

CONCILIARISMO EN DE CONCORDANTIA CATHOLICA DE NICOLÁS DE CUSA

CONCILIARISM IN DE CONCORDANTIA CATHOLICA BY NICHOLAS OF CUSA

Juan Manuel Gerardi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

CEHIS / Universidad Nacional de Mar del Plata

jgerardi@mdp.edu.ar

Fecha de recepción: 15/05/2015

Fecha de aprobación: 08/06/2015

Resumen

En el presente trabajo pretendemos explorar el modo en que Nicolás de Cusa emplea la idea de concordancia, en relación al movimiento conciliarista, atendiendo de manera primordial, pero no exclusiva, a la utilización de ciertos conceptos claves en De Concordantia Catholica. La labor propuesta supone pensar al autor en el marco de las tensiones temporales para comprender así la sutileza de su pensamiento. El itinerario parte de una conceptualización contextual de problemáticas nucleares, para luego abordar, de forma concreta, en la obra mencionada, tres cuestiones delimitadas: la idea de lo uno en lo múltiple, la concepción del poder ascendente y las relaciones iglesia-papado y papado-imperio, en base a la crítica a la *plenitudo postestatis* y, por último, el papel del concilio.

Palabras clave

Nicolás de Cusa – Conciliarismo- Concordantia Catholica- Cisma

Abstract

In the present work we intend to explore the way in which Nicholas of Cusa uses the notion of concordance, in relation to the conciliar movement, and primary, but not exclusively, to the use of certain key concepts in De Concordantia Catholica. The proposed work involves thinking the author within the framework of the temporary tensions to understand well the subtlety of his thought. The itinerary start from a conceptualization of contextual nuclear problems, and then tackling concrete manner, in the work mentioned, three issues identified: the idea of the one in the multiple, the conception of the ascending power, and the relationship between church-papacy and papacy-empire, based on the criticism of the *plenitudo postestatis* and, finally, the role of the Council.

Keywords

Nicholas of Cusa – Conciliarism - Concondantia Catholica – Schism

I. Introducción

En el presente trabajo pretendemos explorar el modo en que Nicolás de Cusa emplea la idea de concordancia, en relación al movimiento conciliarista, atendiendo de manera primordial, pero no exclusiva, a la utilización de ciertos conceptos claves. El estudio que realizaremos se concibe como una lectura de temas y problemas desarrollados por una cuantiosa e interesante producción académica, acompañada de la lectura crítica de una selección temática acotada de la obra del Cusano, centrada en *De Concordantia Catholica*. La labor propuesta supone pensar al autor en el marco de las tensiones temporales para comprender así la sutileza de su pensamiento. Para tal fin, en primer lugar, nos parece adecuado comenzar por una problematización contextual, desde el origen del movimiento conciliarista hasta la intervención institucional de Nicolás de Cusa como delegado papal. En segundo lugar, ponderar en los desarrollos intelectuales previos los trazos teóricos elaborados a partir del siglo XIV, momento en el cual, de acuerdo con algunos autores, se comienza a consolidar la teoría política moderna, que sitúa al Cusano en esa cuestionable idea de transición del pensamiento medieval al moderno. En tercer lugar, abordar las ideas conciliares, en la obra mencionada, a partir de tres cuestiones delimitadas: la idea de lo uno en lo múltiple, la concepción del poder ascendente y las relaciones iglesia-papado y papado-imperio, en base a la crítica a la *plenitudo postestatis* y, por último, el papel del concilio.

Enunciado, de este modo, nuestro itinerario de trabajo, resta justificar el método seleccionado a partir del cual configuramos el abordaje. En efecto, todo procedimiento está sujeto a críticas y limitaciones, en consecuencia, puede ser esclarecedor y conveniente advertir el punto de partida, o en términos cusanos, el lente con el que miramos e interpretamos. Nuestro lente intenta comprender las formulaciones teóricas a partir de su historicidad, lo que comúnmente se denomina, en las diferentes vertientes del conocimiento humano, historia de la filosofía. No obstante, no implica establecer una relación unilateral e unívoca entre un autor, la obra y su contexto. Pues una asociación de ese tipo tiende a simplificar el análisis del historiador *so pena* de establecer un principio de inteligibilidad basado en la determinación de las ideas. Por el contrario, según creemos, el verdadero proceso de intelección consiste en ponderar la mutua articulación e influencia de planos interpuestos, en el que tiene lugar toda práctica social, reconociendo el hecho fundamental de la contradicción, la superación o la innovación como expresiones del cambio social.

La intersección de la dimensión diacrónica, de la indagación de las continuidades y rupturas a lo largo del período determinado, junto a la dimensión sincrónica, del derrotero político, económico, social y cultural del contexto proporciona una mirada que aspira a

comprender la totalidad, jerarquizando el peso explicativo de cada factor respecto de la idea de concordancia de Nicolás de Cusa.¹ Es por ello que los primeros apartados del trabajo aspiran a superar la mera instrumentalización histórica en virtud de la cual se buscan los orígenes intelectuales de las formulaciones teóricas. En tal sentido, concebimos que el pensamiento no es un elemento autónomo, escindido del contexto social, pero su relación con el entorno espacio-temporal es más compleja analíticamente de lo que expresa la simple asociación del desarrollo intelectual con lo que sucede en distintos órdenes de lo social. Del mismo modo sostenemos que no está exento de indeterminación alguna, puesto que cada época define un umbral de aceptabilidad de conductas y prácticas según las instituciones y normas vigentes. Por tal razón, no podríamos esperar que Nicolás de Cusa, aún en las consecuencias últimas de su pensamiento, abandone la tradición cristiana en la que se inserta y los tópicos básicos de la escolástica, aunque se avizore en él una nueva metafísica del conocimiento. Esto quiere decir que en las problemáticas planteadas por un intelectual se puede apreciar su inscripción temporal, pero no como un simple reflejo de la realidad, sino como la modalidad específica que contribuye a comprender su tiempo y explicar, de manera mediada, sus ideas.

Francesco Fiorentino sostiene que el pensamiento de un filósofo, o un autor cualquiera, puede reconocerse en su complejidad recogiendo, en primer lugar, los datos históricos pertenecientes a su trayectoria vital y, en segundo lugar, intentando dilucidar el proceso por el cual los asimila intelectualmente.² El autor destaca la diferencia entre un supuesto explicativo y un principio de demostración, los cuales guardan entre sí una distancia constitutiva. Las referencias históricas adquieren el estatus de demostración, sólo cuando se constituyen en una explicación suficiente de las múltiples dependencias que insinúan.

¹ El planteo lo tomo de Carlos ASTARITA, "El poder político y el desarrollo intelectual en la Edad Media", *Revista Electrónica: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2005. Allí el autor plantea las condiciones sociales en las que se desarrolló el trabajo intelectual en la Edad Media a partir del concepto de determinación. Astarita formula una crítica al falso determinismo y rescata la acepción original, pese a la reticencia de Marx a las definiciones en tanto simplificación de la realidad, en términos de límite de la actividad social. Más específicamente, comprende el límite como el medio, de planos mutuamente condicionados, en que tiene lugar cualquier práctica social. El historiador entiende que antes que un concepto rígido, se trata de un marco de referencia en el que se desarrolla la vida social como resultado de múltiples interconexiones de orden político, económico y social. También resulta interesante la aplicación del concepto de determinación que realizan Marcelo Leonardo LEVINAS y Aníbal SZAPIRO, "El carácter histórico de la concepción cusana de verdad", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVII, N° 1, (2011). Los autores proponen una lectura en dos planos de la historicidad de la obra cusana en relación al problema universal de la verdad. La primera parte se reduce al estudio de la trayectoria intelectual del concepto, mientras que la segunda explora la afinidad entre la formación intelectual y acción política de Nicolás de Cusa con la obra metafísica y eclesiológica, marcando los rasgos de continuidad y discontinuidad.

² Francesco FIORENTINO, *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*, Eugenio GARIN (prefazione di), Napoli, Vivarium, 1994, pp. 12-15.

Hans Blumenberg plantea que pese a que Nicolás de Cusa no formuló, explícitamente en sus obras, un testimonio que diera cuenta del momento crítico en el que lo situamos, se puede entender su actuación a partir de la preocupación por salvaguardar lo que quedaba del mundo medieval, una tendencia que sin embargo no poseía rasgos o intenciones de restauración del pasado.³ En los escritos de Nicolás se identifican un conjunto de interrogantes, no enunciados directamente, que tomados como unidad definen las tensiones existentes en la estructura de la época. Lo que llevó a muchos investigadores, principalmente bajo la influencia de Ernst Cassirer,⁴ a otorgarle al pensamiento cusano el carácter de sistema.⁵ La actitud se manifiesta en la búsqueda incesante de soluciones a los conflictos teóricos o políticos, mediante síntesis superadoras. Más específicamente, en la intención de integrar en una misma estructura los dos motivos teológicos que considera legítimos, el antropocéntrico y el teocéntrico. Blumenberg sostiene que:

“se trataría de mantener, e incluso incrementar, el factor de la trascendencia de Dios, pero acercando, simultáneamente, tanto al hombre como al cosmos a las cualidades de dicha trascendencia”.⁶

Se advierte también en él, el esfuerzo de construir, a partir de un nuevo enfoque, un método de comprensión incomprensible de la verdad y el reconocimiento de la relación entre Dios, el hombre y el mundo.

El abordaje incita a plantear algunos interrogantes acerca de la fiabilidad del método; así cuál es el valor de pensar las ideas al calor de los acontecimientos, y de qué manera pueden contribuir a la comprensión de las acciones que promueven, son tópicos fundantes de toda investigación histórica que reconoce su inserción temporal en los problemas que formula. En particular, nos preocupa el empleo de conceptos a partir de los cuales estudiamos el pasado, pues ellos, también, poseen historicidad y han variado en su definición.

