

# **“LA CONCEPCIÓN Y EL CONCEPTO DE SOBERANÍA”**

## **II – LOS ANTECEDENTES PRÓXIMOS**

### **SIGLOS DEL XIV AL XV**

3.1 – La paulatina progresión del secularismo.

3.2 – El rey de Francia frente al papado.- La corte de Aviñón o la “Cautividad de Babilonia”.

3.2.1 – Las controversias de Juan XXII con los franciscanos y Luis de Baviera.

3.3 – Confusión entre orden espiritual y orden temporal.- Marsilio de Padua y su “Defensor pacis”.

3.4 – El cuestionamiento al pontífice en su “plenitudo potestatis”. Guillermo de Ockham y su “Breviloquium de principatu tyrannico papae”.

3.5 – El advenimiento del “Gran Cisma”.

3.6 – Críticas a la corporación eclesiástica.- Wycliffe y Huss.

3.7 – La teoría conciliar.- Nicolás de Cusa.

3.8 – La antesala de la Reforma.- Concordatos y Concilios.

-----

## **1 – La paulatina progresión del secularismo**

Según la opinión de Sabine (1), ni Dante ni Santo Tomás, fueron capaces de percatarse, en toda su extensión, del peligroso secularismo que podía esconderse en la *Política* de Aristóteles. Nos estamos refiriendo, especial y particularmente, a su teoría sobre la sociedad civil en la que contempla que, tal sociedad, es en sí misma perfecta y autárquica y no requiere la santificación de ningún órgano sobrenatural. Esta presunción, junto a otras tendencias de efecto igualmente disgregador, son las que van a hacer su aparición en los siglos XIV y XV, a través de un largo proceso que se llevará a cabo en tres grandes oleadas o etapas.

La primera de estas etapas tiene lugar entre los últimos años del siglo XIII y los primeros del siglo XIV. Se produce, según acabamos de ver, por la controversia mantenida entre el papado y el reino de Francia y es la que va a conformar el desarrollo final de la teoría del imperialismo papal. Esta teoría será superada de manera categórica por la cohesión nacional de Francia, cuyo movimiento dará origen a la formación de la oposición a aquella, fijando límites al poder espiritual y dando pie a las exigencias de emancipación de los reinos como sociedades políticas independientes.

Una veintena de años después, la controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera suscitará la segunda oleada, siendo la que concrete la oposición a la soberanía papal. Frente a ella, Guillermo de Ockham esgrimirá todos los elementos de oposición desde lo recóndito de la tradición cristiana y Marsilio de Padua desplegará la doctrina de la autarquía de la comunidad civil. Manifiesta Sabine que, en el desarrollo de esta disputa, el proceso de limitar el poder espiritual a sus funciones exclusivamente mundanas, se llevó todo lo lejos que fue posible llevar, mientras la Iglesia permaneciera intacta como institución.

En la tercera de las oleadas o etapas, la oposición al poder papal adoptaría una nueva forma. Esta vez, a diferencia de las anteriores, la controversia se iba a desencadenar en el seno de la propia Iglesia. Se originó, de tal forma, que el conflicto ya no se suscitaba entre la autoridad espiritual y la secular, sino entre las propias instituciones eclesiásticas. Los hechos que se sucederán, dice Sabine, nos mostrarán el primer ejemplo histórico de un intento llevado a cabo por los súbditos de un soberano absoluto para imponerle, como medida de reforma, las limitaciones de un gobierno constitucional y representativo. Aunque, nos recuerda, que si bien es cierto que el movimiento conciliar fracasaría en la Iglesia, desarrollaría, por el contrario, las principales líneas de la teoría política, siguiendo las cuales habrían de producirse controversias similares entre los gobernantes seculares y sus súbditos.

Recordemos como en la controversia entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, a diferencia de otras anteriores, se precisaba de manera sistemática y concluyente la teoría del imperialismo papal, defendiendo una línea argumental a favor del poder soberano del papa, por encima de cualquier otra

forma de poder o autoridad secular. Pero todo el empeño puesto por Bonifacio VIII en hacer resurgir la política que tan buenos resultados diera a Inocencio III, no llegaría a producir nunca el éxito que de tal esfuerzo esperaba. No solo resultó baldío su intento, sino que acabó en la situación de desgracia que se recordará como "cautividad de Babilonia" (2). Hecho éste que, en los años siguientes, haría del papado un instrumento de la monarquía francesa.

Este fracaso incidiría de forma notable en la política europea, derivando, por un lado, en el afianzamiento de una fuerza nueva del llamado "sentimiento nacional", si bien, por otro lado, traería consigo la aparición del reino como poder político, no dependiente de la tradición del Imperio. Como manifiesta Sabine, *"en vez de las dos jurisdicciones universales, el sacerdotium y el imperium, el problema se plantea entre el rey de Francia como poder independiente, por una parte, y el papado, también como poder, por otra"*. Será, pues, muy interesante para nuestro trabajo, observar estos hechos con más detalle, pues su análisis nos habrá de ser una gran ayuda para introducirnos en la segunda de las oleadas que referíamos y que después abordaremos.

