

## **CONCORDANCIA CATÓLICA. EL CONCEPTO DE LA SOCIEDAD CRISTIANA EN NICOLÁS DE CUSA Y JUAN DE SEGOVIA <sup>1</sup>**

Constituye para mí un alto honor poder hablar, siendo extranjero, en un Congreso en el que estudiosos españoles analizan un aspecto de su propia historia, es decir, «Sociedad, moral y política en la baja Edad Media española». El tema que me ha sido encomendado corresponde, en un cierto modo, a mi condición de alemán en España y, más precisamente, a mi condición de trevirensis en Salamanca; hablaré sobre la confrontación entre Nicolás de Cusa, así llamado en razón de su pueblo natal, Kues, situado en las cercanías de Trier, y Juan de Segovia, antiguo profesor de la universidad salmantina; confrontación que tuvo lugar en el concilio de Basilea y que fue el resultado de la visión diferente que cada uno de estos dos teólogos tenía de la Iglesia y de la sociedad cristiana. El tema de mi ponencia, «Concordancia católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia», podría tener este otro enunciado más concreto: «Consenso y confianza como fundamento de la autoridad en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia».

### I

En la primera parte daré algunas informaciones históricas sobre las relaciones entre ambos teólogos.

Se conocieron en abril del año 1433, en Basilea. El Cusano (1401-1464), *decretorum doctor* de la universidad de Padua, ya había estado un año antes en Basilea, para defender allí la elección del conde Ulrich de Manderscheid como arzobispo de Trier, elección hecha por el cabildo contra la voluntad del

<sup>1</sup> Agradezco a mi colega y amigo Horacio Santiago-Otero la amabilidad de haber revisado el texto castellano de la conferencia.

Papa<sup>2</sup>. Cuando Juan de Segovia (ca. 1393/96-1458) se incorporó al Concilio de Basilea el 8 de abril de 1433<sup>3</sup>, el Cusano acababa de elaborar un escrito acerca de la superioridad del Concilio sobre el Papa<sup>4</sup> —escrito que constituye un anticipo de su gran obra *De concordantia catholica*<sup>5</sup>, que ultimó a finales del año 1433 o en febrero de 1434, lo más tarde—.

Juan de Segovia, en cambio, había defendido hasta esas fechas, en calidad de profesor de la Universidad de Salamanca, más bien los derechos del Papa. Así lo expuso en una repetición que redactó en el año 1428 y que lleva por título *De superioritate et excellentia supremae potestatis ecclesiasticae et spiritualis ad regiam et temporalem*<sup>6</sup>. En Basilea, Juan de Segovia se convirtió muy pronto en partidario decidido de la doctrina conciliarista de la superioridad del Concilio sobre el Papa. Cuando en esa ciudad se discutió, en 1434, el problema de la presidencia del Concilio, Juan de Segovia y Nicolás de Cusa, miembros los dos de la *deputatio fidei*, defendieron conjuntamente, aunque con razones un tanto diferentes, la tesis de que únicamente Cristo preside el Concilio (*praesidet Concilio*), el cual representa a la Iglesia universal, mientras el Papa y sus legatos sólo pueden presidir en el Concilio (*praesident in Concilio*)<sup>7</sup>.

2 Cf. *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. I, ed. por E. Meuthen (Hamburg 1976-1983), nn. 102-104. Cf., además, E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Skizze einer Biographie* (Munster<sup>7</sup>1994) 33-40.

3 Juan de Segovia se incorporó al concilio por esas fechas a título personal; sólo un año más tarde, el 27 de agosto de 1434, fue incorporado como representante oficial de la Universidad de Salamanca. Sobre vida y obras de Juan de Segovia, cf. U. Fromherz, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Konzils von Basel* (Basel 1960); B. Hernández Montes, 'Obras de Juan de Segovia', en: *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, VI (Salamanca 1977) 267-347; id., *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura y donacion* (Madrid 1984); L. B. Ricossa, *Jean de Segovie: Son Office de la Conception* (1439). *Étude historique, theologique, litteraire et musicale* (Bern/Frankfurt 1994).

4 Nicolás de Cusa, *De maiortate auctoritatis sacrarum conciliorum supra auctoritatem papae*, ed. por E. Meuthen (= *Cusanus-Texte* II/2, Heidelberg 1977).

5 Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica*, liber I-III, ed. G. Kallen (= *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. XIV, 1-4, Hamburg 1959-1968).

6 El manuscrito se conserva en Valladolid, Biblioteca Universitaria de Santa Cruz, Ms. 89, fols. 130r-165v. Cf. Hernández, *Obras* (como nota 3) 271. Cf. también J. D. Mann, 'Ockham Redivivus or Ockham Confutator?: Juan de Segovia's Repetition de superioritate Reconsidered', en: *Annuaire historiae conciliorum*, 24 (1992) 186-208.