En primer lugar, se dice que Nicolás de Cusa proporciona una vía de acceso a un período del desarrollo del conocimiento humano que tiene su correlación en tensiones políticas, económicas y sociales. A partir de la obra de Cassirer nuestro pensador, y sus ideas, es considerado en el marco de la transición de la Edad Media a la Modernidad. En consecuencia, se afirma, que él mismo es el protagonista de una transición, en la que

³ Hans BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 479.

⁴ Cfr. Ernst CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, I, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953. ; Ernst CASSIRER, *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, Emecê Editores, 1951.

⁵ La sistematicidad de la obra puede advertirse en el proceso a partir del cual el pensamiento se desarrolla o desenvuelve abarcando cuestiones diversas.

⁶ Hans BLUMENBERG, *Op. Cit.* p. 480.

catalizan elementos ya existentes y se preanuncian los rasgos más sobresalientes de la época que adviene. Esta cuestión dio lugar a un debate cuyo objetivo es identificar el modo en que se produce el paso a la Modernidad. Desde perspectivas históricas actuales, la idea de transición, en el centro del debate historiográfico durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, es cuestionada por la notable dependencia de la metáfora organicista a la que apela. Es cierto que se distancia de las concepciones evolucionistas del desarrollo social frente a las cuales reacciona. No obstante, las consecuencias últimas de su argumentación nos enfrentan a un análisis histórico en el que se ponderan las continuidades, suponiendo un desarrollo lineal de paulatinas incorporaciones de elementos.

Por el contrario, consideramos, siguiendo a José Luis Romero, que se trata de momentos típicos de reelaboración de las estructuras vigentes, generalmente precedidas por una crisis que cuestiona el estado de cosas.⁷ Las transiciones parecen caracterizarse por ser susceptibles de operar, en su estructura de complejos elementos sociales, mutaciones en las que sobreviven ciertos esquemas fundamentales, pero al mismo tiempo, se produce una diversificación, una transformación que articula un nuevo orden basado en una valoración normativa diferente. En estos períodos, que llamaremos intersticiales, se da la coincidencia de al menos dos lógicas, de la que surge una nueva configuración, que no puede explicarse como una simple derivación de una a la otra.⁸ Así, mientras que la idea de transición resalta la indefinición, la intersticialidad puede pensarse autónomamente como un período con identidad propia, ni simple derivación ni mera continuidad bajo otro aspecto.

En este contexto, el historiador de las ideas procede, o debería hacerlo, jerarquizando elementos en su reconstrucción, puesto que su tarea no es tanto arqueológica, expresión de una búsqueda genealógica, sino analítica. Tal como establece Kurt Flasch, con la intención de dilucidar el pensamiento en movimiento del Cusano, se requiere no sólo describir teoremas aislados, sino vincularlos lógicamente con el lugar histórico en el que se encuentra.⁹

En segundo lugar, las categorías que engloban a las distintas doctrinas político-filosóficas, generalmente, originan interpretaciones de tipo prescriptivo que demuestran su inadecuación para explicar la discontinuidad o la innovación. El problema no sería tanto el empleo de dichas categorías, sino los paradigmas que las definen como término para evaluar

⁷ Julián GALLEGO (edit.), *Crisis históricas e interpretaciones historiográficas. Textos escogidos de José Luis Romero*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, pp. 29-30.

⁸ Francisco BERTOLLONI, "La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad", en Pedro ROCHE ARMAS (coord.) *El pensamiento político en la Edad Media*, Madrid, Edit. Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp. 17-18.

⁹ Kurt FLASCH, *Nicolás de Cusa*, Herder, 2003, pp. 17-18.

la inscripción de una doctrina filosófica.¹⁰ Reconocer la historicidad de las categorías, podría ser un punto de partida metodológico adecuado para pensar los corrimientos, y el modo en que los conceptos se modifican. Así tanto el apelativo moderno o medieval no deberían tomarse como una totalidad abstracta y unificada, sino como referencias sujetas a la especificación, dependiendo de parámetros definibles que se identifican con la lógica en función de la cual se organiza una situación histórica concreta.

Teniendo en cuenta estos elementos es que podremos, en el apartado siguiente, hacer referencia a las tensiones que configuran nuestro marco temporal. A partir de ello, remitiremos a la discusión sobre las ideas del Cusano destacando la intersticialidad que precisa ese momento de elaboración teórica particular. Esto nos llevará a desandar tópicos historiográficos rígidos que establecen distinciones tangenciales, difíciles de conciliar con la investigación atenta a los avances producidos en el campo de estudios cusanos.¹¹ Si los elementos descritos para situarlo en una u otra tradición no son concluyentes, será, en todo caso, porque las categorías se muestran inadecuadas para captar las sutilezas de su pensamiento, en lo que lo medieval y lo moderno son referencias temporales y no marcos prescriptivos.

II. La reforma política de la iglesia y la vía conciliar

Los antecedentes del movimiento conciliar se encuentran en el siglo precedente, en el período en que se enmarca el cisma de Occidente (1378-1417), y corresponden a una intersección temporal que se ubica entre el epílogo del siglo XIII y la crisis que abatió a Europa durante gran parte del siglo XIV. En ese espacio temporal, se comprobó una tendencia evidente de confusión espiritual signada por el pesimismo que gestó un cambio de actitudes respecto de la religión.¹² En la diversidad de perspectivas analíticas que habilita, este aspecto se sostiene historiográficamente como uno de los más difíciles de asir, puesto que resulta dificultoso objetar la subjetividad de los testimonios que dan cuenta de un mundo en descomposición. Pese a que algunos historiadores desestiman, basados en criterios económicos, el impacto generalizado de las transformaciones que dieron como resultado, entre otras cuestiones, una marcada recesión demográfica, indicador de la

¹⁰ Gregorio PIAIA, "Nicoló Cusano pensatore político: ultimo dei medievali o primo dei moderni?", en Pedro ROCHE ARMAS (coord.), *Op. Cit.*, pp. 215-216.

¹¹ *Ibidem.* p. 217.

¹² Sobre los efectos de las epidemias y la recesión económica en el plano cultural e intelectual: David HERLIHY, *The black death and the transformation of the West*, Cambridge, Harvard University Press, 1997 y Guy BOIS, *La gran depresión medieval: siglos XIV-XV: el precedente de una crisis sistémica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

trayectoria más general de declive parcializado.¹³ En ese ámbito se desarrollaron los antecedentes teóricos e intelectuales del conciliarismo, y puede situarse allí un paulatino cambio en la concepción del hombre. Por ello, conviene comenzar por describir las sensibilidades de un panorama que conjuga hambrunas, pestes y desorientación general.

La sensación de desasosiego surgió no sólo por el recrudescimiento de las condiciones de vida, en un sentido experiencial el primer elemento de percepción de la realidad, sino de las consecuencias de la rivalidad política que se instalaba en el interior de cada comunidad e institución, causando un paulatino deterioro de la autoridad. La difusión de juicios de valor que glosaban la decadencia del orden imperante, enunciaban algunas de las preocupaciones más importantes. Las leyendas de los cuentos populares, así como las visiones críticas pronunciadas por intelectuales, en diversos ámbitos, dramatizaban la situación con escenas infernales y auguraban tormentosos futuros apocalípticos.¹⁴ En estas circunstancias aumentaron las propuestas de reforma que atisbaban intentos de solución, signados por cierto pragmatismo contemporizador. El ámbito en el que se puede observar mayor grado de conciencia sobre aquello que les tocaba vivir es el religioso. Precisamente, la pérdida de rumbo en materia espiritual, o la insatisfacción con el modo que habían adoptado ciertas prácticas religiosas, se encontraban entre las causas más importantes de lo que entendían como un castigo divino.

El entramado intelectual del siglo XIV se gestó en el marco de una creciente contradicción entre el espíritu religioso que pretendía impregnar ideológicamente cada espacio de lo social y el proceso creciente de secularización. Así lo demostraba la impronta política de fuerte calado que tenían las controversias teológicas. Las disputas entre nominalistas y tomistas reflejaban la redefinición de las relaciones de poder en diversas entidades corporativas, así como la múltiple influencia que permitió la circulación de ideas entre ellas.¹⁵ La injerencia regia en las universidades y la incorporación de académicos a la administración monárquica, interesados en el saber práctico, permitió la difusión de

¹³ Cfr. Paulino IRADIEL MURUGARREN, "La crisis bajomedieval, un tiempo de conflictos", en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (Coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. Semana de Estudios Medievales de Nájera 2003*, Logroño, Gobierno de La Rioja e Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 13-48. El autor sostiene que desde hace algunos años el modelo de la crisis bajomedieval (enunciada a partir del estudio de las variables económicas que identificaban una crisis de productividad agraria) está cambiando y adquiere fuerza la hipótesis de que la recesión demográfica y la crisis política (centralización política y aumento de la presión impositiva por efectos de la guerra) no provocaron una fase larga de contracción económica sino un conjunto de transformaciones estructurales compatibles con una estructura de crecimiento más elevado de la economía europea.

¹⁴ Ferdinand SEIBT, "Sobre un nuevo concepto de la 'crisis de la Baja Edad Media'", Ferdinand SEIBT y Eberhard WINFRIED (eds.), *Europa 1400. La crisis de la baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 7-26.

¹⁵ Así mientras que el tomismo concedía pleno valor a las entidades jerárquicas superiores, el nominalismo descasaba en el conocimiento y el valor del objeto concreto o el individuo reconociendo la prioridad del reino sobre el rey.

doctrinas políticas elaboradas a partir de la lectura de tradiciones teóricas diversas, en particular, del aristotelismo del que hablaremos más adelante.

Generalmente se concibe que las aportaciones teóricas que contribuyeron a formular las ideas de reforma, surgieron como un elemento externo al gobierno de la Iglesia. Sin embargo, se trató de un sincero afán por renovar la función, misión y estructura de una institución, que se pensaba alejada de los valores cristianos, llevado a cabo por los mismos miembros de la institución. El primer elemento objeto de una extensa reconsideración, con una larga trayectoria en el derecho canónico, fue el proceso de conformación de las jerarquías en la Iglesia.