### ***3.2 – El rey de Francia frente al papado.- La corte de Aviñón o la "Cautividad de Babilonia"***

En 1.305, el francés Bertrand de Got, obispo de Burdeos, es elegido papa con el nombre de Clemente V. Fija su residencia en Aviñón que se convertiría, así, en la sede pontificia durante los siguientes decenios. Este hecho, que aparenta

representar el inicio de una descentralización de la administración pontificia, traería en consecuencia su efecto contrario, pues desde Aviñón, continuaría la metódica organización del gobierno eclesiástico, incidiendo de manera especial en materia financiera y judicial. La decisión de abandonar la sede romana, llevaba consigo el cese de todas las ventajas que por estas circunstancias venía disfrutando el papado. Esta importante renuncia, junto al lujo que aparejaba la reciente Corte de Aviñón, culminó en una insostenible situación financiera, con difícil solución sin la adopción de una medidas de corte centralizado.

Las primeras resoluciones fiscales determinan el envío de cobradores de impuestos por los dominios y territorios cristianos. Junto a los distintos órganos de gobierno, creados para estos fines, se implanta el Tribunal de la Rota, que resolverá en apelación cualquier tipo de proceso eclesiástico iniciado en el ámbito de la cristiandad. Para completar los hechos, a todo ello hay que añadirle el aumento del control en la designación de los beneficios episcopales, donde la elección no será la norma sino la excepción.

Pero todas estas decisiones que parecen reflejar la actuación unitaria de una administración centralizadora, no vienen a ser más que una imaginaria figura: *“Obispados, cabildos, decanatos, parroquias, prioratos, colegiadas, monasterios, encomiendas, hospicios, leproserías, innumerables instituciones de todo tipo se reparten el ministerio de las almas y los beneficios que deben remunerar su servicio”* (3) Al igual que los “estados” de la sociedad civil, nos matiza Touchard, estas instituciones tienden a la autonomía y se fijan “derechos” y “libertades” que defender. Tales acontecimientos, junto a la encubierta

subordinación del papado al rey de Francia y el cada vez más creciente apego a la ostentación y el lujo de la institución pontificia, acabarán por desacreditarla.

### **3.2.1. – Las controversias de Juan XXII con los franciscanos y Luis de Baviera**

Surgen, entonces, los escándalos y desavenencias en el seno de la Iglesia. De especial trascendencia serán los enfrentamientos que mantendrá el papa Juan XXII, por un lado, con la orden de los franciscanos, y por otro, con Luis de Baviera respecto a la sucesión del Imperio.

Con sus palabras y comportamiento, ciertos colectivos franciscanos componían una insistente y constante recriminación de los excesos y lujos en que estaba incurriendo, no sólo la sede papal, sino la mayoría de los estamentos eclesiales. Aunque el pontífice Juan XXII logró doblegarlos, posteriormente serían los hermanos menores de la misma orden franciscana quienes esgrimirían su arraigado voto de pobreza como ideal de perfección, empuñándolo como elemento de perfección moral, en especial contra los Dominicos. Juan XXII arremetería contra ellos retirándoles privilegios otorgados y declarando herejes a quienes sostuvieran el principio en el que basaban sus fundamentos, aduciendo que ni Cristo ni sus discípulos tuvieron nada propio.

A raíz de estos acontecimientos, el superior de los franciscanos, Miguel de Cesena, abandonaría Aviñón y marcharía junto con Guillermo de Ockham, a la corte de Luis Baviera en Pisa, donde ya se encontraba Marsilio de Padua.

Nos dice Touchard que, tanto Marsilio de Padua como Guillermo de Ockham, contribuirían mediante sus teorías y escritos, a afirmar el derecho de Luis de Baviera a ocupar el Imperio, convirtiéndose así, en los teóricos del Estado frente al poder pontificio. Tales acontecimientos se sucedieron al no haber podido los electores, decidir entre los candidatos a la sucesión del Imperio y aprovecharse de ello Juan XXII, para considerarlo vacante y nombrar al rey Roberto de Nápoles vicario para Italia. Luis de Baviera intentaría adicionar Italia a sus dominios, oponiéndose el papa a ello y pidiéndole que renunciara a su usurpación. Continuando Luis II en su obstinación, sería castigado con la excomunión, a lo que reaccionaría destituyendo a Juan XXII y nombrando papa a Nicolás V, quien se sometería sin mayor problema. El conflicto se resolvería a la muerte de Luis de Baviera en 1347, siendo entonces papa Clemente VI.

Sobre estos acontecimientos, relata Sabine que en 1338, los electores del Imperio, actuando por primera vez como cuerpo para una finalidad no electoral, afirmaron en la declaración de Rense, que una elección de emperador no requería la confirmación pontificia. De esta manera, se incorporaba al derecho público la tan anhelada independencia papal, ambicionada desde años atrás por los emperadores. Estas aseveraciones encontrarían su refrendo en la "Bula de Oro", que en el año 1356 instauraría un procedimiento para las elecciones imperiales en el que se excluía toda referencia a la sanción papal.

La controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera, prosigue Sabine, cambió en forma permanente el centro de la discusión política. *"En el curso de ella quedó establecida la independencia de la autoridad temporal respecto a la*

*espiritual. El problema cambió de forma convirtiéndose en el de la relación entre un soberano y el cuerpo de los súbditos a los que gobernaba”.*

Al igual que en otras ocasiones, este nuevo enfrentamiento generó numerosos escritos por parte de los seguidores de cada una de las facciones en disputa. De los fundamentos aducidos en el debate por cada uno de los bandos, obviaremos los trabajos del partido pontificio, ya que defendían el derecho papal a confirmar o anular las elecciones imperiales, cuestión esta muy debatida y que no añade nada nuevo a lo ya conocido. Así pues, para el cometido que tenemos empeñado, nuestro interés se va a centrar, más que en aquellas, en las razones y teorías que sostuvo el bando contrario. Fijaremos nuestra atención en los dos destacados autores ya citados: Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Y lo haremos, no tanto por las razones que adujeron en el apoyo que ofrecieron a Luis de Baviera, como por las que esgrimieron y defendieron en sus enfrentamientos y críticas con el papado. A tal fin, recurriremos a sus obras más representativas: *“Defensor Pacis”* (1.324) y *“De principatu tyrannico papae”* (1.339/1.340) (4).

### ***3.3 – Confusión entre orden espiritual y orden temporal.-***

#### ***Marsilio de Padua y su “Defensor Pacis”***

Si anteriormente nos significaba Touchard que había que esperar a Dante *“para que los dos órdenes (temporal y espiritual) sean distinguidos absolutamente, no jerarquizados”*, ahora nos recuerda que, con Marsilio de



Padua, *"no hay motivo para distinguir lo espiritual de lo temporal: no existe sociedad específicamente espiritual. El Estado debe proveer a las necesidades espirituales de sus miembros"*. Así pues, si con Dante se originaba la distinción entre los dos *órdenes*, con Marsilio de Padua habremos de llegar a la confusión entre los mismos, negando una específica sociedad espiritual aunque distinguiendo, al mismo tiempo, el *oficio* de sus dirigentes; lo que al final nos tendrá que conducir a la ruptura o separación entre el orden temporal y el orden espiritual: *"El hecho es que Cristo distinguió el oficio de los presbíteros y de los obispos del oficio de los príncipes, siendo, con todo, verdad que él podía, de haberlo querido, ejercer el estado de príncipe y el oficio de sacerdote, y mandar a los apóstoles hacer lo mismo. Pero no lo quiso así, más aún, él, que tuvo absolutamente en su poder disponerlo todo del mejor modo, quiso, como más conveniente, poner por separado estos dos oficios en la persona y en la razón de ser"*.

Las razones y argumentos de los que se vale Marsilio para defender esta disociación de poderes, los encontramos desarrollados en su obra *Defensor Pacis*. Obra que divide en dos partes principales y una tercera en la que sintetiza sus tesis y declara sus conclusiones. La primera parte la dedica a realizar una exposición de los principios aristotélicos, sin que llegue a ser un estudio pormenorizado de su filosofía política. La segunda, fundamentada en la primera, aborda el funcionamiento de la Iglesia, en su más amplio aspecto, y su relación con el poder civil, destacando la problemática que surge ante sus encontradas posturas.

Pero antes de llegar a ello, Marsilio manifiesta cuales son los propósitos e intenciones que le llevan a escribir esta obra – *“Son, pues, como dijimos, excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia intolerables los males: por lo cual debemos desear la paz, buscarla si no la tenemos, encontrada guardarla, y con todo el empeño rechazar la contraria discordia”* - y los dirige a quien entiende que puede ponerlos en práctica en función de su rango: *“... por amor a la verdad y su propagación, por el fervor de la caridad para con la patria y con los hermanos, por compasión y remedio de los oprimidos, para disuadir a los opresores con enmienda de su error, para inquietar a los que lo permiten debiendo ponerle remedio, y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de los romanos, a quien por la antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impreso y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de las reflexiones que siguen...”*

En defensa de sus posiciones y como cimientos de las mismas, Marsilio llega a ilustrar sus razonamientos con alusiones directas al mismísimo Cristo y a su doctrina evangélica: *“De acuerdo con ello (5) mostraré cuál y cuánta es la potestad sacerdotal y de las llaves dadas por Cristo al obispo romano y a cualquier otro sacerdote. Pues de la clarificación de estas cosas depende la*

*solución de muchas dudas tocantes a la verdad y abrirán camino al fin que nos proponemos alcanzar".*

Sus propuestas no acaban en la separación de poderes que estamos refiriendo sino que, dando un paso más, llega a subordinar el poder clerical al gobernante civil: *"Habrá que afirmar en toda verdad que el gobernante, en virtud de la potestad del legislador, tiene jurisdicción sobre los obispos y presbíteros y todos los clérigos, para que no acabe en ruina la vida política con la desordenada pluralidad de principados".*

A todo esto, habremos de convenir con Sabine que, las teorías de Marsilio son un ataque a fondo contra la jerarquía eclesiástica, en especial contra la *plenitudo potestatis*, aunque éste llegara a reconocer que, al menos, para los fines espirituales y para resolver los problemas derivados de ellos, fuera necesaria alguna forma de organización distinta de la comunidad civil en la Iglesia.

Vendrá al conocimiento sensato de cada cual, dice Marsilio, que el obispo romano, o su Iglesia, o cualquier otro obispo o Iglesia suya, en cuanto tales, *ninguna potestad o autoridad de las ya dichas ejercen sobre los demás obispos e iglesias por derecho divino o humano, sino solamente aquella que absolutamente o para algún tiempo le hubiere sido concedida por un concilio general.* Consecuentemente, continua, queda de manifiesto que el obispo romano o cualquier otro impropriamente que se atribuye a sí, contra el sentir de las escrituras divinas y de las ordenaciones humanas, la plenitud de potestad sobre el príncipe, o sobre una comunidad, o sobre una persona singular, *el tal obispo ú otro cualquiera ha de ser totalmente impedido en esa atribución, aun*

*por amonestación y coactiva potestad, si es preciso, ejercida por los legisladores humanos o por los que bajo su autoridad se gobiernan.*

Expone Marsilio que la *plenitud de potestad parece importar una cierta universalidad* y que, es su propósito, tratar solo de las *potestades voluntarias*, distinguiendo la plenitud de potestad en sus modos y fijándose en la diferencia de *potestad universal voluntaria*. Continúa diciendo que es, y se puede con verdad entender de un modo la plenitud de potestad, según la significación y fuerza del lenguaje que, sin tope ninguno, *es capaz de cualquier acto posible y de realizar voluntariamente cualquier cosa*. Pero de esta acepción, manifiesta, *entre los hombres parece convenir sólo a Cristo*.

Prosigue detallando hasta siete modos más de entender la *plenitud de potestad*, e interrogándose sobre dónde y con qué significado tuvo su primer origen este adscribirse a sí mismo el pontífice romano el título de la plenitud de potestad, cuando afirma que, en verdad, *por ninguna de las significaciones dichas le conviene*.

De los ocho modos de *plenitud de potestad* que desarrolla Marsilio, los dos primeros, dice, *no convienen al obispo romano ni a ningún otro sacerdote fuera de Cristo o Dios*. De los restantes, concluye que poco a poco y como quien no quiere la cosa, *se han transferido a sí mismo los obispos de los romanos las seis últimas significaciones de plenitud de potestad, y por ellas han cometido en el orden civil multitud de cosas monstruosas contra la ley divina y humana y contra el recto juicio de cualquiera que haga uso de su razón*.

De esta manera, despojado el papado por Marsilio de su *plenitudo potestatis* y concentrado el poder en la unidad del gobernante civil, nos proponemos,

ahora, penetrar en esa creada concentración del poder; en esa *plenitud de potestad* que, hasta hace un momento, detentaba el "obispo de Roma" y que le han hecho abandonar en beneficio del poder temporal para, así, en un futuro, procurar intentar su conexión con el poder que la soberanía calificará como absoluto.

A tal fin, habremos de ver, en primer lugar, la manera en que Marsilio de Padua concibe el poder temporal: *"En la ciudad única o en el reino único conviene que haya un único poder y, si muchos en número y especie, como parece que es conveniente en las grandes ciudades y máxime en el reino tomado según la primera significación, conviene que entre ellos haya uno único en número por encima de todos, al cual, y por el cual, todos los demás se reduzcan y regulen, y los fallos que en ellos hayan sean igualmente corregidos por el mismo"*.

Observemos que se está refiriendo a un único poder y no a una sola persona en el poder. Marsilio reconoce que ese poder único, en algunos casos, puede ser detentado por más de una persona: *"Porque hay un cierto poder único en número supremo y bien templado, en el cual gobierna más de un hombre, como en la aristocracia y en la república. Pero estos muchos constituyen un único poder en cuanto al oficio, sentencia o precepto; porque ninguna de tales acciones puede emanar de alguno de ellos por separado, sino por común decisión y consenso de ellos"*.

El empeño de Marsilio era demostrar que, en la ciudad o el reino, debe de haber un único poder gobernante o, de existir más de uno, el supremo de todos, es único en número, pues, aunque el poder supremo pudiera ser

ejercido por mas de una persona, éste, deberá de estar concentrado en un solo órgano, porque si hubiera muchos poderes y no estuvieran reducidos o subordinados a uno supremo, *"fallaría el juicio, el precepto y la ejecución de lo conveniente y de lo justo"*.

De esta manera, se puede considerar a Marsilio como uno de los precursores de la moderna concepción del Estado cuando, anticipándose a posteriores teorías que en su momento abordaremos, manifiesta: *"Así los hombres de una ciudad o provincia se dicen una unidad o un reino por su referencia voluntaria a un principado numéricamente uno"*. Para ello, tuvo que delimitar claramente los espacios divisorios entre lo espiritual y lo temporal, enfrentándose y acosando a los poderes eclesiásticos establecidos (6).

A Marsilio, para asumir y defender la concepción que, del poder temporal y sus gobernantes, acabamos de referir, no le queda más alternativa que desmitificar, desmontar y destruir toda la teoría que sobre la *plenitudo potestatis*, rodeaba al "obispo de Roma".

Tal empeño, como acabamos de ver, lo aborda Marsilio inquiriendo en la *plenitud de potestad* de la manera que el mismo describe: *"Primero, separando o distinguiendo sus modos, después, indagando si al pontífice romano o a cualquier otro obispo le conviene esa plenitud de potestad según alguno o algunos de sus modos; después, viendo según que significación, en el origen, asumió para sí ese título el obispo romano; finalmente, como se pasó de esa a otras acepciones, ojalá, no engaños, de la palabra, perjudiciales a los gobernantes y a todos los sujetos que viven su vida civil, y cómo y en qué*

*manera el mismo pontifice la ha usado y la usa y, si no se le impide, verosímilmente la seguirá usando".*

Cada uno de los ocho tipos de modos que distingue Marsilio de la *plenitud de potestad*, son refutados con argumentos sobre la inconveniencia o falta de competencia en el *obispo romano* para su adscripción, lo que le lleva a declarar que, *"no pertenece la plenitud de potestad al obispo de los romanos ni a ningún otro sacerdote, en cuanto a tal"*.

De la misma manera que refuta los modos, refuta todos y cada uno de los restantes puntos que se había planteado para, finalmente, acabar afirmando que las palabras y las obras con las que el obispo romano ataca y va contra el príncipe romano, *"ni son mandatos de la ley divina ni son conformes con ella, sino más bien disconformes y opuestas manifiestamente"*.

Como consecuencia de sus manifestaciones, Marsilio acaba aseverando que, *"creer o asentir al obispo romano o a cualquier otro obispo en estas enseñanzas o prédicas no es otra cosa que hacer que se corte la raíz de todos los principados, que se rompa el lazo y la unión de cualquier ciudad y reino. Porque no juzgo que hay otra raíz y lazo sino el mutuo juramento y fe entre súbditos y príncipes"*.

Surge y se inicia, así, la distinción o ruptura que al principio anunciábamos entre los dos *órdenes* y nace, entonces, la unidad y unicidad de la cabeza gobernante; la reducción a una única cabeza que sería la encarnación del poder temporal o poder civil en cada reino y, por tanto, la responsable de un gobierno que, nunca más, se debería de ver interferida en sus asuntos por la *plenitudo potestatis* del obispo romano.

Con estas teorías que acabamos de comentar y que desarrolla en su *Defensor Pacis*, Marsilio de Padua acaba desmontando todo el entramado que rodeaba a la plenitud de potestad del papa en el *orden espiritual* y lo trata de colocar en el sitio que, según él, le corresponde. De esta manera y en nuestra opinión, va a contribuir con sus teorías e ideas, sin que, evidentemente, ni lo supiera ni lo pretendiera, al proyecto que culminará en Bodino con el alumbramiento de la soberanía. Por lo que a nosotros se refiere, nos sirve de gran ayuda - al igual que los anteriores autores que venimos mencionando - en nuestra finalidad, ya sabida, de procurar elucidar la concepción y el concepto de la misma.

### ***3.4 – El cuestionamiento al pontífice en su “plenitudo potestatis”.- Guillermo de Ockham y su “Breviloquium de principatu tyrannico papae”***

Pero como ya habíamos anunciado, junto a Marsilio de Padua y coincidiendo en los mismos fines, aparece la figura de Guillermo de Ockham, del que dice Touchard que, aunque su destino se cruce con el de Marsilio y aunque sus nombres permanezcan asociados, sus personalidades son muy distintas: *“Ockham no se propone disolver la Iglesia en el Estado, sino disociar los dos campos y reformar la Iglesia. Trata de delimitar las zonas de acción jurídica de ambas sociedades. Evidentemente sólo puede hacerlo oponiéndose a las usurpaciones del Papa”*.



En una línea parecida se pronuncia Rodríguez Santidrián (7). Dice que la obra política de Ockham no se confunde con la de Marsilio de Padua, pues las mismas no son coincidentes, ni en su método, ni en su punto de partida: *"Marsilio jurista y político, parte de la consideración de la naturaleza de los reinos y de los Estados en general para la solución del problema: las relaciones del Estado y de la Iglesia. Ockham, por su parte, trata de reivindicar contra el absolutismo papal la libertad de la conciencia religiosa y de la investigación filosófica"*.

Por nuestra parte, hemos de apuntar que, cuando anteriormente hablábamos de Marsilio de Padua, decíamos que no se limitaba a señalar las diferencias entre el orden espiritual y el orden temporal sino que, separándolos radicalmente, avanzaba un poco más y subordinaba el poder eclesiástico al poder civil, con lo que desmontaba, así, todo el entramado de la *plenitudo potestatis* del obispo de Roma para, desplazando aquella de éste, concentrar todo el poder en el ordenamiento civil. A ello llegábamos moviéndonos entre los pronunciamientos que Marsilio nos manifiesta en su *Defensor Pacis*, pero lo hacíamos bordeando y dando vueltas alrededor de la idea de la *plenitud de potestad* - de la que se decía investido el papado -, procurando analizar sus cuestiones y aspectos relacionales con el poder civil, pero sin profundizar de manera directa y precisa en sus aspectos conceptuales.

Será ahora, de la mano de Guillermo de Ockham y su *Breviloquium de principatu tyrannico papae*, cuando intentemos abordar esa tarea que, sin proponérselo, pospusimos para mejor momento puesto que, como nos aconsejaba Sabine, *"La naturaleza de la lucha contra la plenitudo potestatis"*

*papal sostenida en el siglo XIV aparece de modo más claro en las obras del gran contemporáneo de Marsilio, Guillermo de Ockham, que en el Defensor pacis".*

Ockham, en su opúsculo - como el mismo llama a su *Breviloquium* en el prólogo -, se plantea en primer lugar, la licitud de la disputa sobre el poder del papa y afirma que, *"es lícito disputar, componer libros y publicar a los ignorantes la verdad para que se llegue a conocer la verdad sobre el poder del papa que se entromete en todas las causas espirituales y temporales"*. Arguye que si es lícito tratar de la unidad de la divinidad y de la trinidad de las personas, discutir, componer y divulgar libros sobre ella, será, por lo tanto, mucho más lícito tratar sobre el poder del papa, sobre lo que se yerra con menos peligro.

Prosigue Ockham manifestando que, tanto el papa está obligado a conocer el poder que tiene o no tiene, como los súbditos han de saber qué poder y cuánto tiene el papa sobre ellos. Plantea que es a los teólogos a quienes pertenece conocer qué poder tiene el papa *ex iure divino* y que es a las Sagradas Escrituras a donde se ha de acudir para resolver las controversias que, sobre su poder, pudieran surgir puesto que, si se suscitara un problema entre el papa y el emperador acerca del poder que el primero afirma competirle por derecho divino, al no poder el segundo, apoyar sus posibles razones en las leyes imperiales, tampoco el papa podrá hacerlo apoyándose en los cánones, siendo necesario, por tanto, que ambos acudan a las Sagradas Escrituras.

Una vez planteadas y resueltas las "cuestiones preliminares", Ockham se lanza de lleno a la tarea de escudriñar en la *plenitudo potestatis* papal y realiza

una primera incursión en el posible significado que, para algunos, tiene tal *plenitud de potestad*. *"Hay quienes sostienen que de tal manera tiene (el papa) - dada por Cristo - la plenitud de poder, que puede hacer por derecho todas las cosas, tanto en las temporales como en las espirituales, que no se oponen ni al derecho natural ni a la ley divina"*.

Argumenta, en contra de tal afirmación, que la ley cristiana no es de tan horrenda servidumbre pues, si tal afirmación fuera cierta, *"todos los cristianos - tanto emperadores y reyes como sus súbditos, serían esclavos del papa según la más estricta acepción de esta palabra. Porque nunca hubo ni habrá de iure quien tenga mayor poder sobre cualquier hombre que aquel que le pueda mandar todo lo que no va contra el derecho natural ni divino"*.

Tras demostrar de muchos modos que, el papa no tiene esa plenitud de poder, añade este otro argumento cuyo contenido infiere, a nuestro entender, una clara alusión al poder civil. *"Pues es propio de la justicia - que el Sumo Pontífice ha de observar de modo especial - no permitir que el poder haga lo que quiera, sino observar lo que es justo. Luego el papa no tiene poder sino en aquellas cosas que son justas y no propias del poder y, por consiguiente, no tiene la antedicha plenitud de poder que engloba muchas cosas no relativas a la equidad"*.

Coincidiendo, pues, en nuestras apreciaciones, se puede entender que Ockham se está refiriendo al poder civil, aunque en precisa referencia a un gobierno de tipo despótico: *"Los reyes y gobernantes civiles no tienen en las cosas temporales tal plenitud de poder. De lo contrario el gobierno real sería un gobierno despótico, y todos los súbditos del rey serían sus siervos, sin distinción"*

*entre sus súbditos como la que existe entre esclavos y libres. Todos serían igualmente esclavos".*

Finalmente, en su persistente intento de refutar razonadamente todas las teorías que se venían esgrimiendo sobre la *plenitudo potestatis* papal, efectúa, Ockham, unas manifestaciones que, a nuestro parecer, son referidas al poder civil y que, de alguna manera, vienen a rubricar la particular aportación de este autor a nuestros propósitos fundamentales: *"Además, el papa no tiene poder para crear leyes en todo aquello que no es contra el derecho divino ni contra el derecho natural. Luego el papa no tiene tal plenitud de poder ni en lo temporal ni en lo espiritual".*

En conclusión, y siendo este el punto que quisiéramos enfatizar de nuestro encuentro con Ockham, hablar de *plenitud de poder* es hablar de poder hacer, por derecho, todo aquello *"que no se opone ni al derecho natural ni a la ley divina"*, siendo así que, la *plenitudo potestatis* se manifiesta especialmente en el poder de quien la ostenta *"para crear leyes en todo aquello que no es contra el derecho divino ni contra el derecho natural"*.

### **3.5 – El advenimiento del "Gran Cisma"**

Esta *plenitudo potestatis* papal, que acabamos de referir, se va a seguir cuestionado en los decenios siguientes, extendiéndose y popularizándose su debate en toda Europa, lo que supondría un reajuste del proceso de gobierno, toda vez que, según comenta Sabine, el poder absoluto del papa en la Iglesia

no era una cuestión meramente académica, puesto que el control pontificio abarcaba, tanto la concesión de beneficios como la solución de los pleitos eclesiásticos en los tribunales pontificios, así como también suponía el ingreso de importantes sumas de dinero en las arcas papales en función de las formas de tributación pontificia.

Todo ello, junto al lujo y la ostentación de la cúpula clerical y la corrupción del gobierno papal, engendraría un sin fin de quejas y críticas que no cesarían hasta la Reforma. Tal situación vendría a empeorarse con el advenimiento del llamado "Gran Cisma" que duraría desde el año 1378 al 1417 y que representaría uno de los más lamentables espectáculos que jamás se habría imaginado podría mostrar el papado. Llegarían a coincidir, pretendiendo el mismo título y rango, hasta tres papas a la vez, originado tal rivalidad entre ellos que escandalizarían a toda la cristiandad, incidiendo de manera esencial en la gran masa popular. Toda la organización eclesiástica quedaría seriamente dañada, incidiendo de manera singular en el oficio papal que vería arruinada gran parte de la reputación alcanzada durante años.

Todos estos acontecimientos traerán consigo serios problemas de gobierno que se van a ir planteando, no tanto en el seno del Estado como en el de la propia iglesia. En consecuencia, se abrirán serios debates en todo el orbe cristiano, en los que participarán gentes de toda condición social y cultural. La reforma de la Iglesia y sus órganos de poder, será una de las principales pretensiones que demandará la presión popular, pudiéndose calificar su discusión, en palabras de Sabine, como de *"primer gran movimiento de educación política popular"*.

Como hemos referido, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, fueron los teóricos que concretaron la oposición a la soberanía papal en la controversia entre Juan XXII y Luis de Baviera y que, como comentábamos, fue la que suscitó la segunda de las oleadas o etapas en el proceso temporal que venimos describiendo.

Durante ese tiempo, el del llamado "Cautiverio de Aviñón", *"la acción de la Iglesia no sería menos temporal que la anteriormente desplegada en Roma. Lo que cambia es que ahora se trata de una política temporal desplegada a los intereses de la monarquía francesa, más que a los del poder pontificio. (...) El poder pontificio se manifiesta como una fuerza espiritual olvidada de sí misma y preocupada esencialmente por intereses mundanos"* (8). En cualquier caso, el final de este "Cautiverio" no traería consigo una mejor situación. La vuelta del papa Gregorio XI a Roma (1.377) aparejó numerosos disturbios que devastaron y fraccionaron la cristiandad durante los siguientes cuatro decenios.

La tercera de esas oleadas, decíamos, estaría marcada por el hecho de que la controversia se va a producir en el seno de la propia Iglesia, donde la oposición al poder papal adoptará una nueva forma al presentarse el conflicto entre las propias instituciones eclesiásticas.

Muerto Gregorio XI en 1.378, los romanos reivindicarán la silla de San Pedro para uno de los suyos o, en el peor de los casos, para algún miembro del clero italiano, siendo así elegido papa Urbano VI. Pero lo que algunos consideraron un triunfo, otros lo considerarían un fracaso. Un grupo de cardenales, con el argumento de que la elección se había realizado bajo la presión del miedo, elegirán un papa francés que, con el nombre de Clemente VII, tomaría de

nuevo Aviñón como residencia. El papa romano, sostenido por el emperador, el rey de Inglaterra, Flandes y parte de Italia, castigaría con la excomunión al papa de Aviñón y a sus electores, aunque éstos, con el amparo del rey de Francia, escoceses, napolitanos y España, rechazaron la sumisión.

Así fue que la cristiandad se encontró dividida en dos vastas facciones. Para buscar una salida, un concilio reunido en Pisa en 1409, depondría a los dos pontífices coincidentes, eligiendo a un tercero (Alejandro V). Pero la solución aportada fue peor que la anterior, pues serían entonces los tres papas elegidos quienes pugnarían por la silla pontificia.

### **3.6 – Críticas a la corporación eclesiástica.- Wycliffe y Huss**

Los acontecimientos anteriormente relatados y, en particular, los excesos producidos en la sede pontificia de Aviñón, hicieron surgir poderosas corrientes opositoras y la aparición de innumerables críticos. Destacaremos, por la trascendencia y difusión de sus teorías, al inglés Juan Wycliffe (9) y a su seguidor y partidario en Bohemia, Juan Huss (10).

Wycliffe fomentaba una abierta crítica de la corporación eclesiástica en favor de la acción del poder temporal. Sostenía, según Touchard, *que el clero y el papado no desempeñaban ningún papel en la atribución de la soberanía a los titulares del poder temporal, realizada por Dios*. Al poder temporal le corresponde, incluso, castigar a los eclesiásticos que se encuentren en falta, despojándoles de sus diezmos y beneficios. Aprovechándose del escándalo del

Gran Cisma y tras esperar, sin éxito, alguna reforma de las autoridades de la Iglesia, termina dirigiendo duros ataques contra la institución pontificia, mostrando una actitud frontalmente opuesta al papado y proclamando la oportunidad de la que llamó "sociedad de los predestinados", o iluminados directamente por el Espíritu Santo , a través de las Escrituras.

Nos sigue recordando Touchard que los Lollardos prolongaron durante algún tiempo la influencia de Wycliffe en Inglaterra, pero que sería en Bohemia donde alcanzaría su mayor amplitud y Juan Huss, rector de la Universidad de Praga, su más firme partidario y el difusor de sus teorías. Decía Huss que nuestro Señor, no llegó a conceder a sus apóstoles ningún tipo de dominación en este mundo, pero que su palabra se venía tomando en vano desde que Constantino regaló al papa una importante parte de su imperio. Desde ese momento, la simiente del mal en forma de riquezas, quedaría sembrada en la Iglesia provocando su corrupción paulatina.

Aunque las ideas de Huss son paralelas a las de Wycliffe, el primero no llega a negar como éste último, la institución divina de la Santa Sede, aunque señala Huss que, el papa, al igual que cualquier otro príncipe, no mantiene su autoridad si no se encuentra en estado de gracia. La defensa de estas ideas llevarían a Huss a ser convocado ante el Concilio de Constanza donde, sin concesiones para su defensa, seguiría sosteniendo que un papa impío no podía estar a la cabeza de la Iglesia universal y que sería, en todo caso, el jefe de una Iglesia particular, pero nunca el de toda la Iglesia. Finalmente, Huss será condenado y conducido a la hoguera, convertido, así, en un héroe para sus partidarios.



Las tentativas de reforma encabezadas por Wycliffe y Huss, nos comenta Sabine, *“tuvieron el efecto de transferir el problema del poder papal, con todas sus innumerables ramificaciones, al foro de la discusión popular”*. Proclamaban ambos que la Iglesia era el cuerpo que formaban todos los fieles cristianos, clérigos y laicos, y que era ésta quien conservaba la ley divina y el poder espiritual, y no la cúpula clerical. En resumen, venían a decir, que es desde el seno de la propia Iglesia de donde se ha de proceder a la regeneración de la misma, por lo que habrán de ser los seglares quienes ostenten el derecho a dirigir la renovación de las conductas del clero que tan malas consecuencias estaban acarreado.

### **3.7 – La teoría conciliar.- Nicolás de Cusa**

Pero no serán precisamente los partidarios de una agitación popular, aun de la manera más recatada como encarnaban Wycliffe y Huss, quienes vendrían a enarbolar el patrocinio de una reforma conciliar del gobierno eclesial en los concilios de Constanza (1414/1418) y Basilea (1431/1449). La propagación y desarrollo de la teoría conciliar será llevada a cabo, esencialmente, por un grupo de gente ilustrada que, de alguna manera, tuvieron relación con la universidad de París. Entre ellos cabría destacar a Enrique de Langenstein, Conrado de Gelnhhausen, Francisco Zarbarella, Juan Gerson y, en especial para nosotros y del que nos ocuparemos de inmediato, Nicolás de Cusa. Ellos serán,

según Gierke (11), quienes desarrollen de manera sistemática la doctrina de la soberanía de la colectividad en la Iglesia.

Esta teoría se fundamenta, sigue diciéndonos Gierke, en que toda constitución de la Iglesia está basada sobre la idea de que la plenitud de poder eclesiástico, sustancialmente indivisible e inalienable, reside en la Iglesia universal representada por el Concilio. Por el contrario, el ejercicio de este poder pertenece conjuntamente al papa y al concilio. Sólo el Derecho divino es generalmente reconocido como límite de todo poder, y por tanto también de la omnipotencia conciliar.

En cuanto al fracaso de ese movimiento popular que referíamos, viene demostrado, comenta Sabine, por la rapidez con la que desapareció en cuