

JOSÉ MARÍA SOTO RÁBANOS

IDEARIO POLÍTICO RELIGIOSO DE NICOLÁS DE CUSA EN SU OBRA *DE CONCORDANTIA CATHOLICA*

Nicolás de Cusa (1401-1464) es un personaje polifacético. No sólo por lo que se refiere a sus conocimientos: jurista-canonista, filósofo-teólogo, matemático, y a la difusión de los mismos, sino también por lo que se refiere a sus actividades: profesor, obispo, cardenal, legado papal. Supo conjugar teoría y práctica, tesis y diplomacia. Por otra parte, vivió en una época de crisis y fue uno de los protagonistas principales de la solución hallada en la debatida cuestión de la supremacía del concilio *versus* papa o del papa *versus* concilio, cuestión en la que el Cusano derivó, de manera singular, de una a otra posición.

EL TEMA

A la vista de la abundante bibliografía sobre Nicolás de Cusa en cualquiera de sus facetas, no tengo la menor duda de que estas breves reflexiones sobre su ideario político religioso son poco más que un atrevimiento por mi parte¹. Me ha animado, no obstante, la posibilidad de

¹ No son pocos los que con mayor o menor amplitud, directa o indirectamente, se han ocupado de Nicolás de Cusa en sus distintas facetas, teniendo como marco principal de referencia su obra *De concordantia catholica*. Cabe recordar, por citar algunos, a J.J. VILMAIN, *Les principes de droit public du Cardinal Nicolas de Cusa*, Estrasburgo, 1922; A. POSCH, *Die "Concordantia catholica" des Nikolaus von Cusa*, Paderborn, 1930; E.F. JACOB, «Nicolas of Cusa», en *The social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*, New York, 1949, pp.32-60; M. DE GANDILLAC *La Philosophie de Nicolas de Cusa*, Paris, 1956; G. HEINZ-MOHR, *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Trier, 1958; G. KALLEN, R. HAUBST, R. SCHULTZ, P.E. SIGMUND, W. KRÄMER, E. MEUTHEN, G. PIAIA, K. REINHARDT; las publicaciones del Instituto Cusano de Trier, E. ISERLOH y K.A. FINK en la *Historia de la*

in: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. IV. *Mediaevalia. Textos e estudos* 23 (Porto, 2004) pp. 193-208.

aportar algún rasgo peculiar en sus tesis político religiosas, rasgo que haya podido ser dejado al margen o no haya sido subrayado suficientemente por otros estudiosos más entendidos en la vida y obra del Cusano. La cuestión que late en mi análisis es cómo se explica el cambio de rumbo, que considero formal más que de fondo, pero cambio al fin, que se opera en el ánimo y en la mente de Nicolás de Cusa respecto del poder papal. ¿A qué obedece? El cambio, con énfasis o sin él, se ha estudiado muy ampliamente y hoy vence la opinión de que es un cambio menor, de forma más que de fondo². ¿Pero qué Nicolás tenemos antes y después? Si no es el mismo, ¿en qué ha cambiado? ¿Qué le ha hecho cambiar? Ha sido simple evolución? Era quizás demasiado joven en su etapa conciliarista? Fue una evolución hacia la madurez?³.

PUNTO DE PARTIDA DEL IDEARIO CUSANO

En primer lugar, me parece oportuno, si no ya necesario, penetrar en la concepción cusana del poder. ¿Qué justificación tiene? ¿De dónde dimana? ¿Dónde reside? Sin que Nicolás de Cusa lo diga expresamente, es claro que, a la hora de explicar el derecho entre los hombres, acepta la conocida sentencia agustiniana: *ubi societas, ibi ius*. El *ius* como *relatio* exige un poder, en el sentido de potestad y de obligación, potestad para dictar conductas y obligación para acomodar ese dictado de conductas a parámetros de acuerdo a la naturaleza misma de esa *societas* que justifica el *ius*, lo que se concreta ante todo en dos cosas: de una parte, en respetar

*Iglesia dirigida por H. JEDIN, A. BLACK, C. LÜCKING-MICHEL, Konkordanz und Consens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift «De Concordantia catholica» des Nicolaus von Cues, Würzburg, 1994; más congresos y reuniones científicas, incluido este congreso de Porto, con nada menos que tres secciones, y una de ellas doble, sobre Nicolás de Cusa; por lo que cabría hablar de minicongreso cusano. Para las citas del *De concordantia catholica* he utilizado la edición crítica de G. KALLEN, *Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, XIV, 1-4, Hamburgi, 1959-1968.*

² K. REINHARDT, en su artículo «Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22 (1995) 47, afirma que el Cusano «no abandonó la teoría del consenso, pero sí modificó la teoría de la representación».

³ No se debe olvidar que el Cusano, cuando escribe el *De concordantia catholica*, es joven; no sólo en edad, 32-33 años, sino también como escritor. Con anterioridad al *De concordantia* había compuesto un escrito sobre la superioridad del concilio sobre el papa, un anticipo de la que sería su obra magna.

el mandato divino impreso en la naturaleza como ley natural y las Sagradas Escrituras como ley divina positiva; y de otra, en legislar y ejecutar lo legislado conforme al dictado de la razón iluminada por la fe.