El proceso de codificación de las normas, para la selección de los miembros de las autoridades eclesiásticas, por largo tiempo en desuso ante el nombramiento de hecho por lo señores feudales, se consolidó paulatinamente en un esfuerzo de compilación en el que intervinieron varias personas a lo largo de décadas. La naturaleza de la autoridad del Papa, sus relaciones con los obispos y la pretensión de universalidad se encontraban en el fundamento de la concordia entre la Iglesia y el Imperio. La idea de una reunión de todos los cristianos comenzaba a distanciarse de la *ecclesia* entendida como asociación de la jerarquía de la institución. La constitución *licet de vitanda*, promulgada en 1179 por el Concilio III de Letrán, determinó el derecho exclusivo de los cardenales a participar en una elección pontificia, y dictaminó que en adelante sería necesaria una mayoría de dos terceras partes de los votos de los cardenales presentes para la elección de un Papa.

Esto se produjo como una consecuencia de la profundización de dos líneas contrapuestas en el siglo XII, con diferentes vertientes y matices. La primera enunciaba una verdadera teología del primado de Pedro que destacaba la infabilidad pontificia. A partir de las afirmaciones de Inocencio III: la persona en la que recaía la sucesión de Pedro sería, en adelante, considerada garante de la integridad de la fe en la Iglesia universal. La segunda sostenía que el mantenimiento de la integridad de la fe pertenecía a la Iglesia en su totalidad y no a un único hombre en el que recaía la vigilancia de la comunidad.¹⁶

En efecto, se instaló entre los actores sociales que participaban de la institución la idea de que la consecución del bien común, al que estaba orientado naturalmente el hombre, de acuerdo con Aristóteles, era la condición de posibilidad ineludible para la aplicación del principio de reconocimiento de una autoridad dotada de *potestas*. Por ello, era menester

¹⁶ José SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia, Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, pp. 347-375.

renovar la estructura jerárquica, que se había apartado de los principios del dogma, y así restaurar su lugar en el dominio del orbe cristiano.

El pontificado, al igual que las monarquías europeas, debió adecuarse a los imponderables de la crisis económica del siglo XIV, intensificando la extracción de recursos a partir del incremento de los valores de las contribuciones recibidas por las rentas. La venta de indulgencias, el expolio de las sedes apostólicas a partir de las aportaciones de las annatas y décimos se transformaron en prácticas denostadas y prontamente criticadas por los laicos que ocupaban un lugar cada vez más central dentro de las iglesias, asistidos por cofradías y órdenes religiosas. Paralelamente, desde fines del siglo XIII, renació el conflicto con el poder monárquico que pretendía hacer uso de los recursos de la sede apostólica, contraviniendo la siempre compleja separación de esferas de ambos poderes.¹⁷ El enfrentamiento entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe IV de Francia, que terminó con el éxito de éste último, por los recursos de las instituciones eclesiásticas de su *regnum*, supuso una transgresión de la jurisdicción y fiscalidad pontificia. La primera consecuencia fue la revitalización de las demandas de primacía de la autoridad que llevó al emperador Enrique VII a proclamar su superioridad como cenit del poder.

El Papa Bonifacio VIII pronunció contra el rey francés la bula *Unam Sanctam* (1302) en la que exponía en términos concluyentes la superioridad de la autoridad pontificia sobre la temporal. En este marco la Iglesia produjo una reforma administrativa que implicaba una mayor centralización, reforzaba la autoridad del Papa y ponderaba el poder espiritual por la especial vinculación con Dios del que derivaba en forma directa. Entre otros aspectos, la necesidad de sustraerse de los conflictos políticos de los reinos italianos llevó al traslado de la sede papal a la ciudad de Aviñon. Lo que abrió una fase, que se extendió desde 1305 hasta 1378, de fuerte descrédito del pontificado, obstinado en preservar el prestigio y el poder político. El papado adoptó caracteres autocráticos que encontraron oposición en el colegio cardenalicio, el que tendió a distanciarse del sucesor de Pedro y a transformarse en un órgano más o menos independiente del pontífice. La corte imperial fue el escenario desde dónde se lanzaron las críticas más importantes a la concepción monárquica del papado, y desde allí se difundieron nuevas concepciones sobre el gobierno de la Iglesia. En el terreno del pensamiento se combatió acérrimamente el poder del Papa, conforme a las teorías de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. En efecto, la tesis más defendida en el ámbito

¹⁷ Fermín MIRANDA GARCÍA, "La crisis del siglo XIV", en Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA (coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2002, pp. 648-661.

universitario, contra la autocracia del papado aviñonés, era la doctrina de la superioridad del concilio.¹⁸

Los cónclaves se transformaron en el púlpito para reglar, y en cierto sentido limitar, el proceder del sucesor seleccionado, aunque posteriormente la obediencia de los acuerdos dependía de la personalidad del Papa y la voluntad de someterse a los acuerdos. Por ejemplo, tras la muerte de Clemente VI (1352) los cardenales establecieron el compromiso de que quien resultara elegido debía limitar a veinte el número de cardenales, y que los nuevos nombramientos debía realizarse con el apoyo de dos tercios del colegio. Asimismo, establecía que debía obtenerse el consentimiento unánime del colegio para condenar a un cardenal o disponer de sus bienes.

Uno de los puntos que más tensión generaba era el prolongado exilio de la corte pontificia, pues las reiteradas concesiones al rey francés y la incorporación de miembros de esa nación a la jerarquía eclesiástica, eran interpretadas en términos de un costoso gravamen que minaba la pretendida representación universal. En 1360 comenzaron las presiones para restaurar el papado a Roma que, tras varios intentos fallidos, se concretó en 1377. El hecho resulta de vital interés puesto que en el marco del cónclave llamado para elegir al sucesor de Gregorio XI, se produjo una gran revuelta que originó la división de los cardenales, revelando la insatisfacción con las duras regulaciones impuestas por Urbano VI, una vez elegido Papa.

Los cardenales huyeron de Roma, y bajo el pretexto de la ilegalidad de las condiciones en que actuaron los electores, denunciaron la presión ejercida para la elección del arzobispo de Bari. En consecuencia, el 20 de septiembre de 1378 ordenaron al cardenal de Ginebra que adoptó el nombre de Clemente VII, y pronto regresó a Aviñón. El gran cisma de Occidente cataliza los cuestionamientos a la autoridad papal, y reafirma la crisis en la que se encontraba inserta la jerarquía eclesiástica. Es el resultado de las resistencias al proceso de centralización aludido, y la aceptación de las teorías conciliares como fundamento del gobierno de la Iglesia. Los cardenales y los doctores de la Iglesia ambicionaban dejar de ser simples instrumentos del Espíritu Santo. Las naciones dividieron sus lealtades y se conformaron dos sistemas paralelos con iguales pretensiones de legalidad.¹⁹

Una delegación de la Universidad de París, por encargo de Carlos II (1380-1422), realizó un estudio del derecho canónico y los concilios precedentes para encontrar una vía

¹⁸ Patrick ZUTSHI, "The Avignon papacy", in Michael JONES (Edited), *The New Cambridge Medieval History V. VI (1300-1415)*", Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 653-673.

¹⁹ Enrique CANTERA MONTENEGRO, "El Pontificado de Aviñón", en Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, *Op. Cit.*, pp. 693-711.

de solución de la división de la Iglesia. Determinaron tres formas de finalizar con el conflicto que se adoptaron sucesivamente: la vía *cessionis*, vía *compromissi* y la vía *concilii*.

El primer atisbo de resolución se instrumentó a partir de la muerte de Clemente VII el 16 de septiembre de 1394. Una de las posibilidades era que los cardenales de Aviñón cedieran su obediencia a la sede romana o bien que proclamaran a Urbano. Sin embargo, reafirmaron su independencia, base de su apropiación de recursos y privilegios, seleccionado al cardenal Pedro Luna que adoptó el nombre de Benedicto XIII. El Papa propuso que se reunieran ambas obediencias para elegir un nuevo candidato, siguiendo la regla de la mayoría de los dos tercios del cónclave. El acercamiento se instrumentalizó a partir de las negociaciones con la Universidad de Oxford, un centro intelectual particularmente ligado a Urbano, pero la vía *conventionis* prontamente fracasó. La política francesa se opuso al Papa, pues lo acusaban de dilatar las negociaciones y postergar indefinidamente el encuentro de ambos pontífices. En consecuencia, la vía conciliar se convirtió en el único movimiento posible capaz de transformar las estructuras jerárquicas de la Iglesia y restaurar la unidad. El argumento que se extendía era que el concilio era superior al Papa y los cardenales, porque era menos probable que errara en la fe, por lo que se abogó por la convocatoria lo más pronto posible.²⁰

El problema era quién podía convocar a un concilio general de la cristiandad con la legitimidad suficiente para facultar de *auctoritas* las decisiones que allí se tomarían. El derecho canónico establecía que el único que poseía la potestad de convocarlo era el Papa, pero en este caso era imposible: cualquier decisión unilateral ocasionaría irremediablemente la oposición de la contraparte. De este modo, se precisó un aspecto de la teoría conciliar que proporcionaría un marco jurídico para salvaguardar la cuestión. Siguiendo el principio del derecho romano, según el cual, lo que atañe a todos, debe ser aprobado por todos (*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*), el concilio general podía ser celebrado sin la autoridad papal, puesto que representaría a la Iglesia en su conjunto, y por lo tanto, tendría la capacidad de juzgarlo.²¹

La inauguración de la vía conciliar terminó por complejizar la situación al resultar la tripartición de la sede papal. En 1409 tuvo lugar en la ciudad de Pisa el concilio general, convocado por dos grupos de cardenales presionados por las condiciones imperantes, que

²⁰ Howard KAMINSKY, "The Great Schism", in Michael JONES (Editor), *Op. Cit.* pp. 674-690.

²¹ Pierre d'Ailly (1350- 1420), rector de la Universidad de París, escribió: *A pesar de la limitación de la restricción que hemos mencionado, la Iglesia en ciertos casos puede celebrar un consejo general sin la autoridad del Papa... [S] i había varios contendientes para el Papado, para lo que toda la Iglesia no está sujeta a ningún solo de ellos,... [E] n aquellos y similares casos, por lo tanto, está claro que la Iglesia puede y debe ensamblar un concilio general sin la autoridad del Papa.* (. col 911) Citado en Morichini WATANABE, Gerald CHRISTIANSON and Thomas IZBICKI, *Nicholas of Cusa. A companion to his life and his times*, Ashgate Publishing Limited, 2011, p. 23.

condenó a Gregorio XII y Benedicto XIII, tras negarse a dimitir su lugar ante la elección de Alejandro V, reemplazado prontamente por Juan XXIII. Finalmente el cisma se resolvió con el llamado a un nuevo concilio general en Constanza, impulsado por el emperador Segismundo, que eligió a Martín V como Papa y logró la abdicación de Gregorio XII, depuso a Benedicto XIII y al ya retirado Juan XXIII.²²

El consejo de Constanza aprobó dos decretos de suma importancia para el movimiento conciliar que regulaban su celebración y los poderes del consejo. Se trataba de una clara reafirmación temporal que proyectaba sus decisiones en el gobierno de la Iglesia a pesar de la disolución temporal. El decreto *Haec Sancta* reconocía explícitamente que si bien el consejo no podía quitarle el poder al Papa, podía sin embargo limitar su uso a partir de reglas y leyes por todos conocidas y aceptadas. Se trataba de la materialización de la oposición a la autocracia Papal y el centralismo del siglo precedente. Además preveía que, en caso de un nuevo cisma, el concilio se reuniría de pleno derecho y que entonces todos los titulares del papado quedarían automáticamente suspendidos. El segundo decreto, denominado *Frequens*, regulaba la periodicidad de los concilios universales y establecía así la posibilidad de un gobierno conciliar destinado a reformar o corregir las desviaciones a lo largo del tiempo.²³

Martín V, cumpliendo con lo dispuesto, cinco años después de Constanza, convocó un concilio a realizarse en Pavia que buscaba la unión con la Iglesia griega y la paz entre los cristianos. Una de las cuestiones acuciantes del concilio fue la extirpación de la “herejía” husita. El concilio se transformó, de este modo, en un foro donde recabar apoyo político para diferentes disputas locales. Se transformaba en un hecho permanente de la Iglesia, en una especie de parlamento regular. No obstante, Martín V se mantuvo respetuoso de lo acordado en Constanza y antes de su muerte convocó, siguiendo el calendario preestablecido, un concilio que tendría lugar en Basilea, presidido finalmente por Eugenio IV en 1431. El pontífice sucesor llevó a cabo una política agresiva hacia el concilio, y demostró la firme intención de disolverlo lo más pronto posible. La oposición, encabezada por el emperador Segismundo, se hizo sentir rápidamente en favor de la defensa conciliar que adoptó posiciones de fuerza. El enfrentamiento entre el Papa y los miembros del concilio se manifestó en una tensión irresuelta que originó puntos de conflicto de diverso orden respecto del alcance de las proposiciones formuladas.²⁴ En dicho contexto, Nicolás de Cusa

²² Vicente Ángel ÁLVAREZ PALENZUELA, “Cisma y conciliarismo”, en *Op. Cit.* pp. 714-732.

²³ José SÁNCHEZ HERRERO, *Op. Cit.*, pp. 483-489.

²⁴ Se presentaron diferentes propuestas de reforma. Sobre el concilio general: si el papa muere durante el concilio, el sucesor será elegido por el concilio; el concilio debe ser único: el lugar de la celebración del concilio debe ser elegido por el mismo concilio; se celebrará cada diez años y todos sus componentes deben

redactó *De Concordantia Catholica*. El firme objetivo de lograr la unificación con la Iglesia griega, produjo fraccionamientos que terminaron por decidir el traslado del concilio a Ferrara en 1437. Lo cierto es que el debate se había dilatado indefinidamente, y produjo notables disensiones en su seno, el propio Nicolás abandonó el concilio y adoptó la posición del Papa. Las razones de este cambio deben ser explicadas a partir de la propia inmovilidad en la que había caído el concilio, y necesidad de encontrar un camino de reencuentro de la Iglesia alcanzando la paz.

Lejos de someterse, los Padres reunidos en Basilea rompieron con el Papa el 1 de octubre de 1437 y anularon la bula de traslado. El 24 de enero de 1438 suspendieron a Eugenio IV y el 25 de junio del año siguiente lo depusieron. El 20 de noviembre de 1439, un colegio electoral designado por el concilio eligió como nuevo Papa al duque Amadeo VIII de Saboya, que tomó el nombre de Félix V. El concilio tuvo como resultado un cisma y un antipapa. Dos años después de su convocatoria por Eugenio IV, la legitimidad estaba en Ferrara, como la comprendieron los Padres que se reunieron en esta ciudad. Lo primero que anunció el concilio fue declarar legal el traslado de la asamblea de Basilea a Ferrara. El 15 de febrero, Eugenio IV excomulgó a los miembros del anticoncilio de Basilea y les ordenó abandonar la ciudad en el término de treinta días. Transferido el concilio, se consagró a la tarea especial que le había sido encomendada: alcanzar la unión con la Iglesia de Oriente.

III. Bases intelectuales de la teoría conciliar

El extenso excursus del apartado anterior intenta mostrar el modo en que tuvo lugar el prolongado debate que, en sus diversas manifestaciones, configuró matices del problema a partir de propuestas de acción concretas. Las referencias intelectuales enunciadas serán analizadas aquí en función de la necesidad de ponderar los rasgos característicos del pensamiento de Nicolás de Cusa respecto de la teoría conciliar. El autor no elabora una propuesta formulando una síntesis que retome elementos dispersos en el tiempo, por el contrario participa activamente pensando las teorías existentes para operar sobre la realidad y elaborar síntesis superadoras. Esto supone un elemento distintivo que distancia a un intelectual de escritorio de un autor que participa en el curso de las disputas teológicas, puesto que toda idea que se lleva al campo de la acción resuelve su potencialidad política.

participar. El papa y los cardenales deben jurar la observancia del *Haec sancta* y del *Frequens*, el número de cardenales se reduce a veinticuatro, todos mayores de 30 años, se reducen los poderes del papa. Sobre los clérigos, los otros cargos eclesiásticos se proveerán por elección, se abolirán las reservas papales: se realizará con todo cuidado la celebración del oficio divino, de la misa y la administración de los sacramentos. La iglesia debe ser casa de oración y se prohíben ciertas fiestas laicas.

La formación intelectual del Cusano, de acuerdo a la trayectoria seguida por sus estudios en diversas universidades de Europa, revela el contacto con distintas tradiciones teóricas, muchas de las cuales, aportaron elementos a las disputas teológicas de la época. Nicolás estudió en Heilderberg (1416-1417) donde entró en contacto con el nominalismo de la vía moderna que había introducido Marsilio de Padua, y del cual podría derivar su convicción de la importancia central del individuo, que armoniza con la concepción neoplatónica, para formular la idea de que todos tienen capacidad y derecho de acceder a la soberanía.²⁵ Posteriormente realizó una estadía en Padua (1417- 1423) para formarse en derecho canónico lugar en el que, además, conoció a destacadas personalidades como el cardenal Giuliano Cesarini, quien le facilitaría su carrera diplomática, el matemático Paolo Toscanelli y el astrónomo Prosdocimus de Beldomandis.²⁶ En aquel espacio también entró en contacto con los discípulos de Francisco Zabarella, un defensor de la doctrina conciliarista, para el cual, el gobierno dependía del consenso de los gobernados. En 1425 en Colonia recibió las enseñanzas de Heymericus del Campo sobre Dionisio Aeropagita, elemento determinante en su concepción filosófico-teológica, aproximándose a un aristotelismo reinterpretado neoplatónicamente.²⁷ Además, según señala Flasch, poseía las obras más importantes, conocidas en la época, de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y Ramon Llull. De éste último incorporará sus ideas de la tri-unidad de todas las cosas y su proyecto de una ciencia general de carácter universal.²⁸ Más particularmente, adoptó la idea de la concordancia, entendida como la armonía de todas las cosas que coinciden en lo uno y lo múltiple, para aplicarla a la Iglesia católica. De este modo, el Cusano se incorporó al Concilio de Basilea habiendo elaborado previamente su propia posición respecto de la doctrina conciliar y, en modo más general, del problema central de la soberanía del poder.

La interpretación teológica del poder a partir del cristianismo, tal como sostiene W. Ullman, fue un aspecto estructurante de las ideas políticas que intervinieron en la formación del carácter de la Edad Media en el devenir histórico.²⁹ No es de extrañar que cualquier hombre de cultura, interesado por estos temas, se hubiera enfrentado a las dos teorías que coexistieron en la época, puesto que de los principios que la definían derivaban las cuestiones más concretas que organizaban la vida social. De acuerdo con el autor, la más antigua cronológicamente, la teoría del poder ascendente, planteaba que el pueblo detentaba la potestad de determinar las metas que se fijaba en sociedad, e instituir un jefe a partir de

²⁵ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, "Sobre los orígenes de la idea de consenso en Nicolás de Cusa", en Pedro ROCHE ARMAS (coord.), *Op. Cit.*, pp. 233-234.

²⁶ Kurt FLASCH, *Op. Cit.* pp. 26-27.

²⁷ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Op. Cit.* p. 235.

²⁸ Kurt FLASCH, *Op. Cit.* pp. 30-32.

²⁹ Walter ULLMAN, *Historia del pensamiento político en la edad media*, Barcelona, Ariel, 2013 (1983), p. 14.

una elección que le confería el poder de decidir. La asamblea poseía la facultad de instaurar, pero también de juzgar y reclamar la restitución de sus poderes delegados. En oposición, se definía una concepción descendente del poder más adecuada para la experiencia religiosa de la Iglesia católica. La idea de un poder supremo el cristianismo pronto la asoció a Dios y encontró justificación en los Padres de la Iglesia. Así, por ejemplo, san Agustín había dicho que Dios daba sus leyes a la humanidad por medio de los reyes. En el siglo XIII santo Tomás de Aquino había afirmado que el poder descendía de Dios. Era Dios quien designaba a un representante sobre la tierra y de hecho se consideraba que éste representante encarnaba el origen de todo poder. Según esta concepción, el pueblo no tenía más poder que el que se le había otorgado desde arriba.³⁰

Tal como vimos, la incertidumbre había provocado que los hombres no pudieran confiar para su supervivencia únicamente en la divinidad y en la infabilidad del poder delegado por Dios. Las diversas formas de asociación que florecieron en la Edad Media demostraron que los hombres podían decidir sobre sus intereses actuando en función de ellos.³¹ Este aspecto de la realidad cuestionó directamente la teoría descendente, puesto que la asociación libre de los hombres no era el resultado de ninguna delegación divina, sino de la determinación en la creación de las condiciones de vida a partir de la ley. Una actitud diferente explica, en cierto modo, la aceptación de ideas que en principio eran difíciles de conciliar, empleando los mismos argumentos teológicos que las teorías dominantes.³²

Este aspecto vivencial que hemos mencionado se conjuga con la difusión y lectura de las ideas de Aristóteles. En efecto, proporcionó los instrumentos conceptuales para pensar la naturaleza del Estado y luchar contra las pretensiones papales en el siglo XIV a personalidades como Juan de París, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham que contribuyeron a consolidar la tradición en movimiento.³³ Una breve mención a las propuestas enunciadas puede ayudarnos a comprender las ideas de Nicolás de Cusa y el contenido del debate.

³⁰ *Ibidem.* pp. 14-15.

³¹ José Luis MARÍN MORENO, "Conciliarismo y hombre moderno. La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV", *Revista de Filosofía*, nº 36 (2005), p. 54.

³² *Ibidem.* pp. 153-156. Ullman cita asociaciones, uniones, gremios, colegios que aparecen como respuesta a una necesidad natural de los hombres de asociarse dentro de unidades más amplias. También destaca la organización política de las ciudades en consejos conforme a principios ascendentes. La importancia de los movimientos comunales del norte de Italia y la difusión del concepto de ciudadanía sin duda son indicios de un proceso que no se basa en una teoría definida sino en una práctica.

³³ Claudia D'Amico sostiene que el movimiento conciliar fue el resultado de una tradición consolidada teológicamente que se convirtió en movimiento cuando resultó imprescindible fundamentar un gobierno conciliar de la Iglesia. Claudia D'AMICO, "Conciliarismo e imperio cristiano en Nicolás de Cusa", *Ser y Estar*, Año 1, Nº 1, (2013), p. 29.

Juan de París introdujo la cuestión del conciliarismo en *Sobre el poder real y papal (De regia potestate et papali)* al plantear la autonomía del poder temporal respecto del poder sacerdotal. Profundizó la posición de Tomás de Aquino, a partir de conceptos aristotélicos, que le permitieron tomar partido por el monarca francés en la polémica que mantuvo con el Papa Bonifacio.³⁴ En su obra, Juan reafirma la idea del origen divino del poder, no obstante, sostiene que la dignidad, que proviene de los fines a los que ambos aspiran, difiere. Así reconoce la superioridad del orden sacerdotal en términos absolutos y últimos, pero indica que no debe traducirse en el predominio de uno sobre otro. En efecto, ambos poderes derivan de una entidad superior por lo que cada uno tiene una esfera de acción independiente que los distancia. Mientras que la esfera de intereses del orden sacerdotal es sobrenatural, es decir ordena sobre las cosas divinas, el temporal tiene un carácter político natural. El pueblo no es el origen del poder, pero si el depositario último de la *potestas* y tiene jurisdicción sobre las cuestiones que ordenan la vida social, debiendo consensuar el orden. Por otra parte, advierte la posibilidad de la intromisión de cualquiera de los representantes de las respectivas organizaciones, temporal y espiritual, si se cometieran errores que afectaran decididamente el bien común.³⁵

Ahora bien, el paso más decisivo, respecto del escepticismo de la teoría de la plenitud del poder y autoridad del Papa, lo concretó Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis* (El defensor de la paz). Marsilio, acusado de hereje y condenado a la excomuniación, intervino a favor del príncipe de Baviera en el conflicto con la sede apostólica. La construcción argumental del Paduano se componía de dos tradiciones bien identificables, por un lado, la influencia de Aristóteles y de Cicerón (éste último proporcionó el vocabulario político), y, por el otro, de las Sagradas Escrituras y la Patrística. El rasgo distintivo de la obra será la identificación de la causa eficiente en el orden temporal, garante del orden social. En esa organización, que Marsilio vincula con la ciudad, es donde se origina el fundamento de la vida en sociedad. Así la politicidad que caracteriza al hombre lo inclinaría naturalmente a realizar el bien humano. La ley no sería delegada por ningún poder sobrenatural para que el hombre la administre, sino que encontraría su origen en la asamblea de ciudadanos que, por otra parte, era la que le otorgaba su carácter obligatorio por el acuerdo de sus miembros.³⁶ De la proposición anterior se deriva la concepción de la teoría ascendente. El origen del

³⁴ José Luis MARÍN MORENO, *Op. Cit.*

³⁵ Sigo el análisis de Claudia D'AMICO, "El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media", en *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO, 1999.

³⁶ José Antonio de C. R. DE SOUZA, "A composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua (1280-1342)", en Antonio Manuel MARTINS (ed.), *Sociedade Civil entre miragem e oportunidade*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2003, pp. 297-317.

poder de ese gobierno se encontraría en el pueblo que por consenso debería seleccionar y someterse a un legislador que surgiría entre los iguales. Así deniega la injerencia de la Iglesia y el Papa en los asuntos del poder civil, pero también en el gobierno de sí misma.

De acuerdo con el Paduano, la Iglesia no tenía poder coactivo pues no tenía jurisdicción ya que Dios había excluido a los apóstoles al establecer que su reino no pertenecía a este mundo. Era el mismo pueblo cristiano el que debía ocuparse de las cuestiones de la Iglesia: elegir al papa, normar y fijar sus prerrogativas. Marsilio introduce la cuestión del concilio general, en el que incorpora a los laicos, demostrando la falsedad de la infabilidad del Papa a partir de las Escrituras, dispuestas por el propio autor como evidencia de la indistinción del obispo de Roma con el resto de los sacerdotes.

El último de los intelectuales que nos interesa glosar es precisamente Guillermo de Ockham, ya que encarna la crítica más sustancial, a nuestro juicio, contra la *plenitudo potestatis* papal. Ockham distingue la plenitud de poder, que considera herética, de la libertad evangélica. El bien común por sobre el bien personal debía primar en la conducción de la cristiandad, y no lo contrario. Sobre la base del antiguo derecho romano, sostiene que los príncipes alemanes son los sucesores del senado republicano en tanto representantes del pueblo y verdaderos responsables de las cuestiones que atañen al orden social. En paralelo, afirma que el gobierno de la Iglesia debe quedar en manos de un consejo, seleccionado a partir de la delegación indirecta, que designe a los representantes para un concilio general.³⁷

Estas teorías no sólo formaban parte del andamiaje intelectual, sino que de un modo concreto se habían materializado en las disputas de la época. Los tres autores mencionados apoyaron decididamente a los monarcas contra las pretensiones papales. Una cuestión que cabe destacar es el carácter administrativo de las reformas, y el esfuerzo consciente de los intelectuales por no cuestionar el dogma y permanecer dentro del marco de la interpretación de las Santas Escrituras. De allí que nuestro concepto temporal intersticial cobre sentido, puesto que la labor de estos pensadores se enmarca en un espacio en el que el peso de la tradición se manifiesta volviendo patológica la práctica aunque sin constreñir su desarrollo. Es decir, se trata de un período en el que las condiciones son las que posibilitan el movimiento.

Podemos advertir aquí el derrotero histórico del concepto nuclear del movimiento conciliar y los instrumentos ideológicos empleados en la tradición que le dio origen. La superación de ciertas ideas, junto a la introducción de matices que profundizan la radicalidad

³⁷ José Antonio de C. R. DE SOUZA "Os regimes políticos em Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham", *Signum*, São Paulo, v. 9, 2007, pp. 151-179.

de los argumentos, a nuestro juicio, da cuenta de las tensiones políticas a las que se enfrentaron los intelectuales. En el apartado siguiente nos centraremos en la evolución del pensamiento del Cusano, para emitir un juicio de valor acerca de la modernidad que parece reflejarse tanto en la teoría del conocimiento como en la teoría política moderna, en la medida en que adelanta elementos para presentar los gobiernos representativos.

IV. Nicolás de Cusa: concordancia en la diferencia

El bagaje intelectual de Nicolás conjuga elementos diversos, que pone al servicio de una obra particular, en el contexto crítico del Concilio de Basilea. *De Concordantia Catholica*,³⁸ publicada entre 1433-34, es la síntesis más acabada de la profundización de los principios conciliares, como base de un gobierno de la Iglesia y fundamento de las relaciones con el poder temporal. La formación jurídica de Nicolás se evidencia en la autoridad atribuida a los documentos en tanto criterio para evaluar la situación presente. Una de las características fundamentales *DCC* es la persecución de la unidad de la Iglesia, principio al que subordina las cuestiones políticas con las que trata y del cual derivan nociones de orden filosófico y político. Ello nos lleva a coincidir con la apreciación de Claudia D' Amico cuando señala que “no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política, sino que, creemos, se trata de una obra profundamente teológica en la cual se profundizan algunas nociones políticas y jurídicas”.³⁹

Tal como vimos, Nicolás es llamado por el propio Eugenio IV en 1432, en calidad de delegado, para defender los intereses de su protector Ulrico de Manderschild, bajo la presidencia de G. Cesarini. La publicación de *DCC* lo convierte en un referente de los debates, y lo ubican como un defensor del gobierno conciliar, situación que le proporciona el respecto de sus colegas. En este caso advertimos que la vía conciliar es preferida por Nicolás en función de su aplicabilidad a la idea de unidad que guía su pensamiento, pero no obstante, reserva una distancia prudente, al situar la consecución de su objetivo primario en el orden de prioridades antes que en la vía de solución, quizás por la propia finitud del consenso al

³⁸ De aquí en adelante utilizaremos la abreviación *DCC*. Las ediciones utilizadas corresponden a Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem: De concordantia catholica*, Liber primus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Lipsiae 1939; Liber secundus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Lipsiae 1941; Liber tertius, Gerhardus Kallen et Anna Berger, Hamburgi 1959. Para la traducción española citada *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, Introducción y traducción de José M. de Alejandro LUEIRO, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987. También constatamos la fidelidad de la traducción con la edición de Cambridge: NICHOLAS OF KUES, *The Catholic Concordance*, Translated and introduced by P. Sigmund, CUP, Cambridge, 1991.

³⁹ Claudia D' AMICO, *Op. Cit.* p. 31.

que apela.⁴⁰ En este sentido, Poul Sigmund sostiene que la verdadera intención de Nicolás era lograr la conciliación universal antes que instaurar el gobierno conciliar.⁴¹

Unos meses antes de la publicación de *DCC*, Nicolás había redactado un documento, de menor extensión, en el que declaraba la superioridad del concilio sobre el Papa, no obstante, allí defendía una idea más restrictiva del consenso que resumía en el título de la obra *De ecclesiastica concordantia*. La preocupación por la universalidad del concilio, que aspiraba a lograr la unidad con la Iglesia de Oriente, debía por tanto, ser la expresión de un ámbito plural con amplia representación. Esa conclusión lo llevó a establecer múltiples enmiendas al manuscrito a partir de un análisis de la composición social de Iglesia en su conjunto en las que entonces estaba integrada la sociedad. Su propósito quedó establecido de este modo en el proemio del libro I: “se pueda conocer la concordancia dulce y armónica, mediante la cual tiene consistencia la salvación eterna y la de la república terrena”.⁴² No realizaremos un análisis lineal de la obra, sino que presentaremos una serie de problemas tal como aparecen en *DCC* en torno a ciertos conceptos que nos permitirán pensar en el carácter de las ideas cusanas.

El primer punto del que nos vamos a ocupar es precisamente de la idea de concordancia que aparece en diversos contextos de la obra articulada a partir de términos claves. Nicolás elaboró el concepto de concordancia a partir de una concepción metafísico-política en la que el universo se encuentra ordenado jerárquicamente. Presenta un cosmos estructurado según grado y medida, en el que todos los seres tienen asignado un lugar por naturaleza, sostenido por relaciones que se basan en la correspondencia entre lo celestial y lo terreno. Los grados de la jerarquía, que se traducen en categorías de dominio, dependen para la supervivencia de ese orden, y del consenso de todos los involucrados. El orden del universo se manifiesta de modo perfecto en la diversidad que es unidad. La concepción trinitaria muestra entonces la correspondencia entre la unidad en diversidad, el cuerpo y el alma que integran el universo.⁴³ Esa estructura da origen a la división tripartita de la obra que se desarrolla en el esquema de trabajo que presenta:

“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 esa Iglesia, es decir, el alma y el cuerpo. Por tanto, la primera consideración versará acerca del todo compuesto, o sea, de la Iglesia como tal, la segunda consideración versará sobre el alma

⁴⁰ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Op. Cit.* pp. 235-236.

⁴¹ NICHOLAS OF KUES, *The Catholic Concordance*, Translated and introduced by Poul SIGMUND, CUP, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. IX.

⁴² *DCC* 1. 3-4.

⁴³ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Op. Cit.*, p. 237.

de la misma, es decir, del sacerdocio sagrado, y la tercera acerca del cuerpo, o sea el Sacro Imperio".⁴⁴

La unidad reflejaría el principio del ser que comprende la pluralidad en un proceso de autodespliegue y unificación de lo que se ha desplegado. La concepción trinitaria del Cusano advierte que el grado de correspondencia entre lo infinito y lo finito debe sostenerse en una idea de concordancia que contemple la existencia de diferencias, que ya la idea de conciliar presupone. Mientras que la relación trinitaria se caracteriza por la perfección y la verdad, en cuanto es ejemplar y definitiva, las relaciones jerárquicas que pueden establecerse en el ejercicio del poder son imperfectas, mutables y sujetas al cambio, al carecer de precisión y verdad.⁴⁵ Es por ello que la concordancia no puede ser otra que en la diferencia, y la unidad que se intenta alcanzar no puede hacer más que pretender superar planos de divergencia de la unión del pueblo fiel, aunque sea de manera provisoria. A la luz de la *coincidentia oppositorum*, quizás la obra de mayor significación del Cusano, se podría decir que se garantiza la paz sólo si se logra una coincidencia práctica de los contrarios, en una representación más o menos completa del todo.

La segunda cuestión que nos interesa abordar es la crítica a la *plenitudo potestatis*, por cuanto Nicolás encuentra en dicho factor la causante de la discordia. Apelando a la lectura de *La política* de Aristóteles, sostiene que si todos los hombres tienen la misma libertad para elegir, conforme al derecho natural, las pretensiones autocráticas del papado, esto es la imposición de la decisión individual, no serían más que un error que deriva en la generación de tensiones en las relaciones dentro de la Iglesia y de ella con los poderes temporales. Así Nicolás, con la intención de evitar el fraccionamiento, declaró que el poder debía corresponder a la Iglesia en su conjunto y no a una persona en particular. Dicho en otros términos, el consejo conformado por todos los fieles sería el mejor representante del cuerpo místico de Cristo. La pregunta que se hace el Cusano es si todos los hombres son igualmente libres, por qué aceptarían el dominio de uno sobre los otros. Luego de analizar algunos aspectos, encuentra respuesta a su interrogante en el intelecto humano. Los hombres por prudencia, reconociendo la desigual apropiación del conocimiento, encuentran en la delegación de las funciones ejecutivas en un hombre sabio, capaz de dirigir las cuestiones del bien común, el principio de ordenamiento social.⁴⁶ Los hombres a diferencia de la razón máxima, omnisciente de Dios, tienen un conocimiento variable, puesto que se enfrentan a errores y desvíos en el camino de comprender incompresiblemente. Esa propia racionalidad es la que determinaría a las personas a permanecer unidos, y se traduce en la

⁴⁴ DCC Praefatio 3.

⁴⁵ Claudia D' AMICO, *Op. Cit.* pp. 31-32.

⁴⁶ DCC Proemium III.

voluntad de acordar dando consistencia a la potencia estructuradora de la condición humana. La concordancia hace su aparición conceptual como un factor de legitimación del grupo, que opera por la selección por sufragio de sus miembros, manifestación directa del pueblo o el clero.

El Cusano aclara su idea de concordancia de la siguiente manera: “La concordancia es aquello por razón de lo cual la Iglesia católica está concorde, en lo uno y en lo múltiple, en un solo Señor y en los múltiples súbditos”.⁴⁷ La consagración del principio jerárquico queda enunciada por la correspondencia con el cosmos, y se da también en la jerarquía de la Iglesia la primacía en la misión rectora del Papa, aunque éste sea igual a los obispos en cuanto al orden y al oficio:

“Y también se da un orden jerárquico en la misma realidad vital del sacerdocio. En su primera virtud rectora, aunque todas las supremas jerarquías, los obispos, sean iguales en cuanto al orden y al oficio pontifical, se da, sin embargo, una división gradual en la misión rectora”.⁴⁸

El orden queda prefijado, y por lo tanto el consenso, por la actitud rectora de Dios. En efecto, es del orden trinitario divino del que descende el poder de los obispos y el Papa así como los cargos seculares, pero éstos mismos tienen el don de una gracia que, para ser eficaz, tiene que ser aceptada libremente.⁴⁹ En el pueblo se encuentra en potencia la potestad religiosa que debe ser actualizada por la administración de los sacramentos y la prédica del evangelio.⁵⁰ Y para que las normas que establece sean eficientes deben ser aceptadas por todos aquellos que queden sujetos a ellas. Se necesita, por lo tanto, de decisiones vinculantes destinadas a alcanzar el consenso. De la misma forma las autoridades deben ser elegidas por ellos:

“Y como por naturaleza todos [los hombres] son libres, entonces todo principado, ya consista en la ley escrita, ya en la viva del mismo príncipe [...] proviene de la sola concordancia y consentimiento subjetivo. Porque si los hombres tienen por naturaleza todos el mismo poder y son igualmente libres, la potestad verdadera y ordenada de uno igual en poder a todos los demás, no puede ser establecida más que por la elección y el consentimiento de los otros, de la misma manera que la ley se constituye por el consenso”.⁵¹

⁴⁷ DCC 4. 4-6.

⁴⁸ DCC 35. 1-4.

⁴⁹ Klaus REINHARD, “Concordancia Católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. II, 1995, p. 46. Reinhard lo explica en los siguientes términos: “el Cusano utiliza los conceptos de materia y forma, de potencia y acto, para ilustrar la doble función del cargo eclesiástico. Lo mismo que el alma procede en su parte sensitiva de la potencia de la materia, así el sacerdocio, que es el alma de la Iglesia, recibe su potestad directiva desde debajo, es decir, de los fieles que libremente se someten a su dominio”.

⁵⁰ DCC 167. 19.

⁵¹ DCC 127. 13-20.

Estevão C. de Rezende Martins advierte la novedad interpretativa de Nicolás acerca de la institucionalización del consenso para la elección de los dirigentes y de la misma ley que no tenía antecedentes prácticos en el pasado cercano.⁵² La idea del consenso se abrió paso de manera paulatina entre los vestigios de las relaciones feudales, y de una concepción de la autoridad indiscutida. Cabe destacar que para el Cusano la prudencia de los electores supone la delegación y confianza en los sabios representantes, que asegurarán la calidad mayoritaria de la elección, puesto que el grado de la jerarquía vuelve importante para eludir el error.

La separación del ejercicio del poder jurisdiccional de la jurisdicción como producto del consenso es la principal vía de argumentación a partir de la cual desestima la teoría de la *plenitudo potestatis*. Ahora bien, consideremos el lugar que le asigna a la dignidad papal, para luego pasar al ámbito del cuerpo terreno de la Iglesia.

La negación de la primacía Papal, en el conjunto de la Iglesia como totalidad, deriva de la afirmación de la igualdad de Pedro respecto de sus seguidores. Nicolás apela a las Escrituras para hacer notar que el primado de Pedro no es más que una construcción que no se encuentra sustentada en ninguna delegación divina en particular, puesto que se dirigió a él de manera plural e indiferenciada. En consecuencia, el Papa no sería más que el primero de los seguidores de Pedro, en relación de igualdad esencial con el resto de los obispos. De él no deriva el poder de estatuir, pero sí, como ya se mencionó, a partir de la delegación, tiene el predominio en el ejercicio de las competencias que corresponden a la cátedra de Pedro. En el texto el autor establece que el mayor mérito del Papa es encarnar el consenso obtenido en el concilio cardenalicio que lo eligió.⁵³

En el libro segundo queda clara cuál es la auténtica e indiscutible fuente de todo poder que permanece en potencia en el pueblo. Nicolás de Cusa retoma el principio teocrático y afirma que Dios es la verdadera y única fuente de poder, sólo él tiene la capacidad de ungir y actualizar para convertir la potencia en acto, la potestad en autoridad.⁵⁴ Cluadia D'Amico sostiene al respecto que en la concepción de representación el Cusano combina la doctrina ierocrática-teocrática con la doctrina ascendente del poder.⁵⁵

⁵² Estevao Chaves DE REZENDE MARTINS, "Nicolás de Cusa: política y poder en la Concordancia Católica", en José Antonio C. R. DE SOUZA y Bernardo BAYONA AZNAR (edit.) *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época Conciliar. 1378-1449*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2013.

⁵³ DCC 56. 6-9; 61. 24-27.

⁵⁴ Distingo aquí entre el poder socialmente reconocido y la función tutelar que ejerce una persona en función de ciertas cualidades que lo convierten en un individuo capaz de ejercer una tarea particular por la elección del *populus*.

⁵⁵ Cluadia D'AMICO, "Conciliarismo e imperio cristiano en Nicolás de Cusa", *Op. Cit.*, p. 35.

La negación de la *plenitudo potestatis* tiene una consecuencia práctica en la controversia por las aspiraciones políticas papales. En primer lugar, aunque sostiene en términos absolutos la superioridad de fines a los que aspira el alma de la Iglesia, establece una paridad entre el alma y el cuerpo en tanto Dios es la fuente última de poder de ambas. El conflicto planteado por las pretensiones de universalidad del poder papal quedaría resuelto, al menos para Nicolás, por el hecho de que este no tendría una potestad particular que le permitiera intervenir en la esfera del otro ni podría proporcionarle una legitimidad especial. El poder del príncipe, al igual que el que ejerce el Papa, debe ser delegado por la *auctoritas* de los ciudadanos. El gobierno temporal del Imperio cristiano se establece como el homólogo del ámbito eclesiástico, sujetos a las mismas reglas, que hacen del consenso del pueblo la forma en que reciben el poder de Dios. En segundo lugar, las pretensiones de universalidad de ambas esferas serían las causantes de la discordia, y corresponde a la autoridad del concilio intervenir para deponer esa actitud en sus representantes. La intervención del emperador Segismundo en el marco del Concilio de Basilea debe haber sido una fuerte influencia para el Cusano, ya que establece la preeminencia del emperador respecto del resto de los soberanos cristianos como protector de la Iglesia.

La concordancia como principio de orden penetra en las jerarquías civiles y religiosas. La superioridad del Imperio cristiano, por cierto, se basa en la extensión a todos los hombres (fieles e infieles) de la búsqueda de la paz por el bien común. Para Cusa, la paz es el espacio en la intersección entre el plano de las acciones humanas (de violencia, guerra injusta e insurrección) y el plan de Dios (que implica, como punto central, la salvación). Por lo tanto, la paz no es un estado establecido exclusivamente por Dios. En cambio, sólo el esfuerzo humano para superar la crueldad es lo que permite la creación de la paz. Por tanto, el contexto es el tradicional, representado por el equilibrio y el acuerdo entre los dos poderes supremos, civiles y religiosos. Un equilibrio muy delicado, porque Cusa notará durante el Capítulo VII que al emperador, como *advocatus universalis ecclesiae*, se le encomienda la tarea de proteger y preservar las definiciones promulgadas por Dios a través del sacerdocio.⁵⁶

En el marco del libro III, Nicolás aborda la donación por parte de Constantino al papa Silvestre del territorio del Imperio de Occidente, fundamento de la justificación de la superioridad del pontífice sobre el Imperio. La cuestión había sido tratada por diversos especialistas de la Iglesia, entre ellos el propio Marsilio de Padua que, frente a los que aceptaban como real el documento, insistió en la existencia de dos cabezas en la jerarquía

⁵⁶ DCC 371. 6-9.

encargada del recto ordenamiento de la sociedad. Para Nicolás la donación es una cuestión abierta que no será resuelta, pues como jurista no encontró pruebas concluyentes en los documentos, eso implicaría que tampoco está en condiciones de negarla, aunque existan pruebas de su falsedad.⁵⁷ Evita conscientemente realizar cualquier juicio de valor que podría implicar la revocación de la *Donatio*, y sólo se limita a señalar improbabilidad histórica sin extraer las consecuencias del caso. Es prueba de ello el tono elusivo con el que se refiere a la cuestión como un ejercicio de exégesis histórica.

La tercera cuestión a enunciar es el consenso que fundamenta la diversidad. Así las relaciones de la Iglesia y el Imperio, del alma y del cuerpo de la cristiandad, quedan regladas y definidas por el consenso. Nicolás propone, sin salir totalmente del ámbito teocrático, una teoría de la delegación del poder con grados de representación. La concordancia entre los súbditos es posible por la correspondencia que debe tener la ley civil con los mandamientos cristianos expresados en las Escrituras.

El punto de llegada (de la filosofía política) es claro: la Iglesia y el Imperio son similares en el requisito de la representación de sus súbditos como condición necesaria de su existencia. Ahora bien, según Nicolás, el consenso sólo se puede lograr en la reunión de los representantes del pueblo fiel. El concilio es el instrumento para tomar las decisiones que competen a todos. Tanto en cuestiones civiles como en materia religiosa, por disposición de Cristo, las sentencias de la mayoría permanecerán en el recto camino y tendrán a su favor la presunción de la corrección:

“Y puesto que, como ya se vio en lo anteriormente dicho, según san Cipriano, por la promesa de Cristo, la mayor parte del sacerdocio no fallará en la verdadera ley; y así de manera igual, cuando se tratan los asuntos por común consenso para la observación de la república, la mayor parte del pueblo, de los ciudadanos y de los más esforzados, no se apartarán del recto camino siempre útil”.⁵⁸

Un concilio, para ser legítimo, debía ser unánime en materia de fe, puesto que la creencia era el principio de acuerdo. Debía realizarse conforme a ciertas reglas, respetando las jerarquías de la autoridad constituida, en forma ordenada, consensuada y asistida por Cristo. Universal por delegación y consenso de todos los cristianos. En efecto, el hombre sólo puede aproximarse a la verdad de manera imperfecta, puesto que la conoce conjeturalmente por inspiración del Espíritu Santo:

“El concilio, pues, universal, dictando tal conclusión por consenso y delegación de todos los cristianos, necesariamente por la asistencia de Cristo y por la inspiración del

⁵⁷ DCC 295. 3.

⁵⁸ DCC 270. 5-10.

Espíritu Santo, la dicta con verdad y de manera infalible. No puede darse una verdad que lleve a la salvación eterna sino por Cristo”.⁵⁹

Las sentencias serán acertadas en la medida en que se dispongan por la razón, en conformidad con el camino de la fe y la ley de Cristo. Así el Cusano asegura la superioridad del concilio como gobierno efectivo de las cuestiones que atañen al bien común por el acuerdo de las partes y la gracia de Dios. En línea con su pensamiento, Cusa sostiene que abarca la totalidad de los hechos por la providencia divina de la idea de que Dios es el *complicatio* de todas las cosas. En realidad, todos los eventos es en Dios, en Él es el contrario: hay que hacer y no hacer.

La concordancia se presenta así, en *De Concordantia catholica*, como la descripción de la fuerza que mantiene vínculos sociales sólidos, que une a los hombres en su desarrollo social, político (Imperio) y religioso (Iglesia), en otros términos, la unidad universal en la diversidad de partes.

V. Una apertura a modo de conclusión: la modernidad en la metafísica política del Cusano y la teoría del conocimiento

Para concluir nos gustaría abordar uno de los temas centrales que recorre transversalmente los estudios cusanos, el advenimiento de su pensamiento como modalidad específica de una forma nueva de conocer que se distancia del Medioevo. Cualquier evaluación de la modernidad del pensamiento de Nicolás de Cusa impele al lector a tomar una decisión acerca del paradigma que se asumirá como referencia. En la primera sección del trabajo advertíamos la dificultad que plantea un procedimiento de este tipo, puesto que supone ponderar los elementos de convergencia presentes en un autor respecto de una categoría predefinida que opera como parámetro y modelo. El riesgo de este tipo de análisis es doble. Por un lado, los conceptos tienen una historicidad propia que se manifiesta en los múltiples matices en su significado a lo largo del tiempo. Por otro lado, pensar desde una categoría específica es concebir el análisis desde la exterioridad. Así, por el contrario, propusimos el uso del concepto de determinación, en el sentido concreto, de una realidad jerarquizada de múltiples planos superpuestos, que en cierto modo, sirven para explicar la lógica que articula una situación concreta y las prácticas que tienen lugar en ella. En este sentido, el producto del pensamiento, y la actividad de pensar, se convierte en el lenguaje en el que queda inscripto la particularidad de una época, con sus múltiples contradicciones, y más precisamente, el modo en que se conceptualiza la realidad que puede contribuir, o no, a explicar.

⁵⁹ DCC 248. 8-12.

A lo largo del trabajo nos referimos de manera principal al problema del conciliarismo en la obra de Nicolás de Cusa. El procedimiento indicado nos llevó a establecer el controversial período histórico en el que se desarrolló a partir del surgimiento de un ambiente intelectual crítico respecto de la reafirmación de la *Plenitudo Potestatis* en el siglo XIV. Tal como vimos, la disputa se materializó en dos frentes de combate. En el interior de la Iglesia implicó el enfrentamiento del Papa con la jerarquía eclesiástica, derivado del primado de Pedro sobre los apóstoles al que los pontífices apelaron como fundamento del proceso de centralización. El otro escenario de conflicto fue el que mantuvieron los representantes del poder temporal con los respectivos sucesores del pontificado. En ambos casos la situación reflejaba posiciones individuales que comprometían los fundamentos de las relaciones institucionales y abrían un nuevo episodio de la mutua impugnación por la preeminencia del poder.

En este contexto, ciertas ideas que pretendían establecer las esferas de influencia así como los procedimientos que debían reglar los vínculos, encontraron un medio concreto en el que expresarse. Juan de París o Marsilio de Padua representan el tipo de intelectual que proporcionó los fundamentos que permitieron plantear un plano de igualdad argumental. El movimiento conciliar recoge tradiciones diversas que se articulan políticamente en los distintos ámbitos que planteaban un gobierno colegiado para la Iglesia, con la capacidad de moderar las decisiones tomadas por un hombre. El cuestionamiento de la infabilidad papal sentó las bases para la concreción de una experiencia que, con diversos matices, propugnaba la superioridad del bien común, por sobre los intereses particulares.

Las ideas de Nicolás de Cusa muestran un pensamiento complejo decidido indefectiblemente a salvaguardar la unidad por sobre todas las cosas. Así, no puede decirse que en su perspectiva estén ausentes las apropiaciones de pensadores precedentes, pero aparecen subordinadas a la trayectoria principal que define con precisión meridiana en cada uno de sus escritos. El autor conoce los efectos perniciosos de las propuestas parcializadas, y la forma en que rápidamente puede ser cuestionada la legitimidad de las decisiones tomadas que no se basan en el consenso. La experiencia de los últimos concilios era evidencia suficiente de la necesidad de recuperar la universalidad para reafirmar la *auctoritas*, y al mismo tiempo, evitar los excesos cometidos en nombre de la representación de los intereses de la cristiandad. *De Concordantia Catholica* es, en este sentido, una obra compuesta y orgánica, destinada a alcanzar el consenso, base de un gobierno unido de la Iglesia.

Ahora bien, cabe preguntarse qué aspectos del pensamiento de Nicolás constituyen la base de los juicios de valor que se ciernen sobre el autor. Las nociones de consenso y

representación ocupan un lugar central en la concepción cusana. Conceptos que tienen una importancia decisiva en el pensamiento político moderno.⁶⁰ De allí que no puede resultarnos extraño que ciertos especialistas vean un preanuncio de un sistema de representación parlamentaria e incluso la expresión de una doctrina del Estado, mientras que otros destaquen su pertenencia a los esquemas conceptuales de la Edad Media. Al respecto Hofmann sostiene que la historia del concepto de representación parece oscilar entre la exaltación de la novedad del pensamiento cusano y el reconocimiento de la inexistencia de una vinculación directa con la representación moderna.⁶¹ Por otro lado, y coincidiendo parcialmente con el autor precedente, Sigmund destaca una orientación intelectual humanística, que se refleja en el interés por todas las ramas del conocimiento, pero en cuanto al contenido de su pensamiento político, señala el carácter medieval de sus supuestos que tienen a Dios, y no al hombre, como principio y fin de toda actividad.⁶² Debe recordarse que Nicolás destaca que la fuente de todo poder es Dios y que asiste al hombre en el camino de la búsqueda de la paz tanto como en las decisiones que toma al actualizar la potencia que en él reside.

Otros autores, analizando el contenido y la forma de la obra, sostienen que el Cusano no formula ninguna doctrina constitucional que adelante los elementos de la teoría moderna de la representación. En función de la situación particular que ocupa el liderazgo de la Iglesia, Miethke, en particular, encuentra que la idea de concordancia tuvo éxito en la formulación del cuerpo social como una corporación, una de las típicas organizaciones de la Edad Media.⁶³

No obstante, habría que destacar que el Cusano revela una actitud diferente respecto del pensamiento escolástico. El principio de la concordancia lo lleva a concebir a la *ecclesia* como el cuerpo místico de Cristo, en una variedad de órdenes y grados en los que subyace una unidad básica. La *unitas en diversitate* implica necesariamente la diferencia, pero no, y en eso el Cusano se distingue, la oposición radical entre la Iglesia y el Imperio, el consejo general y el Papa, el clero y los laicos. Nicolás formula su concepción de concordancia con argumentos eclesiológicos que tienen implicaciones políticas, y esa modulación distingue la simple exposición de una posición diplomática acomodaticia de la intención de establecer

⁶⁰ Cary Joseph NEDERMAN, "Empire and the Historiography of European Political Thought: Marsiglio of Padua, Nicholas of Cusa, and the Medieval/Modern Divide", *Journal of the History of Philosophy*, 66, 2005, pp. 1-15.

⁶¹ Hasso HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. it., Giuffrè, Milano 2007, pp. 349-350.

⁶² Poul SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge (Ma.), Harvard Univ. Press, 1963, pp. 313-314.

⁶³ Jürgen MIETHKE, *Le teorie politiche nel medio evo*, trad. it., Genova, Marietti, 2001, p. 215.

una modalidad compleja destinada a salvar la unidad de los fieles. La complicada situación del Concilio de Basilea hacía imposible pensar en términos de división exclusiva. El Cusano se propuso encontrar una manera equilibrada que escapara a la confrontación ideológica ceñida a la desestimación de la postura contraria.

En cierto sentido, la actitud intelectual de Nicolás de Cusa, en relación al contexto en el que se desenvuelve, muestra en sí misma, antes que en el contenido doctrinal específico de su obra, una intención de la superación de las limitaciones y la rigidez del canon medieval que persiste. En esa misma actitud racional e histórica —y no puramente teológica— por la cual fue construida la temática, desde un punto de vista más elevado de las elecciones individuales, son indicativas de un grado de distanciamiento del modo de conocer, reconociendo las limitaciones de la aproximación de la verdad.

Precisamente, es la teoría del conocimiento que propone Nicolás lo que lo distancia decididamente del ámbito de la escolástica y lo sitúa en el advenimiento de la modernidad. Una actitud humanística que lo llevó a valorizar la razón humana y el modo de comprender. El enfoque de Nicolás, que él mismo reconoce como una novedad para el lector, en *De Docta Ignorantia*,⁶⁴ no indaga en la naturaleza de Dios sino en la posibilidad misma de conocerlo. El universo dispuesto en grados opone un mundo superior de otro inferior entre los que se extiende un camino ininterrumpido de mediación que es imposible superar. El conocimiento se da por magnitudes de comparación del intelecto, del que queda excluido lo absoluto por estar fuera de toda determinación. Lo máximo absoluto implica la absoluta oposición a cualquier clase de comparación, de modo que el intelecto se comporta respecto de la verdad, con la cual se identifica la verdad de Dios, como nunca comprendida en su plenitud. Para lo cual, el Cusano utiliza una figura matemática, la del polígono aproximándose infinitamente a la circunferencia sin comprenderla a la perfección en sus múltiples lados.

Lo ideal se caracteriza por su definición, mientras que el carácter esencial de lo empírico es la determinabilidad ilimitada. La verdad se presenta en la esfera de la alteridad, aunque no es posible pensar la alteridad que de algún modo no se refiera a la unidad y que no tenga en ella parte.⁶⁵ La mente es donde todas las cosas reciben el límite y la medida, es la imagen en alteridad de la de la verdad infinita, imagen viva del Dios vivo. Es la razón del dinamismo intelectual y la condición de posibilidad e los objetos. Nicolás entiende que el espíritu humano era indispensable para otorgarle valor a la creación. El Cusano pensará los

⁶⁴ *De docta ignorantia* I. De docta ignorantia ediderunt Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky, Lipsiae, 1932. En español *De docta ignorantia*, Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

⁶⁵ Ernst CASSIRER, *Op. Cit.*, 1951 pp. 25-40.

entes a partir del hombre, en un proceso de medición de todas las cosas, y en ese proceso de medición se identifica la mente humana medida por la mente absoluta.⁶⁶

Es precisamente ese reconocimiento de las limitaciones del modo de conocer la verdad, y el carácter infinitamente aproximativo que plantea Nicolás, el que queda plasmado en *DCC*. Allí los hombres tienen la libertad de elegir, pero el punto de partida de esa libertad es la aprehensión de sus limitaciones y la factibilidad del error. El conocimiento se vuelve canon de la representación, y condición necesaria para ejercer, limitadamente, la jurisdicción administrativa, que reside en el pueblo, actualizada por Dios. La modernidad del Cusano reside en pensar a partir del hombre, como medida de las cosas, la relación con el cosmos.

La concordancia y la diferencia son propias de los seres finitos, y nada de lo que afecta lo finito es comprensible sin referencia a lo que no lo es. Se encuentra fundado en lo infinito. La diferencia se da como condición para que pueda ser pensada la concordancia, y se hace presente en ella necesariamente.⁶⁷ El problema de la conciliación encuentra ecos en los debates modernos de la representación, cuando la alteridad es la base de un nuevo consenso en todos los ámbitos de lo social. El pensamiento del Cusano puede aportar elementos para dicho tópico, quizás por ello, y gracias al importante proceso de traducción y comentario de su obra, es que cada vez más se incrementa el número de investigadores, jornadas y centros de estudios que mantienen una nutrida y compleja agenda de debates.

⁶⁶ Eusebi COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*. Barcelona, Editorial Herder, 1975, pp. 177-200.

⁶⁷ Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, "Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa", en Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ y João María ANDRÉ (edit) *Coincidentia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, pp. 19-21.