7 Cf. Nicolás de Cusa, *De auctoritate presidenti in concilio generali*, ed. G. Kallen (= *Cusanus-Texte* II/1, Heidelberg 1935); P. Ladner, 'Johannes von Segovias Stellung zur Präsidentenfrage des Basler Konzils', en: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 62 (1968) 1-113 (contiene la edición crítica y un estudio introductorio a la obra de Juan de Segovia, *Relatio in deputazione fidei super materia bullarum de praesidentia*). Cf. también los estudios de W. Krämer, *Konsens und Rezeption. verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster 1980) 207-255; G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo* (Brescia 1981) 274-289.

Hay que añadir que los dos teólogos conciliares no sólo estaban de acuerdo en su lucha por las ideas conciliaristas, sino también en otros campos. El Cusano admiraba evidentemente la erudición del maestro salmantino. Cuando este último, al exponer en Basilea el primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, trató sobre el tema controvertido de la procesión del Espíritu Santo, Nicolás Cusano estaba sentado a sus pies como uno de sus oyentes más interesados<sup>8</sup>. Unió, además, a los dos teólogos el interés por la discusión con el Islam. Sabemos que Juan de Segovia recomendó al Cusano, en Basilea, que estudiara los escritos de Ricardo de San Víctor para poder demostrar a los musulmanes el misterio de la trinidad de Dios<sup>9</sup>. A su vez, el Cusano prestó a Juan de Segovia, hacia el año 1437, un códice que contenía una traducción latina del Corán, códice que fue devuelto más tarde por el interesado y que actualmente se conserva en la biblioteca personal del cardenal en el hospital de Cusa<sup>10</sup>. A este propósito cabe recordar la afición común de los dos teólogos por coleccionar libros; ambos maestros legaron una biblioteca importante: el cardenal Cusano al hospital por él fundado en su pueblo natal, Kuesil<sup>11</sup>; Juan de Segovia, a la universidad salmantina<sup>12</sup>.

Las relaciones amistosas entre estas dos personalidades perduraron hasta los años 1436-37. Por aquellas fechas el Cusano cambió de parecer respecto al tema de la superioridad del Concilio sobre el Papa, abandonó la reunión conciliar de Basilea y se unió al papa Eugenio IV, convirtiéndose muy pronto en el «Hércules de los eugenianos». Juan de Segovia, en cambio, siguió fiel a sus ideas conciliaristas, defendiendo la destitución de Eugenio IV por el Concilio de Basilea y la elección de Amadeo, duque de Saboya, como Papa con el nombre de Félix V. En los años 1438-1443, el Cusano y Juan de Segovia, como representantes principales de sus respectivos «partidos», se enfrentaron en varias dietas, intentando cada uno de ellos atraer a su lado a los príncipes del Imperio. El enfrentamiento más duro tuvo lugar en la dieta de Maguncia,

8 Juan de Segovia, Carta dirigida a Nicolás de Cusa el 2 de diciembre de 1454; cod. Vat. lat. 2923, fols. 4r-33r, concretamente fol. 6r. Cf. R. Haubst, 'Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern', en: *Münchener Theologische Zeitschrift*, 2 (1951) 115-129, concretamente 117. Cf. también D. Cabanelas Rodríguez, *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid 1952); J. E. Biechler, 'A new face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia', en: G. Christianson - Th. M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa: in search of God and wisdom* (Leiden 1991) 185-202.

9 Nicolás de Cusa, 'Epistola ad Ioannem de Segobia', ed. por R. Klibansky y H. Bas-cour, en: *Nicolai de Cusa opera omnia*, VII (Hamburg 1970) 91-102, concretamente 97. Esta carta, escrita el 29 de diciembre de 1454 en Innsbruck, constituye la respuesta de Nicolás de Cusa a la carta de Juan de Segovia, mencionada en la nota anterior.

10 Cf. *Acta Cusana*, I (como nota 2), n. 293.

11 Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel* (Trier 1905).

12 Cf. Hernández, *Biblioteca* (como nota 3).

en marzo de 1441. La descripción que de esta confrontación hizo Nicolás de Cusa en una de sus cartas demuestra cuán malas eran entonces las relaciones entre los dos expertos conciliares. Nicolás de Cusa constata en tono triunfalista<sup>13</sup> que Juan de Segovia no pudo aparecer en la dieta vestido de cardenal, y apareció «degradado» como simple doctor. Por otra parte, según Nicolás de Cusa, el Segoviense defendió la posición de los Basileenses con «voz trémula» en una ponencia larga, pero «inordinatissima et absque intelligentia».

Sólo después de la disolución del Concilio de Basilea en 1449 y el retiro de Juan de Segovia al priorato de Aiton, en Saboya, los dos teólogos renovaron su antigua amistad. Con motivo de la conquista de Constantinopla por los turcos, en 1453, los dos líderes confirmaron, en correspondencia de diciembre de 1454, su convicción de que el Islám se debe combatir no por cruzadas violentas, sino por la discusión racional y pacífica<sup>14</sup>.

Volviendo a la confrontación eclesiológica entre Juan de Segovia y Nicolás de Cusa, nos preguntamos: ¿quién de los dos ganó? A primera vista, sin duda alguna, Nicolás de Cusa, mientras Juan de Segovia aparece como el vencido que termina sometiéndose al Papa. Pero esta afirmación sería una conclusión precipitada que, además, contradice la valoración hecha por el teólogo salmantino. Éste no se sintió vencido por el hecho de la disolución del Concilio de Basilea<sup>15</sup>. Es cierto que en sus tratados eclesiológicos compuestos en Aiton se acercó algo a la posición papalista y que consideró a la Iglesia como una monarquía, pero como una monarquía que incluye muchos elementos constitucionales<sup>16</sup>. Sin embargo, no tuvo nunca la sensación de una ruptura entre su actitud en Basilea y la mantenida en sus trabajos posteriores. En la investigación reciente se demuestra, cada vez más, la gran importancia de sus conceptos eclesiológicos. Aunque muchas de sus obras permanecen todavía inéditas, algunos investigadores, como Anthony Black y Josef Wohlmüt, no dudan reconocer en Juan de Segovia al representante más destacado de la eclesiología de aquel tiempo<sup>17</sup>.

13 En una carta dirigida al cardenal Cesarini, del 3 de abril de 1441, el Cusano escribe: «... Ioannes de Segobia degradatus comparuit absque cappa et rocketo in habitu doctorali, quia iudicarunt Basilienses necessarium fore, ut ipse dictis meis responderet; videbant enim sententiam omnium esse pro nobis. Locutus est autem ille absque ordine, multa tremula voce, et non erubuit se cum iniuriis potius quam cum ratione iuvare. Ego ut privatus interfui, quia deliberavimus non decere, quod oratores d. h. spurciciis istorum dampnatorum interessent, nec iudicavimus expedire, quod ignoraremus ea, que dicturi essent... Ego qui animosus fui, alacri mente ingressus sum pungnam et dicta de Segobia ostendi inordinatissima et absque intelligentia, resumendo ea, que dixeram ego, et, que ipse obiecerat, seriatim evacuando omnia», *Acta Cusana*, I (como nota 2), n. 482, pp. 353-354.

14 Cf. las notas 8 y 9.

15 Cf. U. Fromherz, *Johannes de Segovia* (como nota 3) 37-42, 149-151.

16 Véanse sus obras, todavía inéditas, *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali* y *Liber de substantia ecclesiae*. Cf. W. Kramer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7) 248-254.

17 Aparte de la bibliografía, citada en las notas 3, 6 y 7, cf. G. Vera-Fajardo, *La eclesiología de Juan de Segovia en la crisis conciliar (1435-1447)* (Roma 1968); A. Black, *Monarchy*

Por otra parte, también en los estudios recientes sobre Nicolás de Cusa se perciben acentos nuevos. Mientras anteriormente se conocía a Nicolás de Cusa casi exclusivamente como el filósofo de la «docta ignorancia» y de la «coincidencia oppositorum», hoy se valora también su visión de la Iglesia y de la sociedad cristiana, que expuso en su obra de juventud *De concordantia catholica*. Este mismo año han aparecido dos libros sobre ese tema, las Actas del Congreso celebrado el año pasado en Trier y que lleva por título *Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens*<sup>18</sup>, y una tesis doctoral sobre la misma temática<sup>19</sup>. En estos estudios se acentúa la continuidad de los principios fundamentales en el pensamiento cusano, no obstante el cambio de su actividad política.

Resumiendo la primera parte de esta ponencia, puede afirmarse que las investigaciones recientes sobre la eclesiología de Juan de Segovia y de Nicolás de Cusa facilitan e incluso invitan a hacer una comparación de sus concepciones, lo que intentaré llevar al cabo en la segunda parte de mi intervención. Se comprende fácilmente que tengo que limitarme a un aspecto concreto, al hablar de confrontación entre Nicolás de Cusa y Juan de Segovia, es decir, que voy a centrarme en la exposición de dos conceptos bien definidos, el de consenso y de confianza.

## II

En el discurso pronunciado en la dieta de Maguncia de 1441, Juan de Segovia recuerda a Nicolás de Cusa su anterior posición conciliarista expuesta en varias ocasiones y también en la obra *De concordantia catholica*, y cita la siguiente frase del Cusano: «Todo régimen presupone el consenso de los súbditos y no puede ser introducido de otra manera, porque eso significaría contradecir al derecho natural que exige el consenso»<sup>20</sup>.

*and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450* (Cambridge 1970); id., *Council and Commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage* (London 1979) 118-193; id., *Political Thought in Europe 1250-1450* (Cambridge 1992); W. Krämer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7) 207-255; G. Alberigo, *Chiesa conciliare* (como nota 7); J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel* (Mainz 1983) 222-256; J. D. Mann, *The Historian and the Truths: Juan de Segovia's «Explanatio de tribus veritatibus fidei»* (Chicago, Ph.D. Diss. 1993).

18 K. Kremer - K. Reinhardt (eds.), *Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens* (Trier 1994).

19 C. Lücking-Michel, *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift «De concordantia catholica» des Nicolaus von Cues* (Würzburg 1994).

20 «Ad hominem vero desuper hoc ultimo data responsione dictum fuit memorari debere prefatum Nicolaum conclusionis per eum publicate die XV marci anno XXXIII<sup>o</sup> in generali congregacione Basiliensis concilii, cum allegaret contra provisionem pape Treuerensi ecclesie factam de persona Rabani episcopi Spirensis, quod omnis presidencia regitiva requirit consensum subditorum nec alias introduci posse, cum esset contraire iuri nature, a quo requiritur consensus... alle-

En realidad, la doctrina del consenso constituye uno de los capítulos más importantes de la obra *De concordantia catholica*. El concepto aparece en varios contextos. Lo que ahora nos interesa es la cuestión siguiente, si el poder de gobierno y el vigor de las leyes dependen del consenso de todos. Como es sabido, la obra *De concordantia catholica* tuvo varias redacciones<sup>21</sup>. Es cierto que ya en las primeras se encuentran alusiones a la necesidad del consenso, pero sólo en la última redacción de la obra introdujo Nicolás Cusano un pequeño tratado sobre este tema, el del consenso; son los capítulos 8 al 16 del libro segundo. En estos capítulos, así como en el proemio del libro tercero, añadido también a última hora, el Cusano defiende la tesis de que «cualquier principado... viene únicamente de la concordancia y del consenso de los sujetos»<sup>22</sup>. Nicolás justifica esta tesis de diversas maneras. Como *doctor decretorum* conocía bien la tradición de los legistas y canonistas sobre el consenso; cita la conocida máxima que remonta al *Codex Justiniani*: «Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet» (Lo que afecta a todos, por todos debe ser aprobado)<sup>23</sup>. Por otra parte, Nicolás justifica su tesis, investigando la práctica de los Concilios antiguos; era un buen historiador, como es sabido, dotado con un cierto sentido de crítica histórica<sup>24</sup>. Pero el argumento principal que justifica la doctrina del consenso es, para Nicolás de Cusa, el derecho natural. Por naturaleza, dice, todos los hombres son libres e iguales. Pero, siendo esto así, se plantea el problema: ¿cómo puede dominar uno sobre sus iguales? Puede, dice Nicolás de Cusa, si los demás se someten libremente a su dominio, para así organizar las necesidades sociales<sup>25</sup>. El dominio del príncipe es, pues, un servicio hacia

gaveratque tunc et alias persepe, que fuerant scripta per eum in libro *De catholica concordantia* aliter quam modo in illo tractatu, exaltata permaxime generalium auctoritate conciliorum, specialiter quod papa disolvere non posset concilium absque eius consensu...», *Acta Cusana*, I (como nota 2), n. 478, p. 333; *Deutsche Reichstagsakten*, vol. XV (Göttingen 1957), n. 648, p. 707.

21 Cf. G. Kallen, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues* (Heidelberg 1963); W. Krämer, 'Konkordanz und Konsens in Kirche und Respublica christiana. Inhaltliche Tragweite und geschichtlicher Hintergrund', en: K. Kremer - K. Reinhardt (eds.), *Nikolaus von Kues* (como nota 18) 231-265.

22 «Unde cum natura omnes sint liberi, tunc omnis principatus, sive consistat in lege scripta sive viva apud principem, per quem principatum coercentur a malis subditi et eorum regulatur libertas ad bonum metu poenarum, est a sola concordantia et consensu subiectivo», Nicolaus de Cusa, *De concord. cath.*, II, cap. 14, n. 127, 13-17 (como nota 5). Cf. también la siguiente frase, contenida en el capítulo 13 del libro II: «Unde quia ex praehabitibus patet radicem canonum quoad ligandi vigorem in consensu existere...», loc. cit. n. 124, 1-2.

23 *De concord. cath.*, III, proemium (como nota 5), n. 276.

24 Era el primero quien negó la autenticidad de la donación constantina, ya antes de Lorenzo Valla. Cf. *De concord. cath.*, III, cap. 2 (como nota 5), nn. 294-312.

25 *De concord. cath.*, II, cap. 14 (como nota 5), nn. 127-131. Cf. W. Krämer, 'Das Menschenbild im politischen Denken des Nikolaus von Kues', en: M. Bodewig y otros (eds.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus* (Mainz 1978) 225-233; id., 'Konkordanz und Konsens (como nota 21)'; H. Pauli, 'Freiheitsdenker und Gott-Sucher. Aus Leben und Gedankenwelt des Nikolaus von Kues', en: *Kurtrierisches Jahrbuch*, 30 (1990) 77-98.

los demás, el cual se basa en el consenso explícito o implícito. Así, el rector o gobernador es siempre representante de la comunidad. Nicolás de Cusa sabe bien que esto supone una visión optimista del hombre. Pues, aunque todos son iguales por naturaleza, no todos los hombres son inteligentes y prudentes en el mismo grado. Sin embargo, Nicolás de Cusa está convencido de que al menos la parte mayor del pueblo es tan prudente que se someterá libremente al dominio de un sabio<sup>26</sup>, y así se llega, por un cierto instinto natural, a una concordia entre la «presidencia de los sabios» y la libre sujeción de los necios<sup>27</sup>.

Esta teoría no es nueva ni original; remonta a la *Política* de Aristóteles. Pero es significativo que el Cusano tomara la tradición aristotélica a través del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, aunque es igualmente cierto que rechazó tajantemente las consecuencias radicales que Marsilio de Padua dedujo de una soberanía del pueblo<sup>28</sup>. Hay también semejanzas entre la doctrina cusana acerca del dominio de iguales sobre iguales y algunos pasajes del *Dialogus* de Guillermo de Ockham<sup>29</sup>; pero resulta difícil, en este caso, demostrar que haya dependencia. De todas formas, Nicolás de Cusa aplicó la teoría aristotélica de la libre sumisión a una autoridad, con una cierta radicalidad, a la doctrina sobre el poder en la Iglesia y en el Estado.

Ello no obstante, Nicolás de Cusa no debe ser considerado como un promotor de una constitución democrática en la Iglesia y en el Estado. El consenso del pueblo cristiano queda siempre situado dentro de un orden prefijado por Dios. Sobre todo en el libro primero de la obra *De concordantia catholica*, Nicolás de Cusa demuestra, mediante la tradición del Pseudo-Dionisio, que todo poder descende, por varios grados, del Dios trinitario a los cargos eclesiásticos y seculares. Por último, Nicolás de Cusa une la visión jerárquica con la visión democrática de la Iglesia, afirmando que cada obispo y cada sacerdote es «representante» en un doble sentido; por una parte, representa a Dios y a Cristo frente al pueblo cristiano y, por otra, representa al pueblo cristiano ante Dios y ante Cristo<sup>30</sup>. Esta teoría de una representación doble no es, para el Cusano, un compromiso que deba ser calificado de malo. La justifica con varios argumentos teológicos. La incarnación del Hijo de Dios, por ejemplo, demues-

26 *De concord. cath.*, III, prooemium (como nota 5) n. 270.

27 *Ibid.*, n. 275.

28 Cf. *De concord. cath.*, II, cap. 34 (como nota 5), n. 256, y *De concord. cath.*, III, prooemium, nn. 268-291. Probablemente Nicolás de Cusa conoció el *Defensor pacis* ya durante sus estudios en Padua (1417-1423); en todo caso conoció en esta capital las teorías conciliaristas del famoso canonista Francisco Zabarella, quien enseñó, desde 1394 hasta 1411, en esa ciudad Derecho canónico. Cf. E. Meuthen, *Nikolaus von Kues* (como nota 2) 16-17.

29 Guilelmus de Ockham, *III Dialogus de imperio et pontificia potestate* I, 2, cap. 15 (ed. en: Guilelmus de Ockham, *Opera plurima*, Lyon 1494-1496, reimpresso por Greg., London 1962, fol. 195va). Cf. Wilhelm von Ockham, *Dialogus*, ed. J. Miethke (Darmstadt 1994) 108-109; Nicolaus de Cusa, *De concord. cath.*, II, cap. 14 (como nota 5), n. 127.

30 Cf. K. Reinhardt, 'Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigen im kirchlichen Amt', en: K. Kremer - K. Reinhardt (eds.), *Nikolaus von Kues* (como nota 18) 183-202.

tra que Dios mismo no pudo hacerse hombre sin el asenso libre de la virgen María<sup>31</sup>. Además, toda potestad en la Iglesia tiene el carácter de una gracia; ésta, a su vez, para ser eficaz, excluye toda coacción y presupone la libre aceptación del hombre<sup>32</sup>.

En consideraciones ulteriores, 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 directa desde debajo, es decir, de los fieles que libremente se someten a su dominio; y lo mismo que la parte superior del alma procede desde arriba, desde una iluminación divina, así la potestad espiritual del sacerdocio viene también desde arriba, es decir, de Cristo. De la unión de la materia y de la forma resulta lo que el Cusano denomina una «concordancia muy dulce»<sup>33</sup>.

Profundizando estas consideraciones, Nicolás afirma que toda potestad espiritual y secular reside potencialmente en el pueblo, *quasi in potentia*; para actualizar esta potencia es necesario un rayo informante, que en la Iglesia es la predicación del Evangelio o la administración de los sacramentos por el sacerdote<sup>34</sup>. Por último, el Cusano fundamenta los diversos semblantes de sus aspectos en la trinidad divina, siguiendo ideas de Joaquín de Fiore. El pueblo cristiano, es decir los laicos, representan al Padre divino; los cléricos, al Hijo, y los monjes, al Espíritu Santo. Lo mismo que el Hijo procede del Padre, así el clero y el poder clerical en la Iglesia proceden de los laicos<sup>35</sup> —aplicación ciertamente atrevida de las ideas joaquinitas—.

Ésta era la doctrina de Nicolás de Cusa durante el Concilio de Basilea. Se plantea, pues, el problema: ¿abandonó la teoría del consenso, alejándose del Concilio de Basilea y uniéndose al Papa? A este interrogante se debe con-

31 *De concord. cath.*, III, prooemium (como nota 5) n. 289; II, cap. 18, n. 164, y II, cap. 32, n. 236.

32 «Consideravi enim primo legem christianam liberrimam, ad quam nullus nisi sponte absque coactione accedit. Unde cum vita fidei nostrae sit ipse Christus, non est in ipsis ad salutem necessariis aliud quam ipse Christus et ad eum liberrimus accessus. Quare coactio proprie non est in ipsa ecclesia descensive a Christo, sed gratia est, quae ab ipsa plenitudine fontis capitis in ipsum corpus Christi mysticum fluit», *De concord. cath.*, II, cap. 34, n. 250; cf. también n. 260.

33 *De concord. cath.*, II, cap. 19, n. 167.

34 *Ibid.*, n. 168.

35 «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 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. Quare non inepte abbas Ioachim super Apocalypsim dicit populum patris figuram, clericos saeculares filii et religiosos spiritus sancti gestare. Quoniam sicut filius a patre, ita clerici a laicis, et sicut spiritus sanctus ab utroque, ita religiosi a laicis et a clericis procedunt», *De concord. cath.*, II, cap. 19, n. 168.



testar con un no rotundo. Todavía en uno de sus últimos escritos, la *Reformatio generalis*, elaborada a petición del papa Pío II, propone la creación de un pequeño Concilio permanente constituido por los cardenales, los cuales representarían las diversas provincias eclesiásticas y, por lo mismo, el consenso de la Iglesia universal, que es necesario, según él, para el gobierno de la Iglesia<sup>36</sup>. Hay que tener en cuenta, además, que el Cusano profundizó en sus escritos especulativos cada vez más el concepto de la libertad del hombre<sup>37</sup>.

A las consideraciones anteriores se puede añadir, a mi parecer, una consideración interesante de terminología. El súbdito, el sujeto (*subiectus*) ocupa en la escala social el puesto ínfimo; por otra parte, el ser «sujeto» y no solamente objeto, significa en la terminología moderna una alta dignidad. Se plantea, pues, el problema de si este cambio de sentido del término «sujeto» no tiene algo que ver con la concepción de «sujetos» que se someten libremente a un rector y que constituyen, de este modo, la fuente de toda potestad<sup>38</sup>.

Sea lo que fuere respecto a la terminología del «sujeto», hay que decir que el Cusano no abandonó la teoría del consenso, pero sí modificó la teoría de la representación. Durante los años del Concilio de Basilea defendió la tesis según la cual Cristo es representado en la tierra por la Iglesia universal; la cual es representada, a su vez, por varias instituciones, pero de manera diferente. Subraya que el apóstol san Pedro y sus sucesores representan la Iglesia de una manera singular, pero al mismo tiempo «confusissime»<sup>39</sup>; el Concilio general, en cambio, constituye la representación más adecuada de la Iglesia y es, por eso mismo, superior al Papa. 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<sup>40</sup>. Pero esto no implica que el Papa, según Nicolás de Cusa, pueda prescindir del consenso del pueblo cristiano.

No extraña, pues, que Nicolás de Cusa pudiera responder fácilmente a Juan de Segovia, quien le reprochó haber abandonado la teoría del consenso<sup>41</sup>. Incluso pudo volver el reproche contra Juan de Segovia, ridiculizando la

36 Cf. St. Ehses, 'Der Reformentwurf des Kardinals Nikolaus Cusanus', en: *Historisches Jahrbuch*, 32 (1911) 274-297, concretamente 292.

37 Cf. K. Kremer, 'Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit («Sis tu tuus, et Ego ero tuus）」, en: R. Haubst (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (Trier 1989) 227-252.

38 Cf. W. Krämer, 'Konkordanz und Konsens' (como nota 21) 267-269.

39 *De concord. cath.*, II, cap. 18 (como nota 5), n. 158.

40 Cf. Nicolás de Cusa, Carta dirigida a Rodrigo Sanchez de Arévalo (1442), ed. G. Kallen, *Cusanus-Texte II/1* (Heidelberg 1935) 106-111. Cf. K. Reinhardt, 'Die Repräsentanz Christi' (como nota 30) 198.

41 Cf. Nicolás de Cusa, Carta dirigida al cardenal Cesarini, del 3 de abril de 1441, ed. en *Acta Cusana* (como nota 2), n. 482, p. 354, lín. 26-28: «Et quoniam ab inicio semper dixi de essentia conciliorum consensum esse et non posse representationem universalis ecclesie abs-

pretensión del Concilio de Basilea de representar el consenso de la Iglesia universal, ya que cada vez más obispos y príncipes abandonaron el Concilio. Quizá por este motivo en la obra de Juan de Segovia la idea del consenso ocupa un puesto menos importante que en la de Nicolás de Cusa, aunque no falta <sup>42</sup>.

De todas formas, en su gran discurso pronunciado en la dieta de Maguncia <sup>43</sup>, Juan de Segovia utiliza como punto de partida otro concepto que le parecía elemento constitutivo en la Iglesia y en la sociedad humana, el concepto de fe <sup>44</sup>. No cabe duda que Juan de Segovia tomó este concepto de la teología (la fe como fundamento de la Iglesia), pero en primer momento lo utiliza en el sentido amplio y antropológico de confianza. Basándose en el derecho natural, afirma que la «politia», es decir, la sociedad humana, no puede existir sin la confianza mutua. En las relaciones interpersonales no todo es cierto y calculable. En muchas ocasiones uno tiene que creer al otro lo que éste le dice o promete, lo mismo que, a cambio, cada uno supone que los demás se fían de él, si no puede probar sus afirmaciones. A veces, hay que creer con firmeza cosas que apenas o nunca se conocerán con seguridad <sup>45</sup>. Sin fe, crédito y confianza, la convivencia humana no es posible.

Para comprender mejor aún el concepto de Juan de Segovia acerca de la fe hay que destacar que, según él, fe o confianza son siempre un acto interpersonal. Nadie puede creer algo a sí mismo, sino solamente a otra persona. Esta afirmación antropológica vale también para la comunidad de los creyentes, la Iglesia. No es posible que la fe cristiana puede sobrevivir en una única persona, como lo suponía Guillermo de Ockham respecto a la virgen María <sup>46</sup>. Como es sabido, Guillermo de Ockham opinaba que la fe había existido únicamente en la madre de Jesús durante los tres días en que Jesús permaneció muerto en el sepulcro <sup>47</sup>. Algunos papalistas aplicaron la tesis de Guillermo de Ockham al

que personis representantibus aut consensu esse...». Cf. también, W. Krämer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7), 347-348.

<sup>42</sup> Juan de Segovia, Discurso de Maguncia, en *Deutsche Reichstagsakten*, vol. XV (como nota 20), p. 678, lins. 33-35. Cf. W. Krämer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7) 343-345, 347-348.

<sup>43</sup> Este discurso, seguido de una ampliación, constituye el libro XVII de la *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, compuesta por Juan de Segovia, y está publicado, como parte de la *Historia*, en *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, vol. III, ed. E. Birk (Wien 1886), pp. 539-695 (discurso), pp. 695-946 (ampliación). Otra edición del discurso se encuentra en *Deutsche Reichstagsakten*, vol. XV (Göttingen 1957), n. 349, pp. 648-759.

<sup>44</sup> Sobre el papel del concepto de fe en la concepción de Juan de Segovia, cf. A. Black, *Council and Commune* (como nota 17) 176-183; J. Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche* (como nota 17) 222-233.

<sup>45</sup> «(Necesse est illis) firmiter credere etiam illa, que uix aut nunquam certitudinaliter possunt cognosci», *Deutsche Reichstagsakten*, XV (como nota 43) 652.

<sup>46</sup> Cf. *Deutsche Reichstagsakten*, XV, 657, y también 653-657.

<sup>47</sup> Cf. Krämer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7) 174-175, 231-232; Wohlmuth, *Verständigung in der Kirche* (como nota 17) 224-225.

Papa, afirmando que la fe verdadera podría permanecer solamente en el Papa. Esta afirmación contradice, según Juan de Segovia, la esencia de la fe. Para él, la fe católica es esencialmente un acto comunitario; y es, al mismo tiempo, un acto mutuo<sup>48</sup>. Los fieles deben dar crédito y confianza al Papa y a los obispos, pero también el Papa y los obispos dependen en su fe de los demás. No puede ser que el Papa pida de los demás que crean sus afirmaciones, mientras su propia fe queda sin estar en dependencia de la fe de los otros.

Hay que añadir otra nota característica del concepto de la fe según Juan de Segovia, la que se refiere a la relación entre fe y autoridad. «Fe es la adhesión firme a algo oído debida a la autoridad del que lo ha dicho»<sup>49</sup>. Con esto llegamos al punto que más nos interesa aquí: ¿cómo justifica Juan de Segovia la autoridad en la Iglesia y en la sociedad en general? En una extensa ampliación de su discurso maguntino de 1441, llamada «Amplificatio» y elaborada diez años más tarde, cuando compuso la historia del Concilio de Basilea, Juan de Segovia explica más extensamente sus ideas acerca de la autoridad<sup>50</sup>.

El concepto de autoridad está, según él, íntimamente relacionado a el de verdad. Auténtica autoridad la tiene sólo la verdad misma, en cuanto se manifiesta y convence. Por eso, el hombre se puede someter en un acto absoluto de confianza solamente a la verdad suprema de Dios. ¿Pero qué sucede con las autoridades humanas y eclesiásticas, instituidas y legitimadas ciertamente por Dios? También aquí, creer a una autoridad no es un acto ciego de sumisión ni, menos aún, un acto forzado. Por otra parte, los súbditos no siempre comprenderán, ya desde el principio, el sentido y la necesidad de los decretos publicados por una autoridad. Pero según Juan de Segovia, pueden y deben, al menos, conocer si la autoridad es digna de crédito y de confianza. Y para eso tienen que asegurarse de la veracidad y sabiduría de los gobernantes.

Conforme estamos viendo, Juan de Segovia define la autoridad como «la dignidad de preeminencia de una persona, cuyos preceptos se creen, porque es capaz de manifestar que esos preceptos son verdaderos y justos». Formula lo mismo también desde una perspectiva pasiva: «autoridad exige exhibición de reverencia ante un testimonio de la verdad ya manifestada o que va a ser manifestada con seguridad por aquel a quien se debe reverencia»<sup>51</sup>. Esto quiere

48 *Deutsche Reichstagsakten*, XV, 657, 3.

49 «... fides utique proprie loquendo esset firma adhesio rebus auditis ex auctoritate dicentis», *Deutsche Reichstagsakten*, XV, 653, 18-19.

50 Juan de Segovia, 'Amplificatio disputacionis', en: *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, vol. III (como nota 43) 695-946 (= caps. 25-60 del libro XVII); el capítulo 46 (ibid., pp. 840-850) trata de la autoridad bajo el título: «Quid sit auctoritas generaliter, quia noticia clara veritatis, item et ecclesie ex doctrina Augustini subtilius disseritur...».

51 «... describi potest passive, ut, sicut honor, dicitur exhibicio reverencie in testimonium veritatis vel patefacte aut certissime ab eo, cui reverencia exhibetur, manifestande; active autem, quod autoritas dignitas est preeminencie, cuius preceptis fides exhibetur tamquam potentis illa patefacere vera iustaque esse», *Monumenta conciliorum*, III (como nota 43) 843.

decir que una autoridad es tanto más fiable cuanto más se manifiesta repleta de sabiduría y de veracidad y cuanto más pone de manifiesto el sentido y la necesidad de sus decretos. Con todo eso, Juan de Segovia no quiere disolver la autoridad ni reducirla a la razón, promoviendo una Iglesia en la que todos comprenderán como iluminados el sentido de las leyes, de modo que éstas pierden su carácter de estatuto. Tampoco quiere decir que los súbditos deciden sobre el vigor de las leyes. Insiste, por otra parte, en que la validez de los decretos depende, hasta un cierto grado, de los súbditos. Sólo si el pueblo reconoce los decretos como actos de un soberano sabio, puede seguirlos. El pueblo, según Juan de Segovia, no es tan sabio que pueda comprender la necesidad de los decretos, pero sí debe y puede enjuiciar la sabiduría de los gobernantes. De este modo Juan de Segovia llega, como Nicolás de Cusa, a una doble legitimación del poder. El Concilio, por ejemplo, tiene su autoridad, por un lado, de Dios mediante afirmaciones de la Biblia, pero, por otro lado, su autoridad viene también de los sabios teólogos reunidos en él, cuyos decisiones parecen razonables y fiables<sup>52</sup>. Cuando Juan de Segovia en sus escritos tardíos consideraba la Iglesia como monarquía, propuso que el Papa se sirviera de un consejo de sabios, con el fin de garantizar para sus decretos la confianza y la fe del pueblo cristiano<sup>53</sup>. Juan de Segovia no pensó concretamente en un consejo de cardenales que representen las diversas provincias eclesiásticas, como lo hizo Nicolás de Cusa en su propuesta de un pequeño Concilio permanente, sino más bien en un consejo de teólogos expertos.

Así se demuestra, una vez más, la diferencia entre la concepción cusana y la de Juan de Segovia. La teoría según la cual toda autoridad depende del consenso de los súbditos es evidentemente la doctrina del jurista y hombre político que era Nicolás de Cusa, que se interesaba hasta en sus reflexiones filosóficas por los procedimientos de decisión.

En cambio, Juan de Segovia aparece más como el teólogo profesional que reflexiona sobre la relación entre autoridad y razón, entre fe e inteligencia.

Sin embargo, los dos persiguieron un mismo fin, pretendieron conciliar la autoridad social con la libertad del hombre y llegar a una concordancia católica, universal, como expuso Nicolás de Cusa, o a una Iglesia fraternal unida por el don divino del amor mutuo, según la terminología de Juan de Segovia. Es cierto que los dos parten de la situación de la Iglesia en tiempos del Concilio de Basilea y que sus concepciones incluyen, por eso, muchos elementos condicionados por la situación de entonces. No obstante, algunas ideas centrales no han perdido su valor hasta hoy y algunas están a la espera de ser redescubiertas, sobre todo tratándose de la extensa obra de Juan de Segovia, escasamente estudiada hasta el momento presente.

KLAUS REINHARD

52 *Monumenta conciliorum*, III (como nota 43) 652.

53 Cf. Krämer, *Konsens und Rezeption* (como nota 7) 251; Black, *Council and Community* (como nota 17) 182.