas en las cuales debe organizarse el poder.<sup>276</sup> El primado de Pedro no existió sin la elección de los otros apóstoles. Los sucesores de Pedro ocupan la misma cátedra, que tiene los mismos privilegios antes y ahora. Así como Pedro era el primero de los apóstoles, el papa lo es de los obispos, pues estos últimos son los sucesores de los apóstoles.<sup>277</sup>

## Dos modelos jerárquicos

La adopción de una postura hierocrática no necesariamente conduce a una visión cerradamente verticalista del orden institucional. Tomando como modelos de la tradición hierocrática dionisiana a Egidio Romano y a Nicolás de Cusa, podemos distinguir dos maneras de concebir el orden jerárquico. Para el primer modelo, denominémoslo *egidiano*, el poder se concentra en un superior que delega en otros ciertas tareas. Es decir, el superior comisiona a otros en el cuidado de cosas que considera no necesario ocuparse por sí mismo. Pero el poder en última instancia, reside en él, los comisionados son sólo un medio, instituidos para una mejor gestión o por utilidad.<sup>278</sup>

A diferencia del modelo egidiano, un segundo modelo -llamémoslo '*cusano*'- sostiene que la disposición jerárquica de cargos y dignidades tiene que ser conservada para conseguir fines irrealizables de otra manera. En este modelo, el poder reside originariamente en aquellos que forman parte de ese orden y para ser *tal orden determinado*, ellos deben, por un lado, aceptar las distintas diferencias que el ordenamiento jerárquico consagra entre ellos y, por otro, elegir a quienes ocupan los diferentes lugares de dicho ordenamiento. De este modo, si bien el elegido por los

---

<sup>276</sup> «Est enim ipsa linea sive cathedra sancta indefectibiliter duratura usque ad saeculi consummationem. Unde qui se in Christiana fide esse putant, de illis est regula Cypriani infallibilis, quod maior pars semper in fide et veritate legis persistit, et quicumque se ab illa separat, ab ecclesia fidelium se separat.» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.58)

<sup>277</sup> «Deinde privilegium divinum Petrum praetulit aliis concurrente tamen electione apostolorum secundum Anacletum et secundum Hieronymum libro primo contra Iovinianum: Sed ex superioribus secundum Augustinum successores Petri in eadem cathedra sedent; ergo privilegium cathedrae aequale nunc et tunc. Quare ita ut Petrus princeps fuit apostolorum, ita et Romanus pontifex episcoporum princeps, quoniam in locum apostolorum episcopi succedunt. De hoc infinita quasi habentur sanctorum scripta. Unde iste principatus est super omnes homines in ecclesia existentes, quae per fidem constituitur.» *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.61)

<sup>278</sup> Egidio Romano. *De ecclesiastica potestate* II 14 (op.cit., p.130); I 8 (*Idem*, p.28.) Egidio apoya este punto de vista en *Éxodo* 18, 13-24. Sobre la concepción jerárquica egidiana: cf. Bertelloni (2001)

otros tiene ciertos derechos y prerrogativas frente a sus electores, el poder reside en última instancia en los electores mismos. En consonancia con este punto de vista se piensan instancias institucionales que pueden activarse en determinados casos y así ejercer esa potestad original, incluso frente a quien ellos mismos han elegido.

Por eso, de acuerdo con este segundo modelo, una vez establecido el orden jerárquico, el Cusano comienza a desplegar una serie de distinciones cuya finalidad será aclarar el carácter y los límites de la primacía papal.

En primer lugar, una limitación para la concentración del poder en el papado reside en la distinción entre la *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*.<sup>279</sup>

En segundo lugar, Nicolás diferencia entre persona y función, entre el *sacerdos* y el *sacerdotium*.<sup>280</sup> Distinción que el Cusano también aplica al papado, ya que también diferencia la *sedes* romana y el *sedens* que ocasionalmente se encuentra en ella.<sup>281</sup>

Y puesto que es imposible tener certeza absoluta acerca de la fidelidad de un ministro, se torna necesario encontrar un reaseguro en la comunidad misma de la cual ese mismo ministro es parte integrante. Para ello, apoyándose en la autoridad de Cipriano, recurre a lo que él denomina *regula cypriani*, que consiste en afirmar que la mayor parte del Sacerdocio por decreto divino permanecerá en la ley y la verdadera fe.<sup>282</sup> Quien ocupa el máximo cargo jerárquico puede caer en el error, pero la mayor parte de sus subordinados, no. De este modo, a la institución divina de los oficios jerárquicos se le equipara un principio que permitirá neutralizar la posibilidad de que los supremos cargos jerárquicos absorban la totalidad de la *potestas* legislativa y de gobierno.

---

<sup>279</sup> *De concord.cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35.)

<sup>280</sup> «multi doctores sacerdotes schismatici et haeretici sint et fuerint, Christi tamen sententia vera est, qui sacerdotium sanctum usque ad saeculi consummationem in ipso et se in ipso dixit permansurum» *De concord. cath.* I 8 (h XIV<sub>1</sub>, n.43)

<sup>281</sup> «[...] in cathedra Petri aliquamdiu sedentes in errorem schismaticum seducti ceciderint, sedes tamen absque vitio remansit.» *De concord.cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.58)

<sup>282</sup> «Unde qui se in Christiana fide esse putant, de illis est regula Cypriani infallibilis, quod maior pars semper in fide et veritate legis persistit, et quicumque se ab illa separat, ab ecclesia fidelium se separat» *De concord.cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.58); «Ex quo ad nostrum propositum fundamentum non parvum elicio, quod maior pars sacerdotum in fide et lege persistit» *De concord. cath.* I 8 (h XIV<sub>1</sub>, n.43.)

Según Walter Ullmann, la tradición hierocrática de la separación de la persona y el oficio a lo largo de la Edad Media había extraído consecuencias que reforzaban el poder papal frente al resto de la Iglesia.<sup>283</sup> En el oficio papal residiría todo el derecho y, a la Iglesia de por sí, no le pertenecería ninguno; el papa, heredero de los poderes petrinus, no participa del derecho de la comunidad ordinaria. El poder jurisdiccional, sigue Ullmann, se concentra en él y delega parte del mismo a las autoridades tanto del poder temporal como del espiritual.

A diferencia de esa tradición, la misma distinción que fue utilizada para señalar la excelencia del oficio papal respecto de la comunidad es utilizada por Nicolás de Cusa y otros conciliaristas para extraer consecuencias radicalmente diferentes. Una vez reconocido que un hereje puede ocupar un cargo de gobierno se abre un armamento teórico para neutralizar la posibilidad de que ello conduzca a la ruina de los que se hallan a su cargo.<sup>284</sup> Así, el juicio de la mayor parte no puede identificarse nunca con el juicio de una sola persona, ni siquiera con el juicio del pontífice romano, puesto que podría ser hereje. Y aunque el primado pontificio consista en el juicio de fe (*iudicium fidei*), el juicio del papa se encuentra subordinado al Concilio de la Iglesia Católica.<sup>285</sup>

### Sobre el libro primero de *De concordantia catholica*

Las autoridades citadas, los argumentos, imágenes y analogías presentados por el Cusano en el primer libro apoyan el argumento de la gradación y distribución inequitativa de las funciones al interior de la totalidad de la Iglesia. Pero lo que es importante destacar es que el concepto dionisiano de jerarquía no es meramente traído a colación de una necesidad puramente organizativa de orden exclusivamente institucional. Las jeraquías dionisianas, al tiempo que distinguen una multiplicidad de saberes, órdenes y actividades diferentes en el Sacerdocio, producen unidad. La unidad producida vuelve y se impone una y otra vez a lo largo del proyecto dionisiano.

---

<sup>283</sup> Ullmann (1961), p. 52.

<sup>284</sup> La acción de un ministro hereje o de un mal ministro no queda invalidada por razón de la maldad del mismo. El ministro ejerce un ministerio efectivo. Si un mal ministro consagra, da la comunión, etc. estas acciones son válidas «quoniam non homo, sed Christus hominis minister o per sanctum spiritum hoc agit» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.28)

<sup>285</sup> « [...] iudicium fidei non est semper in nutu unius Romani pontificis diffinibile, quia haereticus esse posset, de quo inferius dicitur; immo in illo iudicio fidei, in quo principatus eius consistit, concilio catholicae ecclesiae subest». *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.61)

Producir unidad no es más que reconocer en un plano práctico la unidad del principio a partir del cual todo deriva, desde un punto de vista metafísico. Las jerarquías reconducen lo múltiple hacia lo uno. Veremos que el Cusano abre el libro segundo dedicado a los concilios mostrando que el concilio también opera dentro del mismo proyecto. El proyecto dionisiano, tal como lo adapta Nicolás de Cusa, es amplio, integrador y ambicioso. La representación figura la unidad. La jerarquía reduce en síntesis progresivas la multiplicidad a la unidad. El primado de uno, igual a los demás, garantiza la unidad. Representación, jerarquía y primado petrino no son sino el modo en el cual el hombre adopta aquella concordancia que fluye del principio a la multiplicidad.

## SEGUNDA PARTE

### HINC MAR DE RHEIMS (806-882) y NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)

Quod et si omnes sacerdotes et mundus assentiat, damnatio consentientes involvit, non praevaricationem consensus absolvit.

Hincmarus Rhemensis, *Epist.* XXXIII, PL 126, 249B

Et posset una ratio fortis assignari, cur consensus ex alio fundamento sit necessarius. Manifestum est scientiam legis ex ore sacerdotum requiri, Malachiae 2, ac insuper ex falsa doctrina, quae ex ignorantia vel malitia sacerdotis seminaretur, populum non excusari. Unde, si non deberet populi consensus intervenire in praeside, iniuste puniretur ex ignorantia vel malitia sacerdotis iuxta praemissa, cum ad eius praesidentiam eorum consensus numquam intervenit. Nihil enim potest tunc ipsi populo imputari, quare salus publica exigit per electionem et consensum praesides fieri.

*De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n. 241)

Nicolás de Cusa ha sido señalado como uno de los pensadores más importantes de la tradición filosófico-política que otorga un lugar central al consenso. También se destaca en la utilización de las jerarquías dionisianas para la comprensión de la organización de los poderes tanto espirituales como temporales. En este breve apartado queremos mostrar la existencia de una importante continuidad en estos temas, jerarquía y consenso, entre el Hincmar de Rheims y el Cusano.

Hincmar, actor central de la vida religiosa y política del siglo IX, fue discípulo del abad Hilduino, en la abadía de Saint Denys.<sup>286</sup> Fue el mismo Hilduino el que lo llevó a la corte de Luis el Piadoso, de la cual tuvieron que alejarse con ocasión de la toma de partido de Hilduino por Lotario. Hincmar retornó a la corte luego de la reconciliación de Hilduino con Luis. Cuando muere Luis, Hincmar apoyó a Carlos el Calvo, del cual recibió importantes beneficios. En 844 muere Hilduino. Para nosotros, la relación de Hilduino y Hincmar es importante porque el abad de Saint Denys fue el primer traductor de Dionisio en Occidente.<sup>287</sup> En 845, con el apoyo del rey, se le otorga a Hincmar el arzobispado de Rheims. Una vez en ese cargo, mantuvo una serie de conflictos tanto con las autoridades seculares como con otros religiosos.<sup>288</sup> En el catálogo de la biblioteca de Nicolás de Cusa figuran los escritos de la disputa que Hincmar de Rheims tuvo con su sobrino, Hincmar de Laón. Si bien en ellos se manifiesta un uso pragmático, poco especulativo, de las herramientas provenientes de la tradición, fue, como veremos, una importante fuente a la cual recurrió el Cusano.<sup>289</sup>

Dentro del catálogo de su biblioteca en Bernkastel-Cues, en el código n. 52, encontramos dos obras de Hincmar.<sup>290</sup> Las notas marginales a dicho volumen han sido estudiadas por Rudolf Schieffer.<sup>291</sup>

---

<sup>286</sup> Nelson (1977)

<sup>287</sup> Thery (1932)

<sup>288</sup> Guy Carleton Lee considera a Hincmar de Rheims, junto con el papa Nicolás I, una de las figuras centrales de la historia eclesiástica del siglo IX. Es considerado habitualmente el gran defensor de los derechos de la Iglesia galicana. Mantuvo que pertenece a las sedes metropolitanas exclusivamente ser jueces en tanto juzgado en primera instancia de sus obispos sufraganes, llamar a sínodos provinciales, y ejercer el control sobre los sacerdotes y obispos de sus diócesis sin intervención del papa. Ciertamente, las posiciones de Hincmar chocaron con las pretensiones papales y derivaron en importantes conflictos. Cf. Lee (1897), p. 233-4.

<sup>289</sup> «Los escolásticos del siglo doce y trece a su vez produjeron completos sistemas de teoría política a través de los cuales se pueden comprender las más paradójicas frases <de los padres>. Pero los escritores del siglo nueve, ni son filósofos políticos originales ni son totalmente conscientes de la naturaleza de la teoría que subyace las frases de los padres. Ellos están interesados, profundamente ocupados con, la solución de las innumerables dificultades que se le presentan relativas a la nueva civilización de Europa; [...] no fueron más allá del uso práctico de los escritos de los padres: [...]» A.J. Carlyle (1903), pág.198

<sup>290</sup> (1) Codex n.52, f.201-209v: *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis ad Karolum regem*; (2) Codex n.52, f.275-302: *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmarum laudunensem*. J.Marx (1905), pp. 49-50.

<sup>291</sup> Schieffer (1994), pp. 341-354. El análisis de Schieffer se concentra en los marginales del código cusano y no avanza en los puntos de contacto y las presencias temáticas que de modo implícito se

En lo que sigue señalaremos, primero, la dependencia de Nicolás, respecto de Hincmar, en la concepción de la Iglesia presentada en el libro tercero; segundo, la similitudes temáticas del texto de la disputa de Hincmar de Rheims, con Hincmar de Laón, con los desarrollos cusanos del libro primero; y, por último, algunas coincidencias y divergencias algo más generales dispersas en otros apartados de las obras de ambos autores.

Según la edición crítica de Kallen, Nicolás de Cusa en *De concordantia catholica* refiere explícitamente a Hincmar en seis ocasiones.<sup>292</sup> También refiere, en la misma edición, en otros lugares a pasajes de Hincmar que ofician de fuente del pensamiento cusano. Pero la edición crítica no da cuenta de un largo extracto que el Cusano pudo haber extraído del opúsculo escrito Hincmar de Rheims contra Hincmar de Laón.<sup>293</sup> Esos textos son significativos por lo cual ofrecemos una colación de los mismos.

#### Hincmar de Rheims

#### Nicolás de Cusa

Caput XI. Quod latius de sacris et canonum disciplinis ex orthodoxorum verbis et sensibus sit dicendum

[PL 126, 325a]

Cap. III. Quod una est ecclesia a principio ad finem, sicut unus Christus, qui solus, quoniam veritas est, per omnes scripturas, per signa et sacrificia loco et tempori congrua exprimitur, licet clariori modo uno tempore quam alio. Et ibi, quomodo gradative quodammodo usque in Christum successive in maiori lumine sanctitatis et veritatis apparuerunt membra Christi et sic descensive usque in finem, et quod paradisu regnum

---

encuentran en *De concordantia catholica*. También Meuthen (1998: pp. 69-70) menciona la utilización cusana de textos de Hincmar.

<sup>292</sup> Cf. *De concord. cath.* I 16 (h XIV<sub>1</sub>, n.63); II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n70); «*Hincmarum, subtilissimum archiepiscopum Remensem*»: II 11 (h XIV<sub>2</sub>, n.108); II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n.177); II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n.181); II 28 (h XIV<sub>2</sub>, n.220)

<sup>293</sup> Cf. *De concord.cath.* I 3 (h XIV<sub>1</sub>, n.13); Hincmari Archiepiscopi Rhemensis, *Opuscula et Epistolae quae spectant ad causam Hincmari Laudunensis*, PL 126, 279-648; cf. PL 126, 325 a-c.

ecclesiae significet.

*De concord. cath.* 13 (h. XIV<sub>1</sub>, n.13)

[...] Sancta quippe Ecclesia, quam B. Paulus apostolus supernam Hierusalem, ac matrem nostram, et manentem civitatem, et aedificationem ex Deo, domum non manufactam appellat, et angelis et hominibus constat.

Iam superius manifestatum est per Ambrosium, quomodo sancta ecclesia, quam beatus Paulus supernam Hierusalem ac matrem nostram ac manentem civitatem et aedificationem ex deo et domum non manu factam appellat, ex angelis et hominibus constet.

Quae partim ex hominibus societate angelica in ordinibus distinctis perfruens, iam cum Deo in caelo regnat, partim vero in ordinibus distinctis adhuc peregrinatur in terra, et ad supernam societatem suspirat, ubi est secundum Apostolum tabernaculum [325b] non manufactum, neque huius creationis (Hebr. IX, 11). Ad cuius instar per Moysem factum est tabernaculum, de quo dixit ad eum Dominus: *Omnia fac quod tibi in monte ostensum est.*

Quae partim ex hominibus societate angelica in ordinibus distinctis perfruens iam cum deo in caelo regnat, partim vero in ordinibus distinctis peregrinatur in terra et ad societatem supernam suspirat, ubi est tabernaculum non manufactum neque huius creationis, ad cuius instar per Moysem factum est tabernaculum iuxta iussionem domini, ut omnia faceret iuxta quod in monte sibi ostendisset.

In quo superno et vero tabernaculo, quod fixit Deus, et non homo, interiora velaminis, id est in ipsum caelum, confessionis nostrae antistes summus, et sempiternus pontifex, sempiternum habens sacerdotium sacerdosque magnus secundum ordinem Melchisedec, per proprium sanguinem

In quo superno et vero tabernaculo, quod fixit deus et non homo, in interiora velaminis, id est in ipsum caelum, confessionis nostrae antistes summus et sempiternus pontifex, sempiternum habens sacerdotium sacerdosque magnus secundum ordinem Melchisedech, per proprium sanguinem introivit semel in

*introivit senz in sancta, aeterna redemptione inventa: sedensque ad dexteram Patris, id est in gloria, paternae majestatis, interpellat, non voce sed miseratione, pro nobis* (Hebr. III, VII, XI; Rom. VIII).

sancta aeterna redemptione inventa sedensque ad dexteram Patris in gloria paternae maiestatis interpellat non voce, sed miseratione pro nobis.

Idemque *Rex regum, et Dominus dominantium* (Apoc. IX), per quem reges regnant et [325c] conditores legum iusta decernunt (Prov. VIII), coelestem ac terrenum principatum, cunctam videlicet rempublicam regens, et universam militiam, tam coelestem et spiritialem quam terrenam et temporalem, distinctis in ordinibus disponens ac moderans, et supernae atque mundanae curiae praesidens, miro ordine, angelorum huminumque ministerio, pro temporum varietate et opportunitate dispensat, et quae singulis quibusque temporibus vel personis congruit, sua vel occulta inspiratione, vel evidentiori illustratione, vel patefacta praeceptione decernit.

Ideoque rex regum et dominus dominantium, per quem reges regnant et conditores legum iusta decernunt, caelestem et terrenum principatum, cunctam videlicet rem publicam regens tam caelestem quam spiritialem ac temporalem et terrenam, distinctis in ordinibus disponens ac moderans ac supernae atque mundanae curiae praesidens miro ordine angelorum hominumque ministeria pro temporum varietate et opportunitate dispensat et, quae singulis temporibus congruunt, vel occulta inspiratione vel evidentiori illustratione et praeceptione decernit.

El texto cusano puede traducirse así:

«Ya antes se puso de manifiesto por medio de Ambrosio de qué modo la santa Iglesia, que san Pablo llama suprema Jerusalén, madre nuestra, ciudad permanente y edificación realizada por Dios, casa hecha no manualmente, está constituida de ángeles y de hombres. Una parte de ella compuesta de hombres que goza en sociedad angélica y en órdenes distintos ya reina con Dios en el cielo, la otra parte, en órdenes distintos, peregrina en la tierra y aspira a la

sociedad suprema, donde está el tabernáculo no hecho por mano humana ni es de esta creación; a semejanza de ése fue hecho por Moisés el tabernáculo por mandato del Señor, para que todo se hiciese de acuerdo con lo que se le había mostrado en el monte. En este supremo y verdadero tabernáculo, que hizo Dios y no el hombre, detrás del velo, esto es en el mismo cielo, quien dirige nuestra confesión, el sumo y sempiterno pontífice, que conserva el Sacerdocio sempiterno y gran sacerdote según el orden de Melquisedec, por su propia sangre se introdujo de una vez a la santidad, alcanzada la redención eterna, y sentado a la diestra del Padre en la gloria de la majestad paterna lo interpela no con voz, sino misericordiosamente por nosotros. Y por ello es rey de reyes y señor de los que dominan, por quien los reyes reinan y los legisladores disciernen justicia, reina el principado celeste y terreno, a saber toda república tanto celeste como espiritual, y la temporal y terrena, dispone y modera en distintos órdenes, preside la curia suprema y mundana, y dispensa con un orden admirable los ministerios de ángeles y hombres según la diversidad y oportunidad de los tiempos y discierne lo que conviene en cada momento sea por una oculta inspiración sea por una iluminación o precepto muy evidente.»

Este texto forma parte del capítulo tercero del primer tratado de la obra, en el cual se establece el marco histórico-salvífico dentro del cual se desarrolla la historia de la salvación y a partir del cual se señala el origen divino y el sentido de la Iglesia Católica. Allí Nicolás de Cusa conecta el relato de la caída con la necesidad del hombre de permanecer dentro de la Iglesia. Dice el Cusano que el pecado original fue contra la sabiduría del padre y debido a él se introdujo la muerte en el mundo. La vida del hombre, que quería igualar a Dios en el conocimiento del bien y del mal, depende ahora de la fe en Cristo.<sup>294</sup> Esa fe es la que constituye y define a la Iglesia Católica.<sup>295</sup> Con ello queda señalado el carácter fundamental de la Iglesia para el logro de los fines últimos de la vida humana. El texto, según todas las apariencias, tomado de Hincmar de Rheims, permite afirmar la estabilidad de la Iglesia a pesar de estar constituida por seres descarriables.

---

<sup>294</sup> cf. *De concord. cath.* I 3 (h XVI<sub>1</sub>, n.16)

<sup>295</sup> *De concord. cath.* I 3 (h XIV<sub>1</sub>, n.18)

Pero la presencia de Hincmar no se agota aquí, sino que es posible señalar otros puntos de contacto entre la obra de ambos pensadores en lugares clave.

Al igual que Nicolás de Cusa, y en los textos que siguen inmediatamente al que acabamos de colacionar con *De Concordantia Catholica*, Hincmar de Rheims se ocupa de los ordenamientos jerárquicos tanto en el plano temporal como en el espiritual. El Arzobispo de Rheims sostiene *que hay órdenes en el cielo, la Iglesia y la república terrena dispuestos por Dios*.<sup>296</sup> La fuente para esta tesis es Gregorio Magno, sobre todo la ya mencionada homilía 34.<sup>297</sup> Hincmar de Rheims refiere a Dionisio Areopagita exactamente en los mismos términos que Gregorio.<sup>298</sup> Los órdenes de la tierra, en un claro espíritu dionisiano, imitan a los que existen en el cielo.<sup>299</sup> En un orden similar, el Cusano desarrolla en los capítulos VII y VIII del libro primero las jerarquías según la distinción de orden y según la jurisdicción en el ámbito eclesiástico. No olvida, en el contexto del libro primero, hacer mención de los órdenes de la potestad civil. Hincmar refiere a la mencionada distinción entre la potestad de orden y de jurisdicción y sostiene *que si bien hay un orden general para todos los obispos, sin embargo no todos tienen la misma dignidad*. Para apoyo de su distinción trae a colación al papa León I, en un pasaje en el cual además de señalar la distinción potestad de orden de la jurisdiccional señala asimismo la necesidad de elección.<sup>300</sup> El Cusano, como vimos, hace uso de textos del mismo tenor para sostener una tesis idéntica.

---

<sup>296</sup> Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, op.cit., PL 126, 327b

<sup>297</sup> Gregorio Magno, «Homilia XXXIV», *XL Homiliarum in evangelia*, PL 76, 1246a-1259a; cf. 1254 y ss.

<sup>298</sup> Tanto Gregorio como Hincmar refieren al pseudo Dionisio de la siguiente manera: «*Dionysius Areopagita, criticus videlicet et venerabilis pater.*» Cf. PL 76, 125b; PL 125, 325d

<sup>299</sup> «*Et quia per distinctos ordines sunt paternitates et incolatus a Deo constituti in coelo [...] et in mundo, non solum dimensiones ecclesiarum incolatum, sed et terrenorum, dispositae a Deo existunt*» Hincmarus Rhemensis, *Opuscula et epistolae quae spectant ad causam Hincmari Laudunensis*, PL, 126, 328a-b; cf. Morrison (1981), p.679.

<sup>300</sup> «*[...] beatus Leo [...] veluti traditione apostolica decretum dedit, ad Anastasium Thesalonicensem scripsit: 'Et si ordo, iniquus, generalis est omnibus sacerdotibus, non tamen communis est dignitas omnibus, quia et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praemineret.'*» Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, PL 126, 326d

Tanto Hincmar como el Cusano utilizaron pasajes de las cartas de Clemente para señalar cómo el poder espiritual se le sobreañadió al temporal.<sup>301</sup> Sin embargo, a pesar de referir a fuentes similares, encontramos una diferencia notable en el modo de entender el origen y la relación que existe entre los cargos, dignidades y privilegios de las autoridades temporales y las espirituales. Hincmar señala que los paganos establecieron los privilegios particulares de las ciudades y provincias a imagen de las doce tribus de Israel.<sup>302</sup>

Pero ya hemos señalado cómo para el Cusano el Sacerdocio en tanto alma se le sobreañade al Imperio en tanto cuerpo de la Iglesia. Así la prioridad temporal de las instituciones terrenas se contrapone con la superioridad espiritual del Sacerdocio. Entonces es posible afirmar que Hincmar presentó un argumento que opera inversamente al que presentara el Cusano. Para Hincmar no es el poder temporal el que propone una organización institucional a ser utilizada por el Sacerdocio, sino que el poder temporal, ya en los tiempos de su constitución, tomó como modelo las instituciones del pueblo judío.

En este mismo contexto, Hincmar refiere al origen del primado romano, que tiene un origen divino cuyo origen lo encontramos en la palabras *Tu es petrus*.<sup>303</sup> Pero la institución divina del primado romano coincide al mismo tiempo con la aceptación de los demás apóstoles. Así, a pesar de que eran iguales en tanto apóstoles, aceptaron voluntariamente estas diferencias entre ellos.

La importancia de la elección es destacada por Hincmar en muchos pasajes de su obra.<sup>304</sup> Asimismo, recalca la importancia del consenso que debe gozar la autoridad

---

<sup>301</sup> cf. *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.38); Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, PL 126, 329d-339a; 387a

<sup>302</sup> «De provinciarum autem dimensione, et civitatum privilegiis, quae ad instar duodecim tribum Israelitici populi ethnici statuerunt, et apostolica sunt postea constitutione firmata, sanctus Clemens in prima epistola [...] scripsit [...]» Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, PL 126, 329c

<sup>303</sup> «Haec vero sacrosanta Romana et apostolica ecclesia, non ab aliis, sed ab ipso Domino Salvatore nostro primatum obtinuit [...] Nam et inter beatos apostolos quaedam fuit descretio, et licet omnes essent apostoli, Petro tamen a Domino consessum, et ipsi inter se idipsum voluerunt» Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, PL 126, 332b-c; «Jesus sedem romanam super omnes sedes sublimavit» Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, PL 126, 305d

<sup>304</sup> Por ejemplo: PL 125, 1010b. Se ha llegado a proponerlo, en un gesto exagerado a nuestro entender, como un antecedente de John Locke. Cf. Karl F. Morrison (1981), p. 583-712.

eclesiástica entre su grey.<sup>305</sup> También prevé que el consenso forme parte de la promulgación de la ley por parte de las autoridades seculares.<sup>306</sup>

El consenso no garantiza de por sí la corrección de lo aceptado. Tanto Hincmar como Nicolás de Cusa prevén que en lo decidido consensualmente en un concilio puede haber errores.<sup>307</sup> Lo que ambos admiten es que el consenso es una noción teológica con consecuencias legales.<sup>308</sup>

El consenso en Hincmar, señala Morrison, tiene un carácter no sólo creativo que operaría en determinados sacramentos (por ejemplo, en la consagración episcopal o en el matrimonio), sino que también se puede encontrar en él un aspecto correctivo. Y, en este sentido, tanto el Cusano como Hincmar sostienen que el papa puede ser corregido por la fuerza del consenso pero, a diferencia de Hincmar, Nicolás de Cusa señala en detalle los mecanismos institucionales y procedimentales mediante los cuales hacer efectivas esas correcciones en los casos necesarios.

Estos son, a nuestro entender, los puntos de contacto más relevantes para acercarse a la relación entre Nicolás de Cusa e Hincmar de Rheims. Por supuesto, hay otros

---

<sup>305</sup> «Dicit enim Antiochenum capitulum, quia regulæ sacrae præcipiunt, ut nullis invitis detur episcopus, cleri et plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur, et ille omnibus præponatur, quem cleri plebisque consensus concorditer postularint, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat, aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit, cui non licuerit habere quem voluit.» » Hincmar, *Opuscula et epistolae...*, op.cit., PL 126, 214d; «[...] Unde ex communi consensu, secundum canones sicut eos intelleximus, iudices postulavi; quorum sententiam sequendam vidi usquequo majoris auctoritatis aliter exinde diffinitionem acciperem. Recepta autem domni papae Leonis excusatoria epistola cur eadem gesta nos confirmaverit, dicens inter caetera: [...]» Ibid., PL 126, 84C (subrayado propio); cf. Ibid, PL 126, 22C. Morrison distingue cuatro sentidos de *consenso* en la obra de Hincmar. En primer lugar, se destaca el acto individual de consenso. En este sentido, el consenso fue uno de los tres modos de acción presentes en el pecado original. Los otros dos fueron la elección y el acto. En segundo lugar, encontramos otro tipo de consenso en el matrimonio. En tercer lugar, se habla de un consenso al momento de las elecciones episcopales. En cuarto lugar, también encontramos al consenso entre los obispos al momento de consagrar a un metropolitano. Morrison (1981), p. 698.

<sup>306</sup> cf. Hincmar, *De ordine palatii*, Maurice Prou (ed.), Paris, 1884, pp.20-22: «Cum enim dicitur, nulli liceat leges nescire, vel quæ sunt statuta contemnere, nulla persona in quocunque ordine mundano excipitur quæ hac sententia non constringatur. Habent enim reges et reipublicæ ministri leges quibus in quacunque provincia degentes regere debent: habent Capitula Christianorum regum ac progenitorum suorum, quæ generali consensu fidelium suorum tenere legaliter promulgaverunt. De quibus beatus Augustinus dicit, quia, 'licet homines de his judicent, cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ atque firmatæ, non licebit iudicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas.'» (Subrayado propio)

<sup>307</sup> Sobre el error en las decisiones conciliares ver en este trabajo el capítulo dedicado al CONCILIO.

<sup>308</sup> Sobre el consenso y sus consecuencias en Hincmar: Morrison (1981), p. 704. Con respecto al Cusano creemos que es suficiente recordar el texto que pusimos al comenzar este apartado: *De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n.241)

elementos para tener en cuenta a la hora de determinar todos los aspectos en los cuales es posible una comparación.<sup>309</sup>

La contraposición de Nicolás de Cusa con Hincmar de Rheims la creímos necesaria por varias razones. La primera es que esta relación en sí misma no ha sido lo suficientemente valorada. Los historiadores de la filosofía política medieval especialistas en el Cusano se han detenido sobre todo en la relación de Nicolás de Cusa con Marsilio de Padua, con Francisco Zabarella o con la tradición neoplatónica sin incluir a Hincmar como un representante importante de la misma. Creemos que hemos realizado un aporte en este sentido. En segundo lugar, los temas relativos al consenso y a las jerarquías presentes tanto en Hincmar como en Nicolás revelan aspectos de la utilización cusana de las fuentes que aún necesitan ser estudiadas y que nos sirven para introducirnos en los temas de los dos próximos capítulos.

---

<sup>309</sup> Hincmar y el Cusano sostienen posiciones diferentes respecto del *constitutum constantini*. Queda para otro momento una discusión sobre este punto. Cf. Hincmar, *De ordine p[re]latii*, op.cit., pp.34-6: «[...] Constantinus magnus imperator christianus effectus, propter amorem et honorem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, quorum doctrina ac ministerio ad Christi gratiam baptismatis sacramenti pervenit, locum et sedem suam, urbem scilicet Romanam, papæ Silvestro edicto privilegii tradidit, et sedem suam in civitate sua, quæ antea Byzantium vocabatur, nominis sui civitatem ampliando ædificavit: et sic responsales tam Romanæ sedis, quam et aliarum præcipuarum sedium, in palatio pro ecclesiasticis negotiis excubabant.»; sobre la *donatio* en el Cusano ver el capítulo CRÍTICA HUMANISTA.

## CONCILIO

### Presentación

Los conflictos entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII así como los de Luis de Baviera y Juan XXII dieron lugar a una importante producción publicística. Los autores más destacados hicieron importantes menciones al concilio, puesto que consideraban dicha institución como la instancia adecuada para la resolución de muchos de los conflictos en los que se encontraba inmerso el poder espiritual tanto en su interior como con los gobernantes temporales.<sup>310</sup> Entre los autores más importantes cuentan Juan Quidort de París, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Estos pensadores se apoyaron en el trabajo de decretistas y decretalistas.<sup>311</sup> Ellos, sin ser juristas, utilizaron textos del *Corpus Iuris Canonici* para sostener sus argumentaciones.<sup>312</sup>

La división de la cristiandad occidental, abierta en 1378 con la elección de Clemente VII en Fondi, encontró pensadores que recurrieron a la producción de estos publicistas. Es por esta razón que Giuseppe Alberigo destaca que por *conciliarismo* no hay que entender un partido religioso adecuadamente organizado ni una corriente teológica compacta y autónoma. El conciliarismo del siglo XV es, a su entender, el producto de una coyuntura particular: el Cisma de Occidente.<sup>313</sup> Por su parte, Walter Ullmann ve el comienzo del Cisma de Occidente y el desarrollo de la doctrina conciliar como efecto de un clima de época proclive a señalar la fuente del poder en la base de la pirámide social y no en su cúspide. Es decir, adjudica una decisiva influencia a la 'tesis

---

<sup>310</sup> Hirsch (1903); Scholz (1903)

<sup>311</sup> Cf. Tierney (1968), p.18-9.

<sup>312</sup> La utilización del *Decretum* no implica una aceptación acrítica del mismo. Por poner tan sólo un ejemplo, los tres (Juan Quidort, Marsilio de Padua, Ockham, e incluso el Cusano) fueron críticos de la *donatio constantini* cuyo texto se encuentra reproducido en el *Decretum* de Graciano. Volveremos sobre este importante texto más adelante.

<sup>313</sup> Alberigo (1981), p. 9. Recuerda el mismo autor que recién en 1438 comenzó a hablar de 'conciliarismo', cuando la ruptura del concilio con el papado había llegado a un punto sin retorno.

ascendente sobre los pensadores que abogaron por el fortalecimiento de la autoridad del concilio en contra del hierocratismo papal.<sup>314</sup>

En los días del Concilio de Basilea, Nicolás de Cusa abre el segundo libro de *De concordantia catholica* con una definición de 'concilio' en la cual se reconoce el *Decretum* de Graciano como un antecedente explícito. A menudo, y con razón, se vincularon las tesis conciliaristas de Nicolás de Cusa con los desarrollos de la publicística y de especialistas en derecho canónico.<sup>315</sup> En lo que sigue recorreremos brevemente distintos posicionamientos conciliaristas, tanto aquellos presentes en la tradición del derecho canónico como en la publicística, con el objeto de reponer un marco de discusiones que enriquezcan nuestra mirada de la propuesta cusana. En segundo lugar, referiremos los principales tópicos del tratamiento que Nicolás de Cusa realiza respecto de la temática conciliar.

### El *Corpus Iuris Canonici* y el concilio

El *Corpus Iuris Canonici* está compuesto por un conjunto de obras, las cuales son esencialmente compilaciones de textos de padres de la Iglesia, definiciones conciliares y decretales papales. Son textos reconocidos por las autoridades eclesiásticas y válidos para todos los creyentes que establecen puntos de legislación y doctrina.

Como es sabido, el desarrollo del derecho canónico recibió un fuerte impulso en el siglo XII con la aparición de la compilación de Graciano conocida como el *Decretum*.<sup>316</sup> Desde sus inicios, el *Decretum* nunca estuvo desprovisto de comentarios. Sus comentadores más importantes, conocidos como decretistas, fueron Paucapalea, Ioannes Faventius, Stephanus Tornacensis, Sicardus Cremonensis, Hugguccio de Pisa, Iohannes Teutonicus. Por su parte, en 1234 Gregorio IX publica una serie de decretales, conocidas como *Liber extra*. En cuanto a los comentadores de las decretales,

---

<sup>314</sup> Ullmann (1961), p. 1-8.

<sup>315</sup> Cf. Sigmund (1963), pp. 67-99. Sigmund presenta los antecedentes tanto provenientes del derecho canónico como de la publicística en el segundo capítulo de su trabajo.

<sup>316</sup> Cf. «Gratian's *Decretum* was in fact a valid law book, the oldest and most voluminous part of the so-called *Corpus iuris canonici* [...]» Winroth (2004), p. 2. Actualmente Winroth ha puesto en discusión la idea de un *Decretum* realizado por una sola persona, de una sola vez. La versión que utilizamos del texto de Graciano es la editada por Richter: Gratianus, *Decretum gratiani*. *Corpus juris canonici*: opus uno volumine absolutum, pars 1.2 / post Justi Henningii Boehmer curas brevi annotatione critica instructum ad exemplar Romanum denuo edidit Aemilius Ludov. Richter, Tauchnitz, Leipzig, 1839.

decretalistas, los más importantes fueron Bernardus Parmiensis y Godofredus Tranensis. El *corpus iuris canonici* se completa con el *Liber sextus* editado por Bonifacio VIII, las *Clementinae*, las *Extravagantes* de Juan XXII y las *Extravagantes comunes*.<sup>317</sup> Por su parte, Guido de Baysio, Ioannes Monachus, Ioannis de Lignano y Ioannes Andrea, por sólo mencionar a aquellos que son citados por el Cusano en *De concordantia catholica*, realizaron glosas sobre estas nuevas compilaciones.

Para el tratamiento de la cuestión conciliar son fundamentales las distinciones quince a dieciocho de la primera parte del *Decretum*.<sup>318</sup> Según se lee allí, los concilios comenzaron en los tiempos del emperador Constantino una vez que se levantó la persecución sobre los cristianos. Mediante los concilios se pudieron superar las divisiones producidas por la imposibilidad de reunión y convergencia de todos en una misma fe.<sup>319</sup> Los cuatro primeros concilios, según expresa el *Decretum*, son los principales, pues exponen la naturaleza de la fe de un modo pleno.<sup>320</sup> De los textos del *Decretum* de ninguna manera queda establecida la primacía absoluta del concilio por sobre el papa. Es cierto que los artículos de fe definidos en los primeros cuatro concilios gozan de una autoridad irrefragable y, a pesar de que el juicio del papa deba estar de acuerdo con los mismos, de allí no se sacaba inmediatamente como conclusión que la '*maxima potestas*' le corresponda al concilio. Pero si bien en el *Decretum* no se dice

---

<sup>317</sup> Cf. Tierney (1968), pp. 14-20. Emil Richter no sólo publicó el *Decretum gratiani* sino también, en volumen separado, el resto de los otros textos que forman parte del *Corpus iuris canonici*. *Corpus iuris canonici: Decretalium collectiones (Decretales Gregorii P.IX. Liber Sextus decretalium Bonifacii P.VIII. Clementis P.V Constitutiones. Extravagantes tum viginti Ioanni P.XXII. tum communes)*, Vol. 2, Aemilius Ludwig Richter, Tauchnitz, Leipzig, 1881.

<sup>318</sup> Gratianus, *Decretum...*, op.cit., pp. 30-52.

<sup>4</sup> Gratianus, *Decretum...*, Prima Pars, Dist. XV pars.1 c.1 (Quo tempore ceperint canones generalium conciliorum); p.39: «Canones generalium conciliorum (ut Ysidorus ait libro 6. Etimologiarum c. 16). a temporibus Constantini ceperunt. In precedentibus namque annis persecutione feruente docendarum plebium minime dabatur facultas. Inde Christianitas in diuersas hereses scissa est, quia non erat episcopis licentia conueniendi in unum, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse enim dedit facultatem Christianis libere congregari. Sub hoc etiam sancti Patres in concilio Niceno de omni orbe terrarum conuenientes iuxta fidem euangelicam et apostolicam secundum post apostolos symbolum tradiderunt. §. 1. Inter cetera autem concilia quatuor sunt uenerabiles sinodi, que totam principaliter fidem complectuntur, quasi quatuor euangelia, uel totidem paradisi flumina.»

<sup>320</sup> Gratianus, *Decretum...*, Prima Pars, Dist. XV pars.1 c. I. §. 6; p.39: «He sunt quatuor sinodi principales, fidei naturam plenissime predicantes. Sed et si qua sunt concilia, que sancti Patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quatuor auctoritates omni manent stabilita uigore: quorum gesta in hoc opere condita continentur.»

que la '*maxima potestas*' corresponda al concilio, sí le corresponde a él una '*saluberrima auctoritas*'.<sup>321</sup>

De aquellas cosas establecidas en el *Decretum* nos parece relevante destacar dos. Por un lado, la posibilidad de realizar concilios universales sin autorización papal. Por otro, la posibilidad de separación de la persona y el cargo papal por la imputación de herejía. Respecto de lo primero, en el *Decretum* se establece que los concilios deben celebrarse con la autoridad del pontífice romano. Aquellos que no cuenten con la autorización de la sede apostólica no serán concebidos como concilios, sino como conciliábulos.<sup>322</sup> Con todo, el *Decretum* deja abierta la puerta a que se puedan celebrar sin él.<sup>323</sup>

Respecto de lo segundo, en el *Decretum* se sostiene que la persona que ocupa el cargo papal no puede ser juzgada por nadie excepto que se encuentre que se ha apartado de la fe.<sup>324</sup> Si bien el texto fue considerado importante, señala Tierney que los decretistas no señalaban cuáles son los mecanismos mediante los cuales sería posible hacer efectivos los poderes del concilio sobre el papa.<sup>325</sup> La tarea que sí es reconocible en ellos es la de aportar iluminadoras interpretaciones de los textos compilados por Graciano. Los decretistas, por ejemplo, han enriquecido las perspectivas posibles para considerar

---

<sup>321</sup> «Illa autem, que non scripta, sed tradita custodimus, que quidem toto terrarum orbe obseruantur, datur intelligi uel ad ipsas apostolis, uel plenariis conciliis, (quorum est in ecclesia *saluberrima auctoritas*), commendata atque statuta retineri:[...]» Dist. XII pars. 1, cap.11; p.26. El *Decretum* reproduce: Agustín, *Epistula ad Ianuarium* 54, I (PL 33, 200) Las itálicas son nuestras.

<sup>322</sup> «Non est concilium, sed conuenticulum, quod sine sedis apostolicæ auctoritate celebratur.» Gratianus, *Decretum...*, Prima Pars, Dist. XVII, pars.I, cap. 5; p.46.

<sup>323</sup> Se lee en el *Decretum*: «Absque Romani Pontificis auctoritate congregari sinodus non debet. Sinodum episcoporum absque huius sanctæ sedis auctoritate (quamquam quosdam episcopos possitis congregare) non potestis *regulariter* facere.» Dist. XVII, pars.I, cap.1; p.45. La puerta que deja abierta el *regulariter* no siempre ha sido cruzada; antes bien, algunos parecen cerrarla. Por ejemplo Stephanus Tornacensis (*Die Summa des Stephanus Tornacensis*, von Schulte (ed.), Giessen, 1891, p.26) sobre este texto dice «quod auctoritatem congregandorum generalium conciliorum sola Romana ecclesia habeat [...]». También Rufinus (Rufinus, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Singer (ed.), Paderborn, 1902, p.33): «quod concilia absque auctoritate romani pontificis celebrata vigorem non habeant». Pero, sin embargo, por este resquicio los conciliaristas del siglo XV encontraron la vía para pasar por encima de la autoridad papal y convocar concilios generales. Por citar solo un ejemplo: «Auferibilis est in casu vicarius sponsus Ecclesie per Concilium generale, eo non consentiente uel invito, celebratum. Fateamus prius quod regulariter Concilium generale non est celebrandum de Jure etiam diuino, non vocante uel approbante Papa, si et dum est unicus, nec aduersus cum allegatio legitima. Sed regulæ generales bene suscipiunt exceptiones, sicut in gramaticalibus, ita et in moralibus [...]» Io. Gerson, «De auferibilitate papæ ab Ecclesia», *Opera omnia*, vol.2, Du Pin (ed.), 1706-1728, col.215.

<sup>324</sup> Gratianus, *Decretum...*, Prima Pars, Dist. XL, cap. VI; p.127.

<sup>325</sup> Tierney (1968), p.91.

las relaciones que el papado mantenía con el concilio o con el colegio de cardenales.<sup>326</sup> A su vez ampliaron los modos de concebir la 'ecclesia romana'.<sup>327</sup> Cabe señalar que la vinculación de ambos temas, deposición por herejía y convocatoria conciliar en orden a limitar el poder papal, será realizada por Juan de París.

### El tema del concilio en la publicística del siglo XIV

Fue en el marco de los conflictos entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII que algunos pensadores políticos recogieron algunas elaboraciones de los decretistas y desarrollaron, aún más, la idea de la posibilidad de deposición del papa por parte del concilio. Juan Quidort de París fue uno de ellos.<sup>328</sup> Los papalistas, según la reconstrucción de uno los argumentos papalistas que busca refutar Juan, sostienen que el papa no puede ser depuesto porque es la más alta virtud creada.<sup>329</sup> Los inferiores, suponen también los papalistas a los que ataca Juan, no pueden juzgar a sus superiores. Juan de París opone a esta posición la tesis presente en el *Decretum*, según la cual «aquel que juzga a todos no puede ser juzgado por nadie, *excepto que se encuentre desviado de la fe.*»<sup>330</sup> Y respecto de la imposibilidad de quitarle la potestad al papa, responde Juan que aunque la virtud, en tanto se encuentra en una sola persona,

<sup>326</sup> Tierney (1968), pp. 47-68; pp. 69-84

<sup>327</sup> La 'romana ecclesia' es un tema discutido por los decretistas. Por un lado, se afirma que nunca se equivoca pero también se señala que existieron papas que cayeron en herejía. Se establecen así varios conceptos de 'romana ecclesia' que incluyen al sínodo que rodea al papa. Hay ecos de esta discusión en Nicolás de Cusa a los que hemos hecho mención en el capítulo JERARQUÍA. Tierney (1968), p. 39.

<sup>328</sup> Cf. si Juan Quidort debe ser considerado un canonista o un publicista: Tierney (1968), pp.161-3. Su obra apareció en el contexto de las disputas que enfrentaban a Felipe el hermoso con Bonifacio VIII tomando partido por la causa del rey de Francia. Si bien Paul Sigmund sugiere una posible influencia directa sobre el Cusano, algo más probable es que algunas de las tesis del doctor parisino hayan llegado a él indirectamente a través de la obra de Johannes Gerson y Franciscus Zabarella, cuyas obras Nicolás de Cusa efectivamente conocía. Sigmund habla de una posible influencia directa de Juan sobre Nicolás: Sigmund (1963), p. 141. Sin embargo, no encontramos elementos que justifiquen tal afirmación. Lo que sí es cierto es que en la biblioteca de Nicolás de Cusa en Bernkastel se encuentra un texto, cuya autoría aún hoy se discute, atribuido a Juan de París sobre el fin de los tiempos. Se trata del *Tractatus de antichristo et fine mundi*, Codex n.57, f.97-103<sup>v</sup>. Marx (1905), p. 63.

<sup>329</sup> «[...] quod papa non possit deponi noluntarius quia papatus est summa virtus creata, [...]» *De regia potestate et papali* 25; p.207. En la reconstrucción de los argumentos presentados por Juan de París hemos consultado la investigación doctoral de A. Tursi, *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de París*, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 2009.

<sup>330</sup> El maestro parisino se apoyó en el trabajo de los decretistas para argumentar a favor de la posibilidad de juzgar al papa en un concilio. Extrajo importantes consecuencias del siguiente texto del *Decretum* «[...] quia cunctos ipse iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius [...]» *De regia potestate et papali* 25; p.206; Cf. Gratianus, *Decretum...*, Prima Pars, Cist. XL, cap. VI; p.127

es la mayor en el papa, sin embargo, no es mayor que la virtud existente en un colegio o en un concilio general:

«[...] cuyo consenso se supone y presume para deponerlo allí donde manifiestamente se muestra el escándalo e incorregibilidad del que preside.»<sup>331</sup>

Por su parte, también Marsilio de Padua, en su obra *Defensor pacis*, apela a la institución conciliar en el marco de su proyecto de neutralizar la '*opinio perversa*', es decir, demeritar la tesis que adjudica al papa la '*plenitudo potestatis*'.<sup>332</sup> El concilio general, según Marsilio, representa a la congregación de los apóstoles, ancianos y demás fieles que se reúnen para determinar los sentidos dudosos de las Escrituras.<sup>333</sup>

Según Marsilio de Padua, la verdad de lo definido en un concilio depende del Espíritu Santo. Pero la autoridad coactiva para la observancia de las definiciones conciliares y la institución de aquellos que se ocupan de la difusión y enseñanza de las mismas se deriva del legislador humano.

Así, Marsilio conecta su exposición acerca de los concilios con una crítica a Bonifacio VIII quien, de acuerdo con lo expresado en su bula *Unam Sanctam*, sostiene que todos «estarían sometidos con jurisdicción coactiva al que es cabeza en el episcopado romano».<sup>334</sup> Marsilio invierte aquí el orden de la subordinación de un poder a otro. Es al legislador humano, «o al gobernante con la autoridad del mismo <legislador humano>», a quien le corresponde determinar aquellas cosas que, para papas como Bonifacio VIII, le estaban reservadas al papado exclusivamente. De esta manera, para Marsilio, la convocatoria al concilio, la autoridad para la observancia de lo definido

<sup>331</sup> «[...] cuius consensus supponitur et praesumitur ad deponendum ubi manifeste apparet scandalum et incorrigibilitas praesidentis» *De regia potestate et papali* 25; p.207.

<sup>332</sup> Marsilii de Padua, *Defensor pacis*, dictio I, cap. I §5; p.5; R.Scholz (ed.), Hannover, 1933.

<sup>333</sup> Marsilio destaca un aspecto sobre el que insistirá el Cusano: la asistencia del Espíritu Santo en las definiciones conciliares. Dice «Cum igitur fidelium congregatio seu concilium general per successionem vere representet congregationem apostolorum et seniorum ac reliquorum tunc fidelium, in determinandis scripture sensibus dubiis, in quibus maxime periculum eterne dampnationis induceret error, verisimile, quinimo certum est, deliberationi universalis concilii spiritus sancti dirigentis et revelantis adesse virtutem» *Defensor pacis* Dictio II, cap. XIX §2; Scholz (ed.), p. 385.

<sup>334</sup> Marsilio de Padua, *Defensor pacis* Dictio II, cap. XX §8; op.cit., pp. 397-398.

conciliarmente, la determinación de aquellos que deben participar en el concilio, son atribuciones del legislador humano y no del poder espiritual.

Otro de los antecedentes importantes en este recorrido es Ockham, quien respecto del concilio destaca su carácter representativo de toda la cristiandad. En su *Dialogus*, entiende que el concilio general es una congregación en la cual las personas autorizadas en representación de todas las partes la Iglesia se reúnen, respetando los usos ya convenidos, para el tratamiento de los asuntos comunes.<sup>335</sup> Esta manera de presentar la institución conciliar gozó de una gran fortuna en el desarrollo de las doctrinas conciliares durante la dominada primera generación de conciliaristas, como veremos en Conradus de Gelnhausen y Enricus de Langerstein.<sup>336</sup> Por otra parte, Ockham recoge y discute textos del *Decretum gratiani*, retomando un tema presente en los decretalistas, y argumenta a favor de la posibilidad de deposición del papa en caso de herejía. El concilio es la institución encargada de llevar adelante esta tarea.

### Las propuestas conciliares durante el Cisma

Las ideas que vemos gestarse en los conflictos entre el poder espiritual y el poder temporal tuvieron su 'test case' en 1378, cuando casi los mismos cardenales que habían elegido a Urbano VI en Roma eligieron en Fondi, meses después, a Clemente VII. Giuseppe Alberigo ha señalado que la *via concilii*, por la cual se pretendía solucionar el Cisma mediante la convocatoria a un concilio que reuniese a representantes de las dos obediencias, recibió casi inmediatamente adeptos. En este sentido, dice Alberigo:

«Cardenales de la iglesia lo propusieron al poco tiempo de iniciarse la crisis pero el problema doctrinal era que si bien el concilio era reconocido como instancia suprema, él mismo no afectaba la posición ni la prerrogativa papal. [...] Además, el cisma traía consigo la imposibilidad de una convocatoria papal porque justamente la cuestión era decidir cuál de las dos o tres obediencias era la legítima.

---

<sup>335</sup> «illa igitur congregatio esset concilium generale reputanda, in qua diversae personae gerentes auctoritatem et vicem universarum partium totius sanitatis ad tractandum de communi bono rite conveniunt, nisi aliqui noluerint vel non potuerint convenire» citado por Hirsch (1903), p. 45.

<sup>336</sup> Sobre la influencia de Ockham sobre Gelnhausen: Culley (1913), p. 79.

¿Qué legitimidad tendría un concilio convocado por un papa legítimo?»<sup>337</sup>

Así, las urgencias de una problemática coyuntural de una intensidad política elevada condujeron a muchos a prestar su atención a las especulaciones teórico-políticas de los pensadores de la primera mitad del siglo XIV. Entre los primeros en argumentar a favor de una salida del Cisma *via concilii* estuvieron Conrado de Gelnhausen y Enrique de Langestein.<sup>338</sup>

Según Ullmann, Conrado de Gelnhausen con su *Epistola concordiae* marca un giro en la historia del Cisma.<sup>339</sup> Su carta, que data de mayo de 1380, es considerada la primera exposición sistemática de la 'teoría conciliar'.<sup>340</sup> Ullmann también refiere que sus argumentos proconciliares se apoyan, primero, en la concepción de la Iglesia del siglo XIV y, segundo, en una interpretación del derecho canónico sobre la base de criterios extra-legales. Conrado de Gelnhausen distingue entre la Iglesia universal, por un lado, y el papa junto con los cardenales, por el otro. La Iglesia está constituida por el papa y los fieles. El papa no es sino la cabeza secundaria de la Iglesia, la cabeza principal es Cristo mismo. A pesar del Cisma, Cristo gobierna la Iglesia. Aunque el papa muriese, la Iglesia continuaría viviendo. De esto se desprende que la congregación es superior al papa. Haciendo uso de la fórmula *quod omnes tangit*, Gelnhausen sostiene que el cisma puede ser superado mediante un concilio que deponga a los papas rivales.<sup>341</sup>

---

<sup>337</sup> Alberigo (1981), p. 30.

<sup>338</sup> Cf. Kneer (1893); Hirsch (1903), pp. 55-82; Alberigo (1981), pp. 36-52.

<sup>339</sup> Ullmann (1972), p.176.

<sup>340</sup> Entre sus fuentes figuran padres de la iglesia como Crisóstomo, Agustín, Jerónimo, Isidoro, Cipriano o comentadores de derecho canónico como Inocencio IV, Archidiaconus (Guido de Baysio), Hostiensis, Iohannes Andreae. Refiere también a Bernardo de Clairveaux y la *Summa Theologiae* de Tomás. Es notable este listado debido a que coincide en muchos de sus nombres con aquellos que forman parte de las referencias explícitas que realiza el Cusano.

<sup>341</sup> «Their various systems of Church government were all based on one fundamental doctrine concerning the nature of the Church, which was already formulated clearly in the *Epistola concordiae* of Conrad of Gelnhausen, the first major work of conciliar scholarship to appear after the outbreak of the Schism. Its central feature was a sharp distinction between the Universal Church (the whole *congregatio fidelium*) and the Roman Church (understood as Pope and cardinals), together with an uncompromising assertion that the former was superior to the latter. Christ had promised that his Church would never fail, that he would always protect it and maintain the integrity of its faith; but Conrad of Gelnhausen argued that the Church [...] not be any particular church [...]. He concluded that, since only the Church as a whole could

Como vimos, también en los casos de Marsilio y Ockham el problema de la convocatoria mereció atención por ser indispensable para la realización de un concilio universal. Según Ullmann, Conrado de Gelnhausen presiente aquí la debilidad de sus argumentos y apela a criterios extralegales. Dice:

«no es una razón formal del concilio general, el que sea convocado por el papa»<sup>342</sup>

Frente a un tipo de planteo estrictamente legalista, Conrado opone un modo de interpretación basado en la *equidad* (*epieikeia*). El problema de la convocatoria se resuelve para Gelnhausen mediante principios válidos aun no previstos por la norma positiva.<sup>343</sup>

Diversos especialistas han señalado la dependencia de la definición de concilio que adoptan Conrado de Gelnhausen<sup>344</sup> y Enrique de Langestein<sup>345</sup> respecto de la de Guillermo de Ockham. August Kneer, mediante una colación de textos, ha demostrado la dependencia de las ideas presentes en la *Epistola concilii pacis* de Langenstein respecto de la *Epistola concordiae* de Gelnhausen.<sup>346</sup> La *epistola* de Enrique de Langestein está constituida por un imaginario debate entre representantes de las dos obediencias en el cual se consideran las dificultades relativas a la convocatoria de un concilio. Langestein sugirió que se podría considerar vacante la sede apostólica. Otra opción

---

be certain of receiving Christ's unfailing guidance, the authority of the Universal Church was superior to that of any organ of ecclesiastical government within it, including the Papacy.» Tierney (1968), pp. 3-4.

<sup>342</sup> «non est de formali ratione concilii generalis, ut per papam convocetur.» Ullmann (1972), p. 180.

<sup>343</sup> Kneer señala que Gelnhausen ha sido el primero, dentro de la tradición conciliarista, en apelar al concepto aristotélico de *epikeia*.

<sup>344</sup> Conrado de Gelnhausen: «Concilium generale est multarum vel plurium personarum rite convocatarum repraesentatum vel gerentium vicem diversorum statuum, ordinum, et sexuum, et personarum totius Christianitatis, venire aut mittere valentium aut potentium, ad tractandum de bono communi universalis ecclesiae in unum locum communem et idoneum conventio seu congregatio.» Ullmann (1972), p.181; Cf. Kneer (1893), p.53.

<sup>345</sup> Enrique de Langestein: «illa congregatio utique esset generale concilium reputanda, in qua diversae personae, gerentes auctoritatem et vicem diversarum partium totius christianitatis, ad tractandum de communi bono, rite convenirent... Quod enim omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet. Christus enim non solum est deus clericorum sed et laicorum.» Alberigo (1981), p. 38.

<sup>346</sup> Kneer (1893), p. 110.

sería que desde distintas partes se eligiesen a algunos que diluciden en un concilio los problemas que afectan a la Iglesia.<sup>347</sup>

Con Francisco Zabarella entramos en la segunda generación de conciliaristas, de la cual ha sido considerado su representante más destacado.<sup>348</sup> Su obra es de central importancia a la hora de reconstruir la evolución de las ideas conciliaristas del siglo XV y, por supuesto, las fuentes del conciliarismo cusano.<sup>349</sup> Zabarella falleció poco antes de que Nicolás de Cusa llegara a Padua a estudiar derecho. Con todo, se presume que su actividad docente continuaba siendo muy influyente en el medio universitario.<sup>350</sup> El cardenal florentino no sólo realizó aportes fundamentales para el conciliarismo del siglo XV, sino que, al mismo tiempo, fue un actor central en los debates del concilio de Constanza.<sup>351</sup> Mucho se ha discutido acerca de las influencias ejercidas sobre el florentino por parte de Ockham, Marsilio de Padua o Juan de París.<sup>352</sup>

---

<sup>347</sup> Se lee en la *Epistola* de Langestein que: «[...] diversae partes ecclesiae universalis eligere possunt aliquos nomine ecclesiae in unum, per modum concilii conventuros, qui de ecclesia dei ordinent, et quod dubium in ea est, dilucident.» Alberigo (1981), p. 38.

<sup>348</sup> En esta segunda generación de conciliaristas podemos ubicar a Juan Gerson, Nicolás de Clemanges, Pedro de Alliaco, Teodorico de Niem. Cf. Alberigo (1981), p. 19.

<sup>349</sup> Sobre Francisco Zabarella: Vedova (1836), p. 411 y ss.; August Kneer (1891); Ullmann (1972), pp. 191-231; Morrisey (1986); Morrisey (1996); Morrisey (1984); Morrisey (1998); Tierney (1968); Piaia (1983)

<sup>350</sup> Dice Watanabe: «Es también importante notar la influencia del gran canonista Francisco Zabarella (1360-1417) en el Cusano. La reputación del eminente canonista en aquellos días era tal que "sin un conocimiento apropiado de los escritos del cardenal nadie podía obtener el título en derecho canónico". Zabarella enseñó en Padua desde 1391 a 1411. Mientras el Cusano estuvo en Padua, las teorías de Zabarella eran expuestas por su sobrino Bartolomé Zabarella, un gran jurista por derecho propio y más tarde arzobispo de Florencia. Aparentemente él estuvo activo en Padua hasta 1430. Es decir, seis años más después de que el Cusano obtuviese el grado de doctor decretorum en 1423.» Watanabe (2001), p. 83.

<sup>351</sup> Su participación, por ejemplo, fue decisiva en la redacción del decreto *Haec Sancta*. Nos podemos figurar su importancia como hombre relevante en el escenario eclesiológico-político de su tiempo a partir de esta noticia referida por Giuseppe Vedova quien señala que «<el emperador> Segismundo honró en persona los funerales de Zabarella; y siguiendo el feretro, pronunció las siguientes palabras memorables: *efferrimus Fapam sine tiara* [despedimos a un Papa sin tiara]» Vedova (1836), p. 413.

<sup>352</sup> Según E. Tierney Zabarella extrajo sus argumentos de las glosas de los decretistas y decretalistas como Joannis Teutonicus, Hostiensis, Monachus, Guglielmo Durantis. Todos aportaron elementos a la síntesis de Zabarella. La mirada de Zabarella sobre la estructura corporativa de la Iglesia parece esencialmente la misma que la de Juan de París pero no lo menciona en ninguna ocasión. Zabarella prefiere citar las fuentes de derecho canónico que subyacen al pensamiento de Juan: Tierney (1968), p.221. Se ha subrayado a menudo la influencia de Marsilio sobre Zabarella pero la idea de que la totalidad del poder de una corporación puede ser ejercido por su parte más substancial era una teoría canónica bien establecida desde hacía mucho tiempo y todos los textos citados por Zabarella en apoyo a este principio refieren a las

Su tratado *De schismate* sólo se puede comprender bajo el trasfondo del Cisma, al que pretende aportar soluciones.<sup>353</sup> Allí Zabarella considera que la existencia de papas rivales ha colocado al papado en una cuasi vacancia.<sup>354</sup> No se discute la necesidad del cargo papal, pero sí el modo en el cual se puede proporcionar un ocupante para ese puesto, dadas las particulares condiciones del Cisma.<sup>355</sup>

Zabarella ofrece una particular concepción de la *sedes* apostólica. Retomando la tradicional distinción entre la cabeza y los miembros, interpreta que la *sedes* tiene cabeza y miembros; el papa es la cabeza y los cardenales son sus miembros.<sup>356</sup> Pero habría otro sentido de la *sedes*, en tanto se la considera como que abarca la totalidad de los fieles. En este sentido amplio de *sedes* es que hay que entender el artículo de fe que sostiene que la sede apostólica no puede equivocarse.<sup>357</sup> Las decisiones de la sede apostólica son el resultado de '*ardua negotia*' y no del capricho del papa solo.<sup>358</sup>

La plenitud de poder que algunos adjudicaban al papa no implica, para Zabarella, que el sucesor de Pedro pueda disponer arbitrariamente de su poder. El supuesto teórico básico para limitar el poder del *rector* sobre la *universitas* o del papa sobre la totalidad de los fieles, es señalar que en la comunidad, en este caso en la totalidad de los fieles, se

---

doctrinas del derecho canónico: Tierney (1968), pp.223-4. Sin embargo, Piaia (1983) ha buscado rehabilitar la tesis de la influencia marsiliana en la obra del cardenal.

<sup>353</sup> Hemos podido consultar la edición del siglo XVII. Francisci de Zabarellis..., *De ejus tempore schismate...*, Simon Schardius (ed.), Strasbourg, 1609, pp. 235-248.

<sup>354</sup> «Est ergo ecclesia Universalis quasi vacans...» F. Zabarellis, *De schismate*, op.cit., p. 236 a

<sup>355</sup> «Quaerimus itaque quibus modis provideri possit, ut sit in ecclesia unicus Romanus pontifex, cui Catholici omnes pareant: & non duo, uti nunc de facto. Itaque redemptoris cujus agitur causa, praesidio postulato, respondeo ut sequitur, Quaeritur autem primo, si contingat esse contentionem inter duos de papatu, utroque; asserente se papam, & alterum invasorem, quis sit iudex? Respondeo quod Concilium...» *De schismate*, op.cit., p. 235 b

<sup>356</sup> «Sicut Saxoti in gloss. Ultima. Et in eo quod dixi, aliud papam, aliud sedem apostolicam, videtur intelligenda sedes apostolica, pro ecclesia romana, quae non censetur esse solus papa, sed ipse papa cum cardinalibus, qui sunt parte corporis papae seu ecclesia quae constituitur ex papa tanquam ex capite, & ex Cardinalibus tanquam membris, de poenis [...]» *De Schismate*, op.cit., p.242 a

<sup>357</sup> «...quod tamen dicitur sedem Apostolicam errare non posse videtur intelligendum accipiendo sedem pro tota ecclesia i.e. congregatione fidelium.» *De schismate*, op.cit., p.241 b

<sup>358</sup> «Ubi considerandum quod licet dicatur papa habere plenitudinem potestatis, non debet tamen sic intelligi quod solus possit omnia. Sed intelligitur quod papa, id est, ecclesia Romana quae repraesentatur in papa, tanquam in capite, & in Cardinalibus, tanquam in membris.» *De Schismate*, op.cit., p.242 B

encuentra la total plenitud de poder.<sup>359</sup> Pero aunque la totalidad del poder pertenezca a la comunidad, sin embargo, se encuentra *principaliter* en el papa mientras permanezca fiel.<sup>360</sup> Volveremos, en el capítulo siguiente, a retomar la relación del Cusano con Zabarella cuando nos ocupemos del examen crítico de los alcances de la jurisdicción papal.

Zabarella no pretende innovar a la hora de definir qué es un concilio. No entra en detalles acerca de su naturaleza, pues afirma que en este punto los expertos en derecho canónico acuerdan. Entiende el concilio como una reunión de *praecipuae personae* que deciden por todos, pues nunca se reúnen todos los fieles.<sup>361</sup> La cuasi vacancia provocada por el Cisma, y con ello la imposibilidad de una convocatoria papal al concilio que lo solucione, llevó a Zabarella a proponer una vía de solución para este dilema.<sup>362</sup> Si los papas rivales no convocan conjuntamente el concilio, deberían hacerlo los cardenales; si estos últimos también se rehúsan, el poder luego recae sobre la totalidad de los fieles pero principalmente en el Emperador.<sup>363</sup> Así, el cardenal florentino justifica la intervención del Emperador en los asuntos eclesiásticos, en un gesto que repetirá Nicolás de Cusa en el libro tercero de *De concordantia catholica*.<sup>364</sup> Zabarella lo hace recuperando aquellos textos del derecho canónico que señalan las

---

<sup>359</sup> *De schismate*, op.cit., p.245; «[...] id quod dicitur papa habet plenitudinem potestatis debet intelligi non solus, sed tanquam caput universitatis ita quod ipsa potestas est in ipsa universitate tanquam in fundamento, et in papa tanquam principali ministro per quem haec potestas explicitur, ita tamen quod praecedat cave discretionis.» *De schismate*, op.cit., p.242 b

<sup>360</sup> «Nota quod non dicit totaliter ut alii excludantur sed dicit principaliter ut sic plenitudo potestatis sit in universitate ipsorum et per singulos exercetur, sed principaliter per Petrum. Non tamen ita per Petrum ut ei errante standum sit.» *De schismate*, op.cit., p.243 a; «Ex his infert quod potestatis plenitudo est in papa ita tantum quod non erret. Sed cum errat hec habet corrigere concilium apud quod ut predixi est plenitudo potestatis tanquam in fundamento nec in hoc potest papa per suas constitutiones vel alio modo resistere quia hoc esset subvertere ecclesiam [...] papa non potest inmutare universalem statum ecclesie» *De schismate*, op.cit., p. 243 a-b

<sup>361</sup> «[...] Nam etiam ad ipsum Concilium non conveniunt omnes Catholici, sed personae praecipuae, puta episcopi & alii praelati ecclesiastici qui praesunt magnis locis, ut magni Abbates, habentes dignitatem quasi episcopalem, per hoc quod eleganter dicit Innocent. [...] Sed in hoc non oportet instare, quia periti canonum communiter in hoc conveniunt.» *De schismate*, op.cit., p. 236 b

<sup>362</sup> Es necesario un concilio para solucionar la cuasi vacancia pero debido a la cuasi vacancia no hay quien lo pueda convocar.

<sup>363</sup> «Ipse autem imperator repraesentat totum populum Christianum cum in eam translata sit iurisdictio et potestas univ[er]si orbis» *De schismate*, op.cit., p. 237a

<sup>364</sup> El emperador es según Zabarella «advocatus et defensor ecclesiae» *De schismate*, op.cit., p. 236a

convocatorias realizadas por los emperadores en los primeros siglos de la era cristiana.<sup>365</sup>

### Investigación cusana acerca de los concilios

«*Summa intentionis meae est paucis varietatem et comparisonem synodorum et earum auctoritatem explanare ac deinde ex hiis dubia quaedam solvere.*»<sup>366</sup>

Acertadamente, Ray Petry señala cinco tesis que comparten, de una u otra manera, la mayor parte de los pensadores del siglo XV que adhirieron a la causa conciliar.<sup>367</sup> Según la primera, la Iglesia universal es presidida por Cristo. Según la segunda tesis, el concilio universal representa a la Iglesia universal. En tercer lugar, el concilio recibe la plenitud del poder inmediatamente de Cristo. Cuarto, la infalibilidad de la Iglesia universal se realiza del modo más adecuado en el concilio universal. Por último, el concilio debe llevar adelante la reforma de la Iglesia ante la corrupción, cisma y herejías que la amenazan. Ciertamente Nicolás de Cusa adhiere a todas y cada una de estas cinco tesis en *De concordantia catholica*.

Creemos, sin embargo, que la posición especial de Nicolás de Cusa en este movimiento debe seguir siendo aceptada. Por esta razón nos detendremos tan sólo en aquellos aspectos de la posición cusana que se apartan, o integran de una manera particular, las variaciones del tema conciliarista en el siglo XV:

El tratado que abre el libro segundo de *De concordantia catholica* se presenta como un análisis a partir de los fundamentos de la naturaleza de los concilios.<sup>368</sup> Dice Nicolás de Cusa:

---

<sup>365</sup> «Quis habebit congregare Concilium? Respondeo, quod olim Imperator congregabat Concilium.» *De schismate*, op.cit., p. 235

<sup>366</sup> *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n.69)

<sup>367</sup> Petry (1952)

<sup>368</sup> Esto no significa, como sostiene Sigmund (1963: p.130), que la institución conciliar haya estado totalmente ausente en las consideraciones acerca del sacerdocio del libro primero. Cf. *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.61)

«Ante todo, un sínodo es hablando apropiadamente una asamblea de obispos o presbíteros y se dice así a partir de *syn*, que significa 'al mismo tiempo', y *hodos* o vía, porque todos tienden por un mismo camino hacia un mismo fin; es una palabra griega que se traduce como 'asamblea', D.15 Canones § Synodus, y se dice en latín concilio. Por qué se dice concilio, lo escribe Isidoro y se encuentra en la D.15 Canones § Concilii, y *propriamente consiste en la concordia*. Pues quienes disienten entre sí, no hacen concilio, como allí se dice. [...]»<sup>369</sup>

Nicolás de Cusa sostiene que un sínodo, o concilio, es un tipo de reunión de obispos en la cual se produce la concordia. Necesariamente el concilio presupone la concordia, porque si no se da el acuerdo eso significará que no «todos tienden por un mismo camino hacia un mismo fin.» En el texto citado arriba, Nicolás de Cusa refiere como fuente los desarrollos acerca del concilio presentes en el *Decretum*.<sup>370</sup> Aquello que el Cusano agregaría respecto del *Decretum* es que la unidad alcanzada en las definiciones conciliares deben entenderse con la categoría de *concordia* que él propone. El acento, tanto en el *Decretum* como en *De concordantia catholica*, está puesto en la necesidad de producir y conservar la unidad.

#### *Complementariedad entre las tesis de inspiración neoplatónica y el conciliarismo*

La necesidad de producir unidad a través del concilio se refuerza aún más mediante la referencia a un concilio general, a partir de un texto de Hincmar de Rheims, que puede ser leído en clave neoplatónica.

«La universalidad viene determinada y cognominada de que uno se repite muchas veces y se propaga. Porque la multitud, al coincidir

---

<sup>369</sup> «Synodus est coetus proprie senum vel presbyterorum et dicitur a syn, quod est simul, et hodos via, quia omnes una via ad eundem finem tendunt, et est Graecum et interpretatur coetus, 15 di. Canones § Synodus, et dicitur Latine concilium. Unde autem dicatur concilium, Isidorus scribit, et habetur 15 di. Canones § Concilii, et proprie consistit in concordia. Qui enim sibi dissentiant, non agunt concilium, ut ibi dicitur. [...]» *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n.69) Las itálicas son nuestras.

<sup>370</sup> En efecto, en el *Decretum* se lee: «Sinodus autem ex greco interpretatur comitatus uel cetus. Concilii uero nomen tractum est ex more Romano. Tempore enim, quo causa agebatur, conueniebant omnes in unum, communique intentione tractabant. [...] Concilii uero nomen tractum est ex more Romano. Tempore enim, quo causa agebatur, conueniebant omnes in unum, communique intentione tractabant. [...] qui sibi dissentiant, non agunt concilium, quia non sentiunt in unum.» *Decretum*, Prima pars, Dist. XV, c.1: op.cit., p.39.

unitariamente, se reúne y agrupa en uno y constituye la universalidad. Y porque en griego se dice Iglesia universal católica, lo que no se separó de su unidad se puede llamar católico.»<sup>371</sup>

El modo de señalar la primacía de la unidad respecto de la multiplicidad es acorde con las tesis tradicionalmente defendidas por el neoplatonismo: la primacía de la unidad respecto de la multiplicidad, su carácter fundante y, en el plano práctico, la demanda de dirigirse hacia la unidad y no aferrarse a la particularidad de las opiniones sectarias. Aferrarse a la opinión particular y producir disenso es una de las maneras de alejarse de la unidad que debe ser realizada.

En otros pasajes encontramos una formulación que recuerda la terminología hierocrática. Se menciona el carácter gradual de las sucesivas reducciones de la multiplicidad *per media* a la unidad que debe ser alcanzada.<sup>372</sup> En efecto, el Cusano menciona diferentes tipos de concilios. Los concilios no son todos iguales, sino que se da una gradación entre ellos.<sup>373</sup> El mayor de todos ellos es el concilio universal.<sup>374</sup> La

---

<sup>371</sup> El texto del concilio referido por el Cusano dice: «Universitas ab uno cognominatur eo, quod uno multotiens verso propagatur. Nam multitudo unitate vertente in unum collecta universitas efficitur. Et sicut universalis ecclesia catholica dicitur Graece, ita nimirum quidquid ab eius unitate non discessit, catholicum potest nuncupari. Omnis enim doctrina Christiana vel quaelibet constitutio sive traditio talis esse debet, ut universali conveniat ecclesiae. Quod nequaquam haeretici servaverunt, qui per diversas mundi partes aliquibus regionum partibus coarctati conventicula quaedam statuerunt, quibus se et plures ab ecclesiastico consortio segregarunt. Cum ergo duarum aut trium provinciarum episcopi conveniunt et ea statuunt, quae catholicae ecclesiae conveniunt, fortasse universale dici potest, quamvis non sit ab universis mundi praesulibus actum. Sufficit, quod ab universorum fide et traditionibus non discrepet.» *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n.70); Nicolás toma explícitamente este texto de: Hincmarus Rhemensis, *Opusculum et epistola in causa Hinmari Laudunensi* PL 126, 360.

<sup>372</sup> «Est autem varia synodus, quoniam graduationes suas habet a particulari usque ad universalem per media varia.» *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n.69)

<sup>373</sup> Nicolás adelanta aquí algo que desarrollará más detalladamente en los capítulos XXII-XXV del segundo libro. La gradación de los concilios va de un gran nivel de particularidad hacia mayores niveles de universalidad. Al aumentar la universalidad, aumenta también la intensidad de la representación. Así el concilio provincial en autoridad se encuentra debajo del universal. Lo preside el arzobispo. Dispone todo lo concerniente a las necesidades de la provincia: *De concord. cath.* II 22 (h XIV<sub>2</sub>, n.194.) Encima de ellos, dice Nicolás, encontramos los concilios universales de un reino que reúnen las distintas provincias que se encuentran en un mismo reino: *De concord. cath.* II 24 (h XIV<sub>2</sub>, n.199)

<sup>374</sup> El concilio universal, insistirá el Cusano, si quiere ser perfecto, debe contar con la presencia del legado papal: «Tamen haec diffinitio forte non est sufficiens, quia potest trahi ad concilium universale sedis apostolicae, de quo infra proximo capitulo. In illo enim est proprie de essentia, quod legatus apostolicae sedis ad minus intersit, si plenum et perfectum esse debet, [...]» *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>2</sub>, n.70.) Nicolás de Cusa encuentra la distinción entre los concilios universales y provinciales en el *Decretum*: «Porro canonum alii sunt decreta Pontificum, alii statuta conciliorum. Conciliorum vero alia sunt universalis, alia provincialis. Provincialium alia celebrantur auctoritate Romani Pontificis, presente videlicet legato sanctae Romanae ecclesiae; alia vero auctoritate patriarcharum, vel primatum vel

gradación permite una adecuada reducción de la multiplicidad a la unidad. La referencia a la diferencia gradual entre concilios recuerda el modo en el cual el Cusano despliega los argumentos pro jerárquicos en los primeros capítulos del libro primero.<sup>375</sup>

#### *Las fuentes en el tratado acerca del concilio*

Las fuentes a las que recurre el Cusano para presentar el modo en el cual hay que considerar los concilios parece indicar que estaba interesado en apoyar su posición en textos cuya autoridad fuera reconocida dentro de la Iglesia. Así, en el primer tratado encontramos referido en primer lugar el *Decretum gratiani*, y sólo mencionados dos de sus comentaristas;<sup>376</sup> en segundo lugar, registros de concilios (muchas de esas referencias están extraídas del mismo *Decretum*), y, en tercer lugar, padres de la Iglesia como Jerónimo, Agustín o Isidoro de Sevilla (también muy citados a lo largo del *Decretum*). Esas referencias, y la escasez de autores modernos, nos hace recordar que el Cusano no olvida en ningún momento de su obra el objetivo señalado en el prefacio; esto es, busca recuperar para sus contemporáneos la sabiduría de los antiguos.

#### *La convocatoria al concilio*

Como señalamos al reseñar las posiciones de Gelnhausen y Zabarella, uno de los grandes problemas que enfrentaban aquellos que adherían a la *viā concilii* como medio para solucionar el cisma abierto en 1378 era el de determinar quién o quiénes tenían el derecho de realizar la convocatoria. Ese problema lo heredan ciertamente los pensadores de la tercera generación de conciliaristas.<sup>377</sup> Nicolás sienta como principio que aquel que preside tiene que convocar a aquellos que se encuentran unidos a él. En

---

metropolitanorum eiusdem provinciae.» *Decretum* Dist. III pars. 2; op.cit., p.4. Pero el complejiza un poco más esa distinción agregando algunos tipos de concilios más como, por ejemplo, los 'concilios universales de un reino' que no se identifican con los 'concilios universales de la Iglesia católica'.

<sup>375</sup> «Nam sicut omnis mundana potestas hiis gradibus dignitatum a se invicem distat, id est, ut primus sit augustus vel imperator, deinde caesares, deinde reges, duces et comites atque tribuni, [...] In illis civitatibus, in quibus olim apud ethnicos primi flamines eorum atque primi legis doctores erant, primates vel patriarchae positi sunt [...]» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.38.) En el párrafo siguiente: «[...] sic quod, ubi fuit temporalis coadunatio in regimine terreno, superadditum est per viam pacis et concordiae directiva praesidentia in Christum, ut cuncta in unum caput potestatis supremae convenienti medio reducerentur.» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.39.)

<sup>376</sup> Bartholomaeus Brixensis y Hugotio Pisanus: *De concord. cath.* II 1 (h XIV<sub>1</sub>, n.69.)

<sup>377</sup> Sobre la distinción del conciliarismo en tres generaciones: Alberigo (1981), p.21; Black (1988), p.574.

virtud de tal principio, no se pueden celebrar concilios universales *regulariter* sin la autoridad del obispo romano.<sup>378</sup>

Pero aunque *regulariter* no hay convocatoria sin autoridad papal, sin embargo, el Cusano se ve obligado a relativizar la importancia de la convocatoria.

«[...] no hay que poner la fuerza del concilio en su convocatoria, a condición de que al menos estén los padres que representan a la iglesia universal. Pero si ni los padres, quienes son cabezas de las iglesias, están allí ni tampoco existe una convocatoria legítima de la autoridad suprema, no hay duda de que en tal concilio la representación de la iglesia universal no puede darse.»<sup>379</sup>

La presencia de los principales representantes y una adecuada convocatoria son necesarias para que el concilio universal sea representativo de toda la Iglesia.<sup>380</sup> Pero para que el concilio pueda sesionar no es necesario que estén todos, aunque sí la mayoría.<sup>381</sup> La negligencia y la mala administración papal de los asuntos eclesiásticos puede ciertamente colocar a la cristiandad en un estado de crisis. El concilio debe

---

<sup>378</sup> *De concord. cath.* II 2 (h XIV<sub>2</sub>, n.72.)

<sup>379</sup> «Unde in convocatione vim concilii non puto ponendam, dummodo saltem patres sint, qui universalem ecclesiam repraesentent. Sed si nec patres, qui capita ecclesiarum sunt, ibi existunt nec convocatio legitima supremae potestatis, non dubium in eo concilio universalis ecclesiae repraesentationem esse non posse.» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.75).

<sup>380</sup> «Sed si nec patres, qui capita ecclesiarum sunt, ibi existunt nec convocatio legitima supremae potestatis, non dubium in eo concilio universalis ecclesiae repraesentationem esse non posse. Ubi autem legitima praecessit convocatio nec adhuc patres qui capita existunt, convenerunt, non crederem subito currendum esse, quia multa concilia etiam rite convocata errasse legimus, sed expectandi sunt patres, licet non omnes necessario expectentur, quoniam sufficit plures esse et omnes vocatos. [...]» Los concilios universales de la antigüedad se realizaban con la presencia de las cinco sedes patriarcales; de aquí el Cusano concluye que un sínodo perfecto se realiza con la presencia de las cabezas de toda la iglesia: «[...] perfectissimam synodum de capitibus totius ecclesiae» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.75).

<sup>381</sup> «Ubi autem legitima praecessit convocatio nec adhuc patres qui capita existunt, convenerunt, non crederem subito currendum esse, quia multa concilia etiam rite convocata errasse legimus, sed expectandi sunt patres, licet non omnes necessario expectentur, quoniam sufficit plures esse et omnes vocatos.» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.75).

entonces proceder a la '*salus ecclesiae*'.<sup>382</sup> Frente al escenario de la crisis, el Cusano sugiere la prudencia y moderación de los conciliares.<sup>383</sup>

El Cusano retoma aquello que ya había sido señalado por Francisco Zabarella, esto es, la posibilidad de la convocatoria imperial al concilio.<sup>384</sup> Pero también señala que, aunque en el pasado los concilios hayan sido convocados por los emperadores, sin embargo la autoridad papal siempre presidía la asamblea.<sup>385</sup>

#### *Los procedimientos que garantizan la correcta realización de un concilio*

A partir de estas consideraciones vemos cómo el concilio, en *De concordantia catholica*, será la institución adecuada para lograr los consensos necesarios para una adecuada resolución de conflictos, así como también para juzgar la inadecuada actuación de las autoridades y el dictado de normas vinculantes para todos los afectados por ellas. Con el fin de evitar aquellas acciones que puedan debilitar el sentido de la institución conciliar, el Cusano destaca con especial interés una serie de procedimientos que deben ser observados para la correcta realización de la asamblea.<sup>386</sup> En primer lugar, hay que evitar la precipitación en las deliberaciones y el juicio conciliar.<sup>387</sup> En segundo lugar

---

<sup>382</sup> «Alias, si exspectatus non mitteret vel non veniret vel nollet, concilium congregatum suae necessitati et ecclesiae salutis providere debet.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>2</sub>, n.73.) Sobre la posibilidad de deposición del papa en virtud de una mala administración de los asuntos eclesiásticos. Cf. *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.161)

<sup>383</sup> «[...] nihil praecipitanter fieri debet, sed longo tempore auctoritas Romani pontificis exspectari, sicut ibi anno uno exspectabatur et plus.» *De concord. cath.* I 2 (h XIV<sub>2</sub>, n.74)

<sup>384</sup> «Ex superioribus habetur imperatores sanctos congregationes synodales universalium conciliorum totius ecclesiae semper fecisse. Ita ego perlustrans gesta omnium universalium conciliorum usque ad octavum inclusive Basilii tempore celebratum verum esse repperi» *De concord. cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.380); «[...] legimus dulci invitatione alios imperatores papam et alios patriarchas episcoposque omnes ad synodum universalem semper advocasse.» *De concord. cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.383)

<sup>385</sup> «[...] in conciliis fuit semper praesidentialis Romani pontificis auctoritas, sine qua universale concilium non fuisset, dummodo saltem interesse voluisset et potuisset» *De concord. cath.* II 2 (h XIV<sub>2</sub>, n.73) (subrayado propio)

<sup>386</sup> «Debet etiam sacrum concilium universale regulis sancti spiritus iam in canone sacrae scripturae ac praeteritis conciliis apertis dirigi maxime in negotio fidei, quae una et invariabilis necessario, sicut fuit, permanebit, et scripturas rimare in dubiis, [...], et tunc diffinitio ex allegatis sumpta absque errore necessario erit. Unde si ea non servantur maxime libera omnium audientia, ac ubi aliqua attentarentur in synodis, quae obviarent fidei Romanae ecclesiae, protestatio iuste ac simul et appellatio ad aliud futurum concilium fieri potest, ut hoc superius est manifestatum.» *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.81)

<sup>387</sup> «[...] nihil praecipitanter fieri debet, sed longo tempore auctoritas Romani pontificis exspectari, sicut ibi anno uno exspectabatur et plus. Et in hiis, quae ad fidem spectant, sine deliberatione, de qua constet

señala el carácter público que debe tener la actividad del concilio.<sup>388</sup> En tercer lugar, un criterio central para el modo en el cual debe operar un concilio, y es que, dice el Cusano:

«[...] cuanto mayor es la concordancia, tanto más infalible el juicio. Por lo cual, como se lee en el Concilio de Calcedonia, la mayor parte regularmente siempre vence y su juicio se presume como el más cierto»<sup>389</sup>

Nicolás, al mismo tiempo que reconoce la importancia del criterio mayoritario, condiciona su potencialidad al hacerla descansar no en algún tipo de fundamento presente en, o propiedad exclusiva de, un sujeto individual o colectivo (hombre, comunidad, congregación o pueblo). La fuerza de la mayoría no surge de su carácter creador, sino de su carácter obediente. El Cusano asienta fuertemente que «la mayor parte siempre por decreto de Cristo permanecerá sin error»,<sup>390</sup> pero que la mayoría sea aquella de la cual se deba presumir que posea el juicio más cierto no se debe a una intrínseca cualidad de la mayoría, sino a una promesa o una asistencia divina.<sup>391</sup> Esa

---

Romanae ecclesiae, etiam in concilio rite congregato, licet absens adhuc sit auctoritas apostolicae sedis, procedendum non est.» *De concord. cath.* II 2 (h XIV<sub>2</sub>, n.74)

<sup>388</sup> «palam, non clandestine debet celebrari» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.75)

<sup>389</sup> «[...] quanto maior concordantia, de tanto infallibilis iudicium. Unde, ut in Calcedonensi concilio legitur, maior pars semper regulariter vincat et hoc iudicium certius praesumatur.» *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.79) Nicolás recuerda el principio establecido en el libro I acerca de la promesa de Cristo o lo que él denomina 'la sentencia de san Cipriano':

<sup>390</sup> «[...] cum maior pars semper ex decreto Christi absque errore permanebit [...]» Transcribimos *in extenso* el contexto de este pasaje citado: «Tamen ex sententia praefata in fidei materia non est tutum iudicium, nisi maxima multitudo fuerit sacerdotum coadunata. Tunc enim iuxta sententiam sancti Cypriani, cum maior pars semper ex decreto Christi absque errore permanebit, maioris partis sententia multum haberet praesumptionis, sic quod, si aliqua stabilitas absque immutatione illius sententiae in ipsis permaneret, fortius esset praesumptionis iudicium.» *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.79); « Unde licet in synodis universalibus plura necessaria sint, maxime tamen, ut praehabuitur est, communis omnium sententia. » *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.80)

<sup>391</sup> Esto es, la promesa de Cristo o sentencia de Cipriano que afirma la asistencia, la acción del espíritu santo. Tal asistencia, según el Cusano, debe suponerse toda vez que a partir de una multiplicidad de opiniones es posible alcanzar la unidad concorde del juicio conciliar: cf. *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.80). Veremos que no ocurre lo mismo, por ejemplo, en Marsilio de Padua. En el Paduano encontramos argumentos que permiten justificar en virtud de cualidades intrínsecas al legislador humano, i.e. la *universitas civium*, la tesis que dice que sólo de él provienen las mejores leyes. Es cierto que el Cusano dice «Facilus inveniri, quod a pluribus quaeritur.» - *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158); pero eso hay que tomarlo como un dicho popular que apoya la opción de la mayoría como legisladora. Ahora bien, no deja de ser un dicho popular y no una argumentación contundente como la asistencia divina que es repetida con variantes a lo largo de la obra. Ya en el tratado acerca del sacerdocio, dentro del cual se

asistencia contribuye a que la mayoría no se aparte de aquellas instituciones que son producto de una institución divinamente sancionada.

En cuarto lugar, el Cusano refiere a la necesidad de garantizar la libertad de expresión.<sup>392</sup> Es más: el Cusano llega a decir que la libertad y la unanimidad son más importantes que el número.<sup>393</sup>

#### *Acción divina y humana en el juicio conciliar*

Entonces, es esencial a un concilio universal, donde se tratan cuestiones que afectan a todos, que sus deliberaciones sean públicas y que proceda con la mayor libertad de expresión. Los concilios viciados en las formas han caído también en errores.<sup>394</sup> De esta manera, aquello que será definido de manera concordante podrá tomarse como inspirado por el Espíritu Santo y por Cristo, quien preside a los que se reúnen en su nombre.<sup>395</sup> En un famoso pasaje del capítulo cuarto, dice el Cusano:

«[...] si una definición proviene de la concordancia, entonces se cree que procede del Espíritu Santo. Porque él es el autor de la paz y la concordia, y no es humano sino divino que varios hombres, congregados en una unidad constituidos con total libertad para hablar, juzguen a partir de una única concordancia, y por eso se debe presumir totalmente.»<sup>396</sup>

---

destaca el tema jerárquico, habíamos señalado la presencia de este argumento a favor del criterio mayoritario.

<sup>392</sup> «Item libertas talis in eo debet esse, ut quisque liberalem loquendi habeat facultatem, [...]» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.76)

<sup>393</sup> « et non est numerus adeo necessarius sicut libertas et unanimitas » *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, 76)

<sup>394</sup> «Hiis consideratis si ad varia gesta conciliabulorum animum applicaverimus, inveniemus, quomodo neutrum in hiis fundamentis fuit vere fundatum, nam aut fuerunt secreta aut humana industria fabricata aut coacta timore.» *De concord. cath.* II 5 (h XIV<sub>2</sub>, n.82)

<sup>395</sup> «Ecce nunc essentialia ad universale concilium, ubi universalia tractari debent, quod non secrete, sed publice omnibus liberrima detur audientia, et si tunc concordanti sententia aliquid fuerit diffinitum, per sanctum spiritum censetur inspiratum et per Christum in medio congregatorum eius nomine praesidentem infallibiliter iudicatum» *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.77)

<sup>396</sup> «[...] si ex concordantia procedit diffinitio, tunc ex sancto spiritu processisse creditur, quoniam ipse est auctor pacis ac concordiae, et non est humanum varios homines in unum congregatos in summa

De este texto central creemos que es posible dar dos interpretaciones. Según la primera, lo divino (esto es, Dios mismo) interviene al momento de definir conciliarmente una cuestión, pero también es posible interpretar que aquello que tiene un carácter divino es la acción de muchos bajo condiciones aceptadas por todos para alcanzar la unidad. Mientras la primera opción supone la presencia de una acción milagrosa en la cual Dios mismo suspende la sucesión natural e interviene directamente en los asuntos humanos, de acuerdo con la segunda opción se puede considerar que la actividad conciliar procedimentalmente regulada es la que permite una superación de las diferencias. Lo divino es la presencia de la unidad en la multiplicidad, la unidad del juicio conciliar en la multiplicidad de opiniones.

Pero que la segunda opción interpretativa quizás sea la más adecuada podemos inferirlo a partir de la admisión de la posibilidad de errores en el juicio conciliar.<sup>397</sup> Ciertamente, para el Cusano, la unidad en el juicio, 'la paz y la concordia' son un producto divino, no humano.<sup>398</sup> La unidad del juicio conciliar que surge a partir de la multiplicidad de opiniones no puede ser resultado de acciones *meramente* humanas. De la multiplicidad de las diferentes opiniones difícilmente surja la unidad del juicio conciliar sin que la misma unidad que ellos buscan esté presente en el momento de las deliberaciones. Para Nicolás de Cusa, la unidad alcanzada no es sino una manifestación de una instancia trascendente a los particulares involucrados en esas definiciones. La acción individual y la acción divina encuentran un punto de

---

libertate loquendi constitutos ex una concordantia iudicare, sed divinum, ideo praesumi hoc omnino debet.» *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.78)

<sup>397</sup> « Ex quo duo nota: quod plenarium concilium est totius universae ecclesiae. Ita intelligitur ille § Item: Cum Petrus, scilicet quod plenarium concilium vincit omnem auctoritatem. *Similiter est notandum experimento rerum universale plenarium posse deficere.* Quomodo etiam varia talia fuerunt concilia, quae iudicando errarunt, apud Augustinum in epistula ad Elusium et Glorium et ad ceteros de Donati parte missa et aliis locis invenitur. Unde in hiis omnibus est sententia Ambrosii vera, quod secretiora ab universalibus correctionem recipiunt, iuxta doctrinam Augustini De Christiana doctrina libro 2 c. 8, quod illa quae universaliter recipiuntur, praeponi debent particularibus. Vides modo, quanta universalibus conciliis auctoritas inest, dum recte celebrantur. Unde Augustinus in sermone contra Pelagianos primae partis dicit matris ecclesiae hanc esse auctoritatem, quod eius fundatissimae veritatis canon talis est, quod quisquis contra hunc inexpugnabilem murum arietat, ipse confringitur. De hoc etiam Contra Faustum libro 11 ait idem Augustinus, et plura de hoc applicari possent scripta, sed hoc loco opus non est.» *De concord. cath.* II 5 (h XIV<sub>2</sub>, n.84.); las itálicas son nuestras. Anteriormente el Cusano señaló que los concilios particulares pueden ser corregidos por concilios que poseen un mayor grado de universalidad, los concilios plenarios por concilios plenarios futuros: «[...] particularia concilia unius episcopi vel provinciae correctionem capiant ab universali [...] Et idem, quomodo particularia per plenaria et etiam plenaria per subsequencia plenaria ob facti errorem corrigantur, [...]» *De concord. cath.* II 5 (h XIV<sub>2</sub>, n.83)

<sup>398</sup> Dice el Cusano: « Ibi enim est deus, ubi simplex sine pravitate consensus, ut dicit Hormisda papa in epistula ad episcopos Hispaniae.» *De concord. cath.* II 9 (h XIV<sub>2</sub>, n.104); II 19 (h XIV<sub>2</sub>, n.167)

identificación en la acción colectiva que permite la realización de la concordia. Pero la admisión de la posibilidad de error contribuye a señalar que lo que importa es el modo en el cual se adoptan las decisiones y no las decisiones mismas. Hay una fuerte presuposición de la veracidad de lo acordado conciliarmente, pero no se admite una identidad total entre lo decidido y la verdad de lo aprobado. La prueba de la ortodoxia y corrección del juicio conciliar, su infalibilidad, es el grado de concordancia alcanzado en él. Más allá de las diferencias en el juicio, lo valorado negativamente es la pertinacia u obstinación en el juicio particular.<sup>399</sup>

### *La representación de la Iglesia Católica por el papa y por el concilio*

Nicolás de Cusa sostiene que la *potestas clavis* ha sido dada a Pedro, pero ello hay que entenderlo en tanto él es el representante de la Iglesia.<sup>400</sup> El Cusano supone, como había anticipado en el libro primero, la distinción entre una Iglesia unida y otra dispersa. En tanto se encuentra dispersa, Pedro es quien mejor la representa, pero en tanto se considera la Iglesia reunida, el concilio la representa mejor.<sup>401</sup>

La *potestas* del concilio universal, en tanto representante adecuado de la Iglesia reunida, es *maxima*.<sup>402</sup> El concilio plenario, dice el Cusano, «vence a toda otra autoridad.»<sup>403</sup> El Cusano extraerá de la superioridad potestativa una importante serie de conclusiones que iremos señalando en los capítulos siguientes. Veremos, entre otras

---

<sup>399</sup> En el libro primero Nicolás de Cusa señala que la garantía de ortodoxia no se funda en la admisión de los artículos de fe verdaderos sino en no anteponer la propia opinión a la unidad de la fe que debe regir entre los fieles. Así dice: «Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma. | Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate. Cyprianus enim et totum concilium 70 episcoporum diversi fuerunt in fide a catholica ecclesia, tamen non abscisi, quoniam non praetulerunt opinionem unitati fraternae, quia absque pertinacia fuerunt, ut Augustino placet libro secundo contra Donatistas. Deinde iudicium fidei est multum difficile.» *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.27)

<sup>400</sup> « Unde potestas ligandi et solvendi Petro figuram ecclesiae gerenti tradita est » *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.77)

<sup>401</sup> *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158)

<sup>402</sup> « Quod maxima sit universalis concilii potestas, patet ex eo, quod [...] » *De concord. cath.* II 3 (h XIV<sub>2</sub>, n.77); más adelante en el libro segundo dice «Quare concluditur universale concilium rite adunatum, licet graduationes inter se habere possit quoad iudicia, est tamen semper maioris auctoritatis et minoris fallibilitatis quam papae tantum.» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.161.)

<sup>403</sup> «plenarium concilium vincit omnem auctoritatem» *De concord. cath.* II 5 (h XIV<sub>2</sub>, n.84)

cosas, la manera en la cual Nicolás considera al concilio como la institución adecuada para resolver aquellas situaciones en las que el papa cae en herejía,<sup>404</sup> o cuando son necesarios recursos económicos extraordinarios,<sup>405</sup> o cuando hay una administración ineficaz de los asuntos eclesiásticos,<sup>406</sup> o cuando son necesarias medidas para llevar adelante la reforma, entre otras. El concilio, a partir de estas disquisiciones, se revela así como la instancia institucional en la cual se pueden expresar de modo adecuado los niveles subordinados dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia en los momentos de crisis. También es la instancia institucional en la que encuentra un espacio propicio para que se evidencie el fundamento de la legitimidad de las normas y las autoridades: el consenso.

---

<sup>404</sup> *De concord. cath.* II 30 (h XIV<sub>2</sub>, n.161)

<sup>405</sup> *De concord. cath.* II 30 (h XIV<sub>2</sub>, n.226)

<sup>406</sup> *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.161)

## CONSENSO

### Medioevo y modernidad

Una de las notas con las que ordinariamente se remarca el contraste entre el pensamiento político medieval frente al moderno es que, en el segundo, el consenso ocupa un lugar central frente a los discursos legitimatorios de los poderes *de facto* que circulan en el Medioevo. La concepción jerárquica del orden político y la teoría de la '*naturalis servitudo*' aristotélica hacen que el discurso teórico sobre la política parezca alejado de consideraciones atentas al momento del consentimiento. Desigualdad natural y jerarquía divinamente establecida aparecen en un claro contraste con los ideales constitucionalistas y de la '*rule of law*'. Entendemos aquí por 'constitucionalismo' la indicación y defensa de aquellas instituciones y procedimientos que limitan el ejercicio del poder de los gobernantes. Estos procedimientos y mecanismos impedirían por principio la constitución de un poder omnímodo frente al cual los súbditos no poseen garantías suficientes cuando éste afecta sus intereses.<sup>407</sup>

El Medioevo queda así asociado a los conceptos que fortalecen una y otra vez la subordinación a prácticas e instituciones que, en su pretendido origen sacro o por ser producto de una tradición ancestral, no permiten ser cuestionadas por sus súbditos. La Modernidad, en este contraste, se asocia al reconocimiento de los derechos del individuo y de las garantías constitucionales que permiten la defensa de esos derechos. Mientras la legitimidad en el primer período está asociada a una obediencia que no cuestiona, el segundo aparece vinculado al momento del consentimiento siempre activo de los sujetos de derecho como único argumento válido para la defensa de la legitimidad de las instituciones que regulan la vida en sociedad.<sup>408</sup>

---

<sup>407</sup> Ten (2007), p. 493.

<sup>408</sup> «Consent theory has provided us with a more intuitively appealing account of political obligation than any other tradition in modern political theory. At least since Locke's impassioned defense of the natural freedom of men born into non-natural states, the doctrine of personal consent has dominated both ordinary and philosophical thinking on the subject of our political bonds. The heart of this doctrine is the claim that no man is obligated to support or comply with any political power unless he has personally consented to its authority over him; the classic formulation of the doctrine appears in Locke's *Second Treatise of Government*.» Simmons (1976), pp. 274-291.

Pero nosotros ya hemos visto, al focalizar nuestra atención en los vínculos que pueden establecerse entre Hincmar de Rheims y Nicolás de Cusa, que la importancia del consenso puede incluso detectarse con mucha anterioridad. Ciertamente, la organización de la Iglesia convive a lo largo de su historia con prácticas en las cuales la jerarquía se encuentra al mismo tiempo ligada a una cierta actividad de la comunidad. Es así que allí Congar detecta la presencia de un "principio de consentimiento por parte de los fieles".<sup>409</sup> El mismo autor ha señalado que, tanto en lo que refiere a la elección de las autoridades como en la actividad conciliar, encontraremos presente la idea de la necesidad de consulta y consentimiento de los fieles, y esto incluso en el período patrístico. Pero lo cierto es que hay un amplio consenso en los investigadores actuales en considerar que es a partir del siglo XII, sobre todo con posterioridad a la aparición del *Decretum* de Graciano, que comienza a definirse claramente la función del consenso en la legislación y elección de autoridades.<sup>410</sup>

### Concilio y consenso

En el capítulo anterior hemos prestado atención a la conexión entre las ideas de Juan Quidort de París y los canonistas.<sup>411</sup> Ciertamente también son notables los esfuerzos teóricos realizados por Juan Quidort para desligar la potestad temporal de todo tipo de confirmación proveniente del orden espiritual. Así llega a sostener que la institución del rey corresponde a Dios a través de la elección y consentimiento del pueblo.<sup>412</sup> Pero la operatividad del consenso como fundamento de la legitimidad de las normas y las autoridades se deja ver con mucha mayor claridad en Marsilio de Padua, a quien el

---

<sup>409</sup> Congar (1958), p. 224.

<sup>410</sup> Pennington (1988), p.449. Puede consultarse también: Post (1964); Tierney (1987), pp. 646-652; Oakley (1983)

<sup>411</sup> Nos apoyamos en las investigaciones de Tierney (1968), p. 157-178.

<sup>412</sup> «Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere ut sit et iudicare habet si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est et si deviat a solo Deo iudicare potest.» *De regia potestate et papali* 11; p.121; «Quod vero vigesimo primo dicitur de Hugone dicente quod spiritualis potestas temporam instituit, dici potest quod dicta Hugonis non sunt authentica, et modicum roboris afferunt. Tamen dici potest, ut dicit Augustinus, primo <De diversis quaestionibus>: mos sacrae scripturae est dicere rem fieri quando manifestatur. Pro tanto ergo dicebat Hugo quod potestas spiritualis regiam instituebat ut esset non quidem ipsam efficiendo ut esset, cum sit a Deo et populo consentiente et eligente, sed quia inungendo ipsum institutum et electum manifestabat.» *De regia potestate et papali* 27; p.158.

Cusano conoce, aunque refiere críticamente.<sup>413</sup> Para el Paduano, corresponde a la *universitas civium* o totalidad de los ciudadanos ser la legisladora,<sup>414</sup> de manera similar le corresponde la elección de los gobernantes.<sup>415</sup>

Juan de París y Marsilio de Padua han sido señalados, por muchos, como antecedentes importantes del conciliarismo del siglo XV.<sup>416</sup> La apelación de estos pensadores a la institución conciliar junto con la adopción del principio del consentimiento condujo a muchos estudiosos del siglo XX a indicar una cierta solución de continuidad entre los desarrollos filosófico-teóricos de ambos pensadores y la gran crisis de la cristiandad del siglo XV.<sup>417</sup> Si bien esta lectura puede ser, y lo ha sido, puesta en duda, sin embargo, lo cierto es que el principio del consentimiento y la institución conciliar se combinan de un modo muy adecuado para ofrecer una respuesta posible a las crisis planteadas en el amplio período histórico que se extiende desde comienzos del siglo XIV hasta mediados del siglo XV.<sup>418</sup>

La conexión entre la aceptación de la organización jerárquica del poder y la centralidad del consenso requiere de nosotros para su comprensión un pequeño rodeo. Si el orden jerárquico es querido por Dios, ¿cómo es que se afirma la necesidad de evaluar, al punto de poder destituir, al que preside? ¿Por qué, y con qué razón, el súbdito tiene que evaluar al que preside? La respuesta a estas cuestiones implicará atender a la distinción entre los verdaderos fieles de aquellos que no lo son.

---

<sup>413</sup> *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.265.) Volveremos sobre la influencia de Marsilio de Padua sobre Nicolás de Cusa.

<sup>414</sup> «[...] aut legumacionis auctoritas ad solam civium universitatem pertinet, ut diximus, vel ad hominem unicum ut ad pauciores. Non solum ad unum, propter [...] Pertinet hoc igitur ad civium universitatem aut eius partem valenciorem, [...] Quia enim lege debent omnes mensurari secundum proporcionem debitam, et nemo sibi scienter nocet aut vult iniustum, ideoque volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti.» *Defensor pacis* Dictio I, cap.XII, §8; Scholz, p.68-69 Sobre el carácter el alcance de la fórmula 'valencior pars' puede leerse: Bayona Aznar (2005), p. 65-87.

<sup>415</sup> «[...] potestatem factivam institutionis principatus seu electionis ipsius ad legislatorem seu civium universitatem, quemadmodum ad eandem legumacionem diximus pertinere 12<sup>o</sup> huius, principatur quoque correptionem, quamlibet eciam depositionem, si expediens fuerit propter commune conferens, eidem similiter convenire.» *Defensor pacis* Dictio I, cap.XV, §2; Scholz, p.85 y ss.

<sup>416</sup> Cf. bibliografía referida en el capítulo NATURALISMO POLÍTICO.

<sup>417</sup> Ullmann (1972), p. 184.

<sup>418</sup> La más dura de las críticas a la interpretación ullmanniana es la de Oakley (1973)

## El problema del fiel y el fingido

Una vez que se ha aceptado que la realidad está articulada jerárquicamente, se podrían distinguir al menos dos opciones teóricas. Un camino posible, que es el que sigue Egidio en *De ecclesiastica potestate*, es no permitir que la distinción entre el cargo y quien lo ocupa habilite a algún tipo de neutralización de la potestad del que preside. Así, sostiene Egidio Romano respecto del papa que quien juzga todas las cosas no puede ser juzgado por nadie.<sup>419</sup> El poder adjudicado a la *sedes* es tal que no habilita el reconocimiento de ningún tipo de impugnación al *sedens*.

Pero otro camino, adoptado por el Cusano, es ver que no hay una identidad inmediata entre el que ocupa el cargo y el cumplimiento de todo aquello que se espera de él, pues bajo la indumentaria del fiel se puede esconder un fingido.

Nicolás de Cusa reconoce dos puntos de vista, para considerar al fiel y al fingido: el de Dios (*iudicium divinum*) y el de los hombres (*iudicium humanum*).<sup>420</sup> Mientras Dios reconoce perfectamente a quienes están con él, el hombre sólo se maneja con un juicio incierto en estas materias. Pero lo que sí puede saber el hombre, gracias a la promesa de asistencia divina, es que siempre será dentro de la *ecclesia* donde los hombres podrán producir el retorno de la creatura espiritual a su creador. Nicolás de Cusa sostiene que la actualización de la forma jerárquica (en la que se disponen los cargos, oficios de las instituciones de la vida católica) es la vía adecuada para que se produzca el retorno a principio del cual todo proviene, pero siempre con la conciencia de que los cargos pueden ser ocupados por hombres desviados y pecadores.<sup>421</sup>

Hay que tener en cuenta, como señalamos al hablar de Hincmar de Rheims y el Cusano, que el consenso es una noción teológica con consecuencias legales. Los fieles y sus autoridades son corresponsables en el cuidado de lo necesario para alcanzar los fines últimos de la vida humana. Nicolás de Cusa buscará conciliar, por un lado, la noción de cargos jerárquicos divinamente instituidos con, por otro, la necesidad de

---

<sup>419</sup> Cf. Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* I 2; Scholz (ed.), p.6

<sup>420</sup> Cf. *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.29)

<sup>421</sup> Acerca del carácter desviado y pecador de quienes ocupan cargos eclesiásticos, especialmente el papa: cf. *De concord. cath.* I 8 (h XIV<sub>1</sub>, n.43); II 17 (h XIV<sub>2</sub>, n.148); II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158.)

proveer los ocupantes de esos cargos de manera consensuada.<sup>422</sup> Así, también las normas que regulan la interacción humana, tanto en el poder temporal como en el espiritual, supondrán el consenso de aquellos a quienes se dirige.

Nicolás de Cusa introduce las reflexiones más extensas acerca del consenso y sus consecuencias a lo largo del libro segundo de *De concordantia catholica*. Algo más escasas, pero no menos importantes, son las referencias en el libro tercero.<sup>423</sup> En el libro primero, el concepto tiene poquísimas apariciones pero en momentos clave de la argumentación. La operatividad del consenso se muestra en diversos momentos. Ahora bien, hay dos que son los centrales: la actividad legislativa y la institución de los gobernantes.<sup>424</sup>

### *Quod omnes tangit*: el consenso y la legislación

Para el Cusano, en *De concordantia catholica*, hay una profunda semejanza en aquello que refiere a los argumentos que legitiman la validez de las normas y las autoridades constituidas. El consenso en ambos casos es necesario, y para que se exprese adecuadamente deben respetarse ciertas garantías y cuidar ciertos procedimientos.<sup>425</sup> Entre las condiciones para una correcta expresión del consenso en el momento legislativo cuentan: la libertad para hablar, la ausencia de coerción y amenazas, y la amplia participación de los sujetos a las normas o autoridades.

---

<sup>422</sup> Black sobre Nicolás de Cusa dice «El carácter más distintivo de su trabajo es el intento de reconciliar la noción de cargos en la Iglesia, divinamente ordenados de acuerdo al modelo jerárquico, con la idea de que la pretensión válida de un cargo requiere el consenso de aquellos sobre los cuales se ejerce. La verdadera concordancia, sobre la cual la validez de la ley y la autoridad dependen, existe cuando el cargo divinamente creado es completado por alguien elegido por y que gobierna de acuerdo con el consenso de sus súbditos.» Black (1979), p. 52. -

<sup>423</sup> Si bien aquí nos ocuparemos de algunas de las apariciones del tratamiento cusano del consenso en el libro tercero, la mayor parte de ellas serán nuestro objeto de atención en los últimos capítulos de nuestro trabajo -sobre todo cuando nos ocupemos de la crítica humanista a la *donatio constantini* y a la *translatio imperii* -

<sup>424</sup> Cuando se refiere a las autoridades constituidas en el poder espiritual el Cusano prefiere hablar de *rector* y *universitas*. También usa el término *praesidentia*. Además de ocupar un lugar central en el momento legislativo y electivo de las autoridades, el consenso es fundamental en la dimensión sacramental de la vida de la iglesia (p.e. en el matrimonio.) Nos hemos referido a esta dimensión del consenso en el capítulo dedicado a la CONCORDIA.

<sup>425</sup> «[...] vera et ordinata potestas unius communis aequo potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur, [...]» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, r. 127)

Una vez instituidas las normas, el Cusano señala claramente la preeminencia de la ley por sobre los gobernantes.<sup>426</sup> La norma debe ser el criterio al cual debe acomodar su juicio y acción, y no al revés.<sup>427</sup> La ley puede ser *scripta* o *viva*, pero en ambos casos su legitimidad descansa en el consentimiento de quienes están sujetos a ella.

La referencia a la *lex viva* merece una aclaración. Si la ley estuviese siempre con el príncipe, el Cusano caería en una burda contradicción, pues inmediatamente señala que en vano diríamos que el rey debe acomodar su acción a la ley cuando la ley se identifica con su voluntad: su voluntad siempre sería justa.<sup>428</sup> Esa identidad no es admisible por el Cusano, quien aboga por una amplia participación en la actividad legislativa. Para entender esta mención a la *lex viva*, creemos necesario tener en cuenta el modo en el cual Gerson usaba dicho concepto.<sup>429</sup> El pensador parisino vinculó el concepto de *lex viva* con el principio de *epieikeia* o equidad. Lo mismo entendemos que hace el Cusano. La utilización cusana del concepto *lex viva* indica que el príncipe es intérprete de la ley de acuerdo con el principio de *epieikeia*.<sup>430</sup> Puesto que es imposible que el legislador prevea todas las circunstancias en las cuales se debe aplicar la ley, no

---

<sup>426</sup> Citando el *Decretum* sostiene «Iudex iuste iudicare debet, quare ipso iure sententia est nulla, si contra leges vel canones promulgatur [...]» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.128); un poco más adelante: «Oportet itaque quod in approbatam legem per mores et usum acceptam deliquerit. Unde ex hoc clare patet legem et canonem esse regulam omnis iudicantis, et quod omnis lex sive canon supra quemcumque iudicem iudicantem existit» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.130). Ya no en cuestiones pertenecientes al poder espiritual sino al temporal sostiene el Cusano una idea similar: «Nec potest excusatio de oboedentia legum sibi tunc locum vindicare, quando quisque sibi ipse legem condidit.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.276).

<sup>427</sup> En el poder espiritual: «In vanum autem examinaretur, si omne id ius esset, quod pontifex Romanus vellet, quia tunc iniuste sententiare nequiret. Quare oportet quod eius iudicium canonibus stringatur quibus subest, et per quos examinatur sententia, an secundum eos sit iusta velne.» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.129)

<sup>428</sup> «Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus, sive consistat in lege scripta sive viva apud principem, [...], est a sola concordantia et consensu subiectivo.» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127); «In vanum autem examinaretur, si omne id ius esset, quod pontifex Romanus vellet, quia tunc iniuste sententiare nequiret. Quare oportet quod eius iudicium canonibus stringatur quibus subest, et per quos examinatur sententia, an secundum eos sit iusta velne. Praeterea canones radices habent in naturali iure, contra quod etiam princeps potestatem non habet» *De concord. cath.* II 14; (h XIV<sub>2</sub>, n.129-130) Las italicas son nuestras.

<sup>429</sup> Pascoé (1973), p. 140-1.

<sup>430</sup> «Et quamquam secundum leges princeps dominari debeat, tamen, quia de hiis est dominus, de quibus secundum leges nihil dicitur cetitudinaliter, ut tertio *Politicae* capitulo sexto, ideo oportet eum esse prudentem ut tertio *Politicae* capitulo secundo et quarto *Ethicorum* tractatu de iustitia, ut epieizare recte valeat per directionem legis, ubi deficit propter particulare.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.279)

es raro que en circunstancias no previstas la aplicación estricta de la ley vaya en contra de la intención de quien la creó. El príncipe, como *lex viva*, tiene la potestad de suspender la aplicación de una norma por considerar que las circunstancias no habilitan su correcta aplicación. Esto no significa que el príncipe esté por encima de la ley, pues no puede cambiarla a gusto, sino que tan sólo se ocupa de aplicarla correctamente.

Para no producir una identidad entre la norma y la autoridad instituida, Nicolás de Cusa distingue entre aquellos órganos que poseen la potestad gubernativa de la legislativa. El poder legislativo les corresponde a todos los que deben acomodar su acción a ella.

En el marco del poder espiritual, el consenso explícitamente alcanzado en el marco de un concilio otorga firmeza a lo decidido. Incluso, dice el Cusano, aquellas decisiones tomadas por el obispo romano que versan sobre puntos dudosos obtuvieron su fuerza no de la voluntad del papa sino de la confirmación conciliar.<sup>431</sup> En lo que respecta al poder temporal, el Cusano propondrá una serie de reformas que habiliten instancias colectivas para una mejor expresión de la voluntad de la mayoría.<sup>432</sup>

Nicolás de Cusa proyecta la dimensión consensuada y asistida mediante la gracia divina como un reaseguro del cuidado de los fines que la *congregatio fidelium* procura promover. La ortodoxia en la actividad legislativa queda mejor resguardada mediante la observación de procedimientos fundamentados consensuadamente que si estuviese encomendada a un único titular del poder.

---

<sup>431</sup> «Tunc ulterius, si canon ex concordantia, usu et acceptatione approbatur, tunc firmitas cuiusque constitutionis ex acceptatione est. Quare ex concilio communi recte ecclesiastici canones dicuntur. Ecclesia enim congregatio est. Non potest unus recte ecclesiasticos canones edere. Unde evenit quod videmus in conciliis canones ex concordia acceptatione, consensu et subscriptione editos, decretales autem aut decisiones iudiciales Romanorum pontificum aut dubiorum in emergentibus non ex voluntate pura potestativa robur firmitatis et iustitiae recepisse, sed quia secundum canones ita convenit easdem decisiones fieri quae sunt notanda.» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.131)

<sup>432</sup> En el capítulo sobre la REFORMA del poder temporal nos referiremos a las propuestas para la realización de Dietas imperiales anuales. Para que se exprese de un modo adecuado el consenso en la elección del emperador el Cusano diseñó un original método de votación. Sobre esto último se puede consultar: Hagele-Pukelsheim (2008), pp. 229-249. Nicolás de Cusa desarrolló el sistema de votación en: *De concord. cath.* III 37 (h XVI<sub>3</sub>, n.535-541)

*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*

Respecto de la potestad legislativa la tesis que adopta el Cusano reconoce como un antecedente explícito una fórmula que los medievales encontraron en el *Codex* de Justiniano. Nos referimos a la máxima "*quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*" ("lo que a todos toca, debe ser aprobado por todos"), que los medievales la encuentran en el código justiniano, en el marco del tratamiento del derecho de tutela. Allí se dice que en un régimen de cotutela, todos los co-tutores deben ser consultados respecto de aquellas cosas que afectan los intereses a su cargo.<sup>433</sup> La máxima extraída de su contexto, el derecho privado, adquirió en manos de los pensadores medievales una centralidad y extensión impensadas.<sup>434</sup> Los medievales infieren de ella que la sanción o institución de las normas vinculantes debe ser realizada por todos aquellos afectados por ella. También era un principio que justificaba la participación de la comunidad en los problemas comunes.

La fórmula aparece, en los términos en los cuales los cita el Cusano, en las *Regulae iuris* (1298) de Bonifacio VIII.<sup>435</sup> Nicolás de Cusa, en el proemio al libro tercero de *De concordantia catholica*, hace un uso explícito del término pero no señala la fuente jurídica a partir de la cual lo toma. Esto no es extraño debido al uso ampliamente difundido de dicha máxima. Dice:

«La legislación debe hacerse por todos aquellos que han de ser obligados por ella, o por la mayor parte de aquellos elegidos por otros, porque debe contribuir al bien de la comunidad, y lo que a

---

<sup>433</sup> Como sostiene Gaines Post fueron los legistas y canonistas medievales « who connected these and other passages in the Roman law and achieved a synthesis of voluntary and procedural consent.» Post (1964), pp.168-176. Puede consultarse también: Congar (1958); Monahan (1987), pp. 97-111; Pennington (1988)

<sup>434</sup> Pennington (2007), pp. 157-211.

<sup>435</sup> Como antecedentes del uso de Bonifacio hay que señalar la decretal *Etsi membra* de Honorio III. Con esta decretal Honorio apoyó el reclamo de capítulos catedralicios para participar en un sínodo provincial. La decretal se convirtió en la justificación legal para enviar representantes a las asambleas que trataran asuntos que afectaran intereses que afectaban a los miembros de esas instituciones.

todos toca, por todos debe ser aprobado, y la determinación común sólo brota del consentimiento de todos o de la mayor parte.»<sup>436</sup>

Congar ha señalado que los medievales utilizaban la máxima en dos sentidos diferentes. Por un lado, como una regla de procedimiento propia del derecho privado.<sup>437</sup> Pero, por otro, la máxima *quod omnes tangit* se acerca a un principio de derecho público, en tanto formula un principio general de consulta y consentimiento de los interesados.<sup>438</sup> La fórmula ciertamente tiene, y nunca perdió, un carácter procedimental. De ella podría decirse que es la expresión procedimental de una concepción del consenso como fundamento de la ley y el gobierno. Así, entendemos que hay que leerla en aquellos pasajes en los cuales el Cusano la refiere.

La máxima ha sido aplicada en el Medioevo también con otras intenciones. Apoyando al clero que se sentía excluido de las decisiones adoptadas por un determinado arzobispado, el papado podía intervenir en los asuntos de dicho clero, y también ver limitado su poder en virtud de la aceptación de dicho principio.<sup>439</sup> Pues las decretales papales que hacían uso de dicha fórmula parecen apuntar más a debilitar el poder de aquellos que presidían las iglesias locales que a reconocer la amplia participación del

---

<sup>436</sup> «Legis autem latio per eos omnes, qui per eam stringi debent, aut maiorem partem aliorum electione fieri debet, quoniam ad commune conferre debet, et quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet, et communis definitio ex omnium consensu aut maioris partis solum elicitor.» El texto continúa vinculando la máxima a una cierta variante de constitucionalismo aristotélico: «Nec potest excusatio de oboedentia legum sibi tunc locum vindicare, quando quisque sibi ipse legem condidit. «Non est enim bona dispositio bene leges poni, non oboedire autem», ut dicit Aristoteles quarto *Politicorum* capítulo septimo. Est itaque etiam eorum interpretari, quorum condere. Hiis enim legibus regnum gubernari necesse est, amare enim et odire omnibus insunt.» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.276). En el contexto en el cual se inserta la máxima Nicolás de Cusa vincula a Aristóteles con una concepción de la naturaleza de la soberanía fundada en el consenso popular como fundamento de la legitimidad de las normas y de la elección de las autoridades. Realiza así un gesto, sobre el que nos detendremos más adelante, que es presentar las opiniones de Aristóteles como si fuesen la transposición en el orden temporal de las tesis por él ya presentadas respecto de la naturaleza del poder espiritual.

<sup>437</sup> «When several persons had common rights, such as servitude (easement), their consent was necessary for any change that affected several plaintiffs or defendants appeared together as parties interested in a case, one judgment operated equally for or against all —this was a procedural consortium.» Post (1964), p.169.

<sup>438</sup> Cf. Congar (1958), p.211-2.

<sup>439</sup> Congar da dos ejemplos muy significativos. Mediante el primero muestra cómo este principio impidió acceder a un subsidio. El segundo muestra como el papado ordena en virtud de dicho principio que se acepten a los capítulos eclesiásticos en los concilios provinciales. Congar (1958), p. 220.

clero como fundamento de legitimidad de las decisiones adoptadas por un concilio local o provincial.

#### Un antecedente del *quod omnes tangit*

Pero recordemos que Nicolás de Cusa busca reponer la sabiduría antigua olvidada como estrategia de resolución del conflicto producido por el 'choque de ingenios', esto es, por tesis defendidas por sus contemporáneos que se apartan de lo tradicionalmente aceptado.<sup>440</sup> Así, Nicolás recurre a una vieja tradición presente en la vida eclesiástica que tiene sus orígenes más atrás de la renovada recepción del derecho civil romano en el siglo XII. Los medievales podían encontrar una fórmula similar a la máxima *quod omnes tangit*, en este caso referida exclusivamente a la elección de autoridades, en León Magno (440-461).<sup>441</sup> A diferencia del uso del *quod omnes tangit*, que aparentemente es tomado de las *Regulae iuris*, Nicolás de Cusa señala su fuente cuando refiere a este principio tradicionalmente aceptado.<sup>442</sup> Podría haber encontrado este texto en el *Decretum gratiani* (dist. LXVI I pars. C.1 §1), pero él mismo dice tomarlo de documentos originales y de *Panormia* de Ivo de Chartes (1040-1116).<sup>443</sup>

---

<sup>440</sup> *De concord. cath.* praefatio (h XIV1, n.1)

<sup>441</sup> Nos referimos a la máxima: "*qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*", Congar (1958), p. 225.

<sup>442</sup> «Sin autem aliter praesumptum fuerit, viribus carere dubium non est, quia irritum est, 66 di. Archiepiscopus, qui est textus Anicii papae, qui dicit alibi: '*Oportet, qui omnibus praeesse debet, ab omnibus eligatur.*' Et quod ille textus Archiepiscopus, qui loquitur de ordinatione, intelligatur de electione, patet in originali et in *Panormia* Ivonis qui dicit: '*Oportet autem, ut ille, qui omnibus praeesse videtur, ab omnibus illis eligatur et ordinetur.*' Verbum '*oportet*' est verbum necessitatis, 50 di. Domino sancto, id est aliter non posse, 3 q. 6 Dudum, quod pro praemissis et c. Episcopo § 1 est notandum.» *De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n.233) Las itálicas son nuestras.

<sup>443</sup> «Ex decretis Aniceti, c.1 'Si archiepiscopus obierit, et alter ordinandus archiepiscopus fuerit electus omnes ejusdem provinciae episcopi ad sedem metropolitanae conveniant, ut ab omnibus ipse ordinetur. *Oportet autem qui illis omnibus praeesse debet, ut ab omnibus illis eligatur et ordinetur.*'» Ivo Carnotensis, *Panormia*, PL 161, 1041-1344; cf. 1132a; «Ab omnibus suffraganeis episcopis archiepiscopus ordinetur. Archiepiscopus ab omnibus suae provinciae episcopis ordinetur. §.1. Hoc autem, quod de archiepiscopi consecratione preceptum est, ut omnes suffraganei eum ordinent, nullatenus licet inmutari, *quia ille qui preest ab omnibus episcopis, quibus preest debet constitui.* Sin autem aliter presumptum fuerit, viribus carere non dubium est, quia irrita erit secus acta ordinatio.» *Decretum*, dist. LXVI pars. I, cap. 1, §1; p. 217. Las itálicas son nuestras.

## El consenso y la elección de autoridades

La función del gobernante será regular la conducta de los malos súbditos con el miedo al castigo que se sigue de la aplicación de la ley.<sup>444</sup> Así, comportándose en el marco de la ley, el gobernante regirá dirimiendo pleitos en orden a conservar la paz.<sup>445</sup> El poder para llevar adelante su tarea, el príncipe lo recibe del consentimiento de aquellos alcanzado por su jurisdicción. Todo gobierno legítimo cuenta con el consenso de sus súbditos y debería surgir de una elección.

En lo referido a la elección de los gobernantes, Nicolás de Cusa discurre con argumentos que van en la misma línea que apela al consenso como argumento central. En un texto de central importancia sostiene:

«Puesto que por naturaleza todos somos libres, todo principado, ya consista en la ley escrita, ya en la viva en el príncipe, [...] proviene únicamente de la concordancia y el consenso subjetivo. Pues si por naturaleza los hombres tienen el mismo poder y son igualmente libres, el poder verdadero y ordenado de uno igual en poder a los demás naturalmente no puede ser constituido sino a partir de la elección y el consenso de los otros, de la misma manera que la ley se constituye a partir del consenso [...]»<sup>446</sup>

De esta manera, el poder de uno sobre los demás es justo si los súbditos consienten en él. Como apoyo de esta tesis se sostiene que 'por naturaleza' los hombres somos igualmente libres y tenemos el mismo poder. Puesto que entre iguales no hay relaciones de subordinación, las mismas sólo pueden surgir mediante la aceptación voluntaria. Ese consenso puede manifestarse en la elección del gobernante. El poder

---

<sup>444</sup> Es con la ley «per quem principatum coercentur a malis subditi et eorum regulatur libertas ad bonum metu poenarum» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127)

<sup>445</sup> «Ideo sapientiores et praestantiores aliis rectores eliguntur, ut ipsi in sua naturali clara ratione sapientia et prudentia praedita iustas leges eliciant et per eas alios regant et causas discutiant, ut pax servetur, sicut sunt Responsa prudentum, 2 di.» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127)

<sup>446</sup> «Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus, sive consistat in lege scripta sive viva apud principem, [...], est a sola concordantia et consensu subiectivo. Nam si natura aequae potentes et aequae liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potentis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur [...]» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127)

verdadero y ordenado' (*'vera et ordinata potestas'*) es aquel que prevé elecciones en la designación de los gobernantes.<sup>447</sup>

Nicolás de Cusa refiere al peculiar modo de presentar el '*acuerdo general de la sociedad*' de Agustín tal como Graciano lo recoge en el *Decretum*. Según la fórmula de Agustín, el pacto o acuerdo general de la sociedad humana es obedecer a quienes la rigen.<sup>448</sup> Para la estabilidad política de la comunidad, el respeto de las autoridades constituidas es tan importante como su carácter electivo.<sup>449</sup>

Nicolás de Cusa, al mismo tiempo que avanza con argumentos a favor del carácter electivo de las autoridades, señala la existencia de una «*voluntaria subiectio*» como fuente de obediencia que está más acá de la expresión explícita de la voluntad.<sup>450</sup> Dice el Cusano que

[...] los sabios son naturalmente señores y rectores de los otros, pero no por una ley coercitiva o por un juicio que se da a disgusto.»<sup>451</sup>

La natural inclinación a la obediencia a los más sabios es una de las astucias de una razón presente en la naturaleza que permite satisfacer las necesidades humanas.<sup>452</sup> Nicolás de Cusa postula una teleología en la naturaleza por la cual no puede darse un apetito natural que se encuentre frustrado de antemano. Aquellos que no pueden, a causa de su insensatez, gobernarse a sí mismos, devienen siervos de los que saben. La

<sup>447</sup> «[...] in vero regiminis ordine ipsius rectoris electio fieri debet, per quam electionem constituatur rector iude eligentium, tunc ordinata et recta dominia et praesidentiae per electionem constituuntur [...]» II 14 n.127

<sup>448</sup> «[...] 2. d. 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 [...]» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, 127) El *Decretum* se apoya en la autoridad de Agustín. El texto de Agustín se encuentra en: *Confesiones* III 3 §15.

<sup>449</sup> Generalmente, dirá el Cusano, las deformaciones provienen de gobernantes que hacen abuso de su poder. Sobre eso trabajaremos en el apartado sobre la reforma.

<sup>450</sup> Sobre la «*voluntaria subiectio*»: cf. *De concord. cath.* II 19 (h XIV<sub>2</sub>, n.167); III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.272); III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n. 274); III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.275); III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n.328.) Sobre la *libera subiectio* Hofmann (2003), pp. 367-370. Hofmann señala muy bien las diferencias entre la sujeción voluntaria de Nicolás de Cusa en contraste con posiciones modernas como las de Thomas Hobbes.

<sup>451</sup> «[...] ratione vigentes sunt naturaliter aliorum domini et rectores, sed non per legem coercivam aut iudicium, quod redditur in invitum.» *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.127)

<sup>452</sup> Volveremos sobre este punto en el capítulo NATURALISMO POLITICO

racionalidad común a todos conduce *naturaliter* a obedecer a los que se destacan, pero esa obediencia, según el Cusano, no anula el consenso como aquello que legitima el dominio de unos sobre otros en el marco de ciertos límites normativos comúnmente aceptados pues las autoridades no son impuestas a disgusto (*in invitum*).

### **Potestas papae. Examen crítico de la jurisdicción papal**

El capítulo trece del libro segundo de *De concordantia catholica* desarrolla una consideración crítica sobre la pretendida adjudicación de los papalistas de la *plenitudo potestatis* al obispo romano y de una potestad *in partem sollicitudinis* para el resto de los eclesiásticos. El Cusano desarrolla su argumentación en dos momentos. En el primero retoma la exposición de Zabarella de las posiciones papalistas. En el segundo, el análisis se concentra en consecuencias derivadas del poder jurisdiccional y de orden propio del Sacerdocio en su relación con el Papado.

Nicolás de Cusa discute los argumentos tal como son presentados por Francisco Zabarella. Los pensadores papalistas han ubicado la fuente o totalidad del poder en el papado, y señalan que las otras dignidades y oficios, tanto eclesiásticos como civiles, tan sólo poseen una potestad derivada o concedida por el verdadero titular del poder, que es el sucesor de Pedro. Nicolás de Cusa se detendrá en este punto y detalladamente rebatirá los principales argumentos de posiciones semejantes.

Nicolás de Cusa, cuando reproduce aquí a Zabarella, no está interesado en el eventual retorno del poder a la *congregatio* en tiempos de cuasi vacancia sino en la determinación de los límites, ya no eventuales sino permanentes, del poder papal.<sup>453</sup> De los textos de Zabarella, el Cusano releva argumentos papalistas por los cuales ellos sostendrían que el papa: 1) tiene jurisdicción sobre todos y nadie sobre él (esto es, posee la *plenitudo potestatis*); 2) su potestad es divina, pues le fue otorgada por Dios mediante las palabras "todo lo que ligares..."; 3) como vicario de Cristo preside la Iglesia universal; 4) juzga y absuelve a quien le place, incluso cuando no haya negligencia por parte del obispo que

---

<sup>453</sup> Nos hemos ocupado de la argumentación de Zabarella en el capítulo dedicado al CONCILIO. Allí reproducimos los argumentos centrales ofrecidos por Zabarella para dar solución al Cisma de los primeros años del siglo XV concilio mediante.

corresponde en cada caso. Es decir, puede saltar por encima de las mediaciones institucionales y decidir en cualquier instancia subordinada.<sup>454</sup>

Nicolás continúa citando a Zabarella, quien destaca que a la potestad jurisdiccional le pertenece el poder de estatuir recurriendo a la *lex regia* como apoyo para identificar la voluntad del príncipe con la ley. Tanto el Cusano como Zabarella aceptan que el rector de cualquier comunidad tiene el ejercicio de la jurisdicción, aun cuando la jurisdicción se encuentre como disposición en la comunidad.<sup>455</sup> En este sentido, dice el Cusano, nadie duda de que el papa sea el rector de la Iglesia universal y que la fuerza de ley de él depende, pues sin él la comunidad nada puede estatuir.<sup>456</sup> Pero esa potestad del rector sobre la *universitas* o, como en este caso, del papa sobre la Iglesia, se encuentra limitada, pues el papa no puede cambiar el *status ecclesiae*.

«Para investigar la verdad (esto es, si todos los prelados inferiores al papa por derecho positivo tienen una jurisdicción derivada del mismo papa, como lo marcan los doctores en *Quae ab ecclesiarum*, sobre todo el señor Francisco de Zabarella,) es necesario en primer lugar, si esto fuera verdad, que Pedro haya recibido de parte de Cristo algo singular y que esto se encuentre en sus sucesores.»<sup>457</sup>

---

<sup>454</sup> «[...] quomodo papa de omnibus ecclesiis iudicet et de eo nullus, et cum potestas papae sit divina, a deo sibi tradita per verba: 'Quodcumque ligaveris', ut notat Franciscus <de> Zabarella De constitutionibus Cum omnes, et eapropter ut vicarius Christi praesidet ecclesiae universali, De translatione c. 1 et 2, et cum ipse summam illam habeat potestatem et etiam reperiat subditos quorumcumque episcoporum absque negligentia episcopi proprii et iudicasse et absolvisse et ad eum sine medio appelletur.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.112.) Estamos de acuerdo tanto con Paul Sigmund como con Morrisey quienes sostienen que no se están reproduciendo aquí las opiniones del propio Zabarella sino utilizando la reconstrucción que él ofrece de las posiciones de los papalistas. Morrisey (1986), p. 170; para la opinión de Sigmund ver: Nicholas of Cusa, *The catholic concordance*, op.cit., p.88 (nota a la traducción).

<sup>455</sup> Recordemos, como vimos en el capítulo anterior, que la plenitud de poder para Zabarella reside en la comunidad. El papa es un ministro por el cual esa potestad se expresa.

<sup>456</sup> «Et talia et consimilia per multos Romanos pontifices habentur, et quia potestas statuendi dependeat a potestate iurisdictionis, ut notat Cardinalis in dicto c. *Cum omnes*, tunc absurdum est dicere, quod adhuc aliquid plus ad vigorem cuiuscumque statuti requiratur quam eius voluntas. Quod enim placet principi, habet legis vigorem. Insuper non habet dubium dictum doctorum in c. *Cum accessissent* et etiam in c. *Cum omnes* De constitutionibus rectorem cuiuslibet universitatis exercitium iurisdictionis habere, remanente etiam ipsa iurisdictione in habitu apud universitatem. Sed papam esse rectorem naviculae sancti Petri et universalis ecclesiae nemo etiam dubitat. Quare vigor constitutionum ab eo dependet, cum sine rectore universitas statuere nequeat.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.113)

<sup>457</sup> «Sed pro investigando veritatem illius, an scilicet de iure positivo omnes praelati inferiores papa derivative, scilicet ab ipso papa, iurisdictionem habeant, ut notant doctores in c. *Quae ab ecclesiarum*,

El argumento fuerte contra los argumentos que presenta Zabarella, en tanto el Paduano reproduce a los papalistas, se apoya en que

«sabemos que Pedro no recibió nada que Cristo no haya dado a los otros apóstoles [...] Nada se le dice a Pedro que no se les haya dicho a los otros.»<sup>458</sup>

O, como agrega más adelante:

«No encuentro nada que se le haya dicho a Pedro que agregue alguna potestad. Por eso justificadamente decimos que todos los apóstoles en cuanto a su potestad respecto de Pedro son iguales.»<sup>459</sup>

La segunda parte del capítulo, dedicado a delimitar la *potestas* papal, se concentra en determinar la naturaleza del poder jurisdiccional. Acá el Cusano retoma, por un lado, los desarrollos del tercer tratado del libro primero acerca del papa y, por otro, lee esos desarrollos a la luz de la teoría conciliar que acaba de desarrollar. Si bien el objetivo explícito del capítulo es revisar críticamente la noción de "*plenitudo potestatis*", se darán pasos firmes para la determinación positiva de los límites del poder del que preside (como *rector*) una comunidad (en tanto *universitas*).<sup>460</sup>

La *potestas ecclesiastica*, dice Nicolás, proviene 'sin mediaciones' (*inmediate*) de Cristo mismo y en los comienzos sólo había un episcopado general «difundido por todo el mundo sin distinción de diócesis».<sup>461</sup> La potestad jurisdiccional, en tanto se funda en la *potestas clavis*, indica una igualdad en el origen entre obispos. La diferencia surge en la

---

praesertim dominus Franciscus <de> Zab<a>rellis, oporteret primo, si hoc verum foret, Petrum aliquid a Christo singularitatis recepisse et papam in hoc successorem esse.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.113)

<sup>458</sup> «Sed scimus quod Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis apostolis, 21. di. In novo, 24 q. 1 *Loquitur*. Nihil enim dictum est ad Petrum, quod etiam aliis dictum non sit.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.115)

<sup>459</sup> «Nihil reperitur Petro aliud dictum, quod potestatem aliquam importet. Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.115)

<sup>460</sup> Sobre los conceptos de *rector* y *universitas*: Black (2003), p. 46.

<sup>461</sup> «absque distinctione dioecesum per orbem diffusus [...]» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.116)

capacidad ejecutiva de cada uno.<sup>462</sup> La razón de la diferencia, en el ejercicio ejecutivo de un episcopado que en un principio mantenía una igualdad entre los obispos, se encuentra en las diferenciaciones introducidas por la legislación humana en razón de mejorar la realización de los fines humanos.<sup>463</sup> Nicolás de Cusa entiende que el grado de mayor o menor amplitud jurisdiccional se originará así parcialmente en el consenso de los subordinados. El del papa, por ejemplo, proviene de la elección que los cardenales hacen en nombre de la Iglesia universal.<sup>464</sup> El origen es parcial porque la elección y consenso humano tienen un correlato en la confirmación divina de lo actuado por los hombres.<sup>465</sup>

Es cierto que Pedro gozaba de un grado mayor de poder administrativo ("*maior in administratione*"). Eso había sido querido por los apóstoles y elegido por Cristo. Pero así como se considera al papa sucesor de Pedro, se debe considerar a los obispos como sucesores de los apóstoles.<sup>466</sup> El papa no tiene plenitud de poder tal que implique la posibilidad de perturbar la jurisdicción episcopal.<sup>467</sup>

---

<sup>462</sup> «Unde cum potestas ligandi et solvendi, in qua fundatur omnis ecclesiastica iurisdictio, sit immediate a Christo [...] et quia ab illa potestate ligandi et solvendi est derivata iurisdictionis potestas, patet omnes episcopos et forte et presbyteros aequalis potestatis fore quoad iurisdictionem, licet non executionis.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 116)

<sup>463</sup> «Quod quidem exercitium executivum sub certis positivis terminis clauditur et restringitur propter melius et cum maiori pace perducendi omnes homines ad finem suum, scilicet deum, ob quem finem finaliter omnis potestas et iurisdictio et statuta humana per media proportionata: tempori et loco tendere debent.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 116) En el libro primero de *De concordantia catholica* se establece la distinción entre la *potestas ordinis* y la *potestas iurisdictionis*. De acuerdo con la potestad de orden, los obispos son iguales entre sí, aunque difieren en el grado de sus responsabilidades gubernativas. Aquí, en el libro segundo, el argumento se profundiza un poco más. Las 'responsabilidades gubernativas' o 'capacidad ejecutiva' por la cual difieren entre sí los obispos surgen de una potestad jurisdiccional que, en principio, es igual para todos. Sólo con posterioridad las diferencias entre los obispos, en cuanto a su potestad jurisdiccional surgieron para mejorar la realización de los fines que ellos deben perseguir.

<sup>464</sup> «Maioritas autem administrationis, quae quidem administratio a iurisdictione dependet, ex consensu subiectionali partim constituitur. Sic dicimus electum in eligentes ex eo, quia habet administrationem, ordinariam habere iurisdictionem. Ita notatur in c. 1 De renuntiatione Libro Sexto cardinales nomine universalis ecclesiae papam eligere et per hoc, quod se per illam subiectionem universalis ecclesiae subicit electo, administratio illa in ipso cum illa translata iurisdictione in eum per electionem facit eum papam.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 117)

<sup>465</sup> «Non nego tamen divinam potestatem concurrere auctorizantem et confirmantem, ut ibidem notatur et certo loco inferius, praesertim in fine huius partis tangitur. Ex quibus patet iurisdictionem in Romano pontifice ita constitui ex divino privilegio et electione, sicut in aliis administrationem ecclesiasticam habentibus» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 117)

<sup>466</sup> «Verum licet Romanus pontifex principaliter successor sit sancti Petri, tamen non possumus negare omnes episcopos esse eiusdem successores. Petrus primo pontificatum super apostolos accepit, ut in praeallegato c. In novo. Cum autem episcopatus sit principatus super sacerdotium, ut prae habitum est,

El poder del *rector* y de la *universitas* que preside se implican mutuamente. Si bien en la *universitas* se encuentra la capacidad y la potestad de legislar, la *universitas* sin el *rector* no puede legislar, ni el *rector* sin la *universitas*. En definitiva, de la jurisdicción no se sigue el poder legislativo; sin embargo, de la que tiene capacidad de legislar sí se sigue la capacidad de juzgar. El concilio que concentra toda la potestad legislativa goza también de la más amplia jurisdicción.<sup>468</sup>

La profesión de fe que el papa Gregorio hizo de los cuatros concilios es una prueba de que el papase debe someter, como todos, a las decisiones conciliares.<sup>469</sup> El papa no está por encima de la Iglesia sino que, en la Iglesia, es el primero. La fuerza o vigor del concilio no descansa en la convocatoria o confirmación del papa sino en el consenso de todos. De esta manera, el Cusano pretende hacer justicia sopesando equilibradamente el poder del papa y del concilio.<sup>470</sup>

La determinación de la potestad del papa respecto del concilio se apoyó en las diferencias que existen entre la potestad legislativa y la jurisdiccional. La primera es más amplia que la segunda. En el capítulo XIV, según lo mostramos anteriormente en el capítulo, se ponen en evidencia los fundamentos y procedimientos que legitiman el poder jurisdiccional de las autoridades tanto eclesiásticas como civiles. El poder

---

quare dicere habemus principatum ecclesiasticum successionem quadam a primo principe, scilicet Petro, dependere. Et sicut principatus Petri a legatione Christi dependebat, ita et omnium episcoporum [...]]» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 118)

<sup>467</sup> «Papa enim non habet ex canone, quod laedere posset iurisdictionem episcoporum, quia esset ordinem turbare, [...]]» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 120)

<sup>468</sup> «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. Nec ex iurisdictione recte arguitur, quia potestas statuendi, licet alligetur iurisdictioni, non tamen ad eam sequitur. 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.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 123)

<sup>469</sup> « Unde Gregorius papa in professione quattuor conciliorum dicit, quia, dum universali consensu sunt constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut solvere, quos ligant, aut ligare, quos solvunt. Synodus enim non solum auctoritate eorum qui sunt praesentes diffinit, sed omnium, ut dicit Gregorius universali consensu ea esse statuta, quae per episcopos, qui praesentes sunt alios repraesentantes, statuuntur. » *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 124)

<sup>470</sup> «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 [...]]» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n. 126); cf. *De concord. cath.* II 15 (h XIV<sub>2</sub>, n. 137.)

jurisdiccional derivado del consentimiento de los súbditos es, en última instancia, el poder político disponible por las autoridades para el logro de los fines comunitarios.

Según demostró, la fuerza obligante de las normas proviene de la concordia y del consenso tácito o expreso. Concordia o consenso que provienen o de la observancia de las mismas o por la institución de las mismas por parte de aquellos que por ser legados o presidir una comunidad tienen tal potestad legislativa. Cuando una asamblea se encuentra reunida, se encuentran también allí, pero en potencia, todos aquellos que son considerados representados por ella. Establecidos estos principios y luego de haber señalado los límites del poder jurisdiccional del papa y haber discurrido en torno de la institución de las autoridades, el Cusano extiende estas consideraciones a los restantes cargos eclesiásticos en el capítulo XV.

Para el Cusano, los obispos con su capítulo forman la Iglesia diocesana. Los metropolitanos con sus sufraganes forman la iglesia provincial. Los patriarcas con los metropolitanos forman la iglesia patriarcal. El papa, con los metropolitanos adjuntos, forman la iglesia romana quienes, según la antigua usanza, dice el Cusano que se reunían anualmente con la cabeza patriarcal. En cada uno de esos niveles institucionales, las cuestiones que afectan a sus miembros deben ser tratadas de acuerdo con los mismos principios de concordia y consenso.<sup>471</sup> Otro aspecto central de este esquema institucional propuesto es considerar la existencia de instancias de apelación.<sup>472</sup>

Dentro de este esquema, el cardenalato genera algunos problemas. De acuerdo con la costumbre eclesiástica, los cardenales son nombrados por el papa.<sup>473</sup> Esta práctica evidentemente es totalmente contraria al modo en el cual el Cusano concibe el origen, organización y tareas de los cargos eclesiásticos. El Cusano propone otra manera de considerar el cardenalato. Para él, los cardenales deberían gozar del asentimiento de los metropolitanos y acatamiento de todos (*universalis observantia*). Son originarios de

---

<sup>471</sup> Cf. *De concord. cath.* II 15 (h XIV<sub>2</sub>, n.132)

<sup>472</sup> «Unde si synodus aliqua dampnavit quem, etiam patriarcham, illius synodi diffinitio propter appellationem, quae ab ea interponi potest ad apostolicam sedem, absque confirmatione eiusdem sedis rata non est.» *De concord. cath.* II 15 (h XIV<sub>2</sub>, n.133)

<sup>473</sup> De hecho, el Cusano fue nombrado cardenal de esa manera por Eugenio IV. Hemos hecho mención de este dato biográfico en la *Introducción*.

las diversas regiones y actúan como legados y representantes de todos. Tienen como función elegir al papa y aconsejar a la Iglesia universal. De esta manera, adecuando el origen y las funciones de este cargo a los principios que él propone, puede concluir que el papa no tendría que, en aquellas cosas que afectan a la totalidad de la Iglesia romana, actuar sin ellos y, si lo hiciese, quien no acepte sus decisiones así tomadas no debe ser castigado. Nicolás de Cusa reconoce que la suya es una visión idealizada de los mecanismos institucionales mediante los cuales la Iglesia universal debería estar organizada. Pero esto no significa para él que sea necesario revisar sus supuestos, sino que lo que es imprescindible es llevar a cabo una reforma.<sup>474</sup>

### Representación

La Iglesia, dice el Cusano, sólo puede ser representada por una persona o por un sínodo o concilio.<sup>475</sup> Aquel que la representa, sea una persona o el concilio, hace visible la comunidad a su cargo (en tanto es una *persona publica*) y actúa legítimamente en nombre de aquellos, dado que ellos le otorgan su consenso, lo cual conlleva la posibilidad de tomar decisiones y sancionar normas vinculantes para todos.<sup>476</sup>

Se pueden indicar dos sentidos de representación en *De concordantia catholica*.<sup>477</sup> Por un lado, representar es personificar, simbolizar, hacer presente una realidad irrepresentable de otra manera. El representante *figura, simboliza* lo representado por él. Por otro lado, el representante podría ser considerado un delegado de aquellos que le prestan su consentimiento para actuar en nombre de ellos. La presencia de los dos sentidos de representación en *De concordantia catholica* ha provocado juicios dispares entre los estudiosos.<sup>478</sup> Creemos que la convivencia de los dos sentidos de

---

<sup>474</sup> Cf. *De concord. cath.* II 15 (h XIV<sub>2</sub>, n.132)

<sup>475</sup> «Unam autem ecclesiam significare et repraesentare non potest nisi unus aut una congregatio, quam Graeci synodum dicunt.» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158)

<sup>476</sup> «[...] episcopūs [...] figurat et repraesentat, quia [est] publica persona [...]» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.37); «Synodus enim non solum auctoritate eorum qui sunt praesentes diffinit, sed omnium, ut dicit Gregorius universali consensu ea esse statuta, quae per episcopos, cū praesentes sunt alios repraesentantes, statuuntur.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.124). Ver también: *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158); II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.254-5)

<sup>477</sup> Para una caracterización de las distintas concepciones de representación en el conciliarismo del siglo XV: Tiemey (1983), p. 41.

<sup>478</sup> Quillet (1988: 570), Sigmund (1963: 166) y Watanabe (1963: 93) señalan cierta ambigüedad en la teoría de la representación cusana. Otros, como Reinhardt (1998: 198), adoptan un punto de vista más

representación señalados en *De concordantia catholica* es otra de las expresiones del esfuerzo cusano por conciliar la tradición hierocrática y la consensualista. Los cargos jerárquicos divinamente instituidos deben ser ocupados por aquellos que cuenten con el consenso de sus subordinados.

### *Doble origen de la representación*

Los cargos representativos encuentran su fundamentación, origen y legitimación en dos momentos claramente diferenciables.<sup>479</sup> En primer lugar está la voluntad divina y en segundo lugar, el consenso humano. Nicolás muestra su modo de comprender la representación mediante la referencia a la relación que Pedro mantuvo con el resto de los apóstoles. Como señalamos, Cristo mismo instituyó los cargos jerárquicos. Habló a Pedro en tanto lo consideró representante de la Iglesia.<sup>480</sup> Ahora bien, el poder de Pedro no era esencialmente diferente al de los otros apóstoles.<sup>481</sup> Si él era el primero de ellos, lo era con el consentimiento de los demás.<sup>482</sup> Así, el consenso de la mayoría es señalado como un elemento central de la legitimación del poder de los representantes pero en tanto se acopla a lo divinamente instituido –y eso siempre ocurre en virtud de la asistencia divina, tal cual hemos señalado se encuentra expresada en la *Regula cypriani* o promesa de Cristo.<sup>483</sup>

---

equilibrado al destacar la íntima compatibilidad entre los distintos usos del concepto de 'representación' por parte de Nicolás de Cusa. Por su parte, Hofmann (2003: 360) atribuye al Cusano el mérito de haber podido mediar teóricamente las dos tradiciones. Brian Tierney (1983) es de la misma opinión, dice: «Nicolás de Cusa, al final de la época medieval, fue el primero que reunió en una teoría coherente todas las tendencias anteriores.» (p.42.); «[...] el Cusano pudo combinar las ideas de representación por personificación y representación por delegación en una teoría única.» (p.48.)

<sup>479</sup> Reinhardt (1994), p.193

<sup>480</sup> Cf. *De concord. cath.* I 11 (h XIV<sub>1</sub>, n.51); I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.59); II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.254.5)

<sup>481</sup> Sobre la igualdad apostólica. « Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales » *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.115); « In hac quidem gratia dicimus quoad apostolatium omnes apostolos aequales, sicut ad ipsum sacerdotium omnes sacerdotes, sed abundantiori gratia dicimus Petrum inter apostolos primum. » *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.251) Claramente hay que tener en cuenta aquí la distinción entre la potestad de orden y la jurisdiccional: «[...] licet omnes supremae hierarchiae, qui episcopi sunt, quoad ordinem et pontificale officium aequales sint, est tamen discretio gradualis quoad regitivam curam. » *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35)

<sup>482</sup> «[...] inter pares apostolos Petrum ad praesidendum electum [...]» *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.35); «Deinde privilegium divinum Petrum praetulit aliis concurrente tamen electione apostolorum [...]» *De concord. cath.* I 15 (h XIV<sub>1</sub>, n.61)

<sup>483</sup> Dice Nicolás que la *maior pars* de los fieles permanece junto a Pedro y su cátedra. Pero la promesa de Cristo o *regula cypriani* podría ser desmentida con otra promesa. Cuando Cristo le dijo a Pedro que rogó

Quien ocupa un cargo representativo lleva adelante una tarea querida por Dios y por sus representados. Claramente hay una subordinación del segundo momento, o del consenso, al primero, la institución divina. Se podría plantear una duda acerca de la necesidad del segundo momento, pues ¿para qué es necesario el consenso de la mayoría si siempre por asistencia divina se mantendrá en el camino correcto? En tanto el mandato divino instituye un orden objetivo y asegura que el consenso de la mayoría estará siempre en todo de acuerdo con ese orden, ¿cómo es posible que surjan diferencias o conflictos?

### *El carácter gradual o intensivo de la representación*

Una respuesta posible a la pregunta anterior requiere que atendamos al carácter gradual o intensivo de la representación. Dice el Cusano: «cuanto más particular es la presidencia, tanto más cierta la representación»;<sup>484</sup> así, la representación será «*minus confusa*» cuanto más próxima y cercana esté al representante y más confusa cuanto más lejana. El representante es la forma y figura de aquellos que representa, los personifica. Teniendo en cuenta este principio, se puede afirmar que esta representación de carácter *figurativo* pierde fuerza a medida que aumenta la distancia respecto de sus subordinados.<sup>485</sup> Esta concepción, según la cual se representa adecuadamente el cuerpo inmediato pero confusamente el cuerpo distante, debería regular el mecanismo de elección de las autoridades eclesiásticas. El pueblo debería elegir a sus curas y ellos, con el consentimiento del pueblo, a los obispos; éstos, con el consentimiento del clero, a

---

para que no decaiga su fe (Lucas 22, 32), Nicolás entiende que Cristo le habla a Pedro en tanto representante de la Iglesia. De esta manera, cuando Cristo rogó por la fe de Pedro, en realidad, rogó por la Iglesia toda: «Bona est haec doctrina, quia Petrus ut ecclesiam repraesentans nomine totius ecclesiae locutus est. Et tamen de ecclesia multi exciderunt, immo de apostolis iudas. Quare illi ecclesiam veram fidelium constituunt, qui inter Christi fidem se habere putantes maiorem partem constituunt et se suo pastori Petro coadunant et eius cathedrae. [...] Nam licet Christus rogaverit, ut non deficeret fides Petri, qui pro sua reverentia ex auditus est, et licet hoc exponatur de fide ecclesiae [...]» *De concord. cath.* I 14 (h XIV<sub>1</sub>, n.59)

<sup>484</sup> «quanto particularior est praesidentia, tanto certior repraesentatio» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.163)..

<sup>485</sup> «praesidens figurata generalitate subditos figurat modo, quo papa confusissime totam ecclesiam, propinquiore autem modo suum patriarchatum, adhuc propinquiore suam metropolim, adhuc certiori suam dioecesim, adhuc certiori suum clerum, et ultimo quasi in uno corpore suum quotidianum concilium figurat. Unde evenit, ut cardinales aut legati provinciarum, qui assistunt Romano pontifici, principalia membra et pars corporis papae dicantur.» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.163)

los metropolitanos; éstos, con el consentimiento de los obispos, a los cardenales y éstos, con el consentimiento de los metropolitanos, al papa.<sup>486</sup>

Los grados señalados de representación son directamente proporcionales a la falibilidad del juicio.<sup>487</sup> Cuando el pueblo elige a sus representantes nos encontramos con un tipo de representación poco confusa, pero cuando aquellos que representan a otros eligen a la vez representantes, la mayor distancia de los nuevos elegidos con el pueblo disminuye la infalibilidad del juicio.

La afirmación de grados en la representación se enlaza muy bien con el pesimismo antropológico.<sup>488</sup> Nicolás de Cusa cree en la *sedes*, no en el *sedens*. Los hombres, todos los hombres, son descarriables y pecadores. La garantía contra el abuso indebido del poder por parte del *sedens* es el *concilium universalis*. El concilio universal, más representativo de toda la Iglesia católica que el papa solo, recibe su poder inmediatamente de Cristo y está sobre la *sedes* y el *sedens* ocasional.<sup>489</sup> El concilio representa mejor a la Iglesia Católica porque contiene mayor cantidad de presidencias

---

<sup>486</sup> «Unde si recta ordinatio servari deberet, tunc textus concilii Toletani 51 di. Qui in aliquo et 62 di. Nulla et 23 di. In nomine Domini cum similibus servari deberent, ut plebani et curati eligerentur aut saltem de eorum consensu utiliter provideretur, ut 67 di. Reliqui, 63 di. Si in plebibus, et deinde concurrente eorundem laicorum consensu clericus episcopum, 63 di. Plebs et c. Nosse, et episcopi cum consensu <cleri> metropolitanum, 66 di. Archiepiscopi, et metropolitani provinciarum cum consensu episcoporum legatos provinciarum assistentes Romano pontifici, qui cardinales vocarentur, et illi cardinales papam de consensu metropolitanorum, quantum possibile foret» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.164.) Tierney (1983) muy adecuadamente destaca la presencia de una concepción de la autoridad que asciende: «[...] a través de la representación y del consenso a todos los niveles de la jerarquía.» (p.48)

<sup>487</sup> «[...] quanto illa synodus minus confuse plus tendendo in veritatem repraesentat, tanto eius iudicium plus a fallibilitate versus infallibilitatem tendit et semper maius est iudicio unici Romani pontificis confusissime figurantis. Antiquum est hoc proverbium facilius inveniri, quod a pluribus quaeritur. Quare papae iudicium minus stabile et magis fallibile praesumi quam ipsius et aliorum, et hoc non habet dubium.» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.158.) La falibilidad está también en relación con la concordancia: «[...] de quanto maior concordantia, de tanto infallibilis iudicium» *De concord. cath.* II 4 (h XIV<sub>2</sub>, n.79.)

<sup>488</sup> Sobre el 'pesimismo antropológico' ver el capítulo dedicado a *Jerarquía*.

<sup>489</sup> «Sed quia sedentes in ipsa sede ab hominibus assumuntur deviabiles et peccabiles, nunc maxime mundo ad finem tendente et malitia excrescente sua potestate ad aedificationem data ad destructionem abutuntur, quis dubitare potest sanae mentis absque verae potestatis et privilegii sedis diminutione universale concilium tam in abusum quam abutentem potestatem habere pro sui ipsius conservatione et totius ecclesiae salutari ordinato regimine? Tamen dicere quod universale concilium etiam super primatia ecclesiae Romanae cognoscere et diffinire non possit, credo male dictum esse, quoniam expresse Calcedonense concilium se de hoc intromisisse et iudicasse in gestis legitur. Quare universaliter dici potest universale concilium repraesentativum catholicae ecclesiae habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra papam quam sedem apostolicam.» *De concord. cath.* II 17 (h XIV<sub>2</sub>, n.148)

y así ofrece una representación más cercana del todo, del cual es figura. Consecuentemente, también tiene autoridad sobre el papa.<sup>490</sup> Si bien el poder del papa es más grande que cualquier miembro individual de la Iglesia *distributive*, el concilio universal, una vez reunido, es superior a él.<sup>491</sup>

Nicolás de Cusa encuentra que la historia confirma la corrección de sus puntos de vista teóricos.<sup>492</sup> El concilio, debidamente realizado, representa mejor a la Iglesia y no se encuentra que alguna vez haya errado en la fe.<sup>493</sup>

### *Elección o unión*

Hay que considerar que en la elección consensuada entre los electores y el elegido *puede y debería* encontrarse el origen de la representación. Pero si bien la representación puede surgir de un procedimiento de autorización o delegación, lo más importante es el momento de unión de los gobernados y el que los preside.<sup>494</sup>

No *todo* el poder del representante proviene del consenso de sus representados. El momento del consenso humano debe ser puesto en correlación con el momento instituyente divino, la elección de tal persona para ocupar un cargo hay que

---

<sup>490</sup> Sigmund (1963), pp.166-167.

<sup>491</sup> «Hinc unitas fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, sive universale concilium catholicae ecclesiae ipsam repraesentans est supra suum ministrum ac singularem praesidem. Et ita intelligo dictum salvatoris quod maior inter apostolos distributive debeat esse, omnium collective, quoniam sic ecclesiam faciunt, minister.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.259)

<sup>492</sup> Sobre la utilización cusana de la historia, ver el capítulo: *La crítica humanista*.

<sup>493</sup> «Universale autem concilium ex praesidibus et legatis collectum, qui ad ipsam congregationem rei investigabilis dubio in provincia propria non digesto, dum sic in vago conflunt ad consulendum consensu subiectorum non apportato ad haec, si rite et legitime convocatum et omnibus vocatis collectum, liberrime celebratum et iuste finitum communi omnium consensu sententiam ||in|| quomodolibet salutem fidelium concernentibus dictaverit, propter propinquam repraesentationem totius catholicae ecclesiae et propter omnium fidelium consensum, qui per legatos ac praesides concurrat, numquam legimus errasse.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.248)

<sup>494</sup> La fórmula del *matrimonio* es utilizada para describir la unión de aquel que por ella deviene persona pública y representa, en tanto personifica, la comunidad que preside. El consenso mutuo es esencial tanto en el matrimonio como en la unión entre el que preside y los que quedan sujetos a él. Estas consideraciones valen tanto para el poder temporal como para el poder espiritual. El modelo de la unión es el matrimonio de Cristo con la Iglesia: *De Concord. Cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.164). Así, por ejemplo, en el plano temporal el rey de Francia contrae matrimonio con su reino: *De concord. cath.* I 4 (h XVI<sub>1</sub>, n.26) o, en el plano espiritual, el obispo con la iglesia: *De concord. cath.* I 6 (h XIV<sub>1</sub>, n.37). Sobre la importancia de la fórmula del matrimonio y su sentido constitucional: cf. Kantorowicz (1957), p.205-206.

correlacionarla con la confirmación divina.<sup>495</sup> Si bien Nicolás de Cusa señala como óptimo el carácter electivo de las autoridades, lo importante es que el representante contribuya al fortalecimiento de la unidad representada por él.<sup>496</sup>

### La *potestas concilii* y la deposición del papa

De la conjunción de, por un lado, la teoría de la representación y el consenso como fundamento del orden normativo y, por otro, la distinción entre persona y función, el Cusano extrae un argumento por el cual el concilio puede deponer al papa. El papa, en tanto *sedens*, es el *subiectum materiale* del papado o *sedes*. Él, de acuerdo con su juicio, puede declararse inútil para el cargo y renunciar. Puesto que el juicio del concilio es más representativo y seguro que el del papa, el concilio puede remover el papado de su *subiectum materiale* si juzga que ello es necesario. En tanto el elegido tiene que dirigir su acción en orden a alcanzar los fines de la comunidad, cuando esos fines se persiguen deficientemente, cesa la causa por la cual ha sido elegido. La mala administración justifica la quita de la obediencia y, al cesar la obediencia, cesa el poder del elegido para presidir. El momento de la aceptación del subordinado como un elemento central de la vida política muestra, de esta manera, su efectividad.<sup>497</sup>

En toda concepción jerárquica de origen dionisiano está supuesto el principio según el cual los inferiores son reconducidos hacia los superiores a través de los grados intermedios. De acuerdo con el modelo que denominamos *egidiano*, puesto que el poder reside esencialmente en el miembro superior de la jerarquía, éste puede

---

<sup>495</sup> Sobre la elección humana y la confirmación divina en los cargos del sacerdocio: «Ita notatur in c. 1 De renuntiatione Libro Sexto cardinales nomine universalis ecclesiae papam eligere et per hoc, quod se per illam subiectionem universalis ecclesia subicit electo, administratio illa in ipso cum illa translata iurisdictione in eum per electionem facit eum papam. *Non nego tamen divinam potestatem concurrere auctorizantem et confirmantem*, ut ibidem notatur et certo loco inferius, praesertim in fine huius partis tangitur. Ex quibus patet *iurisdictionem* in Romano pontifice *ita constitui ex divino privilegio et electione*, sicut in aliis administrationem ecclesiasticam habentibus.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.117) Las itálicas son nuestras.

<sup>496</sup> Sobre el carácter electivo de la autoridad: *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.164) Pedro como representante de la unidad de la Iglesia: «[...] Christus Petrum praepositum apostolorum saepe alloquitur ut principem in unitate totam ecclesiam sibi commissam figurantem et repraesentantem, nam non dubium, ecclesia universalis claves habet ligandi et solvendi, dum unita est.» *De concord. cath.* I 11 (h XIV<sub>1</sub>, n.51)

<sup>497</sup> «si papalitas ab hoc subiecto materiali, scilicet isto homine, est iudicio ipsius papae, dum se inutilem iudicat, removibilis, ut ibidem, et hic habetur maioris auctoritatis esse concilii iudicium quam papae tantum et minus fallibile, tunc clarum est quod, sicut papa tunc potest ex causa legitima cessare ab administratione, ita etiam subiecti communi concilio possent ex eisdem causis in praestando oboedientiam cessare, quando inutiliter administraret» *De concord. cath.* II 18 (h XIV<sub>2</sub>, n.161)

neutralizar el sistema de mediaciones jerárquicas y decidir allí donde normalmente no lo hace. Para Egidio, esta idea justifica que el papa, en tanto jefe de la jerarquía eclesiástica, cuando lo considere necesario, realice acciones de las que normalmente no se ocupa. Así puede, por ejemplo, sin respetar la decisión de un cabildo eclesiástico nombrar un obispo.<sup>498</sup> Pero, para Nicolás de Cusa, si bien hay un orden previo a la elección, una forma que viene desde arriba, el poder del rector de una comunidad no viene sino del consenso de los súbditos que eligen *tal* persona para ocupar un cargo. Según el Cusano, los oficios eclesiásticos no tendrían que ser ocupados por quienes no hayan sido elegidos.<sup>499</sup> Frente a los que dicen que el poder del papa sólo viene de los hombres y del concilio y frente a los que afirman que el poder reside en el papa *a deo*, Nicolás intentó alcanzar la verdad en el *medium concordantiae*:

«la prioridad y el principado vienen de Dios por medio del hombre y de los concilios, a saber, mediante el consenso electivo»<sup>500</sup>

El Cusano retoma distinciones tradicionales del derecho canónico medieval y las articula de modo que constituyan una suerte de reaseguro y control frente al poder. El diseño institucional que piensa para la Iglesia presenta una estructura centralizada de poder en la cabeza de la jerarquía. Pero a pesar de la subordinación implicada en el ordenamiento jerárquico, la neutralización de las potestades bajas e intermedias de la jerarquía a favor de la suprema está impedida por principio. Al destacar el momento del consenso de los gobernados como elemento esencial, en momentos de crisis se activan instancias de definición a la cual, al menos idealmente, son convocados todos los miembros del cuerpo institucional. Consenso y jerarquía se convierten así en dos conceptos-límite entre los cuales se desarrolla la vida política eclesiástica.

---

<sup>498</sup> «In summo pontifice, quantum ad posse quod est in ecclesia, residet potestatis plenitudo, [...] Posset enim providere cuiumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas sed secundum planitudinem potestatis.» Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate* III 9; op.cit., p. 191.

<sup>499</sup> «Ecce ergo electiones de divino iure esse, praesertim quod invitus non detur populo, et consequenter est contra omnem rationem dare non expetitur». *De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n.237)

<sup>500</sup> «prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.249)

## La 'pulchra speculatio'

En el capítulo XIX el Cusano expone de modo especulativo el modo en el cual concibe la articulación entre la legitimación mediante el consenso y el cuidado de la forma institucional divinamente instaurada.<sup>501</sup> Se sirve para ello de los opuestos materia-forma y potencia-acto. El pueblo constituye la materia en el cual están en potencia todas las potestades. Pero para que esas potencias se actualicen instituyendo las presidencias adecuadas, es necesario que la forma provenga ya no del pueblo sino de Dios.<sup>502</sup> El Sacerdocio es la instancia que realiza la mediación entre Dios, en tanto principio de la forma y el acto, y el pueblo, en tanto principio material y ser en potencia. El Sacerdocio puede cumplir esta función porque es el alma de los fieles.

El Cusano ilustra su idea estableciendo una analogía de proporción, pues dice que así como el alma extrae, por un lado, su motricidad y sensibilidad de la potencia de la materia y, por otro, su racionalidad de Dios, de manera similar el Sacerdocio extrae, a través de la sujeción voluntaria de los súbditos, la vida, el movimiento y la sensibilidad del pueblo inferior y de Dios, mediante los sacramentos, la potestad del alma racional. De esta manera, lo divino influye sobre el cuerpo de los fieles y completa la unión necesaria para el logro de los fines últimos de la vida humana. La invocación de la gracia divina no implica la pérdida de importancia de la acción humana, pues hay que tener en cuenta que la elección debidamente realizada no está desacoplada de la confirmación de la gracia divina a la autoridad instituida.<sup>503</sup>

El consenso se acerca más a un reconocimiento del orden objetivo antes que a la creación de un orden. A pesar de que Nicolás señale el consenso como fuente de legitimidad tanto del gobierno como de las normas, eso no significa que esté a disposición de los sujetos modificar las cosas caprichosamente. El consenso, en tanto un movimiento que parte de los sujetos, debe acoplarse al orden objetivo, que es un

---

<sup>501</sup> *De concord. cath.* II 19 (h XIV<sub>2</sub>, n.167-168.) Para otras lecturas de este pasaje puede consultarse: Sigmund (1963), p. 143-144 ; Reinhardt (2003), p. 35.

<sup>502</sup> «[...] ipsa praesidentialis potestas in actu constituatur, necessario desuper concurrere habeat radius formativus, qui hanc constituat in esse» *De concord. cath.* II 19 (h XIV<sub>2</sub>, n.167)

<sup>503</sup> «Et quamquam summorum sacerdotum deiectionem sibi deus reservavit, electionem tamen eorum fidei populo concessit, 79 di. c. finale, et ille gratia divina praefertur, qui communi consensu eligitur, 8 q. 2 Dilectissimi.» *De concord. cath.* II 19 (h XIV<sub>2</sub>, n.167)

orden jerárquico, según la comprensión cusana de la realidad. Y esto debe suceder para que puedan ser realizados los fines propios de la comunidad.

La respuesta cusana, en definitiva, se enmarca en la tradición de pensadores que sostienen que la articulación entre la libertad y la obligación se realiza, en última instancia, cuando se obedece a normas y a autoridades a las que se les presta consentimiento y que no son meramente impuestas. Pero siempre teniendo en cuenta que el verdadero sentido de la comunidad no es la mera eliminación de conflictos o su regulación sino la realización de los fines últimos de la vida humana. Esos fines deben definir, en última instancia, la actividad de quienes forman parte de las instituciones tanto espirituales como temporales y en virtud de esos fines es que son evaluadas tales instituciones. El Cusano es bien claro al determinar qué instituciones son las adecuadas para la realización de esos fines y, por eso mismo, queda definido a qué el hombre debe prestar su consentimiento.

## NATURALISMO POLÍTICO

### Jerarquía y naturalismo político

De acuerdo con el plan de la obra trazado al comienzo de *De Concordantia Catholica*, en el libro tercero Nicolás de Cusa pasa a ocuparse del Imperio, concebido como el cuerpo de la Iglesia. Este libro, a diferencia de los anteriores, se encuentra precedido por un proemio. El Cusano sorprende al lector con tesis fuertemente naturalistas que, en una primera lectura, contrastan con el resto del tratado.

Allí el Cusano sostiene que el origen de las comunidades humanas se encuentra en la búsqueda de la autoconservación.<sup>504</sup> Esta supuesto aquí el principio teleológico según el cual todo ente que tiene un fin posee los medios adecuados para conseguirlo. Así, la naturaleza dota a cada viviente con lo necesario para evitar lo nocivo y para conseguir aquello que le es indispensable para existir. Esa es la razón por la cual todo viviente tiene principios que le son connaturales, tales como el apetito, el instinto o la razón. El hombre, dotado de razón por sobre todos los animales, desde el principio persiguió la vida en común para así conservarse y alcanzar sus fines. De este modo, los hombres que se reunieron por instinto natural, viviendo juntos, construyeron villas y ciudades. Estas uniones, que podrían ser puestas en peligro por aquellos que poseen sentimientos corrompidos, son resguardadas porque el hombre ha encontrado reglas para cuidar la paz. Por eso las ciudades tuvieron su origen en la unidad de los ciudadanos y en las leyes que conservan la unidad y la concordia. Y todo esto que hace posible la utilidad pública es preservado por el común consenso de todos y con guardianes de las leyes.<sup>505</sup>

De esta manera, el dominio de unos sobre otros es necesario por un déficit en las pasiones. Son muchos los que están corrompidos. Los titulares del poder

---

<sup>504</sup> *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.271).

<sup>505</sup> La garantía de la realización de aquello que conviene al fin del hombre tiene su reaseguro en principios defendidos concordantemente con argumentos filosóficos y mediante la autoridad de los padres. Para que no sea frustrado el apetito natural de la misma manera que la mayor parte del sacerdocio no se aparta de la verdadera ley, de acuerdo a lo señalado en la *regula Cypriani*, la mayor parte del pueblo no se apartará del camino de la utilidad pública.

gubernamental son custodios de las leyes, que mediante el castigo buscan ordenar la libertad de los súbditos hacia el bien.<sup>506</sup>

Y así como en unos hay un déficit en el orden de las pasiones, en otros hay un déficit en el orden racional. Los insensatos, dado que no pueden gobernarse a sí mismos, devienen siervos de los sabios. Esta servidumbre voluntaria (*naturalis servitudo*) surge de la sumisión voluntaria (*voluntaria subiectio*) y es motivada por la necesidad de conservación.<sup>507</sup>

En un momento central de la argumentación desarrollada en este proemio, el Cusano dice:

«Vemos que el hombre es un animal político y civil y naturalmente inclinado a la civilidad. De aquí que sea necesario que la parte preponderante esté por la permanencia del orden político [...]»<sup>508</sup>

La fórmula '*hombre, animal político y civil*' que nos remite a la concepción aristotélica sobre la politicidad natural, adopta en el contexto del pensamiento cusano una particular inflexión. Se aparta del sentido que tradicionalmente le adjudico el aristotelismo político.<sup>509</sup> Habría un primer punto de contacto al introducir esta fórmula. Para Aristóteles, la *polis* surge "a causa de las necesidades de la vida pero subsiste para el vivir bien".<sup>510</sup> El Estagirita distingue aquí dos momentos: uno gregario de otro de vida política plenamente realizada. El Cusano, como vimos, también distingue dos momentos. El primero es el momento gregario, por el cual el hombre naturalmente se

<sup>506</sup> *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>3</sub>, n.127).

<sup>507</sup> *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.271). No hemos referido a la *voluntaria subiectio* en el capítulo *Consenso*.

<sup>508</sup> «Videmus enim hominem animal esse politicum et civile et naturaliter ad civilitatem inclinari. Hinc oportet valentiorē partem pro remanentia politiae esse, ut Aristoteles primo Politicae primo capitulo concludit.» *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>509</sup> Sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles en la Edad Media pueden consultarse: Ullmann (1961), pp. 293-296; Ruz Ruffino (2005), pp.3-13) aporta un amplio panorama y bibliografía sobre este tema.

<sup>510</sup> Aristóteles, *Pol.* 1252b 8. Utilizamos la siguiente edición latina de la *Política*: *Aristotelis Politicorum libri octo cum veteri translatione Guilelmi de Moerbeka*, F.Susemihl (ed.), Leipzig, 1872. Hemos consultado la traducción de Manuela García Valdéz (Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988).

inclina a la civilidad. El segundo es el momento político, consecuencia del déficit tanto pasional como intelectual de muchos de los que ya comparten una vida en común.

Pero para el Cusano, la vida política, es decir, la vida que se desarrolla bajo las instituciones del derecho y del gobierno, tiene su origen en la necesidad de atender ese principio constitutivo de cada ser que es la *conservatio sui* y está ausente el segundo momento que señala Aristóteles: el del vivir bien o de acuerdo con la virtud. Pues el orden político es concebido como un medio para alcanzar el fin último de la vida humana y la tarea de los titulares del poder temporal es hacerlo posible.<sup>511</sup>

Morimichi Watanabe llegó a sostener que, tanto por las fuentes utilizadas como por las características propias de las tesis puestas en juego, este proemio desorganiza el tratado y muestra que para el momento en el que escribió el prefacio, la influencia del neoplatonismo y del Pseudoareopagita habían disminuido.<sup>512</sup> Si bien nosotros no somos de esa opinión, sí creemos que las peculiares características de este escrito hacen necesario elegir otras estrategias de análisis para la comprensión de las ideas puestas en juego.

Ciertamente, las fuentes y los problemas contrastan con el resto del tratado. Pero esto no implica que haya que postular un cambio de opinión o abandono del proyecto original. Nicolás de Cusa sigue la misma estrategia de integrar el saber disponible y selecciona aquellos desarrollos teóricos compatibles con su propuesta aun cuando sean elaborados por tradiciones de pensamiento distantes de aquellas que son centrales en su obra. En síntesis, no vacila en presentar un Aristóteles compatible con sus planteos. Hace esto aun a costa de silenciar puntos de la doctrina del Estagirita que sí fueron adoptados por el aristotelismo político medieval y que son inintegrables con las tesis expuestas, sobre todo, en el primer tratado del libro primero de *De concordantia catholica*.

---

<sup>511</sup> «Omnis enim rex et imperator habet officium publicum ad publicam utilitatem ordinatum. Publica vero utilitas est pax, ad quam ordinantur iustitia et iusta proelia. Principium autem pacis est ad finem aeternum dirigere subditos, et media illum pertigendi sunt sacra instituta religionum. Quare prima cura imperialis in hiis observandis versatur» *De concord. cath.* III 7 (h XIV<sub>3</sub>, n.348)

<sup>512</sup> Watanabe (1963), p.131; p.135

## Recepción de Aristóteles, aristotelismo político medieval y Nicolás de Cusa

Como muy bien lo ha mostrado Castello Dubra, el naturalismo en la filosofía política aristotélica consiste en tres tesis. En primer lugar, la *polis* existe por naturaleza. En segundo lugar, el hombre es por naturaleza un animal político. Por último, la *polis* es por naturaleza anterior a sus partes componentes.<sup>513</sup>

No se puede señalar como *aristotélico* a un pensador político de la Edad Media, si no toma posición respecto de alguna de estas tres tesis. Ciertamente, la influencia de la lectura del segundo capítulo del libro primero de la *Política* es por demás evidente en el texto que estamos analizando. Según vimos más arriba, al menos la que afirma la natural politicidad humana encuentra eco en el proemio al libro tercero. Por esta razón, el o los vínculos de Nicolás de Cusa con esta tradición de pensadores deben ser analizados.

En el capítulo XII del libro tercero Nicolás de Cusa menciona a Tomás, a Egidio y a Sedulio Scoto como aquellos a los que hay que recurrir en todo aquello que sea referido al arte de gobernar los asuntos de la república. Dice:

«Y porque acerca del régimen de la república Santo Tomás, Egidio Romano, Sedulio Scoto, y antes que ellos, Platón y Tulio (a pesar de que de estos últimos no se tengan sus libros) y también muchos otros nos dejaron grandes volúmenes, a los mismos quien quiera recurra para las cosas que quedan.»<sup>514</sup>

El tema central del capítulo del cual extrajimos este texto es destacar la necesidad de un cuerpo de consejeros que contribuyan a administrar los asuntos de la República. Pero si tenemos en cuenta los temas trabajados en el proemio a este libro, podemos preguntarnos si la influencia de estos autores, sobre todo Tomás y Egidio, sólo se reduce a este tipo de advertencia.

---

<sup>513</sup> Castello Dubra (2004), pp. 380-394.

<sup>514</sup> «Et quia de regimine rei publicae sanctus Thomas, Aegidius de Roma, Sedulius Scotus et ante illos Plato et Tullius, licet illi ultimi libri non habeantur, ac etiam alii plures magna volumina nobis reliquere, ad ista quisque recurrat in residuo.» *De concord. cath.* III 12 (h XIV<sub>3</sub>, n.378)

En primer lugar, notemos que Nicolás se encarga de señalar que no posee los libros de Platón y de Cicerón. Esto parece ser un buen argumento para sostener que sí poseía los libros de Tomás y de Egidio.<sup>515</sup> La edición crítica señala como textos de referencia el *De regno* de Tomás y el *De regimine principum* de Egidio. A partir de una lectura atenta de aquellos pasajes de estos autores los cuales se concentran, sobre todo, en los primeros capítulos del libro primero de la *Política* de Aristóteles, podemos señalar los puntos de contacto temáticos y reconocer alguna relación de dependencia entre el Cusano y estos autores. Dada la naturaleza de las variaciones, a menudo sutiles, entre un autor y otro, optamos por exponer aunque no más sea brevemente las tesis más características de cada uno de ellos.

### Tomás de Aquino

Guillermo de Moerbeke tradujo la *Política* de Aristóteles en la segunda mitad del siglo XIII. A su traducción le siguen los comentarios Alberto Magno y Tomás de Aquino.<sup>516</sup> Son comentarios muy pegados a la letra del texto aristotélico.<sup>517</sup> El tratado de Tomás, *De regno*, fue escrito en los últimos años de su vida entre 1271 y 1273.<sup>518</sup> Tomás muere en 1274. Dice Tomás allí :

«Es natural para el hombre, en tanto es un animal social y político, vivir en multitud, mucho más que para cualquier otro animal, lo cual ciertamente es declarado por la necesidad natural.»<sup>519</sup>

Para justificar esta tesis despliega tres argumentos. En primer lugar, señala que la naturaleza no proporcionó al hombre vestimenta, comida y medios de defensa tan

---

<sup>515</sup> Marx (1905) señala la existencia de los siguientes textos de Egidio en la biblioteca del Cusano: (1) Aegidius Romanus (Aegidii Conigiati), *Tractatus de esse et essentia*, codex n.195; f.65-105v; (2) *Summa super librum physicorum Aristotelis*, codex n.189; (3) *De regimine principum*, codex n.102.

<sup>516</sup> Alberti Magni, *Comentarii in octo libros politicorum aristotelis*, A.Borgnet (ed.), *Opera omnia*, vol.8, Paris, 1901; Thomae Aquinatis, *De Regno ad regem Cypri* (= DR), Hyacinthe - F. Dondaine (eds.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, T. XLII, Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

<sup>517</sup> Como sostiene Dunbabin (1982), el esfuerzo de los primeros comentadores es hacer inteligible el texto aristotélico.

<sup>518</sup> Sobre los problemas de datación: Bertelloni (2004)

<sup>519</sup> «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.» DR I 1

efectivos como a los otros animales. Pero, sin embargo, esas carencias se suplen con la razón y el *trabajo manual* [*officium manum*]. En segundo lugar, la misma constitución de los animales, a partir del instinto, los previene de aquello que es útil o nocivo.<sup>520</sup> El hombre, en cambio, sólo adquiere el conocimiento de aquellas cosas que son necesarias para la vida con otros hombres, solo no puede alcanzarlo. Por último, el hombre es más comunicativo que el resto de los animales.<sup>521</sup> La sociabilidad humana viene a cubrir las faltas del hombre respecto de los otros animales. Recordemos que en Aristóteles la posesión del lenguaje es el único argumento que contrapone al hombre frente a los animales y que permite destacar su mayor grado sociabilidad.<sup>522</sup> Ni el vestido ni la nutrición o los medios de defensa son referidos por el Estagirita.

Una vez demostrado por qué el hombre es un animal social, Tomás pasa a señalar cuáles son las distintas instancias de agrupamiento y sus modalidades de organización política, cuando corresponda. El Aquinate clasifica distintas instancias de agrupamientos socio-políticos con la satisfacción de las necesidades como hilo conductor. Primero, la casa, a la que le siguen la aldea, la ciudad y la provincia. Las distintas agrupaciones humanas son presentadas como instancias progresivas en las

---

<sup>520</sup> DR I 1

<sup>521</sup> «[...] est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apis.» DR I 1; Cfr.

En su comentario a la *Política* agrega que hay una relación entre lo útil y lo nocivo que en el hombre adquiere el cariz de lo justo e injusto. Allí dice: « Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris, quae omnes ordinantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo Ethicorum dicitur. Et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et haec sibiinvicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratum, loco quorum nos habemus interiectiones. [...] Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non aequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt. Cum ergo homini datus sit sermo a natura, et sermo ordinetur ad hoc, quod homines sibiinvicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi; sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem. Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile.» *Sentent. Politic.* I 1 n.28

<sup>522</sup> «quod autem civile animal homo omni ape et omni gregali animali magis, palam. nihil enim, ut aimus, frustra natura facit sermonem autem solus habet homo supra animalia: [...] sermo autem est in ostendendo conferens et nocivum, quare et iustum et iniustum, hoc enim ad animabilia hominibus proprium est, solum boni et mali, iusti et iniusti et aliorum sensum habere: horum autem communicatio facit domum et civitatem.» Aristoteles, *Pol.* I 2 1253a10 et sqq.

que se cumple de una manera cada vez más acabada la satisfacción de las necesidades.<sup>523</sup>

El análisis de las formas de gobierno es el tema que lo ocupa inmediatamente. El tercer capítulo del *De regno* está dedicado a mostrar que tanto la razón como la experiencia muestran que es mejor que gobierne uno y no muchos.<sup>524</sup> Ya en su comentario a la *Política* de Aristóteles resaltaba la primacía del *regnum* frente a las otras formas de gobierno o constituciones virtuosas o no desviadas.<sup>525</sup> Pedro de Alvernia, en la continuación del Comentario, continúa en la misma línea.<sup>526</sup>

En su comentario a la *Política*, Tomás señala que la progresión de la casa a la aldea y la ciudad se produce mediante un crecimiento sostenido y continuo de la prole de estas comunidades. La casa, el *domus*, está constituida por naturaleza para las necesidades de todos los días.<sup>527</sup> La aldea, el *vicus*, es un espacio en el cual los hombres se relacionan

<sup>523</sup> «Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur. Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit; [...]» DR I 2

<sup>524</sup> Valga como ejemplo este texto: «[...] et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur. Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant [...]» DR I 3

<sup>525</sup> Thomae Aquinatis, *Sententia libri Politicorum*, H. F. Dondaine - L. J. Bataillon, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, Ad Sanctae Sabiniae, Romae, 1971: «Primam autem ordinationem dicit regnum, vel quia est prima tempore (a principio enim omnes civitates regibus regebantur), vel quia est optima dummodo rex sit bonus.» *Sententia Politic.* II 7 n. 3; «[...] distinguit utrasque politias per propria nomina. Et primo rectas. Secundo vitiosas, ibi, transgressiones autem et cetera. Dicit ergo primo, quod si sit monarchia, id est principatus unius, vocatur regnum consueto nomine si intendat utilitatem communem.» *Sententia Politic.* III 6 n. 3.

<sup>526</sup> «In prima determinat de optima politia, scilicet de regno. [...] In prima dicit, quod post praedictas inquisitiones de politis forte bene se habet transire ad considerationem de regno: et ratio huius est, quia inter politias rectas regnum est optima et rectissima politiarum; et ideo regula et mensura aliarum: optimum enim perfectissimum est in unoquoque genere, et mensura est omnium aliorum: propter quod primo dicendum est de regno.» Petrus de Alvernia, *In Politic. continuatio* III 13 n. 1.

<sup>527</sup> «secundum naturam constituta in omnem diem.» *Sententia Politic.* I 1 n. 18

para satisfacer otro tipo de necesidades que superan lo cotidiano.<sup>528</sup> Agrega más adelante «nada es más natural en los animales que la propagación de muchos a partir de uno; y esto hace la vecindad de casas. [...] A partir de lo cual, dado que la multiplicación de la prole es natural, se sigue que la comunidad de la aldea es natural.»<sup>529</sup> Y, por último, está la ciudad, la *civitas*, que es natural porque lo son las comunidades a partir de las cuales ella se genera.<sup>530</sup>

Aunque no se puede agotar la lectura del texto en esa línea, ciertamente tanto en la *Política* de Aristóteles como en el *Comentario* de Tomás se puede entender que la evolución de la casa a la *polis* tuvo su correlato en algún tipo de desarrollo histórico.<sup>531</sup> Esa ambigüedad en el texto aristotélico, y también en el de Tomás, iremos viendo que se pierde en una decidida interpretación histórica de la casa a la ciudad, o al reino, según el caso.

#### *Egidio Romano: el tomista que renegó del aristotelismo*

Hacia 1280, Egidio Romano escribió *De regimine principum*. Se ha dicho de esta obra que fue dedicada a Felipe el Hermoso, antes de ser rey. Según esa noticia, Felipe mismo habría encargado el trabajo a Egidio.<sup>532</sup> Fue una obra muy difundida en el Medioevo.<sup>533</sup>

<sup>528</sup> «sed communicant sibi in aliquibus exterioribus actibus non quotidianis.» *Sententia Politic.* I 1 n.19

<sup>529</sup> «nihil enim est magis naturale quam propagatio multorum ex uno in animalibus; et hoc facit viciniam domorum. [...] Unde cum multiplicatio prolis sit naturalis, sequitur quod communitas vici sit naturalis.» *Sententia Politic.* I 1 n.19

<sup>530</sup> «Finis rerum naturalium est natura ipsarum. Sed civitas est finis praedictarum communitatum, de quibus ostensum est quod sunt naturales: ergo et civitas est naturalis. Quod autem natura sit finis rerum naturalium, probat ibi, quale enim etc. tali ratione. Illud dicimus esse naturam uniuscuiusque rei, quod convenit ei quando est eius generatio perfecta: sicut natura hominis est, quam habet post perfectionem generationis ipsius: et similiter et de equo, et de domo: ut tamen natura domus intelligatur forma ipsius. Sed dispositio rei quam habet perfecta sua generatione, est finis omnium eorum quae sunt ante generationem ipsius: ergo id quod est finis naturalium principiorum ex quibus aliquid generatur, est natura rei. Et sic cum civitas generetur ex praemissis communitatibus, quae sunt naturales, ipsa erit naturalis.» In pol. I 1 24; Agrega, más adelante, «[...] Illud quod est optimum in unoquoque, est finis, et cuius gratia aliquid fit: sed habere sufficientiam est optimum: ergo habet rationem finis. Et sic, cum civitas sit communitas habens per se sufficientiam vitae, ipsa est finis praemissarum communitatum. [...]» *Sententia Politic.* I 1 n.25

<sup>531</sup> Cf. Castelló Dubra (2004), p. 384.

<sup>532</sup> Pero Ugó Mariani, a quien seguimos en la presentación general de las principales tesis del texto egidiano, no es de esta opinión. Mariani (1927), p.111

<sup>533</sup> Figura en el catálogo de la biblioteca cusana. Fue citada en el *convivio* de Dante. La existencia de numerosos manuscritos prueban la amplia difusión de la obra. Cf. Miethke (1993), p.92

Egidio buscó exponer allí las normas que deben regular la vida moral del soberano, su relación con sus familiares y definir la esencia del poder real. Las fuentes más evidentes se encuentran en la obra de Aristóteles y Tomás.<sup>534</sup> En capítulos anteriores nos hemos referido al trabajo de Egidio en tanto representante destacado del hierocratismo papal más exaltado. Ciertamente sorprende reconocer a una misma persona como autor de tesis tan desemejantes entre sí. Cuando Egidio escribió *De potestate ecclesiastica* no hizo pie en las tesis aristotélico-tomistas, sino que sus fuentes ya hay que buscarlas en autores neoplatónicos como Dionisio Pseudoareopagita o en el *Liber de causis*.<sup>535</sup>

En diversos pasajes del tratado egidiano, *De regimine principum*, se hace patente su dependencia del comentario de Tomás a la *Política* de Aristóteles. La sociabilidad del hombre es postulada y defendida con argumentos que destacan las carencias humanas (alimentación, vestimenta, defensa) en contraposición con los animales. Egidio señala, siempre en contraste con los animales, el carácter comunicativo del hombre.<sup>536</sup> También para Egidio la institución de la *civitas* responde a la necesidad de adquirir lo necesario para la vida.<sup>537</sup> El origen de la *civitas* lo describe de este modo:

«El origen natural de la ciudad, según muestra el Filósofo en el libro primero de la *Política*, es el siguiente: en primer lugar fue hecha una casa pero a medida que crecían los hijos e hijas y no pudiendo, a causa de la multitud, habitar en aquella casa construyeron para sí casas anexas. De este modo, a partir de muchas casas fue hecho el villorio. Por tanto el origen natural del villorio se da a partir de la vecindad de las casas [...] Procediendo de esta manera la generación de los mismos es hecha la pluralidad de los villorios, y en consecuencia es hecho el

---

<sup>534</sup> Egidio siguió las lecciones de Tomás en París: Mariani (1927), p. 134.

<sup>535</sup> Sobre las fuentes neoplatónicas en *De potestate ecclesiastica*: Bertelloni (2004)

<sup>536</sup> Egidio Romano; *De regimine principum* II 1; Hieronymum Samaritanium (ed.), Romae, 1607, p.214.

<sup>537</sup> Cf. Egidio Romano, *De regimine principum* II 1; p.214

castillo o ciudad; ciertamente multiplicados los castillos y las ciudades es hecho el principado y el reino.»<sup>538</sup>

La estrategia aristotélica de separar las diversas partes que forman la ciudad para su análisis, se reemplaza con un relato acerca del modo en el cual, a partir de un acrecentamiento cuantitativo, los hombres se las ingeniaron para 'construir' nuevas modalidades de convivencia. El proceso fue de la casa, pasando por el villorio y la ciudad, hasta llegar al principado o reino. El que pueda hablarse de 'construir' [*construere*] introduce un matiz más instrumental en comparación con la propuesta de Tomás. Egidio interpreta el origen y desarrollo de las *communitates* humanas desde registros que no siempre estuvieron presentes y unidos para los pensadores medievales y que, además, no están presentes en Aristóteles. Por una parte, lo que orienta el desarrollo es la búsqueda de la vida suficiente. La ciudad está dirigida a cubrir las necesidades de la totalidad de la vida [*tota vita*].<sup>539</sup>

---

<sup>538</sup> «Naturalis enim origo civitatis ut patet per Philosophum I. Politicorum, hoc modo existit, quia primo facta fuit una aliqua domus : sed crescentibus filiis et filiabus, et non valentibus praemultitudine habitare in domo illa, contruxerunt sibi domos annexas : Et sic ex multis domibus factus fuit vicus. Naturalis ergo origo vici, est ex convicinia domorum, quas contruxit multitudo collectaneorum, et puerorum, sive filiorum. Nam, ut tangebatur, crescentibus collectaneis idest nepotibus, et filiis, et filiorum filiis: et non valentibus habitare in una domo, compulsi sunt facere domos plures, et constituere vicum. Sic procedente generatione ipsorum, et ulterius augmentata multitudine, facta est pluralitas vicorum, et per consequens factum est castrum vel civitas; ulterius vero multiplicatis castris, et civitatibus, factus est principatus, et regnum.» Egidio Romano, *De regimine principum* II 2; p.220

<sup>539</sup> «Communitas ergo domus facta fuit propter ea, quibus quotidie indigenus. Verum quia in una domo non reperiuntur omnia necessaria ad vitam, nos sufficiebat communitas domestica, sed oportuit dare communitatem vici, ita quod cum vicus constet ex pluribus domibus, quod non reperiuntur in una domo, reperiatur in alia. Propter quod Philosophus I. Politicorum ait. quod sicut communitas domus constituta est in omnem diem, idest in opera diurnalia: sic in opera non diurnalia constituta est communitas vici. Verum quia etiam in uno vico non reperiuntur omnia necessaria ad vitam, praeter communitatem vici oportuit dare communitatem civitatis. Communitas ergo civitatis esse videtur ad supplendam indigentiam in tota vita. Illa ergo videtur esse perfecta civitas (ut superius dicebatur) in qua reperiri possunt quae sunt necessaria universaliter ad totam vitam. Rursus autem, quia contingit civitates habere guerras, utile est uni civitati ad expugnandam civitatem aliam confoederare se alteri civitati. quare cum confoederatio civitatum utilis sit ad bellandum hostes, et ad removendum prohibentia corruptiva, praeter communitate domus, vici, et civitatis, inventa fuit communitas regni et principatus, quae est confoederatio plurium castrorum et civitatum existentium sub uno principe sive sub uno rege. Erit ergo hic ordo, quod domus est communitas secundum naturam constituta in omnem diem. Vicus autem est communitas constituta in opera non diurnalia. Civitas vero est communitas constituta ad sufficientiam in vita tota. Sed regnum est communitas constituta non solum ad supplendum indigentias vitae, sed etiam ad removendum prohibentia corruptiva, ad quae removementum una civitas non potest plne sufficere, nin sint adiuntae aliae plurimae civitates et castra.» Egidio Romano, *De regimine principum* II 4 ; p.227

Por otra parte, señala Egidio que aquello que impulsa a los hombres es la *conservatio sui*. La fuente de esta idea la encontramos en Cicerón.<sup>540</sup> Esto no lo encontramos en Tomás, quien en su comentario a la *Política*, sostiene que la búsqueda de la *conservatio* es un impulso de la especie y no un esfuerzo del individuo.<sup>541</sup> La búsqueda de la 'suficiencia de la vida', entendida como la posibilidad de disponer de todo lo necesario para cubrir las necesidades vitales, no necesariamente implica la búsqueda de la persistencia del individuo en la existencia. La conservación de sí mismo, que aparece

---

<sup>540</sup> En *De officiis* de Cicerón leemos: «Principio generi animantium omni est a natura tributum; ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria adquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem. Commune item animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint.» *De officiis* I 4 §11. En Egidio Romano: «Sic enim imaginari debemus, quod natura nihil facit frustra. Ei ergo quod naturaliter sit, naturalia fiunt ea, sine quibus non potest bene conservari in esse. Frustra enim natura ageret, si res naturale nullo modo conservarentur in esse, sed statim postquam essent factae, esse desinerent. quare cum vivere sit homini naturale, omnia illa, quae faciunt ad bene vivere, et sine quibus non potest sibi in vita sufficere, sunt homini naturalia. Inter alia autem, quae faciunt ad sufficientiam vita humanae, est societas. Naturaliter ergo homo est animal sociabile.» Egidio Romano, *De regimine principum* II 1; p.215; «<...> quia homines propter vivere habent naturalem impetum, ut concordent civitatem constituere, in qua reperiuntur sufficientia ad vitam.» Egidio Romano, *De regimine principum* III (1a. pars) 6; p.414. En los apartados acerca de la ley: « Si igitur ea sunt de iure naturali, ad quae habemus naturalem impetum et inclinationem: huiusmodi naturalis impetus vel sequitur naturam nostram, ut sumus homines, et ut differimus ab animalibus aliis, et tale ius appellatur ius gentium. Si vero inclinatio illa sequatur naturam nostram, ut convenimus cum animalibus aliis: sic dicitur esse ius naturale. Ideo in *Instituta*, ubi haec sunt tradita, dicitur, quod ius naturale, est quod natura omnia animalia docuit. Huiusmodi autem ius (ut ibidem scribitur) non est proprium humano generi, sed omnium animalium quae in celo et quae in terra, et quae in mari nascuntur. Secundo hoc ergo est de iure naturale coniunctio maris et foeminae, procreatio polis, et educatio filiorum. Nam si ad hoc homo naturaliter inclinatur, et si huiusmodi impetus sequitur naturam humanam, non tamen sequitur ipsam ut humana est sed ut animalis est et ut convenit cum animalibus aliis: nam et animalia naturaliter inclinatur, ut masculi coniungantur foeminis, ut filios generent et ut ipsos nutrant, et foveant. Ius vero gentium dicitur, quod non est commune animalibus aliis: sed commune est omni humano generi. Ex hoc ergo iure pene omnes contractus sunt introducti, ut emptio, venditio, locatio, conductio et cetera talia, sine quibus societas humana non bene sufficit sibi ad vitam. Inde est ergo quod mutuum et depositio, quae etiam dereviunt ad vitam humanam in quibus alia non communicant, sub hoc iure gentium continentur. Ius ergo gentium est quoddam ius naturale contractu. <...> Poterit ergo inclinatio naturalis sequi naturam hominis vel ut homo est, vel ut convenit cum animalibus aliis, vel ut convenit cum omnibus entibus. Nam homo naturaliter appetit conservari in esse, quod et omnia entia alia appetunt: naturaliter appetit producere filios, educare prolem, quod et alia animalia concupiscunt: naturaliter etiam appetit vivere in societate secundum debita pacta, et conventiones, quid inter animalia est proprium folius hominis.» Egidio Romano, *De regimine principum* III (2a. pars) 25; p.520-521

<sup>541</sup> La *consevatio speciei* de Tomás : «Omnibus enim his inest naturalis appetitus, ut post se derelinquat alterum tale quale ipsum est; ut sic per generationem conservetur in specie quod idem numero conservari non potest. Est quidem igitur huiusmodi naturalis appetitus etiam in omnibus aliis rebus naturalibus corruptibilibus. Sed quia et viventia, scilicet plantae et animalia habent specialem modum generandi, ut scilicet generent ex seipsis, ideo specialiter de plantis et animalibus mentionem facit. Nam etiam in plantis invenitur vis masculina et feminina, sed coniuncta in eodem individuo, licet in uno abundet plus una, in alio altera; ita scilicet, ut imaginemur plantam omni tempore esse talem qualia sunt mas et femina tempore coitus.» *Sententia Politic.* I 1 n.10

en Egidio, no la encontramos en Aristóteles, y creemos que esta idea tiene un origen estoico.<sup>542</sup>

### *Juan de París: el aristotélico que protesta contra los que abandonan el aristotelismo*

Dentro de la constelación de pensadores medievales que hacia finales del siglo XIII y principios del XIV recibieron y adaptaron el pensamiento político aristotélico encontramos a Juan Quidort de París, autor de *De regia potestate et papali*, a quien mencionamos en capítulos anteriores.

En la obra de Juan encontramos temas aristotélico-tomistas, también presentes en Egidio, que refieren a la naturaleza política y civil del hombre a partir de la indigencia humana.<sup>543</sup> Asimismo, recoge la preferencia por la monarquía como forma ideal de gobierno.<sup>544</sup> Al repertorio de temas relativos a la constitución del orden social y político, Juan Quidort de París suma la influencia del *retor* como aquel que condujo a los hombres a la obediencia. Los hombres en un comienzo vivieron como bestias, luego salieron de su primitivo estado mediante la influencia de uno que los condujo con razones persuasivas.<sup>545</sup>

---

<sup>542</sup> La influencia del estoicismo es mucho más evidente, en los pasajes en los cuales el Colonna distingue los distintos géneros de derecho (natural, de gentes y positivo). Allí se cita el *Digesto*, donde así se define el derecho natural: «Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit.» Cf. *Dig.* 1.1:1.4

<sup>543</sup> «Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I *Politicorum*, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam, cuius modi non est communitas domus vel vici sed civitatis vel regni, nam in sola domo vel vico non invenitur omnia ad victum vel vestitum et defensionem necessaria ad totam vitam sicut in civitate vel regno.» Juan de París, *De regia potestate et papali* 1; p. 75-6.

<sup>544</sup> «Est autem utilius regimen multitudinis per unum qui praeest secundum virtutem quam per plures vel paucos virtuosos [...]» *De regia potestate et papali* 1; p. 76

<sup>545</sup> «[...] homines non naturaliter nec ut homines, sed more bestiarum sine regimine vivebant, ut narrat quosdam dixisse Orosius primo libro suo *Contra paganos*. Et Tullius consimilia dicit in principio *Veteris Rhetoricae*, et Philosophus dicit de talibus in *Politicis* quod non vivunt ut homines sed ut dii vel bestiae. [Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter ei convenienter, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinatam rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter ligaverunt, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur.]» *De regia potestate et papali* 1; pp. 77-78. Sobre la influencia de este aspecto del pensamiento ciceroniano se puede consultar: Nederman (1988); Tursi (2005), pp. 22-23.

La presencia de Cicerón en los textos de los pensadores medievales que tematizaron la naturaleza social y política del hombre es notable. Ya sea porque la lectura de Cicerón preconditionó la recepción de Aristóteles, ya sea por la necesidad de complementar al Estagirita, lo cierto es que estos pensadores que se incluyen dentro de la tradición del aristotelismo político necesitaron recurrir a la obra del senador romano a la hora de dar cuenta de la constelación de problemas implícitos en estas cuestiones.

En Juan de París, la sucesión de comunidades, de la casa pasando por villorio hasta la llegar a la ciudad o el reino, tiene como punto de llegada la suficiencia de la vida. En una casa no se encuentran todas aquellas cosas necesarias para toda la vida [*tota vita*].<sup>546</sup> Con esto último, Juan utiliza términos similares a los de Egidio Romano al indicar el punto de llegada en el despliegue de las comunidades hasta llegar al reino.<sup>547</sup> Si tomamos en cuenta el contexto de la disputa entre el papa y el rey de Francia y el cambio de partido reflejado en la obra de Egidio, ¿no nos encontramos aquí con una ironía sutil del maestro parisino al teórico papal?

*Marsilio de Padua: 'la fuente' del aristotelismo en el proemio al libro tercero de De concordantia catholica*

La relación de Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa ya ha sido abordada por muchos autores.<sup>548</sup> La edición crítica de Gerhard Kallen acompaña el texto cusano con notas al pie que indican los innumerables préstamos que el Cusano tomó del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua. Para el tema que nos ocupa aquí, es necesario señalar que las referencias al texto de Aristóteles son extraídas del *Defensor pacis*.<sup>549</sup> Nicolás no realizó

---

<sup>546</sup> Cf. *De regia potestate et papali* 1; p. 75-6. El texto es citado más arriba.

<sup>547</sup> Es muy difícil no ver en el tratado de Juan una respuesta al *De ecclesiastica potestate* egidiano. Para problemas de datación de ambos textos: Ubl (2005); Bertelloni (2005), p.128. Sobre la importancia de la expresión '*tota vita*' en Juan de París: Francisco Bertelloni (2005), p. 352.

<sup>548</sup> Bauer (1954); Sigmund (1962); Sigmund (1998); Piaia (1998); Castello D'Amico (2005); D'Amico (2004)

<sup>549</sup> Sigmund (1963, p.397) sostuvo que «A systematic comparison of the Aristotelian references in the preface to the Concordantia with the text of the *Defensor Pacis* reveals that every reference (a total of thirty-one citations) has been taken from Marsilius with no mention of the source. The transcriptions are not always accurate.» Pero omite totalmente las referencias a Tomás y a Egidio, mencionados por el Cusano en su obra. Para empezar tomemos en cuenta los nombres: Tomás, Egidio, Marsilio. Faltaría Juan de París, Alberto Magno y tendríamos completo el cuadro de los aristotélicos más importantes del Medioevo en lo que a la *Política* respecta. Además si tomamos en cuenta que la influencia de Juan de París, que incluso fue destacada por el propio Sigmund, ha sido ya destacado como un antecedente de

Las comunidades civiles, paulatinamente, son «conducidas hasta la consumación», dice Marsilio; esto es, señala en un desarrollo, que termina por cubrir todas las necesidades humanas.<sup>553</sup> La progresión comienza, para Marsilio, con la unión varón-mujer; sigue con la casa, el villorio, hasta llegar a la ciudad.<sup>554</sup> Surge entonces la *civitas* a partir de la búsqueda de la satisfacción de las necesidades, pero se llega a un momento tal de desarrollo y complejización en este proceso que, quizá imperceptiblemente, se produce el salto cualitativo hacia el *bene vivere*.<sup>555</sup>

Pero luego de haber introducido la consideración del *bene vivere*, Marsilio refuerza el primer momento de la *autoconservación*. Es la necesidad de la autoconservación la que promovió el despliegue y complejización hasta llegar a la *civitas* en la que se produce el cambio cualitativo del *vivere* al *bene vivere*. Marsilio, al igual que lo había ya hecho Egidio, recoge lo expresado por Cicerón en *De officiis*: la primera preocupación para los vivientes, incluido el hombre, es la *conservatio sui*.<sup>556</sup>

#### ¿Naturalismo político aristotélico en Nicolás de Cusa?

Nicolás de Cusa distingue, a la hora de exponer los *fundamenta* de los regímenes políticos, a las autoridades que escribieron sobre el poder temporal de aquellas que lo

---

<sup>553</sup> «perducte sunt ad complementum» *Defensor pacis* I 3 §3; Scholz (ed.), p.13. Dice Marsilio que las comunidades civiles comenzaron a partir de lo pequeño y fueron paulatinamente alcanzando ampliaciones hasta su consumación.

<sup>554</sup> «Prima namque humanarum et minima combinatio, ex qua etiam alie provenerunt, fuit masculi et femine, [...] Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed pures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas, [...]» *Defensor pacis* I 3 § 3; Scholz (ed.), p. 14; «Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfectiores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione cuius continuo determinationem aggrediemur. De oru itaque civilis communitatis tanta sufficiant.» *Defensor pacis* I 3 §5; Scholz (ed.), 15-16 (Las itálicas son nuestras)

<sup>555</sup> Se pasa de la satisfacción de las necesidades, procurar lo necesario para la mera vida, a la búsqueda de la vida buena: «Est autem civitas secundum Aristotelem 1º Politice capitulo 1º: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficientie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi.» DP I 4 §1; Scholz (ed.), p.16.

<sup>556</sup> «[...] secundum Tullium 1º De officiis, capitulo 3º, ubi sic inquit: Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et parte. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest.» *Defensor pacis* I 4 §2; Scholz (ed.), 17

Las comunidades civiles, paulatinamente, son «conducidas hasta la consumación», dice Marsilio; esto es, señala en un desarrollo, que termina por cubrir todas las necesidades humanas.<sup>553</sup> La progresión comienza, para Marsilio, con la unión varón-mujer; sigue con la casa, el villorio, hasta llegar a la ciudad.<sup>554</sup> Surge entonces la *civitas* a partir de la búsqueda de la satisfacción de las necesidades, pero se llega a un momento tal de desarrollo y complejización en este proceso que, quizá imperceptiblemente, se produce el salto cualitativo hacia el *bene vivere*.<sup>555</sup>

Pero luego de haber introducido la consideración del *bene vivere*, Marsilio refuerza el primer momento de la *autoconservación*. Es la necesidad de la autoconservación la que promovió el despliegue y complejización hasta llegar a la *civitas* en la que se produce el cambio cualitativo del *vivere* al *bene vivere*. Marsilio, al igual que lo había ya hecho Egidio, recoge lo expresado por Cicerón en *De officiis*: la primera preocupación para los vivientes, incluido el hombre, es la *conservatio sui*.<sup>556</sup>

#### ¿Naturalismo político aristotélico en Nicolás de Cusa?

Nicolás de Cusa distingue, a la hora de exponer los *fundamenta* de los regímenes políticos, a las autoridades que escribieron sobre el poder temporal de aquellas que lo

---

<sup>553</sup> «perducte sunt ad complementum» *Defensor pacis* I 3 §3; Scholz (ed.), p.13. Dice Marsilio que las comunidades civiles comenzaron a partir de lo pequeño y fueron paulatinamente alcanzando ampliaciones hasta su consumación.

<sup>554</sup> «Prima namque humanarum et minima combinatio, ex qua etiam alie provenerunt, fuit masculi et femine, [...] Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagatio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicinia; et hec fuit prima communitas, [...]» *Defensor pacis* I 3 § 3; Scholz (ed.), p. 14; «Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum partium distincione cuius continuo determinacionem aggrediemur. De ortu itaque civilis communitatis tanta sufficiant.» *Defensor pacis* I 3 §5; Scholz (ed.), 15-16 (Las itálicas son nuestras)

<sup>555</sup> Se pasa de la satisfacción de las necesidades, procurar lo necesario para la mera vida, a la búsqueda de la vida buena: «Est autem civitas secundum Aristotelem 1º Politice capitulo 1º: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficiencie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gracia bene vivendi.» DP I 4 §1; Scholz (ed.), p.16.

<sup>556</sup> «[...] secundum Tullium 1º De officiis, capitulo 3º, ubi sic inquit: Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et parte. Quod etiam ex induccione sensata palam quilibet accipere potest.» *Defensor pacis* I 4 §2; Scholz (ed.), 17

suficientes como para considerar que otras fuentes tendrían que ser tomadas también en cuenta.

La conexión de las tesis cusanas con aquellas presentes en la tradición de pensamiento político medieval que analizamos puede estudiarse en cinco puntos: (1) la determinación del principio antropológico que motiva las conductas gregarias; (2) el despliegue de los agrupamientos (casa, villorio, etc.) previos a la forma social y política acabada (ciudad, reino, etc.); (3) la mediación de las razones persuasivas para dar el paso hacia la constitución de un orden social y político; (4) la opción de la monarquía como la mejor forma de gobierno; (5) el señalamiento de una finalidad temporal propia de la vida política.

(1) *La determinación del principio antropológico que motiva las conductas gregarias.*

Nicolás de Cusa establece como principio que el hombre instintivamente busca conservarse en la existencia. Esta tesis deviene un principio explicativo de la génesis de las comunidades humanas. Dice el Cusano:

«Ciertamente los derechos naturales anteceden a todas las consideraciones humanas y son principios para todas ellas. Lo primero que otorga la naturaleza a todo género de vivientes es que se cuide, su vida y su cuerpo, rechace lo nocivo y adquiera las cosas necesarias, según concluye Tulio a partir de estas raíces en el primer libro de *De officiis*, tercer capítulo. Ciertamente lo primero de la esencia es su mismo ser. Por lo cual, para que una esencia exista, tiene principios para tal fin que le son connaturales, instinto, apetito o razón. De donde resulta que conforme a la diversidad de naturalezas, son diferentes los medios naturalmente entrañados instintivamente para existir y conservarse en el ser. Por este fundamento Aristóteles, en el último capítulo del libro séptimo libro de la *Política*, concluye que todo arte y disciplina existe para suplir los defectos de la naturaleza»<sup>561</sup>

---

<sup>561</sup> «Naturalia quidem iura cunctas humanas considerationes et antecedunt et ad omnia illa principia sunt. Omni autem generi animantium primum a natura tribuitur, ut tueatur se, corpus vitamque, declinet nocitura, acquiratque necessaria, ut Tullius ex hac radice primo De officiis tertium capitulo intentum

El Cusano, según la edición crítica, encuentra y toma esta tesis del *Defensor pacis*.<sup>562</sup> Ciertamente, el principio de autoconservación, la *conservatio sui*, tanto Egidio de Roma como Marsilio de Padua lo extraen explícitamente del texto ciceroniano *De officiis*, pero también se encuentra presente en el derecho romano, tal como aparece en el *Digesto*. Nicolás de Cusa mutila el alcance que el Paduano le daba a la tesis ciceroniana. Para Marsilio, los hombres, salvo raras excepciones, buscan la vida suficiente, que consiste no sólo en vivir (*vivere*) sino también en vivir bien (*bene vivere*) como dice inmediatamente del texto de Cicerón citado. La consideración del *bene vivere* se encuentra ausente en el Cusano. El hombre, considerado desde la perspectiva del orden temporal, sólo busca la conservación de su existencia.

## (2) *El despliegue de los agrupamientos previos a la forma social y política acabada*

Vemos que entre los autores del aristotelismo político medieval hay diferencias en el despliegue de las comunidades hasta llegar la *civitas* o a aquella donde se alcanza el término del desarrollo.<sup>563</sup> El punto común entre todos ellos es aceptar que, sea cual fuere el punto de llegada, la comunidad política plenamente desarrollada presupone la existencia de comunidades anteriores. Dice Nicolás de Cusa:

«Ciertamente desde el comienzo los hombres dotados de razón, por encima de todos los animales, contribuyeron mucho a la solidaridad y a la comunión para su conservación y su fin, por el cual cada uno es. Consideraron esto necesario en virtud del discurso racional, se

---

elicit. Primum quidem essentiae est ipsum esse. Quare ad hoc, ut quaelibet essentia sit, habet connata ad hoc principia, instinctum, appetitum aut rationem. Ex quo evenit secundum naturarum diversitatem varia esse media propter esse et conservari naturaliter instinctui indita. Hoc fundamento Aristoteles septimo Politicae finali capitulo conclusit omnem artem et disciplinam pro supplemento naturalium defectuum fore.» *De concord. cath.* II prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.268)

<sup>562</sup> «Hoc ergo statuamus tamquam demonstrandum omnium principium naturaliter habitum, creditum ab omnibus sponte concessum: omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, huic quoque nociva refugere et declinare; quod etiam ne solum de homine confessum est, verum de omni animalium genere secundum Tullium 1° De officiis, capitulo 3°, ubi sic inquit: Principio generi animantium omni a natura tributum est, ut se, corpus vitamque tueatur, declinetque ea que nocitura videantur, omnia que necessaria sunt ad vivendum, acquirat et paret. Quod etiam ex inductione sensata palam quilibet accipere potest.» *Defensor pacis* I 4 §2; Scholz (ed.), p.17

<sup>563</sup> Tomás de Aquino (*domus, vicus, civitas, provincia*); Egidio Romano (*domus, vicus, castrum vel civitas, principatus et regnum*); Juan de París (*domus, vicus, civitate vel regnum*); Marsilio de Padua (*domus, vicus sive vicinia, civitas*); un caso especial lo constituye Dante, lo veremos por separado cuando nos ocupemos del IMPERIO.

unieron y por instinto natural viviendo juntos construyeron villas y ciudades.»<sup>564</sup>

Nicolás de Cusa no desarrolla la totalidad de las comunidades que son previas a la comunidad que constituye el punto de llegada previsto por él. Es decir, menciona los villorios y ciudades pero no menciona ni el *domus* o a la unión entre el varón y la mujer, que son los puntos de partida de todos los pensadores de la tradición que trabajamos, ni el *imperium*, que es el punto de llegada que desea sostener como la institución adecuada para el logro de los fines últimos de la vida humana.

A diferencia de todos autores trabajados en este apartado, para el Cusano, el sentido de esas asociaciones es la realización del fin temporal, consistente en la *conservatio sui ipsius*. En ningún momento el Cusano sostiene que los villorios y las ciudades constituyan un presupuesto necesario del punto de partida, que es, en su caso, el Imperio.

### (3) La mediación de las razones persuasivas en la constitución de un orden social y político

Por otra parte, de la cita que acabamos de destacar en el punto anterior resulta sugestivo que el Cusano mencione que aquellos que se reúnen para formar las asociaciones mencionadas sean capaces de comprender discursos racionales. Creemos encontrar aquí un eco de la tesis ciceroniana, presente en Juan de París, de la influencia del *retor*, que con razones persuasivas crea las condiciones para dar el paso a la vida civil.<sup>565</sup> Esto no implica necesariamente una influencia directa del tratado de Juan, pues es posible que el Cusano haya podido recibirla de muchas otras fuentes. Por sólo citar un ejemplo, Otón de Freising, indudablemente una de las fuentes de algunas ideas expresadas en el proemio, hace referencia a los pasajes mencionados de Cicerón.<sup>566</sup>

---

<sup>564</sup> «Homines vero ratione prae cunctis animalibus dotati a principio consociantem ac communionem suae conservationi ac etiam fini, propter quem quisque est, multum conferre, immo necessariam rationabili discursu intelligentes, naturali instinctu se univere ac sic cohabitantes villagia urbesque construxerunt.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.269)

<sup>565</sup> Cicerón, *De inventione* I n.2; Juan de París, *Tractatus de regia potestate et papali* I, p. 77-8

<sup>566</sup> Volveremos sobre Otón de Freising un poco más adelante. También en Alcuino de York es posible encontrarla la idea ciceroniana de la influencia del *retor*. Alcuino de York (c. 735-804), «Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis karli et albini magistri», *Rhetores latini minores*, C. Halm (ed.), Leipzig, 1863, pp. 523-550; cf. 525—526.

Por otra parte, es significativo el modo con el cual se describe la acción específica mediante la cual los hombres dan lugar a estas primeras asociaciones (i.e. villorios y ciudades.) El Cusano utiliza el verbo *construere*, que es el mismo utilizado por Egidio Romano en los pasajes temáticamente paralelos a este y que no es utilizado en ningún momento por Marsilio de Padua en los capítulos del *Defensor pacis* que nos ocupan.<sup>567</sup>

También es necesario prestar atención al concepto '*instinctus naturalis*', que es un concepto presente en Tomás de Aquino (quien también utiliza el concepto '*naturalis appetitus*') y Juan de París.<sup>568</sup> Con un sentido similar al '*instinctus naturalis*' cusano, Egidio Romano menciona una '*inclinatio naturalis*', o '*impetus naturalis*'.

Creemos por lo expuesto que Nicolás de Cusa tuvo en cuenta al momento de redactar su proemio más fuentes de inspiración aristotélica que las que habitualmente se consideran. No sólo Marsilio de Padua, sino también Egidio Romano y otros deben ser tenidos en consideración.

#### (4) *La monarquía como la mejor forma de gobierno*

Al igual que el Cusano, Tomás, Egidio, Juan Quidort y Marsilio de Padua están de acuerdo en considerar la monarquía como la mejor forma de gobierno. Pero más cerca de Nicolás de Cusa se encuentra Marsilio de Padua, quien con toda seguridad es su fuente para argumentar sobre este tema. Pues tanto el Paduano como el Cusano prefieren las monarquías electivas a las hereditarias. En el capítulo XVI del *Defensor pacis*, Marsilio argumenta a favor de la idea a partir de textos aristotélicos. Nicolás de Cusa recoge la selección marsiliana y la adopta como la opinión aristotélica sin evaluar críticamente la fuente que utiliza. Desde la perspectiva cusana, según vimos en el capítulo dedicado al consenso, es deseable contar con autoridades elegidas por los súbditos. Nicolás de Cusa, que en el libro segundo desarrolló esta idea apoyándose en el derecho canónico en tanto fuente de la idea, puede integrar las opiniones de Marsilio sin problemas.

---

<sup>567</sup> Cf. *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.269); Egidio Romano, *De regimine principum* II 2; p.220; Marsilio de Padua *Defensor pacis* I 3; Scholz (ed.), pp.12-16.

<sup>568</sup> Juan de París también parece compartir la misma idea pues dice «sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant» Juan de París, *De regia potestate et papali* 3; p.82.

Nicolás de Cusa, siguiendo a Marsilio, adjudica a Aristóteles tesis acerca de la naturaleza de la legislación que acercan al Estagirita a las tesis que los medievales desarrollaron con ocasión de la recepción del derecho romano –especialmente aquellas consecuencias que se derivan de la interpretación de la máxima *quod omnes tangit*.<sup>569</sup> Al igual que en el poder espiritual, en el poder temporal son las normas que gozan el consenso de todos aquellas que deben regular la acción del gobernante.<sup>570</sup> Nicolás de Cusa concede al gobernante la capacidad de interpretar la ley y suspenderla en la aplicación a determinados casos particulares, pero no accede a colocar al gobernante por encima de ella.<sup>571</sup>

#### (5) Finalidad temporal propia de la vida política

Como dijimos más arriba, Nicolás de Cusa no parece reconocer una finalidad propia de la vida política. Antes bien, a diferencia de aquellos que vimos que reconocen una finalidad propia de la vida política el Cusano sólo ve en ella la condición de posibilidad *material* (o, en términos cusanos, *corporal*) para la búsqueda de una finalidad puramente espiritual. La '*conservatio sui ipsius*' agota las finalidades temporales de los órdenes políticos y no hay mención de *bene vivere* temporal.

---

<sup>569</sup> «Legis autem latio per eos omnes, qui per eam stringi debent, aut maiorem partem aliorum electione fieri debet, quoniam ad commune conferre debet, et quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet, et communis definitio ex omnium consensu aut maioris partis solum elicitur. Nec potest excusatio de oboedientia legum sibi tunc locum vindicare, quando quisque sibi ipse legem condidit. Non est enim bona dispositio bene leges poni, non oboedire autem», ut dicit Aristoteles quarto Politicorum capitulo septimo.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.276)

<sup>570</sup> «Quare etiam melius prope publica existit legibus quam optimo viro regi, ut ex intentione tertio Politicæ non capitulo hoc Aristoteles perquirens concludit, ac Primo Rethoricæ capitulo primo. Ubi enim non principiatur leges, ibi non est politia, ut quarto Politicæ quarto capitulo. Statui autem leges cum gravitate magna ac digeste multum per prudentiam longa experientia suffultam, ut secundo Politicæ secundo capitulo dicitur.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.277)

<sup>571</sup> «Oportet deinde principiantes esse pro legum observatione, quos primo secundum ipsas leges dominari oportet, tertio Politicæ capitulo sexto et quarto Ethicorum capitulo quinto, quoniam lex «oculus ex multis oculis» et est «intellectus sine appetitu», ut tertio Politicæ non capitulo. Inventum enim sic a pluribus, cui iam se quisque subiecit, mutare principiantes non debent.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.278.) Sobre la *epieikeic*, o equidad, dice: «Et quamquam secundum leges princeps dominari debeat, tamen, quia de hiis est dominus, de quibus secundum leges nihil dicitur ceterudinaliter, ut tertio Politicæ capitulo sexto, ideo oportet eum esse prudentem, ut tertio Politicæ capitulo secundo et quarto Ethicorum tractatu de iustitia, ut *epikeizare* recte valeat per directionem legis, ubi deficit propter particulare.» *De concord. cath.* III proem. (h XIV<sub>3</sub>, n.279)

Se ha señalado que la recepción cusana de las tesis del aristotelismo medieval indica un apartamiento del *agustinismo político*.<sup>572</sup> Nosotros creemos, sin embargo, que la ausencia de un reconocimiento de una finalidad propia de lo temporal parece indicar que el Cusano sólo accedió a incorporar del aristotelismo sólo aquellas tesis que no implicaran una puesta en jaqué de los supuestos metafísicos desarrollados en la primera parte de su obra.

La recepción y adopción de las tesis de la tradición del aristotelismo político medieval no es acrítica. Implica un recorte de todos aquellos elementos difícilmente integrables y también una traducción o trazado de serie de equivalencias entre los conceptos transmitidos por la tradición de los padres de la Iglesia y aquellos que remontan su origen a Grecia, y que, si bien más antiguos, entraron con posterioridad en el mundo medieval.

Así, por ejemplo, Nicolás de Cusa establece un paralelo entre la *sententia cypriani* y tesis que él pretende encontrar en Aristóteles.<sup>573</sup> Aristóteles había establecido, como principio general para la continuidad de cualquier régimen, que es necesario que prevalezca la parte de la ciudad deseosa de tal orden de cosas frente a los otros que no lo quieren.<sup>574</sup> Nicolás de Cusa utiliza este pasaje con un fin diferente, pues dice que la

---

<sup>572</sup> Se reconoce en el agustinismo político medieval la «tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural.» Como es sabido, los pensadores incluidos dentro de esta corriente, sobre todo a partir de la reforma gregoriana, partiendo de la tendencia a absorber el orden temporal en el espiritual pasaron a teorizar la subordinación del poder temporal bajo el poder espiritual. En aparente contraposición con ellos, vemos que Nicolás de Cusa ofrece una versión fuertemente naturalista del surgimiento del orden político. Lo cual podría leerse como un apartamiento del espíritu que domina al agustinismo político medieval. Ciertamente el Cusano, para explicar el surgimiento del orden político temporal, recurre a los *iuria naturalia* y a la presencia del apetito, el instinto y la razón y a la indicación de una teleología en la naturaleza. Pero Nicolás de Cusa, como mostramos en este capítulo, otorga al poder temporal la función de garantizar tan sólo las condiciones para alcanzar los fines últimos de la vida humana y no reconoce un *bene vivere* temporal. Con lo cual, la autonomía del poder temporal que se muestra en el momento de la constitución del orden político se revela aparente pues la tarea de los gobernantes temporales es tan sólo garantizar las condiciones para alcanzar fines espirituales. Sobre el *agustinismo político*: Arquillière (1972). Un buen panorama de las discusiones sobre el concepto acuñado por Arquillière puede leerse: Beyer de Ryke (1995); Dufal (2008)

<sup>573</sup> «Quoniam, ut praecedenti collectione praehabitu est, secundum sanctum Cyprianum ex Christi promissione maior pars sacerdotii a vera lege non deficiet, ita pariformiter, dum communi consensu res pro conservatione rei publicae tractantur, maior pars populi, civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet. [...] Hinc oporteret valentiorum partem pro remanentia politiae esse, ut Aristoteles Politicæ primo capitulo concludit.» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>574</sup> Dice Aristóteles «oportet enim valentiorum esse partem civitatis volentem non volente manere politiam» Pol. VI 2 1296b 15; Susemihl (ed.), p.425. Este texto Nicolás de Cusa lo pudo haber extraído, según Kallen, del *Defensor pacis* I 3 §2; Scholz (ed.), p.71. Marsilio utiliza la idea con el sentido

parte que prevalecerá será siempre será aquella que no se apartará de la verdadera justicia (o, en sus propias palabras, «*recta via*»).<sup>575</sup> La razón de la adhesión de la parte prevalente por aquel régimen que permite realizar mejor sus fines no descansa exclusivamente en las bondades intrínsecas del régimen en cuestión sino en una ley divinamente inspirada.<sup>576</sup> Así, cuando los hombres satisfacen su '*appetitus naturalis*' también actúan por inspiración divina.<sup>577</sup>

La concordancia entre inspiración divina y satisfacción de las necesidades naturales también la encontramos en la justificación de la servidumbre voluntaria. En el Cusano no encontramos una teoría de la esclavitud natural, tal como se encontraría presente en el libro primero de la *Política* de Aristóteles.<sup>578</sup> Tanto en el Cusano como en Marsilio de Padua encontramos una argumentación acerca de la participación de los 'necios' en la vida política. En este sentido, hay que decir que para Marsilio, no desarrollaremos aquí su argumentación en detalle, aquellos hombres de menor discernimiento quedan neutralizados por la propia dinámica de la vida política, tanto para la legislación como para el ejercicio del gobierno. Él utiliza el axioma que dice que el todo es mayor que la parte. Ni el más sabio de los hombres puede pretender para sí una claridad que se les niega a todos los demás, y que esa mayor intelección justifique su poder sobre los demás. Por eso, sigue Marsilio, si bien algunos son más sabios y otros más tontos, sin embargo todos desean la vida suficiente; de ahí que la *universitas civium* juzgue

---

condicional que le da Aristóteles. Es decir, para Marsilio y Aristóteles, la permanencia de un régimen depende de que la parte que prevalece en la ciudad le preste su apoyo:

<sup>575</sup> « [...] dum communi consensu res pro conservatione rei publicae tractantur, maior pars populi, civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet. » *De concord. cath.* II prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>576</sup> « Divina quidem superadmiranda ac omnibus gratiose collata lege apertum est, ut intelligerent homines maxime eorum utilitati consoliditates conferre et deinde ordine tali conservari, ut communi omnium ac saltem sapientum heroicorum consensu aliis ipsis faventibus leges statuerentur. » *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>577</sup> « Divina quidem superadmiranda ac omnibus gratiose collata lege apertum est, ut intelligerent homines maxime eorum utilitati consoliditates conferre et deinde ordine tali conservari, ut communi omnium ac saltem sapientum heroicorum consensu aliis ipsis faventibus leges statuerentur. [...] communi consensu res pro conservatione rei publicae tractantur, maior pars populi, civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet. Alioquin contingeret naturalem appetitum frustrari, ut in pluribus, quod pro inconvenientissimo apud philosophantes habetur. » *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.270)

<sup>578</sup> Cf. Pol. I 3 1253b y ss.; Susemihl (ed.), p.11 y ss.

adecuadamente acerca de aquello que le conviene.<sup>579</sup> Para Nicolás de Cusa, es por una inspiración divina que los necios obedecen a los sabios, pues sólo de esta manera pueden alcanzar la *conservatio sui*.<sup>580</sup> La *subiectio voluntaria*, divinamente inspirada, permite a los incapacitados satisfacer sus necesidades.<sup>581</sup> La fuente explícita del Cusano aquí no la encontramos en el aristotelismo medieval, sino en Ambrosio de Milán.<sup>582</sup>

En la segunda parte del proemio, con posterioridad al tratamiento de la *naturalis servitudo*, entre los nombres referidos y las fuentes utilizadas encontramos a Agustín de Hipona, Bernardo de Claravall, Sedulio Escoto, Ausonio y Otón de Freising. Pero respecto del origen de los agrupamientos políticos, la mención de Nino que realiza Nicolás es notable en varios sentidos.<sup>583</sup> Su fuente es Otón de Freising. En primer lugar, la utilización de esta fuente le permite a Nicolás de Cusa interpretar el origen de la comunidad civil de modo puramente histórico.<sup>584</sup> Además constituye otra de las vías

---

<sup>579</sup> «Unde satis evidenter per necessitatem infertur, universitatem civium aut ipsius valenciosem multitudinem, que pro eodem accipienda sunt, magis posse quid eligendum et quid spernendum discernere, quaecumque sui parte seorsum» *Defensor pacis* I 13 §2; Scholz (ed.), p.70-1

<sup>580</sup> «Sed cunctipotens deus stultis et fatuis quandam naturalem servitutem adiunxit, per quam facile credant sapientibus, ut sic ipsorum adiutorio gubernetur et consequantur sui conservationem [...]» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.271)

<sup>581</sup> «Ex quibus hoc unum menti tenendum, quod, licet ex necessitate insipientes, quia se ipsos regere non poterant, servi sapientium effecti sunt, tamen alligabatur illi necessitati voluntaria subiectio propter ipsam necessitatem.» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.274)

<sup>582</sup> Cf. *De concord. cath.* II prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.271-3)

<sup>583</sup> Dice: «Nemroth enim coepit robustus venator esse primo post diluvium, ac Ninus, Assiriorum primus rex, Beli filius, qui primus arma foris extulit libidinis dominandi causa [...]» *De concord. cath.* III prooem. (h XIV<sub>3</sub>, n.280)

<sup>584</sup> Otón de Freiburg, como es sabido, tiene como fuente a Paulo Orosio: *Historiarum* I, 1; P.L. 31, 669. Orosio dedica su obra a Agustín de Hipona (cf. PL 31, 663b). Paulo Orosio con su obra *Historiarum*, Agustín con su *De civitate dei* (PL 41) y Otón de Freiburg con su *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* (en *Opera*, Wilmans-Pertz (eds.), Hannover, 1867.) constituyen una tradición interpretativa de la historia de fuerte influencia a lo largo del Medioevo cristiano: Löwith (1949, p.211.) De acuerdo a Otón la historia de la miseria humana, esto es, la vida del hombre luego de la caída, comienza a relatarse a partir de Nino quien poseído por una destacada '*libido dominandi*' subyugó a una importante cantidad de hombres. Eso fue posible, continúa Otón de Freising, debido al escaso desarrollo de los hombres de entonces (rudos, agrestes, poco ejercitados en la guerra y desconocedores de las ciencias bélicas.) Esos hombres vivían en un virtual estado de naturaleza. «Qui qui nullis adhuc legibus aut disciplinis in unum coierant, et, ut ait Eusebius, ferino magis ac beluino more oberantes, non urbes ad societatem, non mores ad honestatem, non leges ad vitae iustitiam tenuere. Artium vero disciplinarumque apud eos et philosophiae ne ipsum quidem nomen habebatur, sed agrestes et vagi per deserta, nullis sedibus, vagabantur. Sed ut Tullius in prologo Rhetoricae primae: *Fuit quoddam tempus* [...]» Ottonis frisingensis, *Chronica*, I 6; p.40. El texto que sigue es Cicerón, *De inventione* I 2 («Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile

por las cuales se extiende la influencia de Cicerón en este texto cusano. Como se señala a pie de página, el texto de Cicerón referido por Otón es el que señala la influencia del *retor* en la reducción a la obediencia de aquellos que vivían como salvajes. Ya Juan Quidort había utilizado el texto de Otón de Freising en este sentido.<sup>585</sup> Además, la mención del concepto '*libido dominandi*' remite a una dimensión del pensamiento político agustiniano que, según algunos, había sido abandonado por Nicolás al escribir este próemio.

---

quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus.») Aquí termina la cita de Otón pero el texto de Cicerón continúa inmediatamente de esta manera «Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere, qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et inmanibus mites reddidit et mansuetos.»

<sup>585</sup> Cf. *De regia potestate et papali* cap. 1; p. 77.

## LA CRITICA HUMANISTA A LA *DONATIO CONSTANTINI* Y LA *TRANSLATIO IMPERII*

### El humanista

En el prefacio a *De concordantia catholica*, Nicolás de Cusa señala con agrado el renacimiento del estudio de los antiguos.<sup>586</sup> Él mismo se suma a este rescate de aquella sabiduría olvidada y que considera necesaria para la revitalización de un presente altamente complejo y conflictivo.<sup>587</sup> Dice:

«No se admiren [...] cuando vayan a leer algunos testimonios inauditos abajo referidos. Reuní, por cierto, con gran esfuerzo, muchos originales perdidos, por un largo desuso, en armarios de viejos monasterios. Crean, entonces, quienes los lean, que todo ha sido traído hasta aquí de antiguos originales, no de una colección abreviada por cualquiera.»<sup>588</sup>

La renovación del estudio de los antiguos no era totalmente desconocida por los medievales. Ya el siglo XII conoció un 'renacimiento' de estos estudios cuando ingresaron al Occidente latino textos hasta entonces desconocidos, modificando de una manera notable el rumbo de la especulación intelectual. Pero ahora, en el siglo XV, específicamente en el caso cusano, encontramos una nueva actitud frente a la antigüedad en la que se puede registrar algunos puntos de continuidad y otros de ruptura con la tradición medieval.

---

<sup>586</sup> «Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium libera et mechanicarum artium vetera repeti, et avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulis proximo compleri spectaretur» *De concord. cath.*, praefatio (h XIV<sub>1</sub>, n.2)

<sup>587</sup> «Exposcunt agitata sacri huius Basiliensis concilii [...] aliqua peritiora veterum ingenia vetustate iamdudum abolita ob eorum, qui hoc aevo dies graves ad finem ducunt, et priscorum illuminatissimorum naturam disparem palam facere» *De concord. cath.*, praefatio (h XIV<sub>1</sub>, n.1)

<sup>588</sup> «Non admirentur [...] si infrascripta testimonia certorum inauditorum legerint. Originalia enim multa longo abusu perdita per veterum coenobiorum armaria non sine magna diligentia collegi. Credant igitur, qui legerint, quia omnia ex antiquis originalibus, non ex cuiusquam abbreviata collectione, huc attracta sunt.» *De concord. cath.* (h XIV<sub>1</sub>, n.2)

## El problema en discusión

En el corazón de la interpretación cusana de la historia está la relación entre los poderes temporal y espiritual. Como para otros pensadores políticos del Medioevo, esclarecer la naturaleza de la relación que ambas potestades mantienen entre sí y dar cuenta del modo en el que se encuentran organizadas internamente cada una de ellas formaba parte central de sus preocupaciones teóricas.

Para el Cusano, el logro de los fines últimos de la vida humana necesita de instituciones, tanto temporales como espirituales, que hagan posible el tránsito hacia su realización. Pero surge un problema: los hombres difieren en sus opiniones respecto de la naturaleza de estas instituciones.<sup>589</sup> Así, deviene urgente esclarecer la naturaleza de la relación entre el poder temporal y el espiritual. Brevemente, podemos decir que Nicolás de Cusa es partidario de cierta 'autonomía relativa'. Postula la *autonomía* porque sostiene que no debería haber ni subordinación, ni necesidad de confirmación de un poder respecto del otro. Así como con la elección de los cardenales se elige al Papa, con la elección de los electores del Imperio se designa al emperador.<sup>590</sup> Ambos poderes derivan de una misma fuente, el consenso de los subordinados, y no es necesaria la confirmación ni del papa ni del emperador entre ellos. Pero esta autonomía es *relativa* porque existe una comunidad de fines (esto es, la realización de los fines últimos de la vida humana) que hace necesario mantener vínculos concordes entre ambas potestades.<sup>591</sup> En síntesis, ninguno de los dos poderes depende del otro y ambos deben ordenarse al mismo fin. La subordinación de los fines temporales a los trascendentes no tiene como corolario ni la subordinación ni la dependencia del poder temporal respecto del espiritual. Ahora bien, existen ciertas concepciones políticas que apoyándose en un conocimiento inadecuado de la historia postulan relaciones diversas a las por él defendidas. En este sentido, uno de los esfuerzos del Cusano en *De concordantia catholica* fue desactivar los pilares de estos equívocos mediante una renovada lectura de los hechos históricos en los que se apoyan esas concepciones políticas.

---

<sup>589</sup> Cfr. *De concord. cath.* (h XIV<sub>1</sub>, n.1)

<sup>590</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n.338)

<sup>591</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.567 et sqq.)

## La historia como recurso

Para la justificación de sus puntos de vista, un pensador político del siglo XV contaba con diversas herramientas que se habían ido forjando a lo largo de una tradición en la que se insertaba.<sup>592</sup> Contaba, en primer lugar, con un cuerpo de textos filosóficos de la antigüedad enriquecido por una larga serie de comentarios. También podría, en segundo lugar, recurrir a la interpretación de pasajes bíblicos y a la autoridad de los padres de la Iglesia. En tercer lugar, podía recurrir a analogías antropológicas o organológicas.<sup>593</sup> Por último, y este es el punto sobre el que nos detendremos, la referencia a hechos históricos servía a menudo para apoyar los puntos de vista defendidos.

La interpretación de algunos hechos históricos puntuales se convierte en uno de los campos de batalla sobre los cuales el Cusano pretende poner a prueba la corrección de sus puntos de vista. No está de más señalar que muchas veces, aquello que era tomado como un hecho histórico no era sino el producto de una falsificación de lo sucedido. Piadosas o no, estas falsificaciones de la historia formaban parte de un cuerpo de conocimientos históricos genuinos para muchos de los intelectuales de fuste en el Medioevo.

---

<sup>592</sup> «A partir de Gelasio el Medioevo formuló teóricamente esa relación entre ambos poderes mediante diversos recursos. A veces apeló a las alegorías del sol y la luna (*duo luminaria*) y de las dos espadas (*duo gladii*). Otras veces empleó analogías antropológicas, como la del alma y el cuerpo, y otras recurrió a modelos organológicos que comparan el cuerpo político con un cuerpo humano cuya alma es identificada con el sacerdocio y sus otras partes con las otras partes del cuerpo político. La relación fue formulada también jurídicamente por canonistas y por teólogos, que lo hicieron recurriendo a exégesis de textos bíblicos.» Bertelloni (2006), p. 52. Son aún muy interesantes las reflexiones de Gerke (1881), pp. 87-90.

<sup>593</sup> El Cusano refiere los argumentos tradicionalmente utilizados por los teóricos políticos medievales para dar cuenta de la relación entre el poder temporal y el espiritual que se apoyan en interpretaciones alegóricas de textos bíblicos y en concepciones antropológicas. Nicolás de Cusa recurre al texto del Génesis (I, 14) en el cual se dice que Dios creó dos luminarias, el sol y la luna. Dice: «*Illuminatur enim imperium a sacerdotio sicut luna a sole. Licet enim luna ita a deo creata sit sicut sol, non tamen nisi per solem illuminatur. Si omnis ordinatio imperialis ad finem per viam rectam tendere debet, et deus finis est et Christus via, oportet imperium a sacerdotio lumen semitis suis requirere.*» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.579.) Otro de los argumentos se apoya en una interpretación de Lucas (XXII, 38) en el cual se dice que los Apóstoles dijeron a Cristo que había dos espadas, a lo cual él respondió que era suficiente. Las espadas representan los dos poderes, el temporal y el espiritual. Dice Nicolás de Cusa: «*Immo si gladii utriusque potestatem papa haberet, non foret adhuc illorum intentio vere probata imperatorem ab eo dependenter gladii usum habere.*» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.571.) Hemos visto anteriormente la aparición de la analogía antropológica, según la cual, la Iglesia es todo el compuesto o espíritu, de la cual el imperio es su cuerpo y el sacerdocio su alma: cf. *De concord. cath.* praef. (h XIV<sub>1</sub>, n.3). Por otra parte, cabe señalar que las analogías organológicas Nicolás de Cusa las utiliza principalmente para señalar la necesidad de que cada uno de los integrantes que forman parte de una jerarquía cumplan con su función para contribuir al bienestar del conjunto; así como los miembros de un cuerpo realizando su función contribuyen a la salud total del viviente: cf. *De concord. cath.* I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.19).

Al igual que ocurre con otros pensadores políticos medievales, el Cusano mediante la apelación a ciertos datos históricos justificaría en el orden de los hechos aquello que se afirma desde una perspectiva teórica.<sup>594</sup> Esto significa que aquellos fundamentos, señalados más arriba, sostenidos principalmente con ayuda de herramientas provenientes del derecho canónico y de la teología neoplatónica, son puestos a prueba confrontándolos con hechos históricos. Pero será interesante señalar que en esta investigación no serán rechazadas las teorías que no coincidan con los hechos. Son los hechos que no coinciden con la teoría los que se ponen en duda y se someten a crítica.

### *Donatio constantini*

La *donatio constantini* fue uno de los 'hechos' sobre los cuales el papado intentaba justificar sus pretensiones temporales frente al Imperio. La leyenda decía que Constantino, enfermo de lepra, fue curado por el papa Silvestre. Como agradecimiento, Constantino donó a Silvestre nada menos que el Imperio Romano de Occidente. La *donatio* ciertamente fue producto de una falsificación, pero independientemente de las polémicas que giran en torno de la *donatio* misma, lo cierto es que la mayoría de los pensadores políticos de la baja Edad Media consideraban a la misma como un hecho verídico.<sup>595</sup>

Nicolás de Cusa sometió a crítica la autenticidad de la *donatio constantini*. No fue ciertamente ni el único ni el primero en hacerlo, pero su acercamiento difiere en mucho de aquel que fue común a otros pensadores políticos medievales. La manera en la cual Nicolás de Cusa intenta llevar a cabo este trabajo anticipa, y de alguna manera se inserta, dentro del trabajo de los humanistas del Renacimiento.<sup>596</sup> Es notable que

---

<sup>594</sup> Hemos señalado en el capítulo *jerarquía* la tesis de Congar según la cual se afirma la existencia de una convicción típicamente medieval según la cual los hechos quedan suficientemente explicados mediante una referencia a un orden objetivo. Lo interesante en los argumentos cusanos que presentamos en este capítulo reside en que se desmiente la existencia misma de los hechos comúnmente aceptados por no concordar con el orden objetivo que indica la teoría.

<sup>595</sup> A pesar de someter a crítica la validez de la donación Dante Alighieri, Marsilio de Padua, Ockham, entre otros, no dudaron de la autenticidad de la *donatio constantini*. Sobre la *donatio constantini* en estos autores: Bertelloni (1982); (1983-1984); (1985)

<sup>596</sup> Vansteenberghe, acerca de la investigación cusana sobre la *donatio* en el marco de una caracterización del Nicolás de Cusa "humanista", dice que «las cuestiones de autenticidad preocuparon también a nuestro erudito. [...] y no es menor su mérito por haber, en *De concordantia catholica*, dado impulso definitivo a la crítica de las Falsas decretales, [...] y de haber avanzado una serie de argumentos contra la autenticidad de la donación de Constantino.» Vansteenberghe (1920), p.27). Sigmund (1963, p.197) afirma que «el propósito de Nicolás en esta exposición no es desacreditar al papado sino sólo mostrar que el emperador

algunos años antes que Lorenzo Valla el Cusano realizara una crítica señalando el carácter apócrifo del documento.<sup>597</sup>

Al comenzar el capítulo segundo del libro tercero de *De concordantia catholica*, dice el Cusano:

«No quiero en verdad dejar pasar una cosa, dado que es un juicio indudable para casi todos que el emperador Constantino entregó el Imperio de Occidente al pontífice romano Silvestre y sus sucesores para siempre como donación perpetua y por consiguiente [...] es evidente [...] que en Occidente no podría existir legítimamente ningún emperador si no reconociera que el Imperio depende del papa.»<sup>598</sup>

Como vemos, la posición que se adopte respecto de la *donatio* condiciona la manera de abordar la relación que deben mantener el poder temporal y el espiritual. Los papalistas que apelan a la *Donatio* sostienen que al emperador no le queda otra opción más que reconocer que su Imperio, para que sea legítimo, depende del papa. Los partidarios del derecho imperial de Roma, con variantes, han impugnado generalmente la validez del documento. Según Piaia, Nicolás no habría intentado una discusión de la *donatio* en el plano jurídico o político, pues lo habría llevado muy lejos y además eso era propio de muchos de los expertos presentes en el Concilio de Basilea, sensibles a este tipo de argumentación.<sup>599</sup> Pero en su crítica va más lejos que otros

---

no depende de la autoridad del papa». Un juicio similar es compartido por Watanabe quien también señala que la crítica a la *donatio* no persigue los mismos fines que anteriormente perseguían los imperialistas. Nicolás simplemente consideraría innecesario apelar a estos documentos ambiguos: Watanabe (1963), p.156.

<sup>597</sup> La argumentación apoyada en razones de tipo filológicas o de crítica histórica anticipa, como ha sido señalado muchas veces, la crítica renacentista a la *donatio* —esto es, una crítica sensible a la consideración atenta de las fuentes—. Sin embargo, esta anticipación al modo renacentista de argumentación parece ajustarse al modo típicamente medieval de concebir la historia. Sobre la *Donatio* y este 'modo medieval' dice Bertelloni: «[...] la *Donatio* se integra como un episodio más dentro de todo un *modus operandi* medieval expresado a través de las falsas *decretales*, cuya función es adaptar un estado de cosas histórico a una concepción ideal y objetiva de la verdad: *las cosas deben ser tal como lo indica ese orden objetivo*.» Bertelloni (1982), p. 34.

<sup>598</sup> «[...] Unum vero praeterire nequeo, quoniam paene omnium sententia indubitata est Constantinum imperatorem occidentis imperium Romano pontifici Silvestro ac suis in aevum successoribus perpetuo dono tradidisse et ideo [...] pateret [...] in occidente imperatorem nullum, nisi a papa dependenter imperium cognosceret, iuste esse posse.» *De concord.cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.294)

<sup>599</sup> Según Piaia (2002), Nicolás de Cusa acepta, como supuesto de su investigación, que Constantino tenía la capacidad para realizar tal donación. La disputa acerca de si este emperador podía realizar actos de tal

pensadores medievales, puesto que él no discute acerca de la capacidad del emperador para realizar tal acto, sino que directamente duda de que el hecho mismo haya tenido lugar. Así se comprendería la opción por una argumentación *ex silentio* a la que le correspondería el argumento paralelo de la *donatio minor*. Veámos los argumentos en detalle.

Dentro de la línea argumentativa denominada *ex silentio* podríamos distinguir, a su vez, dos momentos. Por un lado, encontramos la omisión de la *donatio* por parte de autores contemporáneos al supuesto hecho. Es asombroso, nos dice el Cusano, que en los libros auténticos y las historias aprobadas no se haga mención de la *donatio*.<sup>600</sup> Además, en muchos lugares del *Decretum gratiani* queda claro que los emperadores tenían pleno derecho sobre Roma, Ravenna y muchos otros lugares.<sup>601</sup> Incluso los papas muchas veces reconocieron a los emperadores como sus señores.<sup>602</sup> Esto constituye un primer conjunto de argumentos, que son los que dominan toda la refutación de la veracidad de la *donatio*: la refutación por ausencia de menciones a la misma en autores reconocidos y su incoherencia con los autores aceptados.

Por otro lado, encontramos una crítica de aquellos textos que avalan la historicidad de dicho hecho. Pues, en primer lugar, muchos de los que sostienen que la *donatio* sí ocurrió apelan al *Decretum gratiani*, pero el mismo Graciano no incluyó el *constitutum constantini*, sino que más tarde fue Palea, uno de los primeros comentaristas del *Decretum*, quien lo hizo.<sup>603</sup> Si Graciano, dice Nicolás, hubiese encontrado el *constitutum constantini* en los códices viejos o en las colecciones

---

tipo, sostiene el Cusano, ni ha sido solucionada ni tampoco parece que pueda serlo – cfr. *De concord.cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.295). De esta manera, esquivaba hábilmente adoptar los términos de un debate que llevaba siglos y que había involucrado a los más importantes pensadores medievales. Sobre los términos en los que se lleva adelante este debate en la Edad Media, ver los artículos ya citados de Francisco Bertelloni.

<sup>600</sup> «Relegi omnes, quas potui, historias, gesta imperialia ac Romanorum pontificum, historias sancti Hieronymi, qui ad cuncta colligendum diligentissimus fuit, Augustini, Ambrosii ac aliorum opuscula peritissimorum, revolve gesta sacrorum conciliorum, quae post Nicaenum fuere, et nullam invenio concordantiam ad ea, quae de illa donatione leguntur» *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.295)

<sup>601</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.297.)

<sup>602</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.299.)

<sup>603</sup> Sobre el *Decretum gratiani* y Paucapalea, uno de sus comentaristas pueden consultarse: Tierney (1968), pp. 13-17; Sigmund (1963), p.196.

canónicas, lo habría incluido, pero «porque no la encontró, no la insertó.»<sup>604</sup> Además, el texto de Palea está apoyado en la leyenda de Silvestre. La aprobación de dicho texto la realizó Gelasio sin conocer el nombre de quien lo compuso, por ello la fiabilidad que se le puede otorgar es muy poca.<sup>605</sup> En segundo lugar, otro argumento se basa en la contraposición de autoridades. Nicolás señala que la historia de Silvestre –que fue aquella que utilizó Palea para introducir el *Constitutum constantini* en el decreto y que está escrita por un desconocido– contradice a Vincencio de Beauvais, que a su vez se remite a Jerónimo. Entonces, ¿cómo confiar en una historia apócrifa antes que en la autoridad de Jerónimo?<sup>606</sup> En tercer lugar, es en la leyenda de Silvestre que se afirma que él bautizó a Constantino. Pero de acuerdo con la autoridad de Agustín, ya en la época de Melquíades, antes de Silvestre, Constantino era cristiano. Todo lo cual indica también que las historias sobre Silvestre son poco fiables por las discordancias cronológicas.<sup>607</sup> Entonces, el argumento *ex silentio*, en suma, apela a señalar la ausencia de la *donatio* en los autores confiables y la escasa fiabilidad que se les debe prestar a aquellos que sí lo hacen. Sea porque aquel autor, Graciano, digno del mayor crédito, no incluye al *Constitutum constantini* en sus compilaciones, sea por las divergencias cronológicas, sea porque contradicen autoridades reconocidas mientras los autores de las leyendas de Silvestre permanecen desconocidos.

Al argumento *ex silentio* se le suma una contraprueba: las *donationes minores*. Pues dice el Cusano que Pipino y Carlomagno sí realizaron sendas donaciones.<sup>608</sup> Como dice Palea, la *donatio constantini* no figura en los libros coniables pero sí la donación de Pipino, ¿cómo iba a aceptar el papado como donación algo que ya le

<sup>604</sup> «quia non invenit, non posuit» *De concord.cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.300)

<sup>605</sup> *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.302)

<sup>606</sup> *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.304)

<sup>607</sup> *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.305-6.)

<sup>608</sup> «Verum quod, postquam Aistulfus rex Langobardorum Exarcatum Ravennatem occupavit cum alii multis locis et Stephanus II. natione Romanus ex patre Constantino multis legatis ad Aistulfum missis rogaret imperiali ditioni loca retitui et facere non vellet Aistulfus, Stephanus Pippirum adiens eum cum duobus filiis in reges unxit. Fuit et cum eodem Stephano missus imperatoris, et a Pippino impetrarunt, ut Aistulfum induceret, quod imperio loca restitueret. Misit Pippinus nec impetravit. Unde cum non posset sic ab Aistulfo restitutionem impetrare, promisit Stephano se vi ablaturum ad eo et sancto Petro daturum. Hoc audito reverentur imperialis missus. Pippinus quae promiserat explevit. Forma vero huius donationis in gestis praefati Stephani cum nominatione particulari omnium locorum continetur.» *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.296.)

pertenecía por derecho propio? El hecho de que en los libros confiables, entre las donaciones que sí hizo Constantino a la Iglesia, no se haga mención a territorios y sí se los mencione en el *Liber pontificalis* respecto de Pipino, induce a creer que la *donatio maior* no tuvo lugar. Además, también Carlomagno recuperó territorios y se los donó al papado. Y de allí concluye Nicolás que Constantino de ninguna manera entregó la ciudad de Roma y el Imperio de Occidente al papa.<sup>609</sup>

Creemos que la argumentación de Piaia se puede completar con otro argumento. En el mismo capítulo dedicado a la crítica del *Constitutum constantini* Nicolás de Cusa neutralizaría las pretensiones temporales del papado que podrían tener lugar apoyándose en estas *donationes minores*. Pues Nicolás de Cusa toma por cierto el decreto del papa León VIII en el cual se restituyen los territorios que le fueron dados al papado por Carlomagno, Pipino y Roberto.<sup>610</sup> Allí señala que no se hace ninguna mención a la *donatio constantini*. Si bien allí no saca más conclusiones, excepto la ausencia de una referencia que debería ser inexcusable en un acto de tal tipo, el Cusano al referir esta restitución impide todo posible reclamo en las pretensiones temporales del papado, ahora no sobre la base de la *donatio constantini* sino sobre la base de las así denominadas *donationes minores* de Pipino y Carlomagno. Pues el papado no puede reclamar aquello que ha restituido. Nuestra interpretación recibe una ulterior confirmación a partir de la mención que realiza el Cusano en el último capítulo de su obra. Allí se destaca la importancia de la restitución de los dominios temporales hecha por León a Otón I.<sup>611</sup> Es decir, el Cusano señala dos *donationes* que tienen como donantes a Pipino y a Carlomagno, y además existe una restitución de lo donado al Imperio. Si de las *donationes* se podría extraer un argumento en el que se afirma que los emperadores no pueden donar al papado aquello que ya le pertenecía, mediante esta restitución las pretensiones temporales del papado que podrían extraerse ya no de la *Donatio constantini* sino de las *donationes* de Pipino y Carlomagno quedan neutralizadas. Otón I recibió por parte del papa León aquello que el papado había recibido de manos de Pipino y Carlomagno. Las pretensiones temporales del papado ya no pueden apoyarse en las mismas.

---

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> *De concord. cata.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.307)

<sup>611</sup> *De concord. cata.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.577)

## *Translatio imperii*

El capítulo tercero también se encuentra dedicado a la crítica de otro de los hechos históricos indubitables para muchos medievales: la denominada traslación del Imperio, a la cual también recurrían los papalistas para sostener la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. Según la decretal *Venerabilem*, la sede apostólica trasladó la titularidad del Imperio que tenían los griegos a los germanos en la persona de Carlomagno. La realización de ese acto presupone una capacidad solo coherente con la afirmación de la superioridad del poder que puede realizarlo. De allí se seguiría la superioridad del poder espiritual sobre el temporal.

La estrategia cusana para la crítica de este hecho es similar a la utilizada para la *donatio*. Por un lado, la ausencia de referencias a este hecho en libros fidedignos y, por otro lado, por las discordancias cronológicas o incompatibilidad con otros hechos históricos verídicos.

La *Translatio imperii*, al igual que la *donatio*, no aparece en ningún libro confiable.<sup>612</sup> A pesar de que el papa haya ungido reyes, en ello no se encuentra algo así como una traslación.<sup>613</sup> Que Carlomagno haya sido llamado patricio tampoco implica lo mismo.<sup>614</sup> Habiendo estudiado el caso, Nicolás de Cusa dice no haber encontrado documentos confiables que acreditasen tal traslación.<sup>615</sup> Pero sí encontró algunas incoherencias, pues el emperador oriental continuó siendo reconocido como emperador por el papado incluso después de haber hecho la supuesta traslación. Este,

---

<sup>612</sup> «Verum adhuc volunt quidam, et est opinio vulgatissima, imperium translatum in Germanos per Hadrianum in personam Caroli Magni iuxta ea, quae Innocentius III. dicit in c. *Venerabilem* De electione. Sed fateor me numquam in antiquis approbatis libris hoc legisse.» *De concord. cath.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.313)

<sup>613</sup> «Licet Stephanus II. unxerit Pippinum et eius duos filios in reges, non tamen habetur de imperii translatione.» *ibid.*

<sup>614</sup> «Verum quod Carolus in iure ac etiam gestis Hadriani patricius Romanus vocatur. [...] Et habebat patricius, quoniam pater patriae, curam iudicii temporalis, et praefuit in temporalibus papa se de ipsis minime intromittente. Immo patricius secundum glossam antiquam in c. Hadrianus 63 di. pater papae in temporalibus fuit, sicut papa in spiritualibus eius pater. Patricii dicti, quia ut patres filiis rei publicae providebant, Isidorus IX. Etymologiarum.» Y más adelante: «Redeundo ad primum admittendo ea, quae de patriciatu Caroli dicta sunt, non sequitur, quod eapropter fuit de Graecis imperium translatum» *De concord. cath.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.316)

<sup>615</sup> «Ego enim Coloniae in maiori ecclesia volumen ingens omnium missivarum Hadriani I ad Carolum et ipsius Caroli responsiones et insuper copias omnium bullarum vidi et fateor me numquam translationem illam legisse.» *ibid.*

dice Nicolás de Cusa, es el caso de los papas Nicolás I y Adriano II, posteriores a Carlomagno, quienes reconocieron a Basilio, del Imperio Oriental, como emperador.<sup>616</sup>

Luego de referirse críticamente a la *Translatio imperii*, el Cusano expone el origen histórico de la potestad imperial, conectando esta crítica con los fundamentos de su concepción del poder. Los antiguos, dice Nicolás, denominaban "emperador" a los elegidos por el ejército y, de este modo, los que mandaban, principalmente en Italia, solían llamarse emperadores.<sup>617</sup> En la época de Enrique I y Otón I habían surgido innumerables guerras en las cuales diversos reyes habían ocupado la ciudad de Roma.<sup>618</sup> Fue mediante la fuerza de los ejércitos de Enrique I y Otón I que los alemanes lograron conquistar el reino de Italia y pasaron a denominarse emperadores. Por la fuerza de las armas los alemanes liberaron a los romanos de la tiranía, pero si el Imperio de ellos sobre Italia es ahora justo y ordenado (*ordinatum et iustum imperium*) frente al tiránico de sus anteriores ocupantes, se debe a que se apoya en el consentimiento del pueblo romano.<sup>619</sup> De esta manera, el Cusano conecta la crítica a la *translatio imperii* con su propia teoría acerca de cuáles sean los verdaderos fundamentos del orden político. Todo orden político justo se apoya en el consentimiento, los alemanes que expulsaron a los tiranos que ocupaban Italia, ejercen sobre ella un Imperio justo y ordenado puesto que ellos sí cuentan con el consentimiento del pueblo romano. Y aprovecha la ocasión para destacar el carácter revocable de tal potestad;

<sup>616</sup> «Immo in gestis octavi Constantinopolitani concilii manifeste apparet ac etiam post hoc usque ad Ottonem I., quod Roma pontifices Nicolaus I., Hadrianus II. recognoscunt Basilium imperatorem, qui illam synodum convocavit [...]» *ibid.*

<sup>617</sup> «Tamen impeī nomen multum lego commune antiquis fuisse. Vocabatur enim imperator electus per exercitum [...] Unde si omnia bene resolvuntur, qui imperare habebant, maxime in Italia, imperatores vocari aut reges solebant.» *idem.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.317). Incluso no sólo reyes de Italia sino también franceses se denominaban emperadores. «[...] et maxime in historiis reges Italiae imperatores fuisse leguntur, sicut etiam legi Berengarium imperatorem nominatum et etiam multi alii. Etiam Ludovicus Pius rex Franciae legitur imperator [...]» *ibid.*

<sup>618</sup> «Ac insuper scimus, quomodo regnum per successionem in Ottonem I., II., III. devenit et tunc tempore Henrici et Ottonis I. maximae divisiones et guerrae in Italia et hincinde per murdum fuerunt, et quomodo iam ille, iam iste, iam Arnulfus, post Berengarius, et tunc Hugo, tunc Albericus inter se guerras habuere. Hugo enim rex Romam et ceteras vicinas regiones diu sub se habuit, deinde expulsus Albericus eandem Romanam civitatem occupavit.» *De concord. cath.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.318)

<sup>619</sup> Dice el Cusano: «Ideo cum iste rex et victor factus esset Romanorum et liberator et ab imperatore Graecorum, qui tunc Constantinopoli habitabat, non tuerentur Romani, consensum dederunt, ut imperator esset Otto. Vigor ordinati imperii a Romanis et eorum consensu ortum habet, ut dicitur infra. Et ideo, postquam Otto fuit vocatus, ut ipse tyranno expulso regnum Romanorum caperet, et hoc fuit roboratum per consensum synodi, cleri et populi, tunc ordinatum et iustum imperium ipse cum successoribus sunt consecuti.» *De concord. cath.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.323)

pues si bien el pueblo traspasó la potestad, se reservó la superioridad necesaria para una eventual revocatoria de tal poder.<sup>620</sup> El emperador griego que habitaba en Constantinopla ya no protegía al pueblo romano, quien por esta razón otorgó su consentimiento a los alemanes. Si hubo una *translatio*, podría decir Nicolás de Cusa, no fue la que pretenden los papalistas sino aquella que efectuó el pueblo romano al otorgar su consentimiento a los alemanes.

En tanto el poder se basa en la delegación de los subordinados, en la concepción cusana de la relación entre poder temporal y poder espiritual no hay lugar para admitir una entrega de poder de parte de uno de los titulares de esos poderes al otro. El argumento de la *donatio* desconocía que el poder político no es una propiedad de la cual el emperador puede disponer libremente. En tanto que es fruto de una elección, es a los electores a quienes les continúa perteneciendo, en alguna forma, lo delegado.<sup>621</sup> Por su parte, el argumento de la *Translatio imperii* desconocía que el poder no le pertenece al papa de por sí. El papa, según Nicolás de Cusa, no puede ir por la tierra deponiendo o instituyendo reyes y emperadores si los súbditos de esos gobernantes no lo consienten.<sup>622</sup>

---

<sup>620</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 3 (hXIV<sub>3</sub>, n.321)

<sup>621</sup> *Ibid.*

<sup>622</sup> *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n.332)

## IMPERIO

### La necesidad e imposibilidad de un Imperio Universal en la teoría política medieval

Nicolás de Cusa abre su obra con un concepto omniabarcador de *Ecclesia*. Apoyándose en una antropología trinitaria, entiende que el espíritu es la Iglesia que engloba a la totalidad de los creyentes. El Sacerdocio es el alma, el Imperio ocupa el lugar del cuerpo. Así, entre lo corporal y lo espiritual subsiste siempre una diferencia, pero no son sino dos dimensiones de una misma realidad omniabardora. Debido a razones de tipo histórico, el Sacerdocio se añadió al Imperio. Utilizando un lenguaje antropológico, sostiene que esta unión sucedió al modo como el alma se vincula con el cuerpo. De esta manera, las dignidades y cargos eclesiásticos reflejan en el plano espiritual otras que son del plano temporal. Ambas estructuras institucionales de cargos y dignidades corren, por así decirlo, en paralelo.

Ciertamente, los fines del Imperio no son otros que los del Sacerdocio: esto es, conducir a los hombres a la realización de lo fines últimos de la vida humana. Pero mientras el Imperio parece estar principalmente ocupado en los medios (esto es, la paz necesaria para el cuidado de lo espiritual), el Sacerdocio está ocupado en la dimensión sacramental, cuya función es principalmente conservar la unidad de los fieles, necesaria para alcanzar el fin deseado.

La posición del Imperio que resulta de este esquema, en la singularidad del planteo cusano, se comprenderá mejor si la ponemos en discusión con otros autores que manifiestan al respecto posiciones contrastantes con la adoptada por el joven *doctor decretorum*. Las posiciones de Egidio Romano y Juan Quidort nos permitirán llevar adelante una discusión en este sentido indicado. Dejamos para un apéndice nuestra lectura de las posiciones de Dante Alighieri tal como se encuentran expresadas en *De monarchia*.

### Egidio Romano: el emperador como un delegado en lo temporal de la *plenitudo potestatis* papal

Egidio Romano, en su *De potestate ecclesiastica*, argumenta que el emperador, como cualquier gobernante temporal, es un delegado del poder espiritual. El papa goza de la

plena potestad tanto en lo espiritual como en lo temporal. Para un mejor ejercicio de su poder delega, en tiempos de normalidad, el poder en el gobernante temporal.

Egidio Romano sostiene que el '*ordo universi*' requiere que la Iglesia esté colocada por sobre los reinos.<sup>623</sup> De esta manera se cumple con la '*lex divinitatis*,' por la cual se sostiene que lo inferior debe ser reconducido a lo superior mediante intermediarios.<sup>624</sup> Si la espada temporal no se subordinase a la espiritual, no se produciría tal reducción.<sup>625</sup> La unidad y plenitud del poder reside en el obispo romano. La fuente del poder es una, como Dios es uno. Así como toda la creación deriva de Dios, en la Iglesia militante la plenitud de poder reside en el papa y de él se deriva toda otra potestad.<sup>626</sup>

Nicolás de Cusa tiene una concepción similar respecto de la relación de Dios con el mundo. Dios es la fuente de la cual todo deriva y a lo cual todo debe ser reconducido. Pero eso no lo lleva a sostener la analogía de relación que encontramos en Egidio. La omnipotencia divina no es correlativa a una unificación de las potestades espirituales y temporales y, mucho menos, a subordinar una a la otra tan fuertemente. Uno podría sostener que la estrategia del Cusano en este punto es diferenciar *ecclesia* de *sacerdotium*, cosa que Egidio tiende a identificar. Mediante esa identificación, Egidio reduce Iglesia a Sacerdocio y coloca al Imperio como un momento subordinado de la totalidad política bien ordenada.<sup>627</sup> Nicolás de Cusa, al diferenciar, puede establecer

---

<sup>623</sup> «Possumus enim ex ordine universi hoc liquido declarare, quod super gentes et regna sit ecclesia constituta.» Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate* I 4; Scholz (ed.), p.12.

<sup>624</sup> «Nam secundum Dionysium in De angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requeritur ordo universi, ut infima in suprema per media reducantur. Si enim eque inmediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatum, [...]» *De ecclesiastica potestate* I 4. Sobre la '*lex divinitatis*': Hankey (1992)

<sup>625</sup> «Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori.» *De ecclesiastica potestate* I 4; Scholz (ed.), p.13

<sup>626</sup> «[...] sicut in gubernacione tocius mundi unus est fons, unus est Deus, in quo est omnis potencia, a quo omnes alie potencie derivantur, et in quo omnes potencie reducuntur, sic et in gubernacione hominum et in tota ecclesia militante oportet, quod unus sit fons, unum sit caput in quo sit plenitudo potestatis, in quo sit omnis potencia quasi super corpus mysticum sive super ipsam ecclesiam, apud quem sit uterque gladius, quia aliter non esset in eo omnis potencia. [...]» *De ecclesiastica potestate* II 2; Scholz (ed.), p.152

<sup>627</sup> El título del capítulo cinco del libro segundo del *De ecclesiastica potestate* reza «Quod potestas regia est per potestatem ecclesiasticam et a potestate ecclesiastica constituta, et est ordinata in opus et obsequium ecclesiastice potestatis; propter quod clarius apparebit, quomodo temporalia sint sub dominio ecclesie collocata.» Egidio sostiene que «[...]Nam inter potestates terrenas imperialis dicitur esse maior, et tamen huiusmodi potestatem potestas ecclesiastica, si expedit communi bono, potest transferre et iam

luego un paralelismo que pone en cierto pie de igualdad los poderes temporales y espirituales.<sup>628</sup>

### Juan Quidort de París: contra las pretensiones universalistas de los imperialistas

Según señalamos al reseñar las posiciones de Juan de París, el doctor parisino es un defensor de la monarquía como la mejor forma de gobierno. Eso implica, en el caso de Juan, la negación de las pretensiones universalistas de los defensores del Imperio.<sup>629</sup>

Para Juan de París existen buenas razones para sostener la universalidad de la Iglesia que, a pesar de la multiplicidad de diócesis, es una como el pueblo cristiano es uno.<sup>630</sup> Pero aceptar la supremacía de un obispo en lo espiritual no implica que se deba aceptar un único monarca supremo en lo temporal.<sup>631</sup> Juan da cuatro razones. La primera razón para negar las pretensiones imperialistas y no así la universalidad del papado es la diferencia de los cuerpos y climas, que solicita ciertos tipos de regímenes en lo temporal que atiendan a esas diferencias. No hay diferencias en lo que respecta al alma humana, pues son todas de la misma especie.<sup>632</sup> La segunda razón descansa en la consideración del modo específico por el cual ejercen su potestad el gobernante temporal y el espiritual. El ejercicio del poder espiritual se ejerce de manera oral, mientras el temporal es manual, dice Juan, «pues más fácil extender la palabra que la mano.»<sup>633</sup> La espada del rey llega con dificultad a los que están leos, no así la censura

---

transtulit de oriente in occidentem. Est etiam terrena potestas ordinata ad opus ecclesiastice potestatis. Nam imperator hoc modo consuevit iurare pape quod si Roman veniat et adeptus sit imperium, secundum suum posse Romanam ecclesiam exaltare.[...]» *De ecclesiastica potestate* II, 5; Scholz (ed.), p.59.

<sup>628</sup> Cf. *De concord. cath.* III 1 (h XIV<sub>3</sub>, n.292)

<sup>629</sup> El capítulo tercero del *De regia potestate et papali* se titula: «*De ordine ministrorum ad unum summum, et quod non est tam necesse omnes principes ad unum reduci sicut ministros ecclesiae ad unum supremum.*»

<sup>630</sup> *De regia potestate et papali*, c.3; p. 81.

<sup>631</sup> «non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vicant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum. Quod autem omnes ad unum supremum monarcham in temporalibus reducantur nec ex inclinatione naturali nec ex iure divino habent neque eis ita convenit sicut ministris ecclesiasticis» *De regia potestate et papali* c.3; p. 82.

<sup>632</sup> *De regia potestate et papali* c.3; p. 82.

<sup>633</sup> «facilius enim est extendere verbum quam manum.» *De regia potestate et papali* c.3; p. 82.

eclesiástica. La tercera razón es la diferencia que existe entre la comunidad de bienes eclesiásticos y los propietarios laicos. La comunidad de bienes requiere de un administrador común, cosa innecesaria para los laicos, pues cada uno de ellos administra sus cosas.<sup>634</sup> La cuarta razón remite a la diferencias de costumbres, lenguaje y climas que deben ser tenidas en cuenta para el ejercicio del poder temporal. Lo que es virtuoso en un lugar no necesariamente debe serlo en otro. Pero en lo espiritual es necesaria la unidad de la fe para alcanzar la salvación; donde hay diferencias de opinión es necesario un árbitro que dirima las controversias.<sup>635</sup>

Para Juan Quidort, el hombre naturalmente tiende a agruparse en regímenes monárquicos de extensión limitada.<sup>636</sup> Nada más alejado que la argumentación cusana, que propone entender la totalidad de la Iglesia Católica según un esquema antropológico tripartito (espíritu, alma y cuerpo). El alma (el Sacerdocio) se adhirió al cuerpo (el Imperio) y de esta manera se produce una feliz complementación de las dos instituciones en orden a realizar los fines últimos de la vida humana. En síntesis, el paralelismo que vimos anticipado en el libro primero y que se desarrolla fuertemente en el libro tercero de *De concordantia catholica* se ve fuertemente impugnado por una posición como la de Juan de París.

### Nicolás de Cusa y el Sacro Imperio Romano Germánico

El poder imperial garantiza la concordancia que permite que el Sacerdocio viva católicamente.<sup>637</sup> Ciertamente, como vimos cuando nos ocupamos del proemio al libro tercero, el poder temporal se encarga principalmente de los medios necesarios que posibilitan alcanzar los fines últimos de la vida humana. El Cusano no ahorra elogios para la figura de Segismundo de Luxemburgo, emperador del Sacro Imperio Romano

---

<sup>634</sup> *De regia potestate et papali* c.3; p. 82.

<sup>635</sup> *De regia potestate et papali* c.3; p. 83.

<sup>636</sup> «Unde philosophus in *Politicis* ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae. Augustinus etiam IV *De civitate dei* dicit quod melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur. Et ibidem etiam dicit quod causa dilationis imperii romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena.» *De regia potestate et papali* c.3; p. 83.

<sup>637</sup> «Ad rem itaque veniens versatur tota intentio, ut sciatur potentia sacri nostri imperii, quod apud Alemannos est, in finem ut conservetur et concordantia, qua se animae sacerdotii sancti unit, ut vivat catholice, sciatur.» *De concord. cath.* Indice (h XIV<sub>1</sub>, R12)

Germánico.<sup>638</sup> Nicolás de Cusa homologa la figura de Segismundo a la del emperador Basilio; así como Basilio se ocupó de convocar el octavo concilio universal, Segismundo promueve el de Basilea.<sup>639</sup>

Como señalamos en el capítulo anterior, Nicolás de Cusa postula un tipo de autonomía relativa entre los poderes espirituales y temporales. En orden a rechazar la subordinación del poder temporal al espiritual, tal como lo realiza Egido Romano, el Cusano deberá señalar cuál es la fuente del poder y de la legitimidad del Imperio. Asimismo, para hacer frente a posiciones como las de Juan de París, deberá justificar el carácter 'universal' de su dominio. Para justificar sus posiciones, el Cusano apela a un presupuesto ampliamente difundido en la teoría política medieval: el *Romgedanke*. Es este presupuesto el que justifica el hecho de que los alemanes sean los poseedores de un Imperio imperecedero.<sup>640</sup>

El argumento que los partidarios del papado extraían de la *donatio* no cuestionaba el derecho propio de Roma para gobernar sobre el mundo. Es más: esa competencia que había sido poseída por el emperador romano fue delegada al pontífice romano.<sup>641</sup> Es por eso que se ha sostenido que el recurso a la *donatio* supone la legítima competencia de Roma para ejercer un dominio universal que se creía imperecedero.

---

<sup>638</sup> «nostri a deo coronati praesentis piissimi Sigismundi, imperatoris maximi. [...] alter Augustus» *De concord. cath.* Indices (h XIV<sub>1</sub>, R.12); «noster Sigismundus, a deo coronatus invictissimus imperator» III 19 (h XIV<sub>3</sub>, n.420); «nostro gloriosissimo Sigismundo» III 21 (h XIV<sub>3</sub>, n.434); «Sigismunde piissime» III 24 (h XIV<sub>3</sub>, n.465)

<sup>639</sup> Cfr. *De concord. cath.* Indices (h XIV<sub>1</sub>, R.12); III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.315); III 18 (h XIV<sub>3</sub>, n.420); III 24 (h XIV<sub>3</sub>, n.465)

<sup>640</sup> Kantorowicz señala que la creencia en la sempiternidad de la Iglesia era un dogma de fe. Ahora bien, continúa el mismo autor, «la sempiternidad también se atribuía al Imperio Romano. La creencia en la continuidad del imperio *in finem saeculi* estaba tan extendida y tan consolidada en la Edad Media como aquella creencia de la Antigüedad tardía en la «eternidad» de la ciudad de Roma; y la lucha contra el Anticristo, que se creía tendría lugar justo antes del Fin, le otorgaba al imperio cristiano una función escatológica relacionada con aquella de la Iglesia militante.» (p. 277); «Esta continuidad del Imperio Romano fundada en la trascendentalidad, fue reforzada por otro argumento favorable a una continuidad inmanente. Como se recordará, la *lex regia* establecía –al menos según los defensores de la soberanía popular– el derecho imprescriptible del pueblo romano a conferir el *imperium*. Por ello, si Roma y el imperio eran 'para siempre', se concluía *a fortiori* que también el *populus romanus* era 'para siempre', sin tener en cuenta quién estuviese sustituyendo al originario *populus Romanus* [...]» Kantorowicz (1957), p.276-9; cf. p.279

<sup>641</sup> Sobre el *Romgedanke*: Bertelloni (1982); Bertelloni (1983-1984); Bertelloni (1985); García Pelayo (1960). Sobre la opinión de Nicolás de Cusa sobre Roma: Watanabe (1963), pp.115-144; Sigmund (1963), pp.188-217; Posch (1930), p.180-192.

Pero para Nicolás, como vimos, la donación de Constantino no ofrece un título legítimo a las pretensiones temporales del papado, como así tampoco la pretendida traslación del Imperio de Bizancio a los germanos.<sup>642</sup> Pero entendemos que, en Nicolás de Cusa, la crítica a la *donatio* no es correlativa al abandono de la concepción de la Roma imperial.<sup>643</sup>

Se podría afirmar que la crítica cusana a la *donatio* apunta a neutralizar una posición que, apoyándose en un hecho histórico, sostiene una determinada manera de concebir la relación entre poder temporal y espiritual como una relación de dependencia del primero respecto del segundo. Ello no significa que Nicolás de Cusa, al criticar la *donatio*, critique ese derecho propio de Roma a dominar legítimamente pero, veremos, lo asienta sobre otras bases *que concuerdan con su propia manera de concebir tal relación*. Además, en los hechos que efectivamente reconoce como efectivamente acaecidos encontrará Nicolás de Cusa una confirmación de las corrección de sus puntos de vista.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la concepción de la Roma imperial es retomada con algunas precauciones por Nicolás de Cusa. Las primeras precauciones fueron desligar la pervivencia de un poder romano que fue *donado* al papado. También se critica la idea de una dependencia del poder temporal respecto del espiritual a causa de la traslación del poder realizada por el papado de una sede a otra, esto es, de los bizantinos a los germanos. Ese trabajo crítico le permite a Nicolás de Cusa vincular a la Roma imperial con su propia concepción de la naturaleza del orden político. Recordemos que es en el consenso que otorgan los subordinados que los rectores de la comunidad ejercen un dominio legítimo. Si la aceptación de un gobernante no es fruto de un consenso meramente tácito sino de una elección, tanto mejor. La historia confirma este punto de vista, pues el poder imperial deriva de la elección del pueblo de

---

<sup>642</sup> La crítica a la *translatio imperii* es desarrollada a lo largo del capítulo tres del libro tercero del *De concordantia catholica*.

<sup>643</sup> «Pro clariori intellectu intenti nostri revocemus ad memoriam superius tacta secundum sanctum Cyprianum et Leonem Nonum, scilicet, quod quisque praesidens gradum praesidentiae sortitur secundum locum, cui praesidet, et eius loci leges vel privilegia, et deinde, quod praesidens ita totam ecclesiam figurat sibi unitam, quod Cyprianus cam esse dicit in praeside. Quoad primum dicimus, quia, ut scribit Ambrosius a q. 7 *Beati*, 'Roma principatum et caput obtinet nationum', et ita actum est divino nutu, ut, 'ubi caput superstitionis, ut illic caput sanctitatis quiesceret'. Ergo Romanus episcopus eum gradum praesidentiae habet, quem habuit apud ethnicos Roma. De hoc 80 di. *Urbes* secundum Lucium papam et secundum Clementem c. *In illis* eiusdem di. Et talis ordinatio fuit divinitus inspirata secundum Leonem in c. *Illud* eiusdem di., de quo etiam 99 di. *Provinciae*.» *De concord. cath.* I 15 (h XIV, n.60)

aquel que protege, pues el Imperio Romano Germánico, sostiene Nicolás de Cusa, tiene su origen en la designación de Otón I por parte del pueblo luego de haber conquistado Italia.<sup>644</sup>

Nicolás de Cusa es consciente de que, a pesar de la pretensión de dominio universal, éste se reduce a las áreas en las que efectivamente se ejerce el dominio. Es decir, Roma impera sobre aquellos territorios que efectivamente le están sujetos. Es así que surge el problema de conjugar las pretensiones universales de dominio con la limitación territorial efectiva sobre la cual se ejerce el dominio.<sup>645</sup> Nicolás salva este problema indicando que la universalidad del dominio romano se fundamenta en su cercanía a la verdad y en la persecución de los verdaderos fines que deben ser realizados.<sup>646</sup>

Si el consenso es necesario para un dominio *de iure*, sólo se domina legítimamente sobre aquellos sobre los que efectivamente se ejerce este dominio y que aceptan dicho dominio. El dominio legítimo de la ciudad de Roma sobre las naciones (sobre las que efectivamente domina) se apoya, según Nicolás, en la autorización de los súbditos.<sup>647</sup> El emperador romano pagano era un verdadero emperador, puesto que gobernaba con el consenso de sus súbditos. Poseía un dominio *de iure*, ya que contaba con el consenso de sus súbditos. El carácter cristiano del emperador deriva del cristianismo de sus súbditos, porque se dice que Roma domina a los cristianos a causa del hecho de que en algún momento aconteció que la totalidad de la población del Imperio era cristiana y por ello prestó su consentimiento a Constantino. Así podríamos decir que, para el Cusano, no fue el cristianismo de Constantino lo que hizo cristiano al pueblo, sino que es la cristiandad del pueblo la que explica la cristiandad de su emperador Constantino.<sup>648</sup>

---

<sup>644</sup> *De concord. cath.* III 3 (h XIV<sub>3</sub>, n.320)

<sup>645</sup> *De concord. cath.* III 5 (h XIV<sub>3</sub>, n. 340)

<sup>646</sup> *De concord. cath.* III 7 (h XIV<sub>3</sub>, n.348)

<sup>647</sup> «[...] si iure Romani possidebant monarchiam modo dicto, quod tunc imperator, in quem translata est potestas, iure mundi dominus est. Si vero imperium non iure nisi ex electiva concordia subiectorum possidetur iuxta praehabita, tunc non est dominus nisi subiectorum actu et oportet intelligere imperatorem dominum illius mundi cui imperat esse» *De concord. cath.* III 6 (h XIV<sub>3</sub>, n.347).

<sup>648</sup> «Dico Romanum populum omnem Christianum populum, ut dicit Martianus imperator in Calcedonensi concilio concilii diffinitionem populo Romano profuturam, intelligens per Romanum populum Christianum, quoniam Christiani omnes erant tunc, qui imperio subiacebant. Unde facto

La legitimidad en el dominio no descansa en el mantenimiento de una línea sucesoria ininterrumpida de emperadores fieles, sino en la delegación por parte del *populus* del poder de gobernar. El poder imperial no depende de la línea sucesoria, sino de la transfusión del poder por parte del pueblo.<sup>649</sup>

A los ojos de Nicolás de Cusa, Roma ha brindado a la cristiandad un marco institucional que ha sido espiritualizado con el surgimiento del *Sacerdotium* que dota de alma al cuerpo o *Imperium*. Es decir, el esqueleto institucional proporcionado por Roma es animado por un orden eclesiástico. Ahora la cristiandad se encuentra completa: el cuerpo es el *Imperium*, el alma será el *Sacerdotium* y el espíritu, o todo el compuesto, la *Ecclesia*.

Las razones que fundamentan las relaciones de dominio en el orden temporal se muestran complementarias a los desarrollos de la eclesiología de los libros anteriores. Pero también encontramos otros paralelismos: la preferencia de las monarquías electivas,<sup>650</sup> el consenso necesario en los actos legislativos,<sup>651</sup> la subordinación de la autoridad política al marco normativo pueden ser leídos como la traducción de los desarrollos propios del orden espiritual en el orden temporal.<sup>652</sup>

También en el orden temporal Nicolás de Cusa separa claramente la administración del poder de la fuente de autorización para su ejercicio. El poder, que supone la obediencia y aceptación para existir y ser ejercido, no descansa en el titular del poder sino que, en

---

Romano populo Christiano constituti imperatores ab eodem secundum hanc populi qualitatem constituit sunt rectores.» *De concord. cath.* III 7 (h XIV<sub>3</sub>, n.353)

<sup>649</sup> «non fundo tantum imperialem curam quoad fidei custodiam universalem in illa successione, qua imperatores interim successerunt fideles fidelibus, sed in ipsa radicali transfusione potestatis a Christiano Romano populo.» *De concord. cath.* III 7 (h XIV<sub>3</sub>, n.352)

<sup>650</sup> «Inter autem omnia temperati principatus genera monarchicus praeminet. Inter autem species huius principatus temperati monarchicus, qui per electionem constituitur absque successoribus, praefertur ei, qui per electionem constituitur cum ipsis successoribus.» *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.283)

<sup>651</sup> «Legis autem latio per eos omnes, qui per eam stringi debent, aut maiorem partem aliorum electione fieri debet, quoniam ad commune conferre debet, et quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet, et communis diffinitio ex omnium consensu aut maioris partis solum elicitur.» *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.276)

<sup>652</sup> «Nec potest excusatio de oboedientia legum sibi tunc locum vindicare, quando quisque sibi ipsi legem condidit [...] Est itaque etiam eorum interpretari, quorum condere. Hiis enim legibus regnum gubernari necesse est, amare enim et odire omnibus insunt.» *De concord. cath.* III prooemium (h XIV<sub>3</sub>, n.276)

última instancia, son los subordinados quienes pueden legítimamente reclamar este poder cuando es ejercido sin atender adecuadamente a la finalidad por la cual han sido elegidos. El poder otorgado por los súbditos al emperador puede ser quitado por ellos mismos.<sup>653</sup> Pero estos principios de organización de gobierno y legislativa, de manera similar a lo que ocurre en el plano espiritual, deben servir para completar la forma jerárquica tan querida por el Cusano.

En el libro primero el Cusano hacía derivar la primacía del obispo de Roma de la preeminencia que tenía el lugar de residencia de su episcopado. Ahora retoma ese mismo paralelismo desde el punto de vista inverso: la supremacía del emperador es explicada en una comparación con la del obispo de Roma tomando en cuenta las diferencias que existen entre lo espiritual y lo corporal.<sup>654</sup> Este paralelismo no se reduce a la comparación entre el emperador y el papa, sino que puede extenderse a lo largo de los dos órdenes jerárquicos.<sup>655</sup>

El paralelismo no se limita tan sólo al hecho de ser cada uno de los poderes la imagen del otro en su propio ámbito.<sup>656</sup> De la comparación entre el poder temporal y espiritual surgen otras *concordancias*. Así, el concilio del Imperio es comparado con el concilio universal del Sacerdocio.<sup>657</sup> La elección del emperador también es comparada con la

---

<sup>653</sup> «[...] et populus Romanus nunquam in imperatorem transtulit talem potestatem, quin sibi adhuc maioritatem reservaret, [...]» *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n. 321); «Et hoc est commune omnium peritorum dictum potestatem condendi leges populum Romanum ab imperatore tollere posse, quoniam ab ipsis potestatem habet.» *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>4</sub>, n. 339)

<sup>654</sup> «est itaque in catholica ecclesia in hoc ordine unus in plenitudine potestatis ceteris supereminens mundi dominus, qui Romano pontifici suo modo in hac corporali hierarchia ad instar ipse in sacerdotali regulariter par esse dicitur servata differentia, quae inter spirituale et corporale existit» *De concord. cath.* III 1 (h XIV<sub>3</sub>, n. 293)

<sup>655</sup> «Et sicut inter cunctos patriarchas Romanus est primus, ita inter cunctos reges Romanorum rex. Duces vero archiepiscopis, comites episcopis compara et proquere residuum [...]» *De concord. cath.* III 1 (h XIV<sub>3</sub>, n. 293)

<sup>656</sup> Si bien hay un paralelismo el cusano reconoce la dificultad de conciliar el carácter universal que le otorga al imperio con la limitación espacial con la que de hecho se encontraba: Bauer (1954), p. 207.

<sup>657</sup> «Esset hoc loco late tractandum iuxta praemissa de imperiali concilio, in quo imperialia illa, quae ad regimen bonum rei publicae spectant, maturo digesto consilio ex omnium elicto consensu in leges redigi deberent. Sed quia universalis synodus sacerdotum proprie ad instar se huius habet, cuius iam superius et qualitaturn suarum omnium descriptionem praemisimus, ideo facile nos expediemus» *De concord. cath.* III, 25 (h XIV<sub>3</sub>, n. 469.) La celebración de concilios regulares en el imperio era una de las prácticas que el cusano promovía en el marco de su programa de reformas del imperio.

papal.<sup>658</sup> La autoridad del emperador, al modo en el que esto sucede en el plano espiritual, puede ser revocada.

La elección del emperador supone el consenso de todos los súbditos, pero es claro que los príncipes electores del Imperio, lo mismo que los cardenales de la iglesia, se encuentran en una posición que les permite usufructuar su poder. Así, señala el Cusano, en los pactos electorales pueden querer arrebatar parte del poder que deberían delegar. Estas acciones destruyen el orden jerárquico y la potestad imperial. Estos príncipes, procurando su beneficio y guerreando unos con otros, acarrearán su ruina, pues

«[...] después que los miembros hayan desgarrado y deglutido toda la potestad de la cabeza y del Imperio, deja de existir el orden jerárquico. Y donde no hay orden, hay confusión. Y donde hay confusión, nada está seguro. Y de esta manera, luchando entre sí los nobles, poniendo todo el derecho en sus propias armas, se levantarán los del pueblo; y como los príncipes devoran al Imperio, así los del pueblo devoran a los príncipes»<sup>659</sup>

La concepción jerárquica muestra así su operatividad dentro de su pensamiento político, puesto que le permite extraer de ella una crítica a la conducta de los poderes intermedios. El orden jerárquico, que supone la existencia de gradaciones, ha sido instituido con el objetivo de perseguir la utilidad pública, esto es, conservar la paz y evitar la división del cuerpo político. Teniendo en cuenta que el *ma* para Nicolás es sinónimo de *desorden*, cuando éste surge se producen crisis que son la expresión de la falta de cuidado por aquello que los conduce a su fin.

---

<sup>658</sup> «[...] imperator afficitur absque quacumque confirmatione, recte sicut in cardinales universalis ecclesiae potestas per communem omnium tacitum vel quondam expressum consensum in eligendo papam transfusa est, et ideo absque omni confirmatione electus papa est» *De concord. cath.* III 4 (h XIV<sub>3</sub>, n.338)

<sup>659</sup> «[...] postquam totam capitis et imperii potestatem membra laniaverint et deglutiverint, desinet hierarchicus ordo. Et ubi non est ordo, est confusio. Et ubi confusio, ibi nullus tutus. Et sic nobilius inter se altercantibus in omne in armis propriis quarentes surgent populares. Quoniam, sicut principes imperium devorant, ita populares principes». *De concord. cath.* III 30 (h XIV<sub>3</sub>, n.503)

Son numerosos los estudios que destacan la importancia del consenso en *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa. Distintos aspectos del uso de este concepto se encuentran vinculados al tratamiento que le da el Cusano en su obra. Alrededor de este concepto se pueden agrupar otros que, en la presentación que realiza el Cusano, conforman entre ellos un conjunto argumental destinado a fundamentar una teoría de la soberanía popular. Así, el uso cusano de los conceptos, tales como *consensus*, *electio*, *voluntaria subiectio*, *repraesentatio*, *usus* y *acceptatio*, es la clave para señalar en su obra una verdadera 'teoría de la soberanía popular'.

En definitiva, es posible sostener la presencia de una 'teoría de la soberanía popular' en Nicolás de Cusa porque la autoridad, de las normas y de los que presiden la comunidad, se debe apoyar en el consenso de los afectados o subordinados. Estos últimos deben ser tomados en cuenta a la hora de tomar decisiones que los involucren. Lo cual solicita que sean bien representados en las instancias definitivas. Además, se sostiene que la mejor representación es aquella que surge de un acto electivo. Al mismo tiempo, tanto para la actividad legislativa como para la elección de autoridades, Nicolás de Cusa considera necesario que se respeten ciertos procedimientos que garanticen la transparencia de sus resultados y no vicien de nulidad esos actos.<sup>660</sup>

---

<sup>660</sup> *De concord. cath.* II 2 (h XIV<sub>2</sub>, n. 81)

## APÉNDICE

### Dante y la necesidad de un Imperio Universal

Si para Egidio el poder temporal gozaba de una *potestas* concedida o permitida pero siempre derivada y subordinada al titular del poder espiritual, y para Juan Quidort el Imperio Universal es una institución con pretensiones *contra natura*, en Dante encontramos un importante defensor de la legitimidad de las pretensiones universalistas del Imperio Romano.

La demostración dantesca de la necesidad de un Imperio Universal descansa sobre consideraciones que se realizan en planos diferentes a aquellos en los cuales discurre Nicolás de Cusa. A pesar de sus diferencias nos parece fructífero tener presente esta particular manera de defender la universalidad del Imperio. En primer lugar, hay que tener en cuenta el particular modo dantesco de entender tanto las características propias de la filosofía práctica como la definición de monarquía (§1). En segundo lugar, es necesario detenerse en la justificación de la postulación de una finalidad propia del género humano (§2). En tercer lugar, debemos atender a la peculiar estrategia para la realización de tal finalidad (§3).<sup>661</sup>

§1 La definición de monarquía temporal que da Dante está centrada en dos características que le permitirán sortear con éxito el resto de la argumentación.<sup>662</sup> Estas son la *unicidad* y la *temporalidad*. Que la monarquía sea única condiciona, creemos, el carácter de la investigación. A Dante parece no preocuparle dar una descripción más o menos ajustada de cómo funcionan los regímenes políticos. Tampoco se preocupa por la génesis del orden político ni histórica ni conceptualmente. Dante no integra, como lo hicieron a menudo otros medievales, comunidades inferiores como presupuesto necesario del orden político. Si refiere a ellas es para mostrar que existe y debe aceptarse la subordinación de fines, de los órdenes parciales respecto del orden total.

---

<sup>661</sup> Nardi (1921).

<sup>662</sup> «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt Imperium, unicus principatus, et super omnes in tempore, vel in iis et super hiis quae tempore mensurantur.» DM I 1; p.341. Dante Alighieri, *De monarchia* (=DM), *Tutte le opere di Dante Alighieri*, E.Moore (ed.), Oxford, 1904, pp.339-376.

La integración de los órdenes parciales en el orden total no es, creemos, la indicación de la génesis (o, dicho de otro modo, del modo en el cual el orden total se va constituyendo), sino la manifestación de una armonía de tipo orgánica entre las partes el todo. Las partes del todo, así como las partes de cualquier viviente, se encuentran integradas en un todo. Si realizan correctamente su función, la totalidad se ve beneficiada; en caso contrario, se seguirá el malestar en la totalidad.<sup>663</sup> Por otro lado, la unicidad puede ser conectada con el carácter único y excepcional que tuvo el Imperio Romano. Su superioridad torna innecesario entrar en disputas acerca de cuál sea de entre todas las unidades políticas del mundo aquella que *de iure* le pertenece el imperio universal. Los argumentos del libro segundo pueden ser referidos para aquellos que «meditan vanidades» y se resisten al imperio al que *de iure* le corresponde el dominio.<sup>664</sup> Los argumentos desplegados en el libro segundo sólo buscan, como se dice en DM I, 1, disipar la ignorancia que podría ser fuente de disputa. Para Dante, los argumentos apoyados en la autoridad y en la razón humana serán suficientes para este propósito.

Dante quiere extraer todas las consecuencias posibles implícitas en la temporalidad propia del orden político secular. El carácter temporal de la monarquía o imperio señalado en la definición le permite desplegar dos argumentos. Por un lado, refuerza la superioridad de la monarquía universal sobre todos los principados existentes; por otro lado, sustrae al emperador de la tutela del poder espiritual en materia político-temporales ordenadas a fines mundanos resumibles en la "felicidad temporal". La monarquía es un único principado y es romano. La reducción de la multiplicidad de reinos a la unidad política del mundo se realiza principalmente mostrando la racionalidad propia de la reducción de los fines.<sup>665</sup> Que el imperio es romano es

---

<sup>663</sup> «Nunc autem videndum est, quid sit finis totius humane civilitatis, quo viso, plus quam dimidium laboris erit transactum, iuxta Philosophum *ad Nicomacum*. Et ad evidentiam eius quod queritur, advertendum, quod quemadmodum est finis aliquis ad quem natura producit *policem*, et alius ab hoc ad quem *manum* totam, et rursus alius ab utroque ad quem *brachium*, aliusque ab omnibus ad quem *totum hominem*; sic alius est finis ad quem *singularem hominem*, alius ad quem *ordinat domesticam communitatem*, alius ad quem *viciniam*, et alius ad quem *civitatem*, et alius ad quem *regnum*, et denique ultimus ad quem universaliter *genus humanum* Deus eternus arte sua, quae natura est, in esse producit.» DM I 3; p.342. Las itálicas son nuestras.

<sup>664</sup> DM II, 1.

<sup>665</sup> «Esse autem finem huius civilitatis et illius, et non esse unum omnium finem, arbitrari stultum est.» DM I, 3; p.342.

demostrado por signos considerados como 'evidentísimos' tomados del testimonio de los poetas e historiadores. El libro segundo de *De monarchia* se ocupa de justificar la legítima atribución del imperio universal al pueblo romano.

Dante advierte respecto del modo específico mediante el cual nos podemos acercar al conocimiento de aquellas realidades que son objetos de las ciencias prácticas.<sup>666</sup> Dante clasifica las ciencias en dos grandes grupos. Por un lado, tenemos las ciencias que versan sobre objetos que no están bajo nuestro poder y sobre los cuales sólo podemos tener un conocimiento teórico o especulativo. Dante nombra aquí tres ciencias: matemática, física, teología. Por otro lado, tenemos las ciencias prácticas sobre las cuales no sólo podemos especular sino también actuar. Es más, el fin de estas ciencias no se agota en la mera especulación sino que el fin de la acción es aquello que dirige el conocimiento. La *politica*, claro está, se cuenta entre las ciencias prácticas: no nos dedicamos meramente a ella por el conocimiento que nos otorga sino también para ordenar nuestras acciones.<sup>667</sup> Cuando la entidad que consideramos está referida al obrar humano, es el fin aquello a lo cual debemos orientar nuestra atención. Porque la finalidad, en aquellas cosas que son hechas por el hombre, es la causa y principio que permite explicar por qué son realizadas. Por lo tanto, a menos que queramos negar injustificadamente, diría Dante, que el género humano no tiene un fin que le es propio, debemos tomar ese fin como el principio que debe dirigir las consideraciones de lo que se quiere probar (i.e. la naturaleza de la *monarchia*).<sup>668</sup>

§2 Dante, como muchos medievales, siguiendo a Aristóteles, acepta la existencia de un finalismo en la naturaleza (o, mejor, en la creación): Dios no hace nada en vano por eso en todo encontramos una finalidad. Si tomamos un objeto complejo vemos que tanto cada parte como el todo en sí mismo tiene una finalidad que le es propia. Además

---

<sup>666</sup> Schneider (2006), pp. 27-29.

<sup>667</sup> «Quum ergo materia praesens politica sit, imo fons atque principium rectorum politiarum, et omne politicum nostrae potestati subiaceat; manifestum est, quod materia praesens non ad speculationem per prius, sed ad operationem ordinatur.» DM I, 2; p. 342.

<sup>668</sup> Dante da un ejemplo poco feliz para ilustrar el carácter teleológico de la acción humana con la que parecería, en el contexto en el cual es utilizada, no diferenciar lo práctico de lo productivo. Dice «Nam alia erit ratio incidendi lignum propter domum construendam, et alia propter navim.» DM I 2; p. 342. Esto es, refiere como ejemplo una acción propia del hacer-productivo que el filósofo distinguía claramente del obrar-práctico. Esta distinción sí es claramente tenida en cuenta en el DM I, 3; p. 343 donde dice «[...] agibilia, quae politica prudentia regulantur, et propter factibilia, quae regulantur arte».

entre el todo y sus partes hay un acuerdo, una integración, de la diversidad de fines de las partes y la finalidad del todo. Descubrir la finalidad del objeto de estudio, dice Dante siguiendo al Filósofo, es fundamental para la comprensión del mismo. A cada cosa le corresponde una operación que le es propia (una operación es propia del hombre, otra de la casa, etc.). La 'operación propia' de cada cosa es lo que constituye su esencia. Obviamente, en el caso del hombre, la misma no puede coincidir con ninguna de las operaciones que comparte con los seres inferiores al hombre (tales como el ser, el vivir, e. aprehensión sensible) justamente por el hecho de que si las compartiera no sería una 'operación propia', pues no distinguiría a los seres de una u otra especie. Dante dice que le compete propiamente *al hombre* el ser aprehensivo mediante el intelecto posible. *Al género humano* como tal también le corresponde una 'operación propia': puesto que ni un hombre ni ninguna comunidad particular puede llevar a cabo la actualización de todo el intelecto posible, será necesario que todo el género humano lleve al acto toda la potencia inactualizable por un particular. Esa actividad intelectual, subraya Dante, no sólo se dirige a la aprehensión intelectual de las formas universales. Es decir, la actividad intelectual no sólo es especulativa sino que «*per quamdam extensionem*» el intelecto también tiene una dimensión práctica.<sup>669</sup>

El despliegue total de la potencia del intelecto posible constituye lo propiamente humano del género humano. Esta actividad debe ser considerada como el fin propio del hombre no sólo con vistas a la actividad teórica exclusivamente sino para, en un segundo momento, poder aplicar el conocimiento, adquirido en la especulación, en el terreno de la praxis. Pero el despliegue de las capacidades intelectuales del hombre y la aplicación de lo alcanzado en la acción en el terreno práctico se alcanzan sin impedimentos y sin dificultades en un ámbito pacífico. Según Dante, tanto al género humano como al hombre particular les pasa lo mismo: ambos en la calma y quietud alcanzan más fácilmente la prudencia y sabiduría. Por eso, si la calma y quietud es lo mejor para el particular, para el género humano lo será la paz universal en tanto contribuye a alcanzar su fin propio. Llegados a este punto, Dante define el plano en el cual se desarrollará su argumentación subsiguiente. Si lo mejor para el género humano es la realización de la obra que le es propia, y la paz es el medio para hacer posible su realización, en lo que sigue el objetivo de su que perseguirá el resto del trabajo de

---

<sup>669</sup> Schneider (2006), p. 29.

Dante será ocuparse de aquello que permite alcanzar la paz. Él reorienta el eje de su argumentación, pues en lo que sigue no habrá que ocuparse tanto acerca del fin del género humano sino argumentar en pos de aquello que posibilita el fin y no del fin que ya se puso de manifiesto.

§3 El fin del género humano contribuye a la generación y mantenimiento de las condiciones para la realización de sí mismo. Se produce así un círculo virtuoso: la paz permite el desarrollo de las capacidades intelectuales y esas mismas capacidades intelectuales colaboran en el mantenimiento de la paz. Ni la paz ni la actualización del intelecto posible pueden ser realizadas por un hombre solo. Dice Dante:

«Y puesto que lo que sucede en la parte sucede en el todo, y además, puesto que el hombre individual aumenta su sabiduría y prudencia gozando de calma y tranquilidad, es evidente que el género humano todo, gozando de paz se encuentra en las mejores condiciones para poner en acto su potencia propia [...].»<sup>670</sup>

A partir del capítulo quinto del libro primero, Dante se ocupa de demostrar una tesis: el monarca es necesario para mantener la paz y así permitir la realización del fin. Se pueden distinguir, al menos, once argumentos. Reconstruiremos tan sólo algunos de ellos. Un primer argumento sostiene que, por un lado, Aristóteles y, por otro, la razón inductiva muestran, según Dante, que lo que ocurre en los órdenes parciales (una casa, un villorio, una ciudad o un reino particular), en los que se comprueba que allí donde no existe uno que rija no alcanza la finalidad que le es propia a esa unión, debe ocurrir también el orden que los comprende a todos para que sea posible alcanzar el fin que le es propio a esa totalidad.<sup>671</sup> El segundo argumento que pone en juego Dante es el que considera que el orden total (aquel que abarca a todo el género humano) es superior en bondad que todos los órdenes parciales que se subordinan al total en el que encuentran su perfección. Además, Dante destaca que el orden en las cosas es doble: por un lado, tenemos el de las partes entre sí y, por otro, el de las partes respecto de algo que no es parte (como el general respecto del ejército que conduce). De allí concluirá que: «De

<sup>670</sup> «Et cuius quæ admodum est in parte, sic est in toto, et in homine particulari contingit quod sedendo et quiescendo prudentia et sapientia perficitur; patet quod genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...].» DM I, 4.

<sup>671</sup> DM I, 5.

este modo, todas las partes arriba mencionadas que están por debajo de los reinos y los reinos mismos, deben ordenarse en función de un único Príncipe o Principado, es decir de un Monarca o Monarquía». <sup>672</sup> Siguiendo la misma línea de argumentación, en otro de sus argumentos, Dante sostiene que la humanidad como tal se ordena a su principio, Dios, por medio de un único principio o príncipe. <sup>673</sup> Otro de los argumentos refiere a la necesidad de no multiplicar causas cuando el efecto buscado puede ser realizado por una sola. De allí que la monarquía universal sea necesaria para el bienestar del mundo. <sup>674</sup> La necesidad de la existencia de un monarca universal también es justificada señalando que de no existir no habría quien tuviera competencia en litigios entre pares (por ejemplo, en conflictos entre reinos particulares entre sí). Si ello ocurriera, no podrían ser dirimidos dentro del terreno de la justicia los conflictos. De allí que dice que «de este modo o bien tendremos un proceso hasta el infinito, cosa que no es posible, o bien debemos llegar a un juez primero y supremo cuyo juicio dirimirá, directa o indirectamente, todos los litigios: y este será el Monarca o Emperador.» <sup>675</sup> Si bien no es nuestra intención referirnos a la totalidad de los argumentos que ofrece Dante en el libro primero de *De monarchia*, sí nos interesó señalar mediante los argumentos referidos los propósitos que parecen animar su proyecto.

En lo que sigue queremos destacar dos tesis dantescas. Por un lado, señalar la racionalidad del primado del monarca y, por otro, destacar la argumentación del florentino que gira alrededor de la concordia.

(a) *El primado del monarca como un corolario de la racionalidad inscripta en la creación*

En el capítulo doce del libro primero Dante hace jugar una tesis del *Liber*; recurriendo al *Liber de Causis* establece una analogía entre la causa primera y el Monarca. <sup>676</sup> Por un

<sup>672</sup> «Et sic omnes partes praenotatae infra regna et ipsa regna ordinari debent ad unum Principem sive Principatum, hoc est ad Monarcham sive Monarchiam» DM I, 6.

<sup>673</sup> DM I, 7.

<sup>674</sup> «Et quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura.» DM I, 14; p.348.

<sup>675</sup> «[...] oportebit devenire ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur sive mediate sive immediate: et hic erit Monarcha sive Imperator.» DM I, 10.

<sup>676</sup> Se lee en el *Liber de causis*: «(16) Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae secundae nisi per virtutem causae primae. (17) Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare est supra adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam. (18) Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius

lado, la causa primera es más fuertemente causa que la causa segunda. La causa primera manifiesta una plena autonomía ontológica puesto que no depende más que de sí misma, mientras que las causas segundas, para ser y actuar, dependen de la primera. Esa plenitud ontológica de la causa primera respecto de las causas segundas también se refleja en la relación que mantienen tanto la causa primera como las segundas respecto de lo causado por ellas. Todo lo que hacen las causas segundas no es sino por la acción de la causa primera. Es más, la causa primera puede todo lo que las causas segundas aun sin ellas y no ocurre lo mismo a la inversa: las causas segundas no pueden hacer todo lo que puede la primera. Esto permite decir a quien haya redactado o compilado el *Liber de causis* que la causa primera se encuentra más cerca de lo causado que la causa segunda próxima a él.<sup>677</sup>

De la misma manera, el monarca universal tiene un poder no condicionado por otro. Es, por esa razón, tan autónomo en el plano político como la causa primera en el plano metafísico. Los reyes de reinos particulares tienen su poder por intermedio del monarca universal, como las causas segundas tienen poder por virtud de la causa primera. La plenitud ontológica de la causa primera tiene como uno de sus corolarios que nada puede permanecer ante ella como un límite más allá del cual no puede realizar efectos. De la misma manera el poder del monarca universal es más extenso que el de los reyes de reinos particulares. Un reino particular tiene como límite la existencia de otros reinos vecinos.<sup>678</sup> El poder o jurisdicción del monarca universal sólo limita con el océano. Además, de la misma manera que la causa universal primera que se encuentra más cerca de lo causado que la causa segunda, dice Eante que el monarca se encuentra más cerca de sus súbditos que los reyes de esos mismos reinos particulares en los cuales pueden vivir.

El primado del monarca universal se muestra, en este como en otros argumentos destinados a mostrar la necesidad del monarca para el bienestar del mundo, como un resultado necesario de un mundo organizado racionalmente. La racionalidad de ese

---

causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam, et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.»

<sup>677</sup> Así dice: «causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam».

<sup>678</sup> DM I. 12.

orden sólo podrá alcanzarse en la imitación del plan divino. Así muchos de los argumentos expuestos en el libro primero apuntan a señalar la necesidad de que los asuntos en la tierra se ordenen al modo en el cual Dios ha dispuesto las cosas. La unidad de la monarquía universal en la tierra debe reproducir al modo en que ello es posible por el hombre la unidad que se da en los cielos.<sup>679</sup>

(b) *situación óptima de la humanidad: la concordia*

Cómo dijimos más arriba, la atención que Dante otorga a las especificidades del conocimiento de aquellos fenómenos que caen dentro de la filosofía práctica llevó a algunos intérpretes a considerar a Dante un partidario de un modelo de legitimidad que podría denominarse ascendente. Es decir, él adscribiría a la tesis que sostendría que el poder reside originalmente en el pueblo que lo delega a sus gobernantes. Pero, siempre de acuerdo a esta tesis, el poder siempre reside en el pueblo. A favor de esta adscripción de Dante encontramos, por un lado, la importancia que otorga al concepto de 'concordia' y, por otro, que él sostiene que los gobernantes están al servicio del pueblo y no el pueblo al servicio de los gobernantes.<sup>680</sup> Pero, en contra de este último argumento, encontramos que Dante no señala, en el libro primero, ningún mecanismo de remoción de la potestad delegada en los gobernantes.

Por otro lado, no encontramos una valoración del consenso como fuente de legitimidad. Creemos que para Dante, el consenso no aportaría legitimidad a la institución legítima. La concordia fruto de un acuerdo de las voluntades sujetas a un monarca no aporta legitimidad, sino que realiza un aporte al nivel de la facticidad del orden político. Cuando hay concordia, el verdadero y buen orden opera efectivamente y, sostiene Dante, es posible realizar los fines propios de nuestra humanidad.

Cuando Dante se ocupa de la concordia, toma como partida presupuestos metafísicos que oficiaran de fundamentos para sus opiniones al respecto. El punto de partida es la relación que mantienen entre sí aquellos conceptos tradicionalmente denominados trascendentales. Así, respecto de la entidad, la unidad y el bien, dice Dante: «en efecto, el ente precede al uno y éste al bien; cuanto mayor es el ente, mayor es el uno, y cuanto

---

<sup>679</sup> Cf. DM I, 8-9.

<sup>680</sup> DM I, 12.

mayor el uno, mayor el bien. Y cuanto más algo se aleja del ente máximo, más se aleja de la unidad, y por consiguiente, del bien».<sup>681</sup>

En el plano político el bien mayor se realiza allí donde hay mayor unidad. Y, para Dante, la unidad se realiza mejor allí donde existe uno que domina y regule a las demás, del mismo modo que ocurre en una familia, una ciudad, un reino y, analógicamente, en todo el género humano. La concordia es un resultado de la unidad de las voluntades. La unidad es el supuesto de la concordia: la unidad del poder que domina y regula, y la unidad de las múltiples voluntades dominadas y reguladas: «esta unidad no puede darse si no hay una voluntad única que domine y regule todas las otras voluntades hacia la unidad».<sup>682</sup>

En última instancia, el buen orden político existente no es más que una adecuación del orden terreno respecto del orden celeste, al que debe imitar para alcanzar su estado óptimo. Cuando esa adecuación sucede, y sucedió, nos encontramos ante una verdadera «*plenitudo temporis*».<sup>683</sup> Si bien los tiempos de la revelación divina no son accesibles al poder humano, para Dante es posible, deseable y necesario recrear, en la medida de lo posible, las condiciones políticas de aquella «*plenitudo temporis*» que se dio bajo el reinado de Augusto. Recordemos: que la paz sea buena en sí misma significa en este contexto que sólo ella garantiza las condiciones necesarias para la realización de la finalidad propia del género humano. Y para que haya paz debe existir la unidad del poder; por esta razón, a partir del capítulo quinto del libro primero se acumulan tantos argumentos que muestran la necesidad de un monarca para el bienestar del mundo.

Que todo el orbe conocido se encontrase bajo la paz de Augusto en los tiempos de Cristo, para Dante, no significa sino la realización de una modalidad de convivencia humana a la que los hombres deben continuamente tender pero que parece no estar en

---

<sup>681</sup> «*Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum: maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum maxime bonum; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum*» DM I, 15.

<sup>682</sup> «*Nec ista una potest esse, nisi sit princeps unus omnium cuius voluntas domina et regulatrix aliarum omnium esse possit.*» DM I, 15.

<sup>683</sup> Dante apeló a la concepción de la 'plenitud de los tiempos' paulina uniendo en esa fórmula tanto el dato revelado, la presencia del Cristo en la tierra, como el dato de la historia, el reinado de Augusto. La plenitud de los tiempos para Dante parece darse en la concomitancia de ambos fenómenos.

la potestad de los seres humanos cambiar en tanto condición ideal de convivencia política. Es decir que una paz, como la que existió con Augusto, es buena en sí misma y de allí deriva su legitimidad, que no puede ser puesta en cuestión por ningún tipo de cuestionamiento.

Es el conocimiento científico-práctico el que parece acercarnos a una verdad que ilumina una condición ideal de convivencia buena en sí misma.<sup>684</sup> A diferencia de otros defensores de un imperio con pretensiones universalistas, como Nicolás de Cusa, el modelo del diálogo no coercitivo que encuentra en instituciones como el concilio un espacio para que comunitariamente se recreen las condiciones para logro de los fines últimos no tiene en *De monarchia* ningún lugar.

---

<sup>684</sup> DMI, I.

## REFORMA

En los días del concilio de Basilea, el Cusano compartía con muchos de sus contemporáneos la necesidad de una reforma *in capite et in membris* de la Iglesia.<sup>685</sup> Los intérpretes del pensamiento político Cusano centraron su atención en la apelación a las prácticas del pasado. Muchos ya han señalado que la reforma de la Iglesia, o mejor del sacerdocio, iba acompañada en el caso Cusano con una reforma del Imperio.<sup>686</sup> Pero nosotros creemos que es necesario atender a una triple dimensión. La argumentación de Nicolás de Cusa referida a la reforma de la Iglesia recibe su atención en cada uno de los tres libros de los que se compone la obra. En cada uno de ellos se centra sobre un aspecto de la reforma. En lo que sigue veremos las distintas variaciones de la propuesta de reforma cusana.

### La necesidad de una reforma en el libro primero

En el capítulo doce del libro primero de *De concordantia catholica* el Cusano presenta y da una inflexión personal a un núcleo de problemas de larga tradición en el Medioevo que giran en torno de la interpretación del segundo capítulo de la segunda carta paulina a los tesalonicenses.<sup>687</sup> Así se propone una fundamentación de las razones por

---

<sup>685</sup> La fórmula '*in capite et in membris*' se encuentra en el decreto *Haec Sancta* del concilio de Constanza. Allí se lee: «[...] quod ipsa <sancta Synodus Constantiensis> in Spiritu sancto legitime congregata, Concilium generale faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis et generalem reformationem ecclesiae Dei in capite et in membris». El decreto se encuentra reproducido en: Cusanus-Texte II.1: *De auctoritate presidendi in concilio generali*, Hrsg. Gerhard Kallen, Carl Winter, Heidelberg, 1935, pp.104-105.

<sup>686</sup> Meuthen (1998); Iserloh (1964); Bármann (1964); Meuthen (1977).

<sup>687</sup> Este tema tiene en la filosofía política contemporánea un lugar destacado. Si bien el pasaje de la segunda carta a los tesalonicenses es continuamente retomado por los teólogos de todos los tiempos para dar una correcta interpretación de a quién refiere Pablo, es en la obra de Carl Schmitt donde encuentra un renovado impulso el interés por esta figura de Occidente.<sup>687</sup> En *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Duncker & Humboldt, Berlín, 1974, p.28 y ss.), Schmitt señala que la *Respublica Christiana Medieval* dura tanto como permanece activa la figura del *katechon*, es más, no hay otra política estrictamente cristiana en la que esta figura no ocupe un lugar central. El *katechon* es quien detiene la irrupción del caos así tenga éste su origen en una conmoción interior o en la amenaza proveniente de un enemigo externo. El texto paulino también atrajo la atención de filósofos italianos contemporáneos. Así, Agamben (2000) interpreta el pasaje paulino en el marco de su versión del tiempo mesiánico. Por su parte, Esposito (2002) a su vez recurre a la figura paulina para acercarse al fenómeno religioso e interpretarlo desde su particular modo de comprensión de la lógica inmunitaria. Estos pensadores italianos discuten sin duda con Schmitt. El pasaje paulino no ha dejado de ser citado,

las cuales es necesario reformar Imperio y Sacerdocio. El sentido de la reforma es abordado en el marco de la historia de la salvación.<sup>688</sup>

En la mencionada carta de Pablo se sostiene que la segunda venida de Cristo no se producirá sin que primero haya tenido lugar la apostasía.<sup>689</sup> Se señala además la presencia de algo o alguien que detiene la llegada del anticristo y que cuando sea retirado hará éste su manifestación y, a su tiempo, el anticristo será vencido según el plan que providencialmente Dios tiene determinado. A lo largo de la Edad Media se ha interpretado este pasaje de diversas maneras.<sup>690</sup> Nicolás de Cusa da cuenta de la complejidad de los temas tratados a partir de una cuidadosa selección de fuentes, que en parte refiere explícitamente y en parte no. Trabajaremos sobre aquello que puede reconstruirse a partir de las fuentes que cita. Cipriano, Lactancio, Jerónimo y Agustín son los nombres señalados por el Cusano junto con la *Glosa ordinaria* que fuera atribuida a Walafrido Strabo. Cada uno de ellos es referido e insertado en un conjunto argumental que el Cusano utilizará para presentar su particular comprensión los problemas que surgieron del texto paulino.

Al comienzo del capítulo, Cipriano y Lactancio son traídos a colación como dos autoridades que se anulan entre sí. Mientras el primero, respecto de esta cuestión en torno de cuándo llegará el día del juicio, señaló la inminencia del fin, el segundo sostenía que llegaría una vez pasados siete mil años. El conflicto de opiniones subsistirá siempre, según el Cusano, toda vez que, como se afirma en *Hechos 1:7*, no está en poder del hombre conocer los distintos momentos que son exclusivos del poder de Dios.<sup>691</sup> Nicolás se acerca en este punto a Agustín, quien en su carta a Esiquio

---

comentado, discutido de las maneras más diversas. Para el jurista alemán, la figura del *katechon* que allí aparece es la única a partir de la cual puede desarrollarse una concepción cristiana del poder.

<sup>688</sup> La historia de la salvación en el Cusano podría ser abordada desde múltiples perspectivas y recurriendo a diversos textos. Nosotros pretendemos agotar dichas posibilidades, por ejemplo, no nos ocuparemos de la historia del mundo que compuso desde una perspectiva astronómico-astroológica: Roth (2001); por lo mismo tampoco nos ocuparemos de recorrer todos los textos oportunamente destacados por Haubst en el apéndice al Sermón XXIII; cf. Rudolf Haubst, «*Conspectus eorum, quae Nicolaus hic et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit*», en Nicolai de Cusa, *Opera omnia* (h) (hXVI<sub>4</sub>, pp. 380-383).

<sup>689</sup> El texto de Pablo aludido se encuentra en *2 Tes 2*, 3-8.

<sup>690</sup> Para una reconstrucción de dicha historia de la interpretación: Gustav Wohlenberg (1903); Metzger (2005), p. 172.

<sup>691</sup> «[...] non est vestrum noscere momenta, quae deus in sua posuit potestate.» (Act. 1, 7).

sostiene que no es posible determinar el momento exacto en el que juicio tendrá lugar. Pero lo que sí sabemos, de acuerdo con ambos, es que previamente el mensaje evangélico debe difundirse por todo el mundo.<sup>692</sup> Y esa es todavía una tarea inconclusa.

Pero el Cusano, al mismo tiempo que comparte estas ideas acerca del fin, conjuga las mismas con otras que no tienen un origen agustiniano y que refieren a realidades desconocidas para el Hiponense. En el pasaje que leímos, según Pablo, la segunda venida se producirá luego de la apostasía o, en términos latinos, la *discessio*. Varias interpretaciones fueron ofrecidas a lo largo de la discusión medieval respecto de qué se produciría la apostasía. Entre algunas de las interpretaciones encontramos que unos sostuvieron que la apostasía sería respecto de Dios mismo, otros sostuvieron que el alejamiento sería respecto de la Iglesia, mientras otros sostuvieron que el apartamiento sería respecto del poder del Imperio Romano cuya existencia impedía la abierta manifestación de la iniquidad.

En este punto, el Cusano opta por seguir a Jerónimo y al autor de la Glosa. En un texto que tuvo una larga deriva en la traducción en torno del advenimiento del anticristo, Jerónimo en su carta a Algazia sostuvo que la *discessio* será respecto del imperio romano.<sup>693</sup> Al mismo tiempo, la *Glossa ordinaria*, a la par que recoge la opinión de Jerónimo, sostiene que el apartamiento se producirá tanto respecto del poder temporal como del espiritual. La apostasía o apartamiento será entonces, para el Cusano, tanto respecto del '*Romanum Imperium*' como de la '*oboedientia Romanae sedis*'. Agustín en este punto no es integrable dentro del modelo que propone Nicolás de Cusa de convivencia entre el poder espiritual y el temporal. Lo cierto es que Agustín no se decide aceptar que el Imperio Romano cumpla una función tan central en la historia de la salvación. Cuando en la *Ciudad de Dios* Agustín refiere al pasaje paulino, en primer lugar, rehúsa identificar a aquel que retiene la llegada del día del juicio de una manera explícita. Sólo reseña las opiniones de otros acerca de cuáles habían sido los candidatos a ser identificados como tal personaje.<sup>694</sup> Para Agustín, el poder que ejerce el Imperio

---

<sup>692</sup> Entre los textos bíblicos a tener en cuenta están Act. 1, 8 y Soph. 2, 11; cf. Agustín de Hipona, Ep. CXCIX ad Hesychium (PL 33, 923a.).

<sup>693</sup> Jerónimo sostiene que Pablo no lo manifiesta abiertamente para no provocar una persecución a los cristianos por parte de los romanos, quienes esperaban que su imperio fuera eterno. Cf. Jerónimo, *ad Algaziam. De questionibus XI* (PL 22, 1036a.).

<sup>694</sup> Agustín de Hipona, *De civitate dei* XX 19 (PL 41 / 686b).

Romano parece más bien un hecho permitido o tolerado antes que promovido por Dios. Si el imperio ha contribuido a la difusión del mensaje cristiano, lo ha hecho de manera indirecta y no como una misión adoptada decididamente.<sup>695</sup>

Y si bien es de central importancia la opinión del Hiponense en estas materias para el Cusano, él no puede menos que reformularlas de manera tal de otorgar al poder temporal un lugar que de ninguna manera es concedido por el Padre africano.<sup>696</sup> El Imperio y el Sacerdocio son cuerpo y alma de la Iglesia respectivamente y tienen una misión que cumplir en la historia. El Cusano señala que la apostasía será respecto de los poderes, tanto temporal como espiritual, pero no queda definitivamente claro quién o cuál es la fuerza que detiene la manifestación del anticristo. Permítasenos aventurar aquí una sospecha: si bien el Cusano no identifica expresamente esa fuerza con la difusión del Evangelio, parece ser este el candidato más fuerte a ocupar ese lugar. Como se desprende de las ideas de Agustín y, después del Cusano, de Calvino, aquello que parece detener la manifestación del anticristo es que no se ha cumplido aún la profecía de la completa difusión del Evangelio en todo el mundo o, como dice el Cusano, del «*nomen domini et ecclesia*».

Respecto de aquellas cosas que hay que esperar que sucedan a medida que se acerca el fin de los tiempos sostiene Nicolás que lo que queda por venir es una inexorable decadencia pero de la cual carecemos de certidumbre acerca del momento exacto en que ocurrirá. Y esta decadencia se manifiesta tanto en el poder temporal como en el espiritual, en el Sacerdocio como en el Imperio.

Opiniones como las de Lactancio acerca del tiempo que debe transcurrir hasta la segunda venida, y que fuera puesta en oposición a la de Cipriano, no son *totalmente* descartadas. En el sermón XXIII (1441), la opinión de Lactancio, similar a la de Ireneo y otros, es tomada nuevamente en consideración. En un pasaje, del escrito *Coniectura de ultimis diebus*, es probable que sea a partir de la opinión de Lactancio que determinó el fin de los tiempos hacia la primera mitad del siglo XVIII. Aquí, en *De Concordantia Catholica*, el Cusano sostiene que en un escrito, para nosotros perdido, argumentó que

---

<sup>695</sup> Agustín de Hipona, *ad Hesychium* (PL 33, 922b-c).

<sup>696</sup> Agustín de Hipona se ocupa de los problemas relativos a la segunda carta a los tesalonicenses en *De civitate dei* y en las epístolas número 197 y 199. Especialmente esta última es referida por el Cusano en *De Concordantia Catholica*, a la que menciona con el título *De die novissimo*.

faltan para el día del juicio al menos seiscientos años más.<sup>697</sup> Estas conjeturas son referidas con el objeto de mostrar que aquello que el Cusano refiere, aparentemente para oponerse, sigue siendo retomado en un juego de explicitación y ocultamiento.

Volviendo a la compleja relación que encontramos con Agustín en *De concordantia catholica*. A diferencia del padre africano, quien sostenía la necesidad de mantener una espera que no buscaba traducirse inmediatamente en comportamientos políticos, Nicolás de Cusa se mueve en un plano práctico que no se reduce al plano moral sino que lo extiende intencionalmente hacia un ámbito de praxis política.<sup>698</sup> Esto significa que hay que trabajar en una reforma de las instituciones.

Ante la incertidumbre en torno del momento exacto en que advendrá el fin, el Cusano realiza dos cosas. En un plano teórico, a pesar de que *nadie sepa* cuándo llegará, eso no impide investigar y conjeturar la distancia que nos separa del momento del fin.<sup>699</sup> Y el resultado de las mismas siempre da el mismo resultado: falta algo de tiempo. En un plano práctico, la incertidumbre nos pone frente a la necesidad de reformar las instituciones que organizan la vida cristiana.<sup>700</sup>

Así, para Nicolás de Cusa la historia de la salvación se desarrolla en el tiempo histórico que le compete al hombre, en el que debe actuar y en el cual se distinguen diversos momentos.<sup>701</sup> El tiempo que se despliega entre la primera y segunda venida de Cristo asiste a un proceso de decadencia, el previsto por Pablo, que se verifica en la historia

---

<sup>697</sup> Cf. *Sermo XXIII* (h XVI<sub>4</sub>, n.11).

<sup>698</sup> Agustín en su carta a Esiquio sostiene que el cristiano debe estar preparado en todo momento, pues en cualquier momento puede llegar el fin, sin desesperar.

<sup>699</sup> Acerca de los distintos testimonios de estas especulaciones: cf. Rudolf Haubst, «*Conspectus eorum, quae Nicolaus hic et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit*», op.cit. supra.

<sup>700</sup> «Haec alibi latissime in Libello inquisitionis veri et boni prosecutus sum concludens plus 600 annis de tempore superesse, ac hoc tempore ad reformationem mundum disponi debere.» *De concord. cath.* I 12 (h XIV<sub>1</sub>, n.54). El destacado es nuestro.

<sup>701</sup> «Unde deus secundum ista Moysi aperuit quattuor tempora, duo de illis transisse et duo superesse. Transiit igitur ab Adam usque in diluuium tempus unum. Igitur secundum a diluuium ad ipsum, tertium ab ipso ad Christum, quartum de Christo ad finem. Incepit igitur ultima quarta in Christi resurrectione, et ob hoc sancti saepe hoc tempus novissimum et finem saeculorum nominant.» *Coniectura de ultimis diebus* (h IV n.138); cf. *Sermo XXIII* (h XVI<sub>4</sub>, n.11): «Considera bene pro isto conceptu, quo modo, ut ait Philo, Moyses revelationem ultimam, postquam mortuus est subito, habuit: tempus in quattuor dividi, et duo tunc consummata esse et duo restasse.» Sin embargo no hay que olvidar que Nicolás desarrolla en otro sermón una breve historia de la Salvación dividida en seis días: cf. *Sermo IX* (h XVI<sub>2</sub>, nn.1-9).

pero que no implica la imposibilidad de una renovación y reforma que frene todo el tiempo posible la caída.

Según el Cusano, cualquiera que hubiese podido contemplar la disposición del papado en su presente podría reconocer aquellos signos que estarán presentes en el fin. Son 'signos del fin' pero no el fin mismo.<sup>702</sup> La acción humana, dentro de un plan providencialmente determinado, no deja de tener sentido ni se agota en el cumplimiento de un rol en el cual la acción humana no tiene en sí mayor relevancia. Cuando el Cusano habla de los '*signos del fin*' y no del fin mismo permite enlazar la historia de la salvación y el proyecto político de modo tal de abrir un espacio de acción posible para el hombre. El signo de la llegada del fin de los tiempos (aquí el Cusano vuelve nuevamente a Agustín) es la abundancia de los malos, cuyo número crecerá todavía más cuanto más cerca esté el fin.<sup>703</sup>

Frente al aumento en el número de los malos y los síntomas de decadencia, la bondad de los tiempos se mide, entre otras cosas, por la adecuada relación que mantienen entre sí los poderes temporal y espiritual en orden a conducir a los hombres al logro de los fines últimos de la vida humana. Mientras el imperio otorga protección y sostiene muchas veces materialmente al sacerdocio, el sacerdocio cuida y otorga verdadero

---

<sup>702</sup> «Tamen licet persecutio et multa de hiis malis, quae praecedere debent, hodie videantur, scimus tamen, quod nondum statim finis, licet sint signa finis» *De concord. cath.* I 12 (h XIV<sub>1</sub>, n.54). Nicolás de Cusa distingue entre el fin mismo, el día del juicio, y los signos del fin. Los signos del fin no son el fin mismo. Antes bien, deben ser leídos como indicaciones, admonestaciones a tener en cuenta para disponerse de la mejor manera posible.

<sup>703</sup> «Primo praemittatur historia, quo modo se Salvator a principio semper manifestavit per prophetas, semper clarius et clarius. Et de quanto plus appropinquabant prophetae ad Christum, de tanto clarius prophetizabant et sanctiores fuerunt ut Johannes Baptista etc. Et sic post Christum immediate sanctissimi apostoli et discipuli Christum «in universo mundo» praedicarunt. Et successive a principio mundi usque in Christum crevit ecclesia in sanctitate usque ad caput omnis sanctitatis Christum. Et de Christo usque in diem iudicii decrescet sanctitas, quoniam »Antichristus Christo contrarius« est fons omnis malitiae et peccati» etc. Et quo modo ex minori apparitione Christi quoad mores et vitam patres nostri de Antichristo scripserunt, tunc scilicet esse Antichristum in proximo, quia mala multa videbant et tempora peiora quam apud patres suos, sicut quaelibet aetas questa est de suo tempore. Et ex illa ratione deprehenditur Antichristum proximo venturum, quia omnia disponunt se ad mala, et etiam appropinquat iuxta supputationem aliquorum tempus, quia mundum multi nisi septem milia annorum aetatem dicunt attingere debere, etc.» *Sermo XVIII* (h XVI<sub>3</sub>, n.3); «Et sicut graduatio a Christo, vero dec et homine, ad principium mundi usque in primum hominem, ita et ab eo graduatio usque in ultimum. Quod Augustinus ad Esitium De die novissimo declarat dicens: 'Licet numquam defecerunt mali, tamen, quanto plures erunt mali, tanto plus appropinquatur ad finem. Videmus autem malos nunc abundare apud nos, et post hoc abundantiores, et omnino abundantissimi, quando iam iamque finis instat, qui, quamdiu aberit, ignoratur. Scimus tamen in novissimis diebus et temporibus nos agere sicut apostoli, sed multo magis, qui fuerunt post illos ante nos, et magis nos, quam qui erunt post nos, donec ad illos veniatur, si dici potest, qui erunt novissimorum novissimi'. Haec ille.» *De concord. cath.* I 3 (h XIV<sub>1</sub>, r.14).

sentido a la vida humana, protegida por el imperio, al promover que los hombres se dirijan hacia los fines últimos de la vida humana en un sentido trascendente.

Así, el sentido de ambas instituciones en el marco de la historia es el de contener la manifestación abierta de la iniquidad. Y respecto de esta tarea de resistencia, Nicolás habla de tiempos de caída y de tiempos de renovación. Por ejemplo, después de la muerte de Constantino se asistió a un cierto tipo de decadencia.<sup>704</sup> Con la llegada de Otón I se asiste a un renacimiento, Federico II también recibe algún tipo de reconocimiento.<sup>705</sup>

Pero como la decadencia es progresiva, una reforma no debe plantearse retomar los comienzos puesto que se encuentran en un nivel muy alto. Es imposible para los hombres del siglo XV alcanzar a los grandes emperadores de la antigua Roma.<sup>706</sup> Entre aquellos emperadores *máximos*, nos encontramos principalmente con Constantino. A los ojos de Nicolás de Cusa, Constantino fue protagonista de un período clave de la historia que estamos contando. Es cierto que él realiza una importante crítica al *constitutum constantini*. Sus investigaciones están basadas principalmente en una búsqueda de fuentes fidedignas del hecho histórico referido en ellas, y tienen como corolario la modificación de la valoración del emperador que acercó el Imperio al sacerdocio. El interés en el descubrimiento de códices no debe ser leído únicamente como un rasgo de época adjudicable a una curiosidad solamente filológica, sino también como el esfuerzo de un pensador cristiano por mostrar que en última instancia la historia no desmiente sus puntos de vista teóricos.<sup>707</sup>

En un momento decisivo para el crecimiento y evolución del cristianismo Constantino sentó las bases de la convivencia entre el poder temporal y espiritual. En una visión ciertamente idealizada, aunque no desprovista de matices, Constantino es uno de

---

<sup>704</sup> Cf. *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.304).

<sup>705</sup> Cf. *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.576); III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.307 y ss.).

<sup>706</sup> «Et ne ad remotissimos primos maximos imperatores urbis necesse habeamus recurrere, quoniam reductio reformativa non poterit pro nunc ad talem statutum pertingere, missos eos faciamus et ab Ottone primo initium sumentes [...]» *De concord. cath.* III 26 (h XIV<sub>3</sub>, n.483). Es por eso que el Cusano dice que el modelo para una «*reductio formativa*» como la que él propone tomará como modelo a Otón I. La elección de Otón I como el modelo de gobernante a tener en cuenta no es incoherente. La figura de este emperador le permite a Nicolás enlazar el proyecto de reforma con los fundamentos de su teoría política.

<sup>707</sup> Bertelloni (1982), p. 34.

aquellos gobernantes temporales a quienes se debe considerar como modelos de conducta cristiana. Es posible entender las alabanzas a Constantino, que hacen hincapié en sus esfuerzos por expandir la fe católica, no como un gesto de reconocimiento a su piedad sino como el modelo de gobernante cristiano que comprende como parte integrante de su tarea el cumplimiento de la misión evangelizadora.<sup>708</sup>

El Cusano confiaba en que trabajar por una *renovatio imperii* es el modo adecuado de actuar políticamente mientras se acerca el fin. La Iglesia y el imperio romano son los encargados de cumplir y llevar adelante las tareas de contención del caos y renovación de la realidad política. Imperio y sacerdocio son instituciones que cumplen con el objetivo de conducir al hombre al logro de los fines últimos de la vida humana. Aun a pesar de que en el fin lo que veremos será el alejamiento de muchos de su seno. La mentada visión decadentista de la historia que sostiene Nicolás de Cusa se corresponde con una esperanza cierta en la posibilidad de una renovación. Ciertamente, Nicolás de Cusa pensaba que el Concilio de Basilea era el lugar adecuado para comenzar dicha renovación.<sup>709</sup>

### La reforma del sacerdocio en el libro segundo

En el capítulo XXVI del libro segundo Nicolás de Cusa retoma el tema de la reforma, no ya desde sus fundamentos sino desde el ángulo de aquellas acciones que concretamente hay que realizar para revitalizar el sacerdocio y, con ello, a toda la Iglesia.<sup>710</sup> Eso no impide que durante la exposición del plan de reformas introduzca consideraciones acerca de la naturaleza del poder eclesiástico acordes con los fundamentos expuestos en el libro primero y la exposición acerca de los concilios del libro segundo.

---

<sup>708</sup> Según Act. 1,7 hay que expandir la fe a todos los rincones del mundo, y el fin no llegará sin que antes no se cumpla con ese mandato divino, como recoge el Cusano del Hiponense. Cf. *De concord. cath.* III 11 (h XIV<sub>3</sub>, n.374).

<sup>709</sup> «O deus, si hoc nostro tempore levare possemus capita nostra et videre, quod appropinquaret redemptio nostra, quia videmus ecclesiam numquam ad eum casum devenisse, in quo nunc est. Vellet deus in sacra synodo Basiliensi electos suos esse congregatos et in tanta advesitate et perplexitate in nubibus ibi congregatis ostendere adventum maiestatis suae.» *De concord. cath.* I 12 (h XIV<sub>1</sub>, n.54).

<sup>710</sup> «Superest, ut de paucis ad reformationem facientibus mentionem faciamus.» *De concord. cath.* II 26 (h XIV<sub>2</sub>, n.208).

La exposición de los principios a partir de los cuales existe la concordancia en la Iglesia, dice el Cusano, que no son asequibles en una lectura superficial.<sup>711</sup> Nicolás de Cusa sostiene su argumentación apoyándose en la autoridad de los padres de la Iglesia y de los estatutos de los concilios para que el Concilio de Basilea proceda de una manera acorde a lo expresado por ellos.<sup>712</sup> La reforma de la Iglesia es un tema, dice, amplio y complejo. Muchos han discurrido acerca del poder eclesiástico, y si bien escribieron *elegantemente* no encontraron la estrategia adecuada para encarar los problemas que afectan a la Iglesia.<sup>713</sup> La decadencia de su presente se produjo, según el Cusano, en virtud del abandono de prácticas del pasado. El abandono de esas prácticas se traduce en abusos de poder, deformaciones de la forma adecuada de ejercicio del poder legado por los antepasados.<sup>714</sup>

Los miembros del clero, sostiene el Cusano, tienen una misión muy concreta: trabajar para el honor de Dios y la salvación del pueblo. Ellos mediante la administración de los sacramentos producen las condiciones que hacen posible la unidad de la Iglesia necesaria para la salvación.

El celo en la actividad pastoral no debe identificarse con la rigidez en la sanción a las desviaciones. No hay que tensar las relaciones que pueden provocar una división a partir de diferencias en el ejercicio de la actividad.<sup>715</sup> Es el abuso del poder lo que

---

<sup>711</sup> «Labor omnis praecedentis opusculi concordantiam qua subsistit ecclesia incepit ex altis et primis principiis investigare. Ordo vero, etsi non ita, ut studio plano facile conferre possit, seriatim intentum ostendit, hoc tamen in summa nititur explanare.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.247).

<sup>712</sup> «Quare praemitti oportebat de ipso concilio ecclesiae catholicae, in quo est prima auctoritas ex consensu omnium constituendi et regulandi cuncta ad salutem dirigentia, deinceps de aliis particularibus conciliis et post hoc de iam editis canonicis reformatorialibus statutis, ut ad instar doctrinae sanctorum patrum et statutorum sacrorum conciliorum hoc sacrum Basiliense concilium insequens patrum vestigia in institutis procedat.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.266).

<sup>713</sup> «Esset itaque de potestate ecclesiastica videndum, de qua multi eleganter scripserunt, ac deinceps, quid recte conveniat cuique | potestati praesidentiali in gradu suo, ut sic visa vera forma et excessu abusus reductio per proportionata media temporis congrua fieret.» *De concord. cath.* II 26 (h XIV<sub>2</sub>, n.208)

<sup>714</sup> «Digressio enim a forma per patres nobis tradita difformitatem in ecclesia causavit, quoniam non quisque recte usus est sua potestate.» *De concord. cath.* II 26 (h XIV<sub>2</sub>, n.208)

<sup>715</sup> «Dum haec ita agunt discreti dispensatores libertate credita ad hos praetactos fines utendo, etiam si alii aliter dispensent, dummodo dispensandi modus traditus per ecclesiam restrictive limitatus non exsistat, talento credito recte utitur, [...]» *De concord. cath.* II 26 (h XIV<sub>2</sub>, n.209).

acarrea las mayores deformaciones.<sup>716</sup> El principio fundamental que orienta su tratamiento de las reformas necesarias para la Iglesia puede formularse así: *hay que obedecer dentro de los términos del poder del superior y mientras no se excedan de los mismos.*<sup>717</sup> Esta idea se expresa de diversas maneras a lo largo de estos capítulos y está en todo de acuerdo con lo expuesto al momento de explicar la legitimidad de las normas y de las autoridades gubernativas.

Sentado este principio, el siguiente paso es discutir el poder de los titulares del poder de acuerdo con las normas aceptadas en los concilios universales. La idea del Cusano es que si vamos a la constitución misma de la Iglesia, que tiene su expresión en los concilios universales de la Iglesia Católica, surgirá inevitablemente la necesidad de reformar las instituciones deformadas en comparación con la misma.<sup>718</sup> La reforma deberá empezar por el poder propio del obispo romano.<sup>719</sup>

La potestad del que preside la iglesia es una '*potestas regulata*' que si bien en el ejercicio de su actividad pastoral tiene el poder de decidir los casos ambiguos, tiene, sin embargo, que atenerse a ciertas reglas particulares.<sup>720</sup> También ocurre el mismo en lo relativo a la administración de la Iglesia y en las situaciones graves o excepcionales.<sup>721</sup> Pero la acción sobre el caso grave no significa, para Nicolás de Cusa, la suspensión del marco normativo o la posibilidad de un cambio en la constitución misma de la Iglesia.

---

<sup>716</sup> «Non enim deformatum foret, nisi excessus et abusus intervenisset.[...] Quare nulla maior difformitas ab aliquo poterit exoriri quam ab illo, qui suae magnae potestatis intuitu licere sibi cuncta credens in subditorum iura prorumpit.» *De concord. cath.* II 27 (h XIV<sub>2</sub>, n.214).

<sup>717</sup> «Deinde superioribus oboediendum est, dummodo terminos, infra quos potestas cuiusque clauditur, non excedant [...]» *De concord. cath.* II 27 (h XIV<sub>2</sub>, n.213).

<sup>718</sup> «Unde, si ita fit, ut omnis potestas regulis per universalia concilia traditis in suo regimine utatur, necessario optima reformatio sequitur.» *De concord. cath.* II 27 (h XIV<sub>2</sub>, n.213).

<sup>719</sup> «Quare videndum primo de potestate Romani pontificis, quia, ut dicit Gregorius 2 q. 7 Sicut inquit, a capite incipiendum est in concilio reformatorio; hoc suprascriptio coniuncta textui probat.» *De concord. cath.* II 27 (h XIV<sub>2</sub>, n.213).

<sup>720</sup> «Videamus igitur, quae summi praesulis regulata potestas, quae cum sine dubio maxima sit in pascendis ovibus, in decidendis ambiguis gravibus dubiis, habet tamen certas particulares regulas.» *De concord. cath.* II 28 (h XIV<sub>2</sub>, n.215).

<sup>721</sup> «Sicut in glossa antiqua et aliis multis locis per glossam notetur, quid papa possit, hoc tamen, quod sibi regulariter competit, est, quia princeps in episcopatu fidei, in dubiis fidei, ut superius aliquo loco dicitur, et deinde in cunctis universalem curam totius ecclesiae respicientibus et in gravibus casibus.» *De concord. cath.* II 28 (h XIV<sub>2</sub>, n.215).

Antes bien, el caso excepcional implicaría un tipo de interpretación y de acción por fuera de los procedimientos normales pero siempre dentro del marco que regula la acción del que gobierna. Como dice en otros lugares de la obra, el papa no puede cambiar el *status ecclesiae*.<sup>722</sup> En este sentido, el cusano propone que el Concilio de Basilea sancione una ley que le impida al papa innovar en los cánones eclesiásticos sin el consentimiento del colegio de cardenales.<sup>723</sup>

Nicolás de Cusa recuerda la metáfora organológica que apoyaba la tesis del ordenamiento jerárquico.<sup>724</sup> En definitiva, las deformaciones respecto de la '*vera forma*' aparecen cuando ni las autoridades utilizan su poder para los fines pastorales para los cuales han sido instituido ni los súbditos obedecen a sus superiores, que se manejan dentro de los términos de su poder.<sup>725</sup>

La reforma implica también el alejamiento del clero de los asuntos temporales.<sup>726</sup> El papa es el pastor que padece con el verbo y el ejemplo.<sup>727</sup> Es necesario entonces separar claramente lo espiritual de lo temporal. Si bien los bienes propios de lo temporal son necesarios para el cuidado de los bienes espirituales, eso no implica que el máximo

---

<sup>722</sup> *De concord. cath.* II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n. 170-1).

<sup>723</sup> «[...] quod per istud sacrum concilium lex fieri aut verius ius antiquum posset innovari papam in arduis negotiis maxime contra canones huius et aliorum universalium conciliorum causis urgentibus absque dominorum cardinalium, qui clerici censentur universalis ecclesiae modo supradicto deputati, non posse quidquam; alias si fecerit, quod tunc illud irritum sit.» *De concord. cath.* II 21 (h XIV<sub>2</sub>, n. 191).

<sup>724</sup> Se trata de la metáfora organológica: «Oportet enim membra putrida et pedem abscindi et oculum scandalizantem ab ecclesia erui, si corpus ecclesiae sanum debet conservari. Quare illa coertio non erit, sicut principes dominantur eorum, quia hic dominandi modus est per vim super corporibus et rebus, sed erit coertio per liberam subiectionem omnium vel partis maioris initiata et puritio non nisi ad salutem tendens.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.261); cf. I 4 (h XIV<sub>1</sub>, n.19).

<sup>725</sup> «Et consequenter, quoniam deformitas omnis est ex hoc, quia nec praesidentes sua utuntur potestate ordinate ad finem, propter quem est pastoralis praesidentia, nec subiecti ordinate superioribus, ut status cuiusque deposcit, oboediunt, de regulis canonicis, quomodo talis concordantia per sanctos patres conservabatur, fuit dicendum.» *De concord. cath.* II 34 (h XIV<sub>2</sub>, n.266).

<sup>726</sup> «Si igitur reformatio fieri debet in hiis, quae fiunt contra canonica praecepta, necesse est secundum illum canonem amplius illis saecularibus curis et dispositionibus non vacare, sed ea, quae curae animarum ac officio incumbunt, diligenter et alacriter exercere.» *De concord. cath.* II 29 (h XIV<sub>2</sub>, n.222).

<sup>727</sup> «Ecce, negari non potest, papa aut quisque pastor quin ad pascendum verbo et exemplo datus sit [...]» *De concord. cath.* II 29 (h XIV<sub>2</sub>, n.222). Es notable la similitud del planteo cusano, en estos últimos puntos, con los de Teodorico de Niem. Dice Teodorico: «Quid ergo de secularibus judiciis coactivis se habent intromittere sacerdotes? Non enim debent temporaliter dominari set servire Christi exemplo et precepto» Teodorico de Niem, «Super reformatione ecclesie», *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanser Konzils*, Finke (ed.), Paderborn, 1889, p.277.

responsable de lo espiritual sea quien tenga que cargar con ese peso.<sup>728</sup> El vínculo concorde entre el poder temporal y espiritual lleva implícito que el poder temporal pueda en determinadas ocasiones asistir materialmente al sacerdocio.<sup>729</sup>

Respecto de la promoción en la carrera eclesiástica, la consagración como obispo debe basarse en la elección del colegio de obispos.<sup>730</sup> Toda intromisión del poder temporal es inadecuada y debe ir acompañada del castigo al laico que lo intentase.<sup>731</sup>

La reforma debe limitar los abusos de poder por parte de la curia por motivos económicos.<sup>732</sup> Ante los casos difíciles que necesiten de esfuerzos especiales, el Cusano piensa en una convocatoria a concilios universales que provean de los medios necesarios para enfrentar la necesidad.<sup>733</sup>

Nicolás de Cusa señala el carácter gradual que deben tener las apelaciones de aquellos que se consideran víctimas de la enemistad de un superior.<sup>734</sup> Ellos deben apelar

---

<sup>728</sup> «Videmus propter commixtionem curarum spiritualem curam a temporali victam et paene succubuisse. Et si temporalia ita ad spiritualia conferunt, ut sine ipsis diu subsistere non possint, non est tamen propter hoc cura temporalium spiritualibus humeris alliganda, ne qui, ut spiritualior ceteris, ut pontifex, iter in patriam ostendere habet, mole temporalium graviter pressus citius ceteris in via deficiat.» *De concord. cath.* II 29 (h XIV<sub>2</sub>, n.223).

<sup>729</sup> «Reducat memoriae, quanta magna dona ac defensiones imminente turbatione ecclesiae ab imperio Romano ecclesia sit consecuta. Et similiter, quomodo plus ducentis annis post primum Constantinum tempore Agathonis de labore corporis victus fuit, eo quod pristina ecclesiarum sustentatio paulatim per diversas calamitates deficiendo succubuit, ut haec in gestis sextae synodi leguntur, et quomodo ab illis calamitatibus ab imperio fuit relevatus.» *De concord. cath.* III 41 (h XIV<sub>3</sub>, n.574).

<sup>730</sup> Acerca del modo en el cual se debe proceder para la elección de las autoridades eclesiásticas, ver el capítulo CONSENSO.

<sup>731</sup> *De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n.228-9).

<sup>732</sup> Se debe buscar evitar la simonía, la cual se piensa como una especie de herejía. «Si simonia suo modo haeresis est, si gravare subiectas ecclesias sacrilegium est, si haec agens secuncum magnum apostolum idolatra est, necessarium erit in via reformationis omnes huiusmodi quaestus tollere, maxime quia scandalizata est ipsa universalis ecclesia ex hac avaritia praesidentium, et plus Romanae curiae quam aliarum ecclesiarum.» *De concord. cath.* II 30 (h XIV<sub>2</sub>, n.226).

<sup>733</sup> «Quod si Romano pontifici casus arduus adveniat, propter quem aliter fieri necesse est, convocet concilium universale, ut provideatur.» *De concord. cath.* II 30 (h XIV<sub>2</sub>, n.226).

<sup>734</sup> «Insuper saepe subditi per viam iniustitiae gravantur aut quandoque suspectum habent episcopum propter gratiam, quam adversario praestat, aut inimicitiam. [...] gradatim ad superiorem patriarcham deveniendum est, cuius iudicium firmum ex eo est, quia honorabiliores quique apud eum colliguntur.» *De concord. cath.* II 31 (h XIV<sub>2</sub>, n.227).

respetando las jerarquías constituidas. Las apelaciones que se realizan inmediatamente a Roma aumentan el poder del papado indebidamente.

El ascenso en los cargos eclesiásticos debe realizarse siguiendo o subiendo paso a paso en la escala jerárquica. Lo que se busca evitar con estos cánones es el ascenso en busca de gloria y no por amor a la virtud, etc.<sup>735</sup> Justamente la reforma tiene en este tipo de consideraciones uno de sus mayores esfuerzos a realizar.<sup>736</sup>

### La reforma del Imperio en el libro tercero

En los primeros capítulos del libro tercero de *De concordantia catholica* Nicolás de Cusa se preocupa por rechazar la veracidad de hechos históricos incompatibles con los fundamentos de su concepción teórico-política acerca de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual. Luego de haber discutido el *Constitutum constantini* y la *Translatio imperii*, Nicolás se preocupa por señalar una serie de hechos y documentos acordes a su perspectiva teórica. A diferencia del carácter polémico de aquellas críticas, en esta parte vemos cómo el Cusano apela, entre otros argumentos, a hechos históricos para justificar la corrección de sus puntos de vista. A nosotros nos interesa destacar la presencia de estas referencias tanto cuando el poder espiritual se dirige al poder temporal, como cuando el poder temporal se dirige al poder espiritual, para, en último lugar, señalar las valoraciones cusanas de la relación armónica existente entre papado e imperio en los primeros años del cristianismo<sup>737</sup> y el papel que juega la historia en ellas.

Como dijimos al comienzo del capítulo, en los días del Concilio de Basilea, el Cusano compartía con muchos de sus contemporáneos la necesidad de una reforma *in capite et*

---

<sup>735</sup> Cf. *De concord. cath.* I 5 (h XIV<sub>1</sub>, n.31): allí se menciona la necesidad de que los ascensos en la escala jerárquica se realicen de modo gradual.

<sup>736</sup> *De concord. cath.* II 32 (h XIV<sub>2</sub>, n.230- 231).

<sup>737</sup> «Et Romanos pontifices legimus imperatores fateri dominos. Scribit enim Agatho papa ad imperatorem Constantinum, qui sextam synodum congregavit et multis annis secutus est primum, quomodo urbs Roma sit ipsius imperatoris servilis urbs. Et Bonifatius papa ad Honorium, qui dicit quod ecclesiae Romanae ipse habet regere sacerdotium, sed imperator humanas res. Et in fine dicit Romam esse urbem suae mansuetudinis.» *De concord. cath.* III 2 (h XVI<sub>3</sub>, n.299.). Es importante sobre todo el reconocimiento del papado de la supremacía del emperador en cuestiones temporales. Los emperadores gobiernan sobre las cosas humanas y los papas sobre el Sacerdocio, siendo la ciudad de Roma dominio del emperador.

*in membris*<sup>738</sup> de la Iglesia. Esta reforma la enlaza con una reforma del imperio. Estas reformas suponen la recuperación de prácticas del pasado que, por un lado, solicitan la preocupación de los gobernantes temporales por la correcta realización de los concilios y, por otro, la recuperación de prácticas antiguas que revitalicen al imperio.

### *El poder temporal y los concilios*

En la promoción y protección de la actividad conciliar encuentra Nicolás de Cusa una de las principales tareas de los gobernantes temporales, a la que dedica la mitad del libro tercero (capítulos VIII a XXV). Es a la autoridad de los antiguos que acude para justificar sus posiciones. Los ejemplos, como se dice en el resumen que precede la obra, se traen a colación «extensamente [...] a fin de cerrar la boca de los modernos que hayan visto poco de lo antiguo.»<sup>739</sup> El emperador es «custodio de la fe universal y conservador de los estatutos universales»<sup>740</sup> y, entre las diversas funciones que le han sido asignadas, Nicolás de Cusa señala que puede participar, con algunas reservas, de las reuniones conciliares,<sup>741</sup> puede proponer temas a ser debatidos,<sup>742</sup> solicitar al poder espiritual que las convoque<sup>743</sup> o convocarlas él mismo,<sup>744</sup> también debe garantizar la

---

<sup>738</sup> La fórmula se encuentra en el decreto *Haec Sancta* del Concilio de Constanza. Allí se lee: «[...] quod ipsa [sancta Synodus Constantiensis] in Spiritu sancto legitime congregata, Concilium generale faciens, et ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis et generalem reformationem ecclesiae Dei in capite et in membris». El decreto se encuentra reproducido en: Cusanus-Texte II.1: *De auctoritate preside[n]di in concilio generali*, Hrsg. Gerhard Kallen, Carl Winter, Heidelberg, 1935, pp.104-105.

<sup>739</sup> *De concord. cath.* indices (h XIV<sub>1</sub>, R17).

<sup>740</sup> *De concord. cath.* III 7 (h XIV<sub>3</sub>, n.355).

<sup>741</sup> cfr. *De concord. cath.* III 8 (h XIV<sub>3</sub>, n.357).

<sup>742</sup> cfr. *De concord. cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.363).

<sup>743</sup> «[...] legitimus dulci invitatione alios imperatores papam et alios patriarchas episcoposque omnes ad synodum universalem semper advocasse» *idem*. III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.383). O también el poder espiritual puede pedir a los poderes temporales que lo convoque: «Dare itaque debent reges et principes ad tales synodos congregandas operam iuxta ammonitionem Sancti Gregorii ad Theodoricum regem Francorum [...]» cfr. *De concord. cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.362).

<sup>744</sup> «[...] imperatores sanctos congregationes synodales universalium conciliorum in totius ecclesiae semper fecisse.» *De concord. cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.380). También prevé la convocatoria imperial al concilio cuando hay negligencia papal: cfr. *De concord. cath.* III 15 (h XIV<sub>3</sub>, n.399).

seguridad durante las sesiones.<sup>745</sup> El Cusano muestra «a partir de los códices de los sagrados concilios en los tiempos de una Iglesia floreciente» que también presidían los concilios.<sup>745</sup> Los gobernantes temporales deben buscar los ejemplos a seguir en esta importante cuestión en aquellos tiempos en los cuales existía una relación ideal entre los poderes temporal y espiritual.<sup>747</sup> A veces, la iniciativa para la convocatoria tiene lugar a partir de una exhortación que parte del poder espiritual.<sup>748</sup> Pero también el Cusano considera que el poder temporal puede tomar la iniciativa exhortando *dulci*<sup>749</sup> a realizar la convocatoria pero, en caso de negligencia papal, la convocatoria imperial tiene un carácter preceptivo.<sup>750</sup> También debe preocuparse por la observación de las costumbres de los eclesiásticos.<sup>751</sup> Puede proponer temas a ser debatidos en un concilio.<sup>752</sup> Por último, aunque, no tiene voto en las decisiones conciliares, debe garantizar el cumplimiento de lo definido conciliarmente.<sup>753</sup> Siguiendo el ejemplo de

<sup>745</sup> «Etiam ad hoc operam dare debent imperatores et omnes reges sub suo regno synodicas conventiones habentes, ut tumultus omnis vitetur et expellantur expellendi.» *De concord.cath.* III 14 (h XIV<sub>3</sub>, n.394). El cusano para que se alcancen definiciones imparciales, postula a menudo la ausencia de tumultos y otros factores que inclinen el juicio por temor a la agresión como algo necesario para la actividad legislativa y para la elección de autoridades. Así al final del mismo capítulo dice: «Ista sunt, quae ad imperatorem spectant quoad synodi principium, scilicet convocare cum exhortatione et tuitione summaque libertate et bona et optima custodia dempta omni partialitate et praecepti necessitate.» *De concord.cath.* III 14 (h XIV<sub>3</sub>, n.398).

<sup>746</sup> «[...] ex codicibus sacrorum conciliorum florentissimae quondam ecclesiae [...]» *De concord.cath.* III 16 (h XIV<sub>3</sub>, n.403).

<sup>747</sup> *De concord.cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.380): «[...] imperatores sanctos congregationes synodales universalium conciliorum totius ecclesiae semper fecisse. Ita ego perlustrans gesta omnium universalium conciliorum usque ad octavum inclusive Basilii tempore celebratum verum esse reperi.» (El subrayado es mío.) En el resumen del capítulo decimotercero del último libro que Nicolás de Cusa incluye al comenzar la obra dice que insertará «exempla aliquorum imperatorum [...] ad longum» y así callar a algunos de sus contemporáneos «qui pauca vetera videntur» *De concord. cath.* Indices (h XIV<sub>1</sub>, R16).

<sup>748</sup> Ver la carta de Gregorio magno a Teodorico rey de los francos: *De concord cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.362).

<sup>749</sup> *De concord.cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.383).

<sup>750</sup> *De concord.cath.* III 15 (h XIV<sub>3</sub>, n.399).

<sup>751</sup> *De concord.cath.* III 8 (h XIV<sub>3</sub>, n.360).

<sup>752</sup> *De concord.cath.* III 21 (h XIV<sub>3</sub>, n.431). Se sostiene esto con los ejemplos de Teodosio y Valentiniano respecto del concilio niceno y de marciano respecto del concilio calcedonense.

<sup>753</sup> «Est itaque hoc notandum, quod reges et principes acta conciliorum custodire, confirmare exsequique debent secundum quod in ipsis canonibus mandatur.» *De concord.cath.* III 5 (h XIV<sub>3</sub>, n.365); «Ultimo quoad hanc materiam scire debet imperialis celsitudo, quod statuta et diffinita per sacra concilia omni modo curare debet, ut serventur, etiam per leges poenas non servantibus infligendas» *De concord.cath.* III 22 (h XIV<sub>3</sub>, n.435).

seguridad durante las sesiones.<sup>745</sup> El Cusano muestra «a partir de los códices de los sagrados concilios en los tiempos de una Iglesia floreciente» que también presidían los concilios.<sup>746</sup> Los gobernantes temporales deben buscar los ejemplos a seguir en esta importante cuestión en aquellos tiempos en los cuales existía una relación ideal entre los poderes temporal y espiritual.<sup>747</sup> A veces, la iniciativa para la convocatoria tiene lugar a partir de una exhortación que parte del poder espiritual.<sup>748</sup> Pero también el Cusano considera que el poder temporal puede tomar la iniciativa exhortando *dulci*<sup>749</sup> a realizar la convocatoria pero, en caso de negligencia papal, la convocatoria imperial tiene un carácter preceptivo.<sup>750</sup> También debe preocuparse por la observación de las costumbres de los eclesiásticos.<sup>751</sup> Puede proponer temas a ser debatidos en un concilio.<sup>752</sup> Por último, aunque, no tiene voto en las decisiones conciliares, debe garantizar el cumplimiento de lo definido conciliarmente.<sup>753</sup> Siguiendo el ejemplo de

---

<sup>745</sup> «Etiam ad hoc operam dare debent imperatores et omnes reges sub suo regno synodicas conventiones habentes, ut tumultus omnis vitetur et expellantur expellendi.» *De concord.cath.* III 14 (h XIV<sub>3</sub>, n.394). El cusano para que se alcancen definiciones imparciales, postula a menudo la ausencia de tumultos y otros factores que inclinen el juicio por temor a la agresión como algo necesario para la actividad legislativa y para la elección de autoridades. Así al final del mismo capítulo dice: «Ista sunt, quae ad imperatorem spectant quoad synodi principium, scilicet convocare cum exhortatione et tuitione summaque libertate et bona et optima custodia dempta omni partialitate et praecepti necessitate.» *De concord.cath.* III 14 (h XIV<sub>3</sub>, n.398).

<sup>746</sup> «[...] ex codicibus sacrorum conciliorum florentissimae quondam ecclesiae [...]» *De concord.cath.* III 16 (h XIV<sub>3</sub>, n.403).

<sup>747</sup> *De concord.cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.380): «[...] imperatores sanctos congregationes synodales universalium conciliorum totius ecclesiae semper fecisse. Ita ego perlustrans gesta omnium universalium conciliorum usque ad octavum inclusive Basilii tempore celebratum verum esse repperi.» (El subrayado es mío.) En el resumen del capítulo decimotercero del último libro que Nicolás de Cusa incluye al comenzar la obra dice que insertará «exempla aliquorum imperatorum [...] ad longum» y así callar a algunos de sus contemporáneos «qui pauca vetera videntur» *De concord.cath.* Índices (h XIV<sub>1</sub>, R16).

<sup>748</sup> Ver la carta de Gregorio magno a Teodorico rey de los francos: *De concord.cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.362).

<sup>749</sup> *De concord.cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.383).

<sup>750</sup> *De concord.cath.* III 15 (h XIV<sub>3</sub>, n.399).

<sup>751</sup> *De concord.cath.* III 8 (h XIV<sub>3</sub>, n.360).

<sup>752</sup> *De concord.cath.* III 21 (h XIV<sub>3</sub>, n.431.). Se sostiene esto con los ejemplos de Teodosio y Valentiniano respecto del concilio niceno y de marciano respecto del concilio calcedonense.

<sup>753</sup> «Est itaque hoc notandum, quod reges et principes acta conciliorum custodire, confirmare exsequique debent secundum quod in ipsis canonibus mandatur.» *De concord.cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.365); «Ultimo quoad hanc materiam scire debet imperialis celsitudo, quod statuta et diffinita per sacra concilia omni modo curare debet, ut serventur, etiam per leges poenas non servantibus infligendas» *De concord.cath.* III 22 (h XIV<sub>3</sub>, n.435).

Estado de derecho fuerte y vigoroso.<sup>758</sup> Consecuentemente con la manera anticipada, en los capítulos 29 a 31, el Cusano muestra que el estado de decadencia de su tiempo se patentiza sobre todo por el relajamiento en la aplicación de las leyes<sup>759</sup> -esto contrasta con el período anterior. Esta situación tiene su causa en el incremento de los beneficios y privilegios que limitan de manera creciente al poder imperial debilitándolo.<sup>760</sup>

Luego de haber mostrado la discordancia entre el estado floreciente del pasado y el decadente de su presente, en los capítulos XXXII al XLI, el Cusano se ocupa de "la reforma del imperio después de la revista de un tiempo sano y del nuestro caído".<sup>761</sup> Según él, no se encontrarán mejores *remedia sanativa* que en los «ya trillados y bien conocidos antiguos caminos, a los cuales tenemos necesidad de acceder para una reforma».<sup>762</sup>

El Cusano se encarga principalmente de subrayar la necesidad de dos de estos remedios. El primero será introducir asambleas anuales.<sup>763</sup> A modo de ejemplo, sobre las razones y la manera en que debe realizarse la convocatoria a la asamblea anual, el Cusano cita *in extenso* una carta atribuida a Constantino en la que se establece la realización de un concilio anual en Arles.<sup>764</sup> Constantino había proveído tal práctica a las Galias y fue cuando se abandonó la práctica que las deformaciones se han

---

<sup>758</sup> Dice el Cusano: «Regebatur autem imperium imperative, quoniam vox imperialis potentia et vigore armabatur. Non erat lex, quam impune etiam maximus transire posse» *De concord.cath.* III 25 (h XIV<sub>3</sub>, n.486).

<sup>759</sup> «Ex hiis tamén respice, quantum abscessit hodierni regiminis status, ubi caene nulla horum in usu habentur. Perit omnis cura rei publicae. Laxato freno transilit quisque leges impune. Et ubi quondam veneratio cum timore et tremore, nunc despectus vel contemptus. Et leges omnes de araneorum telis connexae sunt. Minutissimae vix locustae teneri in ipsis possunt. Non sicut quondam, quando in limitibus concuspicentiae, ut aprorum fortissima retia continue tensa, importunos transgressores innectebant. Iam privato commodo invigilant cuncti. Nulla de proximo et de futuro cura per incuriam imperatorum, qui pietate tantum putantes reficere posse et reformare aberrata. Censura omnis cessavit. Non puniuntur rebelles. Et facti sunt ex tyrannica dominatione principes multi et potentes imperio decrescente.» *De concord.cath.* III 29 (h XIV<sub>3</sub>, n.496).

<sup>760</sup> El Cusano señala, además, que se produce una confusión entre lo temporal y lo espiritual.

<sup>761</sup> *De concord.cath.* índices (h XIV<sub>1</sub>, R20).

<sup>762</sup> «[...] iam trias et expertas antiquas vias, ad quas per reformationem accedere necesse habemus» *De concord.cath.* III 32 (h XIV<sub>3</sub>, n.507).

<sup>763</sup> "Quare prima radix est instituere annuos conventos generales et in hoc sacro Basiliensi concilio incipere et futuris regulam dare" *De concord.cath.* III 32 (h XIV<sub>3</sub>, n.507).

<sup>764</sup> Cfr. *De concord.cath.* III 35 (h XIV<sub>3</sub>, n.521-6).

introducido.<sup>765</sup> El segundo remedio refiere a la creación de ejército imperial. Pues, a diferencia de lo que ocurría antaño, sostiene el Cusano, el imperio carece de un ejército lo suficientemente fuerte como para imponer el orden. Siguiendo el mismo modelo de argumentación, hay que reponer lo antiguo.<sup>766</sup> En resumen, la conclusión del Cusano reza: si la autoridad imperial con el consentimiento del concilio suprimiera los privilegios restituyendo las prácticas y normas de los antiguos, nadie podría decir que eso constituye un atentado contra la potestad y autoridad del poder espiritual. Puesto que todo se haría en orden a proteger y velar por aquello que el poder espiritual custodia.<sup>767</sup>

### *Otras referencias al pasado altomedieval*

La selección cusana de textos atribuidos al papa Gregorio I también se orienta, gran parte de ellos, en este sentido. Los textos seleccionados por el Cusano muestran que este papa fue profundamente respetuoso de las decisiones conciliares<sup>768</sup> y que había señalado el carácter vinculante que tenían para todos los cristianos (inclusive el papa).<sup>769</sup> Estas referencias a la palabra de Gregorio I permiten oponerse a los

<sup>765</sup> "Reperio quidem per Constantinum magnum, ut inferius copia quaedam subiungetur, Galliae per talem conventum et iudices provisum. Nam postquam imperialia iudicia ac conventos cessavere, paene omnes deformitates sunt introductae" *De concord. cath.* III 33 (h XIV<sub>3</sub>, n.510).

<sup>766</sup> «Si vero foret unus omnium publicus exercitus ad pacem conservandam et ius defendendum, tot expensae inutiles ac rei publicae exinanitio non fieret.» *De concord. cath.* III 39 (h XIV<sub>3</sub>, n.554).

<sup>767</sup> Cfr. *De concord. cath.* III 40 (h XIV<sub>3</sub>, n.564).

<sup>768</sup> «Et tales canones, qui ita ab omnibus venerari debent, in universalibus conciliis constitui oportet, 16 di. *Habeo librum*, et vocantur generalia, ut de canonibus Calcedonensis concilii Gregorius in Registro ad Secundinum in epistula quae incipit: *Dilectionis tuae*, dicit, ubi ait: «Sancta Calcedonensis synodus usque ad diffinitionem fidei et prolotionem canonum de generalibus causis locuta est; post prolotionem canonum specialia certamina episcoporum sopire curavit.» Haec ibi. Talia statuta universalem statum ecclesiae respicientia papam retractare non posse [...]» *De concord. cath.* II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n.170); «[...] non oboediens ecclesiae aut concilio eius eam repraesentanti debet esse Petro et eius successoribus sicut ethnicus et publicanus. Et hoc probari potest auctoritate sancti Gregorii papae [...]» *De concord. cath.* II 17 (h XIV<sub>2</sub>, n.150). También el Papa Hormisda «Item Hormisda ad Remigium, sanctum Remensem archiepiscopum: "Paternas regulas, decreta sanctissimis diffinitiva conciliis ab omnibus servanda mandamus; hiis, quantum dignum est, reverentia custoditis. Nullum relinquit culpae locum sanctae observationis obstaculum. Ibi fas nefasque praescriptum est. Ibi prohibitum, ad quod nullus audeat aspirare"» *De concord. cath.* II 20 (h XIV<sub>2</sub>, n.179).

<sup>769</sup> «In tali etenim consensu fundantur synodalia statuta. Unde Gregorius papa in professione quattuor conciliorum dicit, quia, dum universali consensu sunt constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut selvere, quos ligant, aut ligare, quos selvunt. Synodus enim non selum auctoritate eorum qui sunt praesentes diffinit, sed omnium, ut dicit Gregorius universali consensu ea esse statuta, quae per episcopos, qui praesentes sunt alios repraesentantes, statuuntur.» *De concord. cath.* II 13 (h XIV<sub>2</sub>, n.124).

papalistas, que subrayaban que el papa, por encontrarse en la cúspide de la jerarquía eclesiástica, tenía una jurisdicción que se extendía sobre todos pero que él no se encontraba comprendido por ninguna.<sup>770</sup> Para Nicolás de Cusa, la norma, que debe ser aprobada por todos aquellos afectados por ella, está siempre por encima de quien la aplica. Ello es necesario para poder evaluar si las sentencias que la autoridad aplica son justas o no. Si se identificara la voluntad del que manda con la ley, la arbitrariedad se identificaría con lo justo.<sup>771</sup>

Las cartas de Gregorio I además le sirven de ejemplo para ilustrar cómo deben relacionarse los poderes temporales y espirituales. En el libro tercero de *De concordantia catholica* que se encuentra dedicado al imperio Nicolás trae a colación dos cartas de Gregorio, en las que se recuerda a los reyes los deberes en tanto reyes. La Iglesia se encuentra encomendada a los reyes, los cuales deben dar cuenta de su tarea. Ellos deben aumentar la fe entre sus súbditos y corregir las desviaciones heréticas con la convocatoria a concilios.<sup>772</sup> Esta tarea de exhortación de los papas a reyes y emperadores es parte del modelo de una convivencia adecuada entre ambos poderes. La exhortación se contrapone a la autoatribución de una superioridad que rompe el equilibrio armónico que debería darse entre ambos poderes.

Un rey, para el Cusano, debe buscar la gloria, que se alcanza extendiendo la fe cristiana.<sup>773</sup> Hay que notar que en la carta de Gregorio dirigida al rey Hilperto se destaca la figura de Constantino. Constantino no es alabado por su supuesta donación sino por haber desterrado la idolatría del Imperio Romano y haber aumentado la fe cristiana entre sus súbditos.

---

<sup>770</sup> Una posición clásica del papalismo extremo es la defendida por Egidio Romano en su *De ecclesiastica potestate*: «[...] ille omnia iudicabit, idest omnibus dominabitur et non poterit à nemine iudicari, idest nullus poterit sibi dominari. Talis autem est summus pontifex, cuius status est sanctissimum et spiritualissimum» Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, I, c. 2; op. cit., p.8.

<sup>771</sup> *De concord. cath.* II 14 (h XIV<sub>2</sub>, n.129).

<sup>772</sup> *De concord.cath.* III 9 (h XIV<sub>3</sub>, n.362); *De concord.cath.* III 11 (h XIV<sub>3</sub>, n.374). Allí se cita *in extenso* una carta del papa Gregorio a Hilperto *rex Anglorum* donde está la referencia a Constantino como aquel que combatió la idolatría y buscó convertir y expandir la fe cristiana entre sus súbditos. Esto es una presentado como una obligación del que reina.

<sup>773</sup> «[...] Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica, idolorum cultus insequens fanorum aedificia evertere, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica [...]» *De concord. cath.* III 11 (h XIV<sub>3</sub>, n.374).

Otro aspecto a destacar de las referencias al altomedioevo es la manera en la cual Nicolás de Cusa rescata el modo en el cual los papas de este periodo se referían al emperador. Así, subraya que el papa Agatón, al escribirle a Constantino III, dice que Roma es la «servil ciudad del emperador»,<sup>774</sup> o que otros papas, como Anastasio, consideraron al emperador como vicario de Cristo en la tierra.<sup>775</sup> Como vemos, las pretensiones de una superioridad absoluta del poder espiritual respecto del temporal son cuestionadas por Nicolás de Cusa mediante una apelación a un pasado, considerado glorioso. La 'plenitud del poder' no es exclusiva de los titulares de ninguno de los dos poderes sino que, en el mejor de los casos, se reparte entre ambos.<sup>776</sup>

La finalidad de las instituciones tanto temporales como espirituales es conducir a los hombres a su fin último. Quien posee la potestad suprema de la jerarquía corporal debe ordenar su acción hacia ese fin. Y dado que los problemas de la esfera temporal afectan la consecución de los fines espirituales de los súbditos, la primera preocupación del emperador será perseguir la paz. De esta manera, brindará los medios para acceder a los fines trascendentes y últimos de la vida humana.<sup>777</sup> La justificación de sus puntos de vista se apoya, en su gran mayoría, en abundantes ejemplos extraídos de los primeros siglos del imperio cristiano.<sup>778</sup>

Para el Cusano, inmerso en un proceso histórico considerado de progresiva decadencia, la renovación de las instituciones implicaba un retorno a prácticas del pasado. En la historia, él encontraba esas confirmaciones, pero las mismas eran

---

<sup>774</sup> «imperatoris servilis urbs» *De concord. cath.* III 2 (h XIV<sub>3</sub>, n.299).

<sup>775</sup> El emperador «est ut vicarius Iesu Christi in terris, ut scribit Anastasius papa» *De concord. cath.* III 5 (h XIV<sub>3</sub>, n.341).

<sup>776</sup> «Omina enim, quae a deo sunt, ordinata necessario sunt. Est itaque in catholica ecclesia in hoc ordine unus in plenitudine potestatis ceteris supereminens mundi dominus, qui Romano pontifici suo modo in hac corporali hierarchia ad instar ipse in sacerdotali regulariter par esse dicitur servata differentia, quae inter spirituale et corporale existit.» *De concord. cath.* III 1 (h XIV<sub>3</sub>, n.293). El destacado es nuestro.

<sup>777</sup> *De concord. cath.* III 13 (h XIV<sub>3</sub>, n.382).

<sup>778</sup> Nicolás de Cusa no sólo recurre al ejemplo de los antiguos para esclarecer cuál es la relación que deben mantener las potestades espirituales y temporales entre sí, sino también para señalar antiguas prácticas que revitalizarían al imperio. Así, al comenzar el capítulo veintiséis del libro tercero dice que hablará «circa sacri imperii statum florentis tempore, ut sic cognitio excessus hodiernus et gradus ipsius lapsus perpendi possint» *De concord. cath.* III 26 (h XIV<sub>3</sub>, n.482).

distorsionadas por la aceptación de la veracidad de hechos no acaecidos (la *donatio constantini* y la *translatio imperii*) que deformaban aquel pasado que podía servir de modelo para la transformación de su presente. Luego de una revisión crítica puede mostrar cómo, en la historia de los tiempos florecientes del imperio, se encuentran ampliamente confirmados sus puntos de vista: el poder tiene un origen divino pero se encuentra mediado por el consenso humano.

## CONCLUSIÓN

### Historia y metafísica en *De concordantia catholica*

Con la traducción de la *Política* de Aristóteles se completa un *corpus* de materiales proveniente de diversas disciplinas (teología, filosofía, derecho, historia) que se constituyó en la referencia casi obligada a las cuales los medievales recurrieron para dar respuesta a los diversos problemas que la realidad política los urgía resolver. Nicolás de Cusa, que presenta su texto como una *collectio*, recurre a gran parte de ese repertorio de materiales disponible para los medievales. Frente a la gran erudición del Cusano, creímos necesario reconstruir, por un lado, las fuentes a partir de las cuales construye su argumentación y, por otro, contraponer las posiciones cusanas con modelos alternativos de explicación de las mismas problemáticas presentes en pensadores destacados de la teoría política medieval. Partimos de la clasificación que realiza W.Ullmann entre una concepción ascendente de la ley y el gobierno y otra descendente contrapuesta a la primera. Nicolás de Cusa, según reza el título de nuestro trabajo, busca una conciliación entre ambas posiciones con la postulación del *medium concordantiae*: la forma jerárquica que desciende de lo alto posibilita la unidad de la Iglesia y es aceptada por la multitud de los hombres. Esta resolución teórica podría pasar por una mera solución de compromiso sino fuera que el Cusano fundamenta la conciliación entre hierocracia y consensualismo en dos pilares, *historia* y *metafísica*, que otorgan al proyecto político cusano una profundidad poco habitual en los tratados del siglo XV.

#### I

El punto de partida de la conciliación que realiza Nicolás de Cusa es el concepto de *concordantia* que es aquello que permite una adecuada relación entre la unidad y la multiplicidad. Dicho concepto le permite integrar el ideal patrístico de una convivencia armónica entre los fieles con el modo neoplatónico de articulación entre lo uno y lo múltiple. Así, según la tesis emanacionista, desde un Principio de máxima plenitud ontológica se crea un universo de seres cuya grado de realidad se mide por la cercanía o lejanía respecto de dicho Principio.

En el esquema neoplatónico hay un *descensus* de todo lo creado al que debe seguir un segundo momentos de *ascensus* hacia el Principio del cual todo partió. El segundo

momento de retorno al Principio se realiza según las mediaciones propias según las cuales se organiza todo lo real.

El proceso de progresión y retorno, expuesto principalmente en el primer tratado de modo especulativo tiene su correlato, en los restantes tratados que componen los tres libros en los que se organiza la obra cusana, en categorías jurídicas, eclesiológicas y políticas. Así como el retorno en los esquemas metafísicos neoplatónicos no se produce inmediatamente sino a través de sucesivas unidades complicantes que reducen la multiplicidad a la unidad, en el plano político las relaciones de representación gradual que propone el cusano producen una reconducción institucionalizada de la multiplicidad de creyentes a la unidad de la Iglesia, dentro de la cual existen cargos destacados que encarnan la unidad del conjunto.

De este modo el retorno de los seres espirituales solo puede realizarse dentro de la Iglesia. Si bien Dios puede reconocer a aquellos que forman parte de la Iglesia y a quienes no, pues puede distinguir con certeza quien es fiel y quien un fiel fingido, el hombre debe atender a la incerteza constitutiva de su conocimiento debido que no puede determinar con seguridad quien sinceramente forma parte y quien no. Por esta razón la Iglesia terrena necesita instituciones adecuadas a las certezas íntimas de todos aquellos que forman parte de ella y que favorecen la realización de sus fines. En dichas instituciones se establecen criterios que establecen quien forma parte de ella y a quien no. Dichas instituciones deben reproducir el modelo jerárquico celeste gracias al cual se cumple con la reconducción de todo a Dios.

Tanto la mención de los conceptos de materia, forma, potencia y acto en el capítulo diecinueve del libro segundo como las múltiples referencias a la *Política* en el proemio del libro tercero pueden inducirnos a señalar una influencia decisiva de Aristóteles en *De concordantia catholica*. Pero hemos visto, en nuestra lectura del proemio, que dichos conceptos y referencias se encuentran muy alejadas del sentido que originalmente les otorgaba el Estagirita. La opción cusana por las soluciones neoplatónicas implican ciertamente desconocimiento de los textos aristotélicos pero no del aristotelismo político medieval pues tanto por la utilización de determinados términos para describir la constitución del orden social y político como por la presencia de algunos tópicos de dicha tradición, creemos que el conocimiento del cusano de los autores de dicha tradición no se reduce tan sólo a Marsilio de Padua.

## II

A menudo se ha destacado que Nicolás de Cusa en sus programas de reforma propone un retorno a viejas instituciones y costumbres, y no innovaciones radicales. El argumento para justificar reformas en tanto retorno a prácticas del pasado se fundamenta en una particular interpretación de la segunda epístola paulina a los tesalonicenses. Al referir a ese texto Nicolás de Cusa recupera una tradición hermenéutica del texto de Pablo que había pasado a un segundo plano en el pensamiento político medieval luego del reingreso de los textos de Aristóteles.

Nicolás de Cusa interpreta el devenir de la historia atendiendo a las formulaciones patrísticas de la historia de la salvación. Nicolás (al igual que Lactancio, Jerónimo o Agustín de Hipona) ve el devenir de los acontecimientos como una inexorable decadencia. El Cusano cree que dicha decadencia sólo puede atrasarse con reformas que contengan todo el tiempo posible la caída definitiva. La mayor parte de sus propuestas sugieren la reposición de las prácticas de los antiguos como el camino para lograrlo.

Ahora bien, la recuperación del punto de vista patrístico en la valoración de la historia convive con un gesto innovador. El Cusano es uno de los primeros pensadores que se acercaron con una mirada crítica al conocimiento de la historia. Esto le permitió descartar aquellos hechos históricos, como la *donatio constantini* o la *translatio imperii*, que se encuentran en abierta contradicción con las tesis por él defendidas. Al mismo tiempo, la evaluación crítica es correlativa con un aspecto positivo de sus estudios históricos vinculados con la recuperación de aquellas costumbres existentes en los momentos considerados ideales del Imperio romano.

Así conviven ciertamente en *De concordantia catholica* tanto el modo *medieval* de adaptar el sentido de los hechos históricos al orden objetivo previsto por la teoría como un modo *renacentista* de considerar a dichos hechos bajo una perspectiva crítica. Así ya no se acepta sin más el acaecimiento de aquello aceptado por todos sino que se duda de la existencia misma de los hechos que contradicen la teoría. Anticipa en este gesto a aquello que pocos años más tarde realizará Lorenzo Valla.

## III

A menudo se ha señalado a Nicolás de Cusa como un antecedente del constitucionalismo moderno. La postulación de un '*constitucionalismo cusano*' se apoya principalmente en la afirmación de: (1) la libertad e igualdad humana; (2) el consenso como argumento de legitimación de las normas y autoridades constituidas; (3) el acento puesto en las precauciones procedimentales para la actividad legislativa y para la elección de autoridades; (4) la preeminencia de la norma sobre la autoridad del gobernante. Las precauciones procedimentales, y la primacía de la ley permiten una adecuada manifestación de los miembros de una comunidad para alcanzar acuerdos consensuados no viciados por la violencia y el temor. Estos últimos aspectos del pensamiento político cusano fueron aquellos que mayor atención atrajeron de los primeros comentaristas que creyeron encontrar aquí las primeras manifestaciones del modo moderno de acercarse a la vida política.

Pero hay que tener en cuenta que el punto de vista cusano de la historia así como los presupuestos metafísicos con los que introduce al lector en el tema de su obra se combinan de un modo muy particular en su versión del '*constitucionalismo*'. El constitucionalismo, en la versión adjudicable a Nicolás de Cusa, no es meramente formal sino que está orientado a la promoción de contenidos muy bien determinados que es posible encontrar en las instituciones y costumbres de los primeros tiempos del Imperio cristiano, y en la postulación de la existencia de una '*forma*' jerárquica a la cual deben acomodarse esas instituciones humanas.

Respecto de la relación del gobernante con su comunidad hemos señalado que no hay *universitas* sin *rector*, ni *rector* sin *universitas*. El *rector* representa, encarna la *persona publica* de la comunidad a su cargo. Pero, para el Cusano, en última instancia la garantía de un adecuado cuidado de aquello necesario para alcanzar los fines de la comunidad no está en manos de su representante sino de la comunidad misma.<sup>779</sup> Nicolás de Cusa correlaciona la estructura de cargos jerárquicos con una estructura de instituciones que posibilitan la expresión de la comunidad. Eso ocurre tanto en el poder espiritual como en el temporal. Así como jurisdiccionalmente son señalados una cantidad de cargos, correlativamente son concebidas instancias institucionales comunitarias en las cuales los titulares de dichos cargos deben contar con el consenso de sus subordinados inmediatos para actuar legítimamente.

---

<sup>779</sup> Los argumentos centrales para la confianza en la comunidad y no en su representante lo encuentra el Cusano en una particular interpretación de algunos pasajes bíblicos y en una teoría de la representación que combina organicismo y delegación.

En la modernidad el ámbito privado deviene uno de los límites protegidos por la constitución misma de la comunidad política. En este sentido, Nicolás de Cusa ciertamente no creemos que pueda ser considerado un constitucionalista moderno. El constitucionalismo, adjudicable al cusano, está pensado en función de una fe comunitaria. No es la protección del individuo sino de la comunidad lo central en su planteo pues es la comunidad bien ordenada la que permite la realización de los fines últimos de la vida humana. El pesimismo antropológico cusano que justifica la necesidad de un poder jurisdiccional y que obliga a tener en cuenta la distinción entre fieles y fingidos tiene su contrapartida en la confianza en la comunidad de los fieles (y más específicamente en su *maior pars.*) Mientras que en cada uno de los hombres singulares está presente la posibilidad del desvío de la fe pues en cada uno de los hombres que forman parte de la *ecclesia militans* puede ocultarse el hereje.

Él sostiene que tanto el poder gubernativo como el marco normativo adquiere su legitimidad del consenso. Los rectores de la comunidad, deben actuar conforme a derecho para obrar con justicia. Cuando eso no ocurre, y acá viene el particular constitucionalismo cusano, se activan instancias de expresión comunitaria (Concilios y Dietas) que buscarán enmarcar constitucionalmente la acción de los gobernantes. En momentos de crisis, o frente a la necesidad de decisiones sustanciales, no es ningún individuo en particular sino la comunidad, a través de sus representantes, a quien le corresponde crear, interpretar, o modificar las reglas que regulan su convivencia.

Nicolás de Cusa, atento a los problemas vinculados al abuso del poder por parte de los rectores de una comunidad, se enfrenta a un problema habitual del constitucionalismo: privilegiando la norma y los procedimientos, con el objetivo de limitar la arbitrariedad y los abusos del poder, se pone en un escalón más bajo el problema de la interpretación de la ley y de a quien le corresponde, en última instancia, interpretar a en cada caso. Es cierto que el Cusano otorga a los rectores de la comunidad la posibilidad de suspender la aplicación de una norma gracias principio de *equidad*. Pero la posibilidad de excepciones en algún caso particular no permite suponer que los gobernantes estén por encima de la ley. Así, Nicolás de Cusa pretende ofrecer una salida equilibrada que sin recortar totalmente el poder del intérprete no deje con todo la vía libre para un uso considerado abusivo del poder.



## ABREVIATURAS

*De concord. cath.*: De concordantia catholica (seguido del número de libro y capítulo)

h: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis (seguido del número de tomo, fascículo y párrafo)

MFCG: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft

PL: Patrologia Cursus Completus, Series Latina, ed. J.-P. MIGNE, París, 1844-1864, 217 tomos (seguido del número de tomo y columna)

CM: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis

AHLDMA: Archives d'Histoire Doctrinaire et Littéraire du Moyen Age

CT: Cusanus-Texte

DM: De monarchia

DR: De Regno ad regem Cypri

## FUENTES

### Nicolás de Cusa:

Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiae 1932sqq. Hamburgi 1950sqq. (editio heidelbergensis) (=h)

h IV: *Opuscula I. De deo abscondito, De quaerendo deum, De fiviatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi* edidit Paulus Wilpert, Hamburgi 1959

h XI: *De beryllo* editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann, Hamburgi 1988

h XIII: *Directio speculantis seu de non aliud* ediderunt Ludovicus Baur † et Paulus Wilpert, Lipsiae 1944

h XIV: *De concordantia catholica libri tres* edidit Gerhardus Kallen.

### Fasciculus

1. Liber primus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Hamburgi 1964
2. Liber secundus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Hamburgi 1965
3. Liber tertius, Hamburgi 1959
4. Indices ediderunt Gerhardus Kallen et Anna Berger, Hamburgi 1968

h XVI: Sermones I (1430 1441/44)

Fasciculi 0 4: Praefationes et indices. Sermones I - XXVI a Rudolf Haubst, Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli editi, Hamburgi 1970 1991

Cusanus-Texte II.1: *De auctoritate presidendi in concilio generali*, Hrsg. Gerhard Kallen, Carl Winter, Heidelberg, 1935, pp.104-105.

Nicolai de Cusa, «Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basilienensis», MFCG, 8, 1970, pp.78-114.

J.Miethke-L.Weinrich (selección y trad.), *Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der Grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts. Zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.

*Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Ed. I: Lieferung 2: 17. Mai 1437 - 31. Dezember 1450, E. Meuthen (ed.), Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1983.

#### Traducciones:

Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, trad. J.M.<sup>a</sup> de Alejandro Luero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987.

Nicholas of Cusa, *The catholic concordance*, trad. P.Sigmund, Cambridge University Press, Great Britain, 1995.

Nicolas de Cues, *Concordance catholique*, trad. R. Galibois, Centre d'Études de la Renaissance, Univ. de Sherbrooke, Quebec, 1977.

Watarabe, M. - Izbicki, T., «Nicholas of Cusa, A general reform of the church», *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, G.Christianson - T.Izbicki, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp.175-202.

#### OTRAS FUENTES

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, R.Scholz, Scientia Aalen, Leipzig, 1961.

Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, Hieronymus Samaritanium (ed.), Romae, 1607.

Alberto Magno, *Comentarii in octo libros politicorum aristotelis. Opera omnia*, vol.8, A.Borgnet (ed.), Paris, 1901.

Alberto Magno, *De causis et processu universitatis, Opera omnia*, Borgnet (ed.), Bibliopolam, Paris, 1901.

Alcuin, «Disputatio de rhetorica et de virtutibus sapientissimi regis karli et albini magistri», *Rhetores latini minores*, C.Halm (ed.), Leipsig, 1863, pp. 523-550.

Anónimo, *Liber de causis* (= *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gutte: bekannt unter dem Namen Liber de causis*, O.Bardenhewer, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg, 1882)

*Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, F.Susemihl (ed.), Leipzig, 1872. [Hemos utilizado también: ARISTÓTELES, *Política*, trad. M. García Valdéz, Gredos, Madrid, 1988.]

Arquilliere, H.-X., *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe: De regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris, 1924.

Augustinus Hipponensis, *De civitate dei* PL 41, 13 - 804.

Augustinus Hipponensis, *Epistulae* PL 33, 61 - 1094

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, trans. Rackham, London, William Heinemann, 1931.

Cicero, *De officiis*, trans.W.Miller, London, Loeb Classical Library, 1913.

Ciprianus Carthaginensis, *Liber de unitate ecclesiae* PL 4, 493 - 520

*Corpus iuris canonici. Corpus iuris canonici: Decretalium collectiones (Decretales Gregorii P.IX. Liber Sextus decretalium Bonifacii P.VIII. Clementis P.V Constitutiones. Extravagantes tum viginti Ioanni P.XXII. tum communes)*, Vol. 2, Aemilius Ludwig Richter, Tauchnitz, Leipzig, 1881

Dante Alighieri, *De monarchia, Tutte le opere di Dante Alighieri*, E.Moore (ed.), Oxford, 1904, pp.339-376.

Dionisio Areopagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*, trad. P.Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2008.

Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, traducción, introducción y notas: P. Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2007.

Dionysius Areopagita, *Dionysiaca*, vol.I-II, ed. Ph Chevalier, recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage, Bruges, 1937-1950.

Francisci de Zabarellis..., *De ejus tempore schismate...*, Simon Schardius (ed.), Strasbourg, 1609, pp. 235-248.

Gratianus, *Decretum gratiani. Concordia discordantium canonum*, Corpus juris canonici : opus uno volumine absolutum, pars 1.2 / post Justi Henningii Boehmer curas brevi adnotatione critica instructum ad exemplar Romanum denuo edidit Aemilius Ludov. Richter, Tauchnitz, Leipzig, 1839. [Existe una traducción al inglés de las primeras veinte distinciones del decreto: Gratian, *The treatise on Laws (Decretum DD. 1-20) with the Ordinary Gloss*, trad. Augustine Thompson y Katherine Christensen, Catholic University of America Press, Washington, 1993.]

Grégario Magno, «Homilia XXXIV», *XL Homiliarum in evangelia* PL 76, 1246 - 1259.

Grosseteste, «De unica forma omnium», L.Baur, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster, pp. 106 - 111.

Haller, J., *Conciliium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. Band I: Studien und Dokumente 1431-1437*, Basel, 1896.

Hieronimus, *Epistolae* PL 22, 325 - 1224

Hilduinus Sardionysianus Abbas, *Passio Sanctissimi Dionysii* PL 106, 23 - 50

Hincmar de Rheims, *De ordine palatii*, Maurice Prou (ed.), Paris, 1884.

Hincmari Archiepiscopi Rhemensis, *Opuscula et Epistolae quae spectant ad causam Hincmari Laudunensis* PL 126, 279 - 648.

Hugo de Sancto Victore, *Commentariorum In Hierarchiam Coelestem S.Dionysii Areopagitae* PL 175, 923 - 1154

Iohannes Gerson, *De potestate ecclesiastica, Oeuvres Complètes*, Glorieux (ed.), Desclé & Cie., 1960-1973, pp. 210 - 250.

Iohannes Gerson, «De auferibilitate papae ab Ecclesia», *Opera omnia*, vol.2, Du Pin (ed.), 1706-1728, cols. 209 - 224

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum Libri Viginti* PL 82, 73 - 0728

Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. F. Bleienstein (ed.), Stuttgart, E. Klett, 1969.

Lactantius, *Divinarum institutionum*, PL 6, 111 - 822

Lorenzo Valla, *Discourse on the forgery of the alleged donation of Constantine*, New Haven, Yale University Press, 1922.

Laurentius Valla, *In novum testamentum annotationes*, Erasmo (ed.), Basilea, 1526, fol. 181-184.

Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, R.Scholz (ed.), Hannover, 1933.

Mirbt, C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und römischen Katholizismus*, Tübingen, 1911.

Otonis episcopi Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, *Opera*, Wilmans-Pertz (eds.), Hannover, 1867.

Paulus Orosius *Historiarum libri septem* PL 31, 663 - 1174.

Raimundus Lullus, *Ars brevis*, CM 38, A.Madre, 1984.

Raimundus Lullus, *Ars brevis, quae est de inventione iuris*, CM 39, A.Madre, 1984.

Raimundus Lullus, *Ars compendiosa dei*, CM 39, M.B. Ochogavia, 1985.

Raimundus Lullus, *Ars de iure*, CM 113, J.Gayá Estelrich, 1995.

Raimundus Lullus, *Ars generalis ultima*, CM 75, A.Madre, 1986.

Rufinus, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Singer (ed.), Paderborn, 1902.

Stephanus Tornacensis (*Die Summa des Stephanus Tornacensis*, von Schulte (ed.), Giessen, 1891).

Thomae Aquinatis, *De Regno ad regem Cypri*, Hyacinthe - F. Dondaine (eds.), *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, T. XLII

Thomae Aquinatis, *Sententia libri Politicorum*, H. F. Dondaine - L. J. Bataillon, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 48 A, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971.

Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, textum Leoninum Romae 1889 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit: <http://www.corpusthomicum.org/>. Consultado en septiembre de 2008.

## BIBLIOGRAFÍA<sup>780</sup>

AGAMBEN, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006 (1ª ed. 2000.)

ALBERIGO, Giuseppe, *Chiesa Conciliare*, Paideia, Brescia, 1981.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, Vrin, Paris, 1972.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe: De regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris, 1924.

BARCALÁ MUÑOZ, Andrés, «La edad media», AAVV, *Historia de la teoría política*, Vallespín (ed.), Alianza, Madrid, 1990, 217-324.

BARMANN, Johannes, «Cusanus und die Reichsreform», MFCG, 4, 1964, pp.74-103.

BAUER, Roger, «Sacrum Imperium et Imperium Germanicum chez Nicolas de Cues», AHDLMA, XXI, 1954, pp. 207-240.

BAYONA AZNAR, Bernardo, «Laicidad de la *valentior pars* en la filosofía de Marsilio de Padua», *Patristica et mediaevalia*, 26, 2005, p.65-87.

BECKER, Hans-Jürgen, «Der Streit der Juristen: Nikolaus von Kues in der Auseinandersetzung mit Herzog Sigismund 1460-1464», MFCG, 24, 1998, pp. 81-102.

BERCHTOLD, Joseph, *Die Bulle Unam Sanctam. Ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche*, München, 1887, pp. 8-12.

BERTELLONI, Francisco «El modelo teórico de la excepción en la teoría política medieval», *Deus mortalis*, 4, 2005, pp. 117-148.

IDEM, «La crisis de la monarquía papal mediante un modelo causal ascendente: Juan de París», *De regia potestate et papali*, *Veritas*, 51/3, 2006, pp.51-66.

IDEM, «'Constitutum Constantini' y 'Romgedanke'. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockam», *Patristica et Mediaevalia*, 3, 1982, pp. 21-46; 4-5, 1983-1984, pp. 67-99; 6, 1985, pp. 57-78.

IDEM, «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval», *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 15/2, 2005, pp. 343-371.

---

<sup>780</sup> NOTA: indicamos la fecha de la primera edición en el idioma original a los textos traducidos. Dichos textos son referidos por esa fecha en el cuerpo de la tesis.

IDEM, «El modelo teórico de la excepción en la teoría política medieval», *Deus mortalis*, 4, 2005, pp. 117-148.

IDEM, «Los fundamentos teóricos de la caducidad del orden jurídico en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Patristica et mediaevalia*, 22, 2001, pp. 17-29.

IDEM, «Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano», *Pensiero Politico Medievale*, II, 2004, pp. 89-122.

IDEM, «Sociabilidad y politicidad (*dominium*) en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles)», *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Occidente medieval*, De Boni-Pich (orgs.), EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, pp. 361-377.

BEYER DE RYKE, Benoît, «L'apport augustinien: Augustin et l'augustinisme politique», Alain RENAUT (ed.), *Histoire de la philosophie politique*, t. II, Paris, 1999, pp. 43-86.

BIECHLER, James E., "Nicholas of Cusa and the end of the conciliar movement. A humanist crisis of identity", *Church History*, 44/1, 1975, pp. 5-21.

BILDERBACK, Loy, «Eugene IV and the first dissolution of the council of Basle», *Church History*, 36/3, 1967, pp. 243-253.

BLACK, Anthony, «The conciliar movement», *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, Burns ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 573-606.

IDEM, «The political ideas of conciliarism and papalism, 1430-1450», *Church, State and Community: Historical and Comparative Perspectives*, Ashgate, Great Britain-USA, 2003, 45-65.

IDEM, *Council and commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage*, Burns & Oates, London, 1979.

IDEM, *El pensamiento político en Europa (1250-1450)*, Trad. F. Chueca Crespo, Cambridge, Gran Bretaña, 1996 (1ª ed. 1992.)

BOND, Lawrence, "Nicholas of Cusa from Constantinople to 'Learned ignorance': The historical matrix for the formation of the *Docta ignorantia*", *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, G.Christianson - T.Izbicki, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, p.135-163.

BROCKHAUS, Clemens, *Nicolai Cusani. De concilii universalis potestate sententia explicatur*, Lipsiae, 1867.

CARLYLE, A.J., *A history of mediaeval political theory in the west*, vol.1: «The second century to the ninth», Edimburgh, 1903.

CARLYLE, R.W. y CARLYLE, A.J., *A history of mediaeval political theory in the west*, vol.6: Political theory from 1300 to 1600, Edinburgh-London, 1936.

CASARELLA, Peter, «Sacraments», *Introducing Nicholas of Cusa*, C.Bellito-T.Izbicki-G. Christianson (eds.), Paulist Press, New York, 2004, pp. 347-372.

CASTELLO DUBRA, Julio, «¿Naturalmente sociable o político? Tomás de Aquino y la doctrina aristotélica de la politicidad natural del hombre», en *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*, De Boni-Pich (orgs.), EDIPUCRS, Porto Alegre, 2004, p.379-407.

IDEM, «Nicolás de Cusa y Marsilio de Padua: un análisis comparativo sobre la función y el alcance de la noción de consenso», *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, C.D'Amico - J.Machetta (eds.), Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 315-325.

CAVALLERO, Pablo, «Introducción», Dionisio Areopagita, *La jerarquía eclesiástica*, trad. y notas Pablo Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2008, p.194-219.

IDEM, «Introducción», Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, traducción, introducción y notas: P. Cavallero, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 7-26.

COLOMER, Eusebi, *De la edad media al renacimiento*, Herder, Barcelona, 1975.

CONGAR, Yves M.J., «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>», *AHDLMA*, 36, Vrin, Paris, 1961, pp. 35-151.

IDEM, «quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger*, 36, 1958, pp.210-259.

CULLEY, David E., *Konrad von Gelnhausen. Sein Leben, seine Werke un seine Quellen*, Leipzig, 1913.

D'AMICO, Claudia, «Consensus y repraesentatio en el *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa», *Patristica et mediaevalia*, 22, 2001, pp. 45-57.

IDEM, «Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa: 'Pluraliter et indifferenter'. Algunas coincidencias en torno a la fundamentación del conciliarismo», *Dissertatio*, 19-20, 2004, pp. 113-130;

D'ASCENZO, Martín, «*Medium concordantiae*. La jerarquía y el consenso en el pensamiento político de Nicolás de Cusa», *Deus mortalis*, 4, 2005, p.93-115.

DECALUWE, Michiel, «Three-ways to read the Constance decree Haec sancta (1415). Francis Zabarella, Jean Gerson, and the traditional papal view of general councils», *The Church, the Councils, & Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellitto (eds.), CUA Press, 2008, pp. 122-139.

DERMOTT, Peter L., "Nicholas of Cusa. Continuity and conciliation at the council of Basel", *Church History*, 67/2, 1998, pp. 254-273.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París. Notas al Códice 83 de la biblioteca del St.Nikolaus-Hospital en Bernkastel-Kues», *Revista Catalana de Teologia*, 19/1, 1994, pp. 129-139.

DUCLOW, Donald, «Life and works», *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a renaissance man*, C.Bellito - T.Izbicki - G.Christianson eds., Paulist Press, New York, 2004, pp. 25-56.

DUFAL, Blaise, «Séparer l'Église et l'État : L'augustinisme politique selon Arquillière», *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 01, 2008, URL : <http://acrh.revues.org/index313.html>. Consultado el 25 de enero 2010.

DUNBABIN, Jean, «The reception and interpretation of Aristotle's Politics», *The Cambridge history of later medieval philosophy*, N.Kretzmann - A.Kenny - J.Pinborg (eds.), Cambridge University Press, Great Britain, 1997, pp. 723-737.

ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Padilla Lopez, Amorrortu, Buenos Aires, 2005 (1ª ed. 2002).

FIGGIS, John Neville, *Studies of political thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

GARCÍA PELAYO, Manuel, «La lucha por Roma: sobre las razones de un mito político», *Revista de estudios políticos*, 111, 1960, pp. 43-83.

GONZÁLEZ RÍOS, José, «Dionisio Areopagita», Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro*, trad. J.M. Macheta - C.D'Amico, Biblos, Buenos Aires, 2008, pp. 347-358.

HÄGELE Gunter y PUKELSHEIM, Friedrich, «The electoral systems of Nicholas of Cusa in the Catholic Concordance and beyond», *The Church, the Councils, & Reform*, Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellitto (eds.), The Catholic University of America Press, Washington, 2008, pp. 229-249.

HALLER, Johannes, *Concilium basiliense. Quellen und Studien zur Geschichte des Concils von Basel*, Basel, 1896.

HAMANN, Florian, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Aschendorff Verlag, Münster, 2006.

HANKEY, John W., «Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere»: Aquinas, hierocracy and the "augustinisme politique», *Medioevum. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 18, 1992, pp. 119-150.

HAUBST, Rudolf, «Conspectus eorum, quae Nicolaus hic et alibi de aetatibus ultimisque diebus humanitatis coniecit», Nicolai de Cusa, *Opera omnia* (h) (hXVI<sub>4</sub>, pp. 380-383).

HELMRATH, Johannes, "Basel, the permanent Synod? Observations on Duration and Continuity at the Council of Basel (1431-1449)", *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, G.Christianson - T.Izbicki (eds.), Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 35-56.

HIRSCH, Karl, *Die Ausbildung der konziliaren Theorie im XIV Jahrhundert*, Wien, 1903.

HOFMANN, Hasso, *Reppresentanza - Reppresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. it. Tommasi, Giuffrè editore, Milano, 2007 (ed. alemana 2003.)

ISERLOH, Erwin, «Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues», *MFCG*, 24, 1964, pp.54-73.

KANTOROWICZ, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey*, trad. Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. 1957).

KNEER, August, *Die Entstehung der Konziliaren Theorie. (Zur Geschichte des Schismas und der Kirchenpolitischen Schriftteller Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein)*, Roma, 1893.

IDEM, *Kardinal Zabarella. Ein Beitrag zur Geschichte des grossen aberländlichen Schismas*, Münster, 1891.

LEE, Guy Carleton, *Hincmar: An introduction to the study of the revolution in the organization of the church in the ninth century*, The Knickerbocker Press, 1897.

LILLA, Salvatore, «Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita», *Augustinianum*, 1982, 22/3, pp. 533-577.

IDEM, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia, 2005.

LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación*, trad. N.Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007 (1º ed. 1949), p.211.

LUSCOMBE, David, «Conceptions of hierarchy before the thirteenth century», *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 12/1, Hrsg. Albert Zimmermann, Walter Gruyter, Berlin-N.York, 1979, pp. 1-19.

IDEM, «Thomas Aquinas and conceptions of hierarchy in thirteenth century», *Miscellanea Mediaevalia*, Bd.19, Hrsg. Albert Zimmermann, Walter Gruyter, Berlin-N.York, 1988, pp. 261-277.

MARIANI, Ugo, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV*, Florenca, 1927.

MARX, Jacob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier, 1905.

METZGER, Paul, *Katechon: II Thess 2,1-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005.

MEUTHEN, Erich, «Nikolaus von Kues und die Geschichte», *MFCG*, 13, 1977, pp.234-252.

IDEM, «Der kanonist un die kirchenreform», *MFCG*, 24, 1998, pp.63-79.

MIETHKE, Jürgen, "Marsilius von Inghen als Rektor der Universität Heidelberg", *Studieren an mittelalterlichen Universitäten*, Brill, Leiden-Boston, 2004, pp.429- 452.

IDEM, «La teoría política del medioevo tardío en la vía de la modernidad», *Patristica et Mediaevalia*, 21, 2000, pp. 3-21.

IDEM, «La teoría política y la universidad en el siglo XIV», *Patristica et Mediaevalia*, 25, 2004, pp. 3-24.

IDEM, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Trad. F.Bertelloni, Biblos, Buenos Aires, 1993.

MIRBT, Carl, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und römischen Katholizismus*, Tübingen, 1911.

MONAHAN, Arthur P., *Consent, coercion, and limit. The medieval origins of parliamentary democracy*, McGill-Queen's University Press, Canada, 1987.

MORRISEY, Thomas E., «Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa», *MFCG*, 17, 1986, pp. 157-176.

IDEM «Ein unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua (1390-1410). Die Welt, die Nikolaus von Kues vorfand», *MFCG*, 24, 1993, pp. 5-40.

IDEM,«Ecce sacerdos magnus: On welcoming a New Bishop. Three Addresses for Bishops of Padua by Franciscus Zabarella», *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, G.Christianson - T.Izbicki, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 57-70.

IDEM, «The Call for Unity at the Council of Constance: Sermons and Addresses of Cardinal Zabarella, 1415-1417», *Church History*, 53/3, 1984, pp. 307-318.

MORRISON, Karl F., «Unum ex multis: Hincmar of Rheims' medical and aesthetic rationales for unification», *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, t. 2, Spoleto, 1981, p. 583-712.

NARDI, Bruno, «Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco», *Giornale storico della letteratura italiana*, LXXVIII, 1921, pp. 1-52.

NEDERMAN, Cary J., «Nature, sin and the origins of society: the ciceronian tradition in medieval political thought», *Journal of the history of ideas*, XLIX, 1988, pp. 3-26.

NELSON, Janet L., «Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims», *The English Historical Review*, 92, 1977, pp. 241-279.

OAKLEY, Francis, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics», *Past and Present*, 60, 1973, pp. 3-48;

IDEM, «Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots», *Viator*, 14/14, 1983, pp. 303-335.

PASCOE, Louis B., *Jean Gerson: principles of church reform*, Brill, Netherlands, 1973.

PAVLAC, Brian A., «Nicolaus Cusanus as prince bishop of Erixen 1450-1464», *Historical reflections*, 21/1, 1995, pp. 131-153.

PENNINGTON, Kenneth, «Law, legislative authority and theories of government», *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, Burns (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 424-452.

IDEM, «Politics in Western Jurisprudence», *The Jurists' Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*, Andrea Padovani - Peter G. Stein (eds.), Dordrecht, Springer, 2007, 157-211.

PERL, Eric D., *Theophany. The neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, New York, 2007.

PETRY, Ray, «Unitive reform principles of the late medieval conciliarist», *Church history*, 31, 1962, pp. 164-181.

PIAIA, Gregorio, «Tra il Fulgoso e il Valla. La critica del Cusano alla *Donatio*», Turner, Martin (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italianischen symposiums in der Villa Vigonio*, Berlin, 2002, pp. 115-128.

IDEM, «La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella», *Scienza e Filosofia à l'Università di Padova nell'Quattrocento*, Trieste - Padova, 1983.

IDEM, «Marsilius von Padua (+ um 1342) und Nicolaus Cusanus (+ 1464): Eine zweideutige Beziehung», *MFCG*, 24, 1998, pp. 171-193.

POSCH, Andreas, *Die 'Concordantia catholica' des Nikolaus von Cusa*, Paderbon, 1930.

POST, Gaines, «A Romano-Canonical Maxim. *Quod omnes tangit*, in Bracton and in Early Parliaments», *Studies in medieval legal thought. Public law and the State (1100-1322)*, Princeton University Press, New Jersey, 1964, pp. 163-238.

QUILLET, Jeaninne, «Community, counsel and representation», Burns (ed.), *The Cambridge history of medieval political thought c.350-c.1450*, Cambridge, 1988, pp. 520-570

REINHARDT, Klaus, «Concordancia Católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22, 1995, pp. 39-50.

IDEM, «Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt», *MFCG*, 21, 1994, pp.183-210.

IDEM, «Entre autoridad y libertad: el consenso, idea central de la teoría política de Nicolás de Cusa en el *De concordantia catholica*», *Patristica et medicevalia*, XXIV, 2003, pp. 29-38.

IDEM, «Liberté et obédience chez Nicolas de Cues», *Colloque sur l'anthropologie chez les mystiques Rhenans et Nicolas de Cues*, 15-17 mars 2007 (conferencia inédita)

ROQUES, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier, Paris, 1954.

IDEM, *Structures theologiques. De la gnose a Richard de Saint-Victor*, Presses univesitaires de Frances, Paris, 1962.

ROREM, Paul, *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford Univ.Press, New York/Oxford, 1993.

ROTH, Uli, «Die astronomisch-astrologische 'Weltgeschichte' des Nikolaus von Kues im Codex Cusanus 212. Einleitung und Edition», en MFCG 27, 2001, pp. 1-29.

ROTTA, Paolo, *Nicolò Cusano*, Fratelli Bocca, Milano, 1928.

RUZ RUFINO, Salvador, «Significado e importancia de la Política de Aristóteles en la Europa medieval y moderna», *Patristica et Mediaevalia*, 26, 2005, pp. 5-13.

SABBADINI, Remigio, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, ed. Sansoni, Firenze, 1905, pp. 109-113.

SANTINELLO, Giovanni, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari, 1987.

SCHÄFER, Christian, *The philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden-Boston, 2006.

SCHIEFFER, Rudolf, «Nikolaus von Kues als Leser Hinkmars von Reims», *Studien zum 15. Jahrhundert*, R.Oldenburger Verlag, München, 1994, pp. 341-354.

SCHMITT, Carl, *Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker&Humblot, Berlin, 1974.

SCHNEIDER, Hans Josef, «La filosofía política de Dante Alighieri en la Monarquía», *Patristica et Mediaevalia*, 27, 2006, pp. 25-50.

SCHOLZ, Richard, *Die publizistik zur zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.: Ein Beitrag zur geschichte der politischen anschauungen des mittelalters*, Stuttgart, F. Enke, 1903.

SIGMUND, Paul, «Introduction», *Nicholas of Cusa, The catholic concordance*, trad. Paul Sigmund, Cambridge University Press, 1991, pp. xi-xxxix.

IDEM, «Konsens, Repräsentation un die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus», MFCG, 24, 1998, pp.195-204.

IDEM, «The concept of equality in the political thought of Nicholas of Cusa», *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno Atti del Congresso Internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Firenze, 1964, 507-521.

IDEM, «The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism», *Journal of the History of Ideas*, XXIII/3, 1962, pp. 392-402.

IDEM, *Nicholas of Cusa and medieval political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

IDEM, «Introduction», Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. xxvi-xxviii

SIMMONS, John, «Tacit Consent and Political Obligation», *Philosophy and Public Affairs*, 5/ 3, 1976, pp. 274-291.

SIMÓN, Francisco M. y POLO, Francisco P. "Concordia y libertas como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía", *Gerión*, 2000, 18, pp. 261-92.

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., F.C.E., México, 1986 (1º ed. 1978), pp.46-7

STIGLMAYR, Joseph, «Über die Termini Hierarch und Hierarchie», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 22, 1898, pp. 180-187.

IDEM, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysiosfrage*, Feldkirch, 1895.

STUMPF, Theodor, *Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues*, Köln, 1865.

TEN, C.L., «Constitutionalism and the rule of law», *A companion to contemporary political philosophy*, Robert E. Goodin, Philip Pettit, Thomas Pogge (eds.), Blackwell, Vol.II, 2007, pp. 493-502.

THÉRY, P.G., *Études Dionysiennes I*, Vrin, Paris, 1932.

TIERNEY, Brian, «Hierarchy, consent and the 'western tradition'», *Political theory*, 15/4, 1987, 646-652.

IDEM, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

IDEM, «La idea de la representación en los concilios de Occidente», *Concilium*, 187, 1983, pp. 40-49.

TILLINGHAST, Pardon, «Nicholas of Cusa vs. Sigmund of Habsburg: An attempt at post-conciliar church reform», *Church history*, 36/4, 1967, pp. 371-390.

TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, Tomo I, Alianza, Madrid, 1978, pp. 394-396.

TURSI, Antonio, «'El hombre, un animal social y político' en las consideraciones medievales: Tomás de Aquino y Juan Quidort de París», *Deus mortalis*, 4, 2005, pp. 9-30.

IDEM, *Los fundamentos de la propiedad en el Tractatus de regia potestate et papali de Juan Quidort de París*, Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2009 (inédita).

UBL, Karl, «El itinerario de Juan Quidort hacia la filosofía social», *Patristica et mediaevalia*, 26, 2005, Buenos Aires, pp. 31-64.

ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983.

IDEM, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Trad. G. Soriano, Alianza, Madrid, 1985 (1º ed. inglesa 1961), pp. 24-5.

IDEM, *The origins of the great schism. A study in fourteenth-century ecclesiastical history*, Archon Books, EEUU, 1972.

VANSTEENBERGHE, Edmond, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action - La pensée*, Genève, 1920.

IDEM, «Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque», *AHLDMA*, 3, 1928, pp. 275-284.

VAST, Henri, *Le cardinal Bessarion (1403-1472). Étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XVº siècle*, Hachette, Paris, 1878.

VEDOVA, Giuseppe, *Biografia degli scrittori padovani*, 2º vol., Padua, 1836.

VELÁSQUEZ, Oscar, «Cicerón en el *De civitate dei* de San Agustín. Las complejidades de un diálogo», *Anuario filosófico*, 34, 2001, pp. 527-538.

VON GIERKE, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media*, Trad. Irazusta, Huemul, 1963 (1ª ed. 1881.) [VON GIERKE, Otto, *Political theories of Middle Age*, trad. Maitland, Cambridge, 1900.]

WATANABE, Morimichi, «Nicholas of Cusa and the idea of Tolerance», *Nicolò Cusano. Agli inizi del mondo moderno, Atti del Congresso Internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicolò Cusano*, Sansoni Editore, Firenze, 1964, 409-418.

IDEM, «Nicholas of Cusa and the reform of the Roman Curia», *Concord and reform*, Ashgate, Great Britain, 2001, pp.169-185.

IDEM, «Nicholas of Cusa and the Tyrolese Monasteries: reform and resistance», *Concord and reform*, Ashgate, Great Britain, 2001, pp.133-153.

IDEM, «The episcopal election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa», *Concord and reform*, Ashgate, Great Britain, 2001, pp. 81-101.

IDEM, «The origins of modern cusanus research in Germany and the establishment of the Heidelberg *Opera Omnia*», *Concord and reform*, Ashgate, Great Britain, 2001, pp. 35-57.

IDEM, *The political ideas of Nicholas of Cusa*, L. Droz, Geneve, 1963.

WEAR, Sarah K. y DILLON, John, *Dionysius the Areopagite and the neoplatonist tradition*, Ashgate, Great Britain, 2007.

WEILER, A., «Nicolás de Cusa y la reforma de la Iglesia», *Concilium*, 77, 1972, pp. 108-114.

IDEM, «Nicholas of Cusa on harmony, concordance, consensus and acceptance as categories of reform in the church, in *De concordantia catholica*», *Conflict and reconciliation: perspectives on Nicholas of Cusa*, I. Bocken (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2004, pp. 77-90.

WINROTH, Anders, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2004.

WOHLENBERG, Gustav, «Erster und zweiter Thessalonicherbrief», *Kommentar zum Neuen Testament*, Theodor Zahn (ed.), Band 12, Leipzig, 1903.

WOHLMUTH, Joseph, «Los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)», G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, trad. Luis de Horna, Sígueme, Salamanca, 1993 (1º ed. 1990), pp. 185-236.

YATES, Frances A., «The Art of Ramon Lull: An Approach to It through Lull's Theory of the Elements», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII, No. 1-2, 1954, pp. 115-173.

## ÍNDICE

Introducción	p. 3
Estado de la cuestión	p. 7
Los presupuestos centrales de la teoría política medieval	p. 17
De la bula papal <i>Unam Sanctam</i> al decreto conciliar <i>Haec Sancta</i>	p. 20
Basilea: del cisma de Occidente a la crisis conciliar	p. 23
Biografía de Nicolás de Cusa	p. 25
<i>Divisio textus</i>	p. 31
Metodología de exposición	p. 35

### PRIMERA PARTE (I):

#### cap. 1. CONCORDIA

Antecedentes de la concepción cusana de ' <i>concordia</i> '	p. 37
Los distintos sentidos del concepto ' <i>concordia</i> ' en <i>De concordantia</i> <i>catholica</i>	p. 44
La definición de <i>concordantia</i> en el primer capítulo del libro primero	p. 48
Concordia y neoplatonismo	p. 52
Los órdenes generales de lo real	p. 56
Recapitulación sobre el concepto de <i>concordantia</i>	p. 60

## cap. 2. JERARQUÍA

<i>Divisio textus. De la ecclesia al sacerdotium singulariter</i> _____	p. 61
Algunas consideraciones acerca del orden jerárquico _____	p. 61
Dionisio Areopagita _____	p. 63
La recepción del <i>corpus Areopagiticum</i> en Occidente _____	p. 65
Nicolás de Cusa: su descripción de las jerarquías _____	p. 74
<i>La distinción entre la potestad de orden y la potestad jurisdiccional</i>	
<i>en la Iglesia: primera parte</i> _____	p. 74
<i>Potestas ordinis</i> _____	p. 76
<i>Potestas iurisdictionis</i> _____	p. 78
<i>El vínculo entre ambas jerarquías</i> _____	p. 78
<i>La distinción entre la potestad de orden y la potestad jurisdiccional</i>	
<i>en la Iglesia: segunda parte</i> _____	p. 80
<i>'Potestas papae'. Determinación positiva del primado papal</i>	
<i>La cátedra de Pedro</i> _____	p. 83
<i>Las primeras justificaciones del paralelismo de las partes</i>	
<i>de la Iglesia</i> _____	p. 84
<i>La 'ecclesia romana'</i> _____	p. 87
<i>Maior pars y primado papal</i> _____	p. 89
Dos modelos jerárquicos _____	p. 90
Sobre el libro primero de <i>De concordantia catholica</i> _____	p. 92

## SEGUNDA PARTE (II) :

cap. 3. HINCMAR DE RHEIMS y NICOLÁS DE CUSA \_\_\_\_\_ p. 94

### cap. 4. CONCILIO

Presentación \_\_\_\_\_ p. 104

El *corpus iuris canonici* y el concilio \_\_\_\_\_ p. 105

El concilio en la publicística del siglo XV \_\_\_\_\_ p. 108

Las propuestas conciliares durante el cisma \_\_\_\_\_ p. 110

Investigación cusana acerca de los concilios \_\_\_\_\_ p. 116

Complementariedad entre las tesis de inspiración neoplatónica

y el conciliarismo \_\_\_\_\_ p. 117

Las fuentes en el tratado acerca del concilio \_\_\_\_\_ p. 119

La convocatoria al concilio \_\_\_\_\_ p. 119

Los procedimientos que garantizan la correcta realización

de un concilio \_\_\_\_\_ p. 121

Acción divina y humana en el juicio conciliar \_\_\_\_\_ p. 123

La representación de la Iglesia católica por el papa

y por el concilio \_\_\_\_\_ p. 125

### cap. 5. CONSENSO

Medioevo y modernidad \_\_\_\_\_ p. 127

Concilio y consenso \_\_\_\_\_ p. 128

El problema del fiel y el fingido _____	p. 130
<i>Quod omnes tangit</i> : el consenso y la legislación _____	p. 131
<i>Quod omnes tangit ab omnibus appobari debet</i> _____	p. 134
<i>Un antecedente de la máxima quod omnes tangit</i> _____	p. 136
El consenso y la elección de autoridades _____	p. 137
' <i>Potestas papae</i> '. Examen crítico de la jurisdicción papal _____	p. 139
Representación _____	p. 145
<i>El doble origen de la representación</i> _____	p. 146
<i>El carácter gradual o intensivo de la representación</i> _____	p. 147
<i>Elección o unión</i> _____	p. 149
La <i>potestas concilii</i> y la deposición del papa _____	p. 150
La ' <i>pulchra speculatio</i> ' _____	p. 152

### TERCERA PARTE (III):

#### cap. 6. NATURALISMO POLÍTICO

Jerarquía y naturalismo político _____	p. 154
Recepción de Aristóteles, aristotelismo político medieval y Nicolás de Cusa _____	p. 157
Tomás de Aquino _____	p. 158
Egidio Romano: el tomista que renegó del aristotelismo _____	p. 161
Juan de París: el aristotélico que protesta contra los que abandonan el aristotelismo _____	p. 165

Marsilio de Padua: 'la fuente' del aristotelismo en el

proemio al libro tercero de *De concordantia catholica* \_\_\_\_\_ p. 166

¿Naturalismo político aristotélico en Nicolás de Cusa? \_\_\_\_\_ p. 168

### cap. 7. CRÍTICA HUMANISTA

El humanista \_\_\_\_\_ p. 179

El problema en discusión \_\_\_\_\_ p. 180

La historia como recurso \_\_\_\_\_ p. 181

*Donatio constantini* \_\_\_\_\_ p. 182

*Translatio imperii* \_\_\_\_\_ p. 187

### cap. 8. IMPERIO

La necesidad e imposibilidad de un Imperio Universal \_\_\_\_\_ p. 190

Egidio Romano: el emperador como un delegado

en lo temporal de la *plenitudo potestatis* papal \_\_\_\_\_ p. 191

Juan Quidort de París: contra las pretensiones universalistas

de los imperialistas \_\_\_\_\_ p. 192

Nicolás de Cusa y el Sacro Imperio Romano Germánico \_\_\_\_\_ p. 193

Apéndice: Dante y la necesidad de un Imperio Universal \_\_\_\_\_ p. 201

### cap. 9. REFORMA

La necesidad de una reforma en el libro primero \_\_\_\_\_ p. 211

La reforma del Sacerdocio en el libro segundo \_\_\_\_\_ p. 218

La reforma del Imperio en el libro tercero \_\_\_\_\_ p. 223

El poder temporal y los concilios \_\_\_\_\_ p. 224

Reforma del Imperio \_\_\_\_\_ p. 226

Otras referencias al pasado altomedieval \_\_\_\_\_ p. 228

CONCLUSIÓN \_\_\_\_\_ p. 232

## BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas \_\_\_\_\_ p. 238

Fuentes \_\_\_\_\_ p. 239

Bibliografía secundaria \_\_\_\_\_ p. 245