En la concepción cusana de la relación Dios–mundo, estudiada por Eusebio Colomer⁴, el mundo aparece como una automanifestación de Dios. El mundo es *deus sensibilis*, *deus transmutabilis*, la creatura es *deus creatus*, *deus occasionatus*. En una concepción así del mundo, el poder en la sociedad humana sólo puede venir de Dios, mientras que el ser humano, como *deus creatus*, es la residencia genérica del poder. Hasta aquí no parece haber caso. El problema se plantea a la hora de determinar la residencia concreta del poder y el ejercicio del mismo. El poder reside efectivamente en el conjunto de la sociedad, pero no lo puede ejercer directamente el conjunto de la sociedad. Además, la sociedad humana tiene dos vertientes, una natural civil: el *imperio* y otra sobrenatural religiosa, que Nicolás suele llamar sacerdotal: la *iglesia*. En uno y otro caso, el poder dimana de Dios a través del individuo miembro de la sociedad. Los ciudadanos, miembros de la sociedad, por consenso concordante, si cabe la expresión, eligen a quienes han de ejercer el poder en la sociedad en esa doble dimensión a la que se ha aludido anteriormente.

La elección en realidad tiene un recorrido más largo, pues no se trata de elecciones directas, sino a través de electores representantes; y, en todo caso, los súbditos, es decir, aquellos que delegan el poder de modo que se pueda ejercer sobre la sociedad que ellos mismos constituyen, legitiman el poder con su asentimiento y cumplimiento de las leyes que emanan de quienes ejercen el poder, o lo deslegitiman con su voto y conducta contrarios. Este *consenso*, esta *concordancia representativa*, que conduce a la *unidad*, es la pieza básica de la teoría del poder y del ideario político religioso de Nicolás de Cusa. Concordia equivale a unidad de consenso representativo. Cuando se dan estas condiciones estamos ante una «*ordinata potestas*»⁵. No insistiré en estos puntos, puesto que son bien conocidos y generalmente aceptados.

⁴ E. COLOMER, «Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa», en *Nicolás de Cusa. En el V centenario de su muerte: 1464-1964*, Madrid, 1967, pp. 67-87.

⁵ Nicolás de Cusa afirma que es hermoso contemplar cómo toda potestad ordenada, tanto espiritual como temporal, reside en potencia en el pueblo y se necesita un rayo formativo para que pase al acto, para que se constituya en «*potestas praesidentialis*»: «*Et pulchra est haec speculatio, quomodo in populo omnes potestates tam spirituales in potentia latent quam etiam temporales et corporales, licet ad hoc, quod ipsa praesidentialis*

IMPERIO Y PAPADO. REPRESENTACIÓN Y LEGITIMIDAD

A partir de esa concepción del poder, el Cusano hace referencia principalísima a los dos máximos representantes individuales de uno y otro ámbito: el emperador y el papa, con una diferencia de fondo, la principalidad del poder imperial sobre el poder papal, efecto de la primariedad de la sociedad natural sobre la sacerdotal⁶. Sin ir más lejos en este punto, observo que en el *De concordantia* el poder eclesial (dígase sacerdotal, conciliar, papal) viene reducido en todo caso al ámbito de lo religioso, de la fe cristiana y de su práctica; sin embargo, el poder imperial no se limita a lo temporal.

El emperador es el protector de la iglesia y custodio de la fe cristiana⁷. Nicolás de Cusa llega a afirmar que el emperador es representante de Cristo en la tierra⁸. Su potestad alcanza a todos y a todo dentro del imperio. En caso de necesidad, *negligente aut contradicente Romano pontifice*, puede suplir al papa en la convocatoria preceptiva de un concilio eclesial universal, pasando a ser cabeza directora y protectora del mismo⁹. Podría, incluso, en su calidad de *universalis fidei custos ac statutorum universalium conservator*, añadir leyes de *protección (conservatorias)* a las definiciones de los concilios eclesiales universales, como hicieron de

potestas in actu constituatur, necessario desuper concurrere habeat radius formativus, qui hanc constituat in esse, quoniam omnis potestas desursum est – et loquor de ordinata potestate – recte, sicut terra est faex elementorum, de cuius tamen potentia mediante influentia caelesti varia vegetabilia et sensibilia educuntur» (Lib.2, cap.19 [p. 205]).

⁶ Todos los reyes, a semejanza de Cristo, rey de reyes, tienen algo de divino en su «potestad dominical»: «Unde sicut Christus est rex regum, ita omnes reges in potestate regnantis dominii quid divini habent» (lib.3, cap.5 [p. 354]). El Cusano emplea aquí el término «rex» para significar al máximo exponente del poder temporal, es decir, al emperador. El capítulo entero trata de la «imperialis celsitudo». Ello no obsta para que Nicolás de Cusa acepte la existencia de hecho de otros reyes que gobiernan territorios dentro del imperio y que no reconocen la superioridad del emperador. Lo constata como hecho, pero en su teoría hay una relación de subordinación de los reyes al rey de reyes.

⁷ No se trata sólo de que el brazo secular venga en apoyo de las decisiones eclesiales, sino de intromisión pertinente en el ámbito de lo espiritual.

⁸ El capítulo quinto del libro tercero es un canto a la excelencia imperial. El emperador es: «ut vicarius Iesu Christi in terris» (p. 354).

⁹ «Unde non credo etiam absurdum esse illud dictum, quod etiam propter curam commissam custodiendae fidei sacro imperio ipse imperator negligente aut contradicente Romano pontifice imminente magno universali turbationis ecclesiae periculo praeceptivo posse synodum indicere ad providendum fluctuanti ecclesiae» (lib.3, cap.15 [p. 388]).

hecho otros emperadores, y obligarían como la misma ley principal, aunque otras leyes (entiendo que aquí se refiere a leyes no tocantes a la fe) no obliguen a los que, de hecho o por privilegio, no reconocen la superioridad del imperio¹⁰.

Cierto es también que el Cusano no sólo sabe ser ambigüo, sino que lo es realmente y cuando creemos que va a seguir en la línea que está marcando, hace una finta, se desmarca y nos desconcierta¹¹. Así, por poner un ejemplo, en el capítulo cuarto del libro tercero, tras describir el camino del poder de abajo hacia arriba, haciendo de los *electores* el eje del poder en representación del *todo*, afirma que el *elegido* obtiene todo el poder en virtud de la misma elección, y que no se precisa confirmación alguna, ni del papa al emperador, ni del emperador al papa; pero acaba aceptando que la elección no da el poder absoluto; pues reside en el *elegido* mientras hay consenso en los *electores*¹². No lo dice con estas mismas palabras, pero que ese es su modo de pensar se deduce con claridad del contexto final del capítulo citado. Más adelante, en el capítulo sexto del mismo libro tercero, relativiza el ámbito de dominio imperial, tomando como razón que el *imperio* no se posee *nisi ex electiva concordia subiectorum*¹³.

¹⁰ «Et quod eapropter, quia universalis fidei custos ac statutorum universalium conservator, quam quidem conservationem absque imperio in cunctos non posset perfecte habere, unde sicut universalia statuta ad fidem catholicam spectantia tam ad ipsius esse conservationem et augmentum universos Christi fideles ligant, ita omnes imperio ad ipsas ordinationes conservando statuto subsunt. Et ideo credo, si imperator conservatorias leges sanctarum harum ad fidem spectantium diffinitionem adderet, sicut Iustinianus, Martianus et alii imperatores fecerunt, quod tunc illae ita universaliter ligarent sicut ipsa principalis, licet aliae leges eos forte non astringerent, qui de facto aut privilegio superioritatem imperii non recognoscunt» (lib. 3, cap.7 [p. 363]).

¹¹ A. BLACK achaca la ambigüedad del Cusano a su talante poético, que le permite usar expresiones que admiten posibles dobles interpretaciones, cfr. *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, University Press, 1992, p.179. E. RIVERA DE VENTOSA, «Bases para una filosofía de la Historia en Nicolás de Cusa», en *Nicolás de Cusa. En el V centenario de su muerte: 1464-1964*, Madrid, 1967, pp. 33-67, destaca asimismo la ambigüedad del Cusano.

¹² Selecciono algunas frases del citado capítulo cuarto del libro tercero: «Qui electus sine dubio ex ipsa electione cuncta consequitur... Quoniam subiectionem omnium habet et per consequens imperandi potestatem, in qua consistit imperii essentia» (p. 350) ... «Et ex hoc ex electione imperator efficitur absque quacumque confirmatione ... Et hoc est commune omnium peritorum dictum potestatem condendi leges populum Romanum ab imperatore tollere posse, quoniam ab ipsis potestatem habet» (p. 352).

¹³ «Oportet itaque dicere [quod], si iure Romani possidebant monarchiam modo dicto, quod tunc imperator, in quem translata est potestas, iure mundi dominus est. Si vero

En ese sentido llega a admitir una cierta *soberanía* de los reyes cristianos con respecto al poder imperial, en la convicción de que tales reyes no admiten la superior excelencia imperial, sino que se sitúan a la par. El Cusano admite la situación, pero, en su teoría, el emperador ocupa la cúspide del poder, de modo que el concilio universal civil debería celebrarse con posterioridad a la celebración de concilios en los distintos reinos y con sus aportaciones llegar a normas universales, representativamente concordantes. Camina siempre hacia la unidad a través del consenso; pero de un consenso que le merece la calificación de representativo.

El emperador es el rey de los cristianos, de todos los cristianos. En relación con otros reyes no cristianos, afirma que el emperador, rey de los cristianos, es el máximo rey, lo que significa tener el máximo poder, porque se da en él la máxima concordancia con Dios, la mayor aproximación a Dios por su aceptación de la ley natural, de ambos testamentos y de la fe ortodoxa¹⁴.

En definitiva, el emperador es el máximo poder en la sociedad humana. Y el imperio es uno, su poder es uno, aunque dividido en dos ámbitos desiguales, espiritual y temporal, que deberán ser atendidos mediante la concordancia de esos dos ámbitos, bajo la mirada atenta del emperador. ¿Cabría decir que los demás poderes: papa, reyes, nobles, etc, son extensiones del poder imperial? Me inclino a pensar que sí, con matizaciones; pero lo dejo en interrogante.

El papa es el máximo exponente individual del poder eclesial como el emperador lo es del poder temporal, pero no tan del todo. La razón es que el imperio no está dentro de la Iglesia, sino que es la Iglesia la que está dentro del imperio. La Iglesia viene a ser una dimensión acotada, con sus competencias, en cuyo desarrollo no tiene por qué entrar de principio el poder temporal, laico; a éste, como ya se ha dicho, le compete simplemente, y es su obligación, protegerla desde fuera.

De otra parte, Nicolás de Cusa no aplica a la institución eclesial la teoría *imperial* en toda su extensión. El emperador y el papa no son poderes paralelos; no son comparables más que a medias. El poder se

imperium non iure nisi ex electiva concordia subiectionum possidetur iuxta praehabitam, tunc non est dominus nisi ex subiectionum actu et oportet intelligere imperatorem dominum illius mundi cui imperat esse» (lib.3, cap.6 [p. 358-359]).

¹⁴ «Verum quia excellentia imperialis ex aliqua divina colligantia et approximatione ad deum cunctorum regem constituitur ...rex Christianorum maximus, cum tam leges naturae quam utriusque testamenti et orthodoxam fidem acceptet» (lib.3, cap.7 [p. 359]).

personaliza en ellos a través de los *electores* que representan al conjunto de los súbditos y la máxima representatividad se obtiene en la asamblea universal. *Ad intra*, en el ámbito eclesial, el papa tiene la plenitud del poder (la *plenitudo potestatis*) en cuanto a la facultad de administrar y por elección de los cardenales en representación de la comunidad eclesial. El romano pontífice recibe la *maioritas administrationis* de la Iglesia y no de Cristo, aun siendo sucesor de Pedro, pues Pedro no recibió de Cristo mayor potestad que los otros apóstoles. Esencialmente, el papa es un obispo más; claro es que lo es de Roma, por lo que su dignidad es mayor. Dice, citando al Hostiense (Enrique de Segusia, +1270), que «omnes episcopi unius sunt potestatis; et dignitatis quae supra sunt, scilicet archiepiscopalis, patriarchalis et papalis, sunt administrationis»¹⁵. En la cátedra de Pedro se sientan los tres primeros patriarcas, de Roma, Alejandría y Antioquía, pero el más sublime es el romano¹⁶.

IGLESIA, PAPA Y CONCILIO

Nicolás de Cusa se ocupa de la Iglesia; más en concreto, de la Iglesia militante y del sacerdocio en el libro primero del *De concordantia*. No nos ofrece una definición de la Iglesia, sino una descripción. Señala su razón de ser, su origen, su consistencia y otras cualidades que la adornan: unidad, jerarquización, etc. La Iglesia militante, subordinada a la triunfante, se une a Dios por los sacramentos, a los ministros por el sacerdocio y a los santos por el pueblo creyente. El sacerdocio, con su triple graduación jerárquica: de orden (sacerdocio sacramental), de presidencia (sacerdocio gubernativo) y de cátedra (sacerdocio magisterial), es el eje sobre el que gira la Iglesia militante.

Sobre el lugar del papa o pontífice romano en la Iglesia, añado a lo ya indicado que por la principalidad de la sede, con independencia de la persona que la ocupe, el papa representa la unidad de la Iglesia. El obispo de Roma es el primer *sedente* de la cátedra de Pedro, a la que deben adherirse todos los fieles, si quieren estar dentro de la unidad de la Iglesia. Roma es cabeza y principado, pero el juicio de fe no se define en la

¹⁵ Expone el razonamiento en el capítulo décimo tercero del libro segundo (pp. 146-161; especialmente, en las pp.150-154). El texto citado está en pp. 152-153.

¹⁶ «Et est epistula singulariter notanda [*de Gregorio I a Eulogio, obispo de Alejandría: PL 77/898*], quoniam in una Petri cathedra sedent tres episcopi principes, quorum sublimior est Romanus» (lib.1, cap.14 [p. 76]).

persona del papa. En cuanto al juicio de fe, el papa se somete al juicio de la Iglesia católica, de la Iglesia total, que es donde está la verdad.

En la línea de su ideario de consenso y concordancia, se observa la importancia que Nicolás de Cusa concede a lo cuantitativo, no sólo en el momento de fijar mayorías *formales*, que pueden dar lugar, por ejemplo, a tomar tal o cual decisión o a ganar una votación, sino también a la hora de decidir sobre lo que es verdad o herejía. Afirma, con Cipriano, que «*maior pars semper in fide et veritate legis persistit*»¹⁷. Interpretar que esta «*maior pars*» no se refiere a la mayor parte en número me parece forzar la frase; pero también me parece erróneo aceptar que se refiere a una mayoría simplemente numérica. Creo que la clave está en la idea cusana de representatividad. La cantidad es importante en la medida en que es representativa; hay *maior pars* cuando hay *mayor* (y aquí *mayor* sí equivale a *mejor*) representatividad. La expresión «Iglesia romana» se utiliza con cuatro sentidos, todos ellos ajustados a la realidad: Iglesia universal, Iglesia patriarcal, Iglesia arzobispal, Iglesia episcopal. Estas expresiones, que corresponden a la situación de hecho, tienen una graduación de *veracidad*. El grado máximo de veracidad es la infalibilidad total; y sólo la primera, la Iglesia universal, es infalible, lo ha sido y lo será en grado máximo. La segunda, la Iglesia patriarcal, casi lo es, puesto que en ella está casi totalmente recogida (*redacta*) la Iglesia universal. La Iglesia arzobispal romana es ya más falible y lo es aún más la episcopal, aunque la Iglesia romana supera siempre a las demás Iglesias en la menor falibilidad¹⁸. Evidentemente, para Nicolás de Cusa la infalibilidad de la

¹⁷ «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» (lib.1, cap.14 [p. 77]). En el proemio al libro tercero (p. 314) Nicolás de Cusa aplica el dicho de Cipriano a la sociedad civil: «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». No se trata aquí de infalibilidad, sino de acierto en la normativa.

¹⁸ Es un razonamiento que desarrolla en el capítulo décimo séptimo y último del libro primero: «Unde cum dicitur Romanam ecclesiam nunquam errare posse, hoc est verum de tota universali ecclesia ultimo modo capta [pro omnium fidelium ecclesia]. Et deinde de patriarchali Romana ecclesia etiam est verum. Deinde de archiepiscopali est verum. Deinde de episcopali est verum finaliter. Sed istae veritates graduationem habent,

Iglesia reside en la totalidad de la Iglesia, en la Iglesia institución; no afecta a personas.

Nicolás de Cusa dedica el libro segundo a los concilios eclesiales, tanto particulares como universales. Puede sorprender a primera vista que trate mucho más extensamente de los concilios eclesiásticos que de las asambleas o concilios civiles, si se parte de la tesis de que en uno y otro caso se representan adecuadamente ambas sociedades, la eclesial y la civil¹⁹. Veo dos causas de que esto sea así. Una, y principal, que Nicolás de Cusa escribe un tratado religioso, con la mira puesta en la sociedad sacerdotal, de la que trata en exclusiva en los dos primeros libros, mientras que en el tercero trata del imperio y su reforma, pero como cuerpo de la Iglesia, no en plan de elaborar un tratado *De imperio*²⁰. Otra, que Cusa no manifiesta interés en condicionar la autoridad imperial a la celebración de concilios universales, aunque sea partidario de ellos, y, sin embargo, sí se muestra interesado en que las decisiones tocantes a la fe cristiana y a las costumbres de los fieles, que es la cuestión que le preocupa en toda la obra, estén determinadas en el máximo órgano representativo de la Iglesia, que no es otro que el concilio universal.

Sería prolijo exponer en detalle la doctrina cusana sobre los concilios. A efecto de poner de manifiesto el ideario político religioso del Cusano y explicar su evolución respecto de su supuesto conciliarismo a su supuesto papalismo, interesa destacar algunos puntos.

quoniam prior est infallibilis et fuit et erit semper, secunda est hodie infallibilis eo respectu, quia universalis ecclesia quasi totaliter sub patriarchatum Romanum est redacta. Deinde consideratione sedium patriarchalium... Deinde sedis archiepiscopalis urbis Romanae fidei veritas est adhuc plus fallibilis et adhuc plus episcopalis...» (p. 89).

¹⁹ En el libro tercero, que es donde habla del imperio y su reforma, trata algo sobre los concilios civiles, pero aun entonces está más atento a la posibilidad de intervención laica y del emperador en los concilios eclesiales. Aquí es donde puede radicar la sorpresa de entrada. En cualquier caso, es bien sabido que la obra cusana *De concordantia* tuvo varias redacciones. Cfr. K. REINHARDT, «Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22 (1995) 44, con la bibliografía allí citada.

²⁰ El libro primero trata sobre la Iglesia en su conjunto, como un todo; el libro segundo trata del sacerdocio, que es el alma de la Iglesia, y de los concilios; y el libro tercero trata del imperio, que es el cuerpo de la Iglesia. En este tercer libro desarrolla su idea imperial cristiana (que no imperialista!) y vuelve a tratar de los concilios para señalar la tarea del emperador, como rey de todos los cristianos, incluido el papa; y su papel en la reforma de la cristiandad.

Ya desde el principio, Nicolás de Cusa advierte que por *concilio* entiende *concordia* y que los que disienten no hacen concilio²¹. El concilio universal celebrado debidamente es la máxima autoridad de la Iglesia²². La autoridad de los concilios no depende de la cabeza o presidencia del mismo, sino del común consenso de todos, por lo que ninguna constitución es eficaz si no procede del consenso²³. Es una idea que mantiene constante, a pesar de las objeciones que observa se le pueden poner. Ni la *plenitudo potestatis* que tiene el papa empuja a su teoría, porque nos consta que *Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis apostolis*, sin negar que a esa *maioritas administrationis* concedida por voluntad de la base (*ex consensu subiectionali*) se añade la concurrencia de la ayuda divina, con lo que tenemos que el papa obtiene su poder jurisdiccional por privilegio de Dios y por elección-consenso de los súbditos. En otras palabras, toda administración de la potestad eclesiástica, incluyendo la del papa, se constituye por arriba y por abajo, lo que trae a la memoria la «*coincidentia oppositorum* o *conjunción de los opuestos*», una característica de la filosofía cusana.

En última instancia, como efecto de su teoría de la concordia y el consenso, lejos de personalismos, concluye que el papa no es el obispo universal, sino el primero de la lista y que la fuerza de los concilios no se fundamenta en el papa, sino en el consenso de todos²⁴. Aprovecha su

²¹ Lib.2, cap.1 (p. 93): «Unde autem dicatur Concilium, Isidorus scribit, et habetur 15 di. *Canones § Concilii*, et proprie consistit in concordia. Qui enim sibi dissentiunt, non agunt concilium, ut ibi dicitur». Insiste más adelante, lib. 2, cap.9 (p. 137): «Ex quo patet quod, quia concilium ex consensu constituitur, quoniam, ubi dissensio, ibi non est concilium».

²² Lib.2, cap.5 (p. 111-112): «Ex quo duo nota: quod plenarium concilium est totius universae ecclesiae ... vincit omnem auctoritatem ... Vides modo, quanta universalibus conciliis auctoritas inest, dum recte celebrantur».

²³ Lib.2, cap.8 (p. 131): «Ecce, quod legati apostolici in concilio, quia primo loco existunt, prius proferunt sententiam, si synodus iubet, et post illos omnes secundum ordinem, et ex unitate voluntatis et concordia dependet sententiae vigor». La conclusión del capítulo (p. 135) no podía ser distinta: «Ex qua re sequitur iuxta subscriptiones praetactas vigorem statutorum canonum in concilio non ex papa nec capite concilii, sed ex unico concordanti consensu vigorem habere». Prosigue el razonamiento en el capítulo siguiente (p. 137): «Et ideo nisi, quisquamque ille fuerit, aut papa aut patriarcha, decreta secundum canones ecclesiasticos promulgaverit, non possunt illa statuta canones sive ecclesiastica statuta vocari, et nihil habent firmitatis cuiuscumque particularis statuta, nisi in quantum per acceptationem et usum seu consensum confirmantur seu canonibus consentiant».

²⁴ Lib.2, cap.13 (pp. 146-161). Tras varias alegaciones, concluye (p. 161): «Et dum hanc partem defendimus, quod papa non est universalis episcopus, sed super alios primus,

conciliarismo para señalar que toda norma y toda coerción (en el sentido de fuerza obligatoria) nace de la libre elección y del consenso de los sometidos (de los súbditos), pues por naturaleza somos libres. Así pues, el vigor de los cánones conciliares está en su aceptación concorde, y el vigor de las decretales y decisiones judiciales de los papas no está en su voluntad potestativa, sino en la concordancia con los cánones²⁵.

Los capítulos 17 y 18 del libro segundo arrojan luz sobre el puesto que ocupa el concilio frente al papa y viceversa. En el capítulo 17 se plantea abiertamente la superioridad del concilio universal sobre el papa. En primer lugar trata del concilio patriarcal que está sometido al romano pontífice, excepto que yerre en la fe, pues en cuanto es fiel sigue siendo cabeza del mismo. Aplicado este aserto al concilio universal, no debe haber duda alguna de que, como tal, representa a la Iglesia católica universal y se sitúa por encima de los patriarcas y del propio romano pontífice²⁶. En el capítulo 18 se profundiza en el tema afirmando que la superioridad del concilio radica en la mayor representatividad, infalibilidad e indeviabilidad (con significado de: seguridad de no desviarse del camino indicado), por la asistencia de Cristo, prometida a toda la Iglesia, no a un miembro de ella²⁷.

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».

²⁵ Lib.2, cap.14 (pp. 162-165): «Nam si natura aequae potentes et aequae liberi homines sunt, vera et ordinata potestas unius communis aequae potestatis naturaliter non nisi electione et consensu aliorum constitui potest, sicut etiam lex ex consensu constituitur» (p.162) ... «Unde ex hoc clare patet legem et canonem esse regulam omnis iudicantis, et quod omnis lex sive canon supra quemcumque iudicem iudicantem existit... 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» (p. 165)

²⁶ Lib.2, cap.17 (p. 180): «Sed an universale concilium proprie captum, scilicet quod universam catholicam ecclesiam repraesentat, sit supra patriarchas et Romanum pontificem, credo dubium esse non debere». Después de varios razonamientos, concluye: «Quare manifestum est ex hiis universale concilium simpliciter supra papam esse». (p. 190).

²⁷ Lib.2, cap.18 (p. 190-191): «Verum, ut profundius videamus huius veritatem, revocemus ad mentem superius de repraesentatione praesidentium dicta et dicamus, quia potestas ligandi et solvendi et infallibilitas et indeviabilitas propter Christi assistentiam usque in consummationem saeculi est in ipsa catholica vera ecclesia. Cum autem Romanus pontifex sit membrum illius ecclesiae, quae corpus Christi mysticum est, et infallibilitas non cuilibet membro, sed toti ecclesiae promissa est, tunc, non dubium, potestas

EL CAMBIO DE NICOLÁS DE CUSA

Se admite comúnmente que Nicolás de Cusa evolucionó en su modo de pensar sobre el poder eclesiástico, cuya plenitud habría puesto en primer lugar en el concilio y más tarde en el papa, por decirlo en breves palabras. Ahora bien, así expuesta, no me parece una opinión acertada del todo.

Es cierto que se pone al lado del papa contra el concilio basiliense; pero creo que mantiene una línea teórica firme en todo momento en su teoría sobre el poder. Cusa evoluciona en algo que es externo al concepto mismo del poder; evoluciona en lo que cabe denominar residencia o sede del poder. Es un cambio táctico, no ideológico. Cusa se pregunta ¿en quién debe descansar el poder que corresponde a la Iglesia? Entiende que el concilio es la institución adecuada para asumir ese poder, porque es el órgano corporativo y representativo de máximo nivel en la Iglesia. El concilio es la Iglesia toda reunida, con sentido de unidad y catolicidad. Después de las vivencias sentidas: la desunión de los conciliares en Basilea, los esfuerzos del papa Eugenio por la unidad de la Iglesia, la muerte del emperador Segismundo en 1437 - en quien sabemos que depositaba toda su confianza para alcanzar la *concordia unitatis* -, especialmente, vivencias de las que él fue un protagonista distinguido, Nicolás, consecuente con su ideología sobre el poder, que nunca puede escapar de la representatividad y concordia que conducen a la unidad, se inclina por hacer residir ese poder máximo eclesial en el Romano Pontífice, como cabeza necesaria del concilio, no como tal o cual persona. Entiende que sin él el concilio, y el concilio de Basilea es un buen

indeviabilis ligandi et solvendi totius ecclesiae est supra potestatem Romani pontificis, quamquam ab eodem principio ligandi et solvendi potestas tam ecclesiae quam papae fluat». Por cierto, la traducción de José M^a de Alejandro Lueiro (Nicolás de Cusa, cardenal. *De concordantia catholica o sobre la unión de los cristianos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987) me parece deficiente en líneas generales, pero en cuanto al texto aquí citado es confusa y hasta ininteligible. Lo que Nicolás de Cusa afirma es que la mayor representatividad de toda la iglesia, por respecto al papa, conlleva una mayor potestad, infalibilidad y seguridad o indeviabilidad, puesto que la infalibilidad se ha concedido a toda la iglesia, no a un miembro de ella, como es el papa. Sin embargo, José M^a de Alejandro Lueiro fabrica una traducción que no llega a entenderse. Según él, lo que Nicolás de Cusa dice es «que la representación de la iglesia es más cierta e infalible, a la que, en el concilio se le ha prometido verdad y asistencia y no solamente al papa»⁽¹⁾. Ignoro si ha habido algún duende de imprenta.

ejemplo, queda descabezado y pasa a ser un cuerpo informe, sin representatividad.

Posicionado al lado de Eugenio IV, sentirá que su teoría del consenso representativo se cumplimenta mejor. El Cusano concede ahora al papado mayor fuerza representativa, mayor fuerza y mayor capacidad para significar el consenso; pero personalmente, el papa sigue siendo falible. Es, como antes y como siempre²⁸, miembro principal de la Iglesia y cabeza del concilio universal, que teóricamente sigue estando por encima del papa; sólo que el concilio de Basilea ha dejado de ser un concilio «*proprie captum*»²⁹, y se ha convertido en un gentío sin representatividad.

Antes y después, Cusa mantiene, a mi parecer, la misma doctrina, el mismo discurso, el mismo ideario político-religioso; su cambio es sólo táctico, y le conduce a un uso diferenciado de las instituciones instrumentales³⁰.

En mi opinión, Nicolás de Cusa elabora en *De concordantia catholica* un discurso propio de un jurista canonista, con recurso constante a las fuentes jurídico-canónicas, tanto doctrinales como normativas, sin descuidar el derecho civil. Basta un repaso a los magníficos índices de Gerhard Kallen y Anna Berger para darse una cuenta de la principalidad de las citas jurídico-canónicas, sobre todo del *Decreto* de Graciano, el gran maestro del derecho canónico, seguido por las *Decretales* y algunas

²⁸ KLAUS REINHARDT, «Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt», en K. KREMER, K. REINHARDT (eds.), *Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 21, Trier, 1994, p. 198, y *Concordancia católica...* p.47, observa un cambio profundo en la consideración cusana de la persona del papa, dando a entender que en un principio Nicolás de Cusa consideraba al papa como un miembro más dentro de la Iglesia y que «más tarde, el Cusano considera a san Pedro como representante adecuado de Cristo; en san Pedro y en sus sucesores, los Papas, está implicada toda la Iglesia; por eso, san Pedro no solamente es un miembro cualquiera de la Iglesia, sino que es la cabeza» (p. 47). A mi me parece ver en Cusa un cambio simplemente modal, no esencial. El propio Klaus suaviza el cambio que cree ver en la teoría cusana al concluir así el comentario citado: «Pero esto no implica que el Papa, según Nicolás de Cusa, pueda prescindir del consenso del pueblo cristiano» (*ibid*).

²⁹ Lib.2, cap.17 (p. 180). Véase texto en nt. 26.

³⁰ A. BLACK, *Political Thought in Europe 1250-1450*, University Press, Cambridge, 1992, p.179, estima que el cambio de Nicolás de Cusa, del concilio al papado, se puede considerar como un ajuste de su modo de pensar, de su filosofía, respecto de la organización eclesial.

del *Libro Sexto, Clementinas y Extravagantes Comunes*. Entre los autores citados abundan asimismo los canonistas³¹.

A la vista de esta constatación, cabría plantear si fue su mentalidad de jurista la que llevó a Nicolás de Cusa a *pasarse*, si cabe la expresión, del concilio al papa, en la idea de que parece que se cuentan más teólogos entre los conciliaristas y más juristas entre los papalistas. Desde luego la teoría cusana se apoya en el derecho eclesial y favorece al conciliarismo, no ya al de Basilea, sino al que en realidad es representativo en todo momento; pero no cabe una deducción así de simple. Ni el derecho lleva al papalismo, ni la teología al conciliarismo; en ambos bandos lucharon grandes representantes de unos y otros, de teólogos y juristas, como pone de manifiesto Adeline Rucquoi³².

Hay que destacar igualmente el apoyo que Nicolás de Cusa busca para sus argumentos en la historia, en la historia de la Iglesia, del cristianismo, en la que implica totalmente al imperio como cuerpo de la Iglesia. Es un apoyo no exento de sentido crítico, en tanto en cuanto un autor de aquél tiempo podía tener sentido crítico de la historia. Nicolás de Cusa rechaza por apócrifa la *donación constantiniana*, con anterioridad a Lorenzo Valla. Se ayuda constantemente de la historia para elaborar su teoría eclesiológica. El derecho canónico y la historia de la Iglesia transmitida especialmente por los concilios ecuménicos son los pilares en los que reposa el *De concordantia catholica*, aspecto en el que vienen a coincidir todos los estudiosos del pensamiento cusano. Anthony Black añade un tercer elemento inspirador, la filosofía neoplatónica³³. Por mi parte, no observo una carga notable de neoplatonismo en esta obra; es, ante todo, la obra de un canonista, que se apoya en las colecciones canónicas, las cuales, a su vez, están llenas de *tradición doctrinal y canónica*, es decir, de datos de historia de la Iglesia. El propio Nicolás de Cusa, en el colofón, se presenta como deán de San Florín de Coblenza y

³¹ *Nicolai de Cusa opera omnia...* XIV4: *De concordantia catholica*. Indices, Hamburgi, 1968, I: *Index auctorum*, pp. 477-492.

³² Cfr. A. RUCQUI, «Democratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au XVe siècle», en N. GUGLIELMI, A. RUCQUI (eds.), *El discurso político en la edad media. Le discours politique au moyen âge*, Programa de Investigaciones Medievales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centre national de la Recherche Scientifique, Paris, 1965, p.239.

³³ A. BLACK, *Political Thought...* p.178.

como «*decretorum doctor minimus*», sin otras connotaciones³⁴. En cualquier caso, es claro que no se conforma con seleccionar los textos *canónicos*, sino que construye su *collectio* con gran esmero, buscando su armonía y mejor intelección. Se puede decir que investiga en y a través de los textos³⁵.

Y no hay que olvidar otro detalle; que a Nicolás de Cusa, como creo que le sucedía a otro gran pensador, Raimundo Lulio, le interesan sobre todo los resultados, no tanto las razones. De hecho, no hay propiamente fuerza teórica interna en sus argumentos. De ahí que si, a través de una determinada argumentación, se alcanzan los resultados deseados (que son, por lo demás, los resultados deseados positivamente, y no ya en pura teoría), tales argumentos serán, son, válidos. ¿Significa esto, acaso, una aprobación de que el fin justifica los medios? Creo que no es así, exactamente. El Cusano habla en todo caso de argumentos sostenibles, de instrumentos válidos, de razones que llevan al consenso, a la concordancia. No se trata, pues, de oponer medios y fines; se trata de hallar vías válidas, y lo serán si llevan a la concordia y parten del consentimiento.

En el colofón antes citado, Nicolás de Cusa declara que «no juzga ni afirma nada como verdadero y digno de ser defendido como tal, sino lo que el santo concilio juzgare ser católico y verdadero, estando dispuesto a ser corregido en todo por todos los ortodoxos»³⁶; es decir, que las verdades cristianas *obedecen* a determinaciones de consenso y representación, sin que sea preciso inquirir sobre el contenido mismo de

³⁴ lib.3, cap.41 (p. 474): «... quam ego, Nicolaus de Cusa, decanus Sancti Florini Confluentiae, decretorum doctor minimus...».

³⁵ Lo insinúa en el *Prefacio* a la obra (p. 3-4): «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... Et in qualibet investigabo ex antiquis approbatis litteris, quae fuerint necessaria ad intelligendum subsistentiam, naturam, compagine et iuncturas cum membris, ut sic dulcis harmonica concordantia sciri possit, per quem salus aeterna et rei publicae terrena consistit».

³⁶ «Finit collectio de concordantia catholica ex variis veterum approbatis scripturis ad laudem dei omnipotentis, quam ego, Nicolaus de Cusa, decanus sancti Florini Confluentiae, decretorum doctor minimus, sacro huic Basiliensi concilio cum omni humilitate offero nihil in omnibus verum aut defendendum pro vero iudicans seu asserens, nisi quod ipsa sacra synodus catholicum et verum iudicaverit, in omnibus ab omnibus orthodoxis corrigi paratus» (lib.3, cap.41 [p. 474]).

lo que aceptamos ser verdad. Simplemente, se acepta como verdad lo determinado así por consenso representativo.

Tal actitud me parece más propia de un canonista que de un filósofo, pues no se razona lo que se dice ser verdad; se razona el procedimiento por el que se llega a consensuar tal cosa como verdad.

Es el peligro de juridizar la Iglesia, si es que tal cosa se entiende como peligro: que el contenido de fe, de las verdades de fe, sea también juridizado, hasta el punto de que la constitución fundamental de la Iglesia pueda tener más contenido de normas jurídicas que de creencias; que la fe pueda llegar a sentirse más como una obligación que como una gracia; que los cánones, en fin, sirvan no sólo para regular las costumbres, sino también las creencias³⁷. Cabe decir, en fin, que, en cierto modo, la posición de Nicolás de Cusa es relativista, en cuanto se interesa más por los caminos de la fe que por la fe misma.

CONCLUSIÓN

Nicolás de Cusa busca la concordancia teórica y la concordia práctica a través del diálogo, del compromiso y del mejor consenso. O sea, mediante la representación y el consentimiento se alcanza la unidad y catolicidad del *Imperio* en su dual manifestación: sacerdotal y laica; partiendo siempre de la veracidad de la fe cristiana, como apriorismo necesario.

El Cusano entronca con la tradición, en la que halla el “modus operandi”, no sin sentido crítico; y se asoma a la modernidad en sus planteamientos teóricos. Su *De Concordantia catholica* nos revela el pensamiento de un teólogo jurista-canonista en estado casi puro; y su cambio de bando, del concilio al papa, obedece a su capacidad para oír la voz del momento y aplicar a la circunstancia concreta los principios fundamentales de su teoría, a los que sigue siendo fiel.

Departamento de Historia Medieval — CSIC. Madrid

³⁷ A lo largo de la baja edad media no faltaron voces que se alzaron contra la juridización de la Iglesia. En el siglo XV un autor anónimo constata que algunos teólogos siguen manteniendo la tesis de que la Iglesia debe estar gobernada sólo por la teología, sin necesidad del derecho. Cfr. J.M.S. RÁBANOS, «Los saberes filosófico-teológicos frente a los saberes jurídico-canónicos en algunos autores españoles medievales», en *Veritas* 43/3 (1998) 525-539; publicado asimismo en L.A. DE BONI (ed.), *A ciência e a Organização dos saberes na idade média*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2000, pp. 99-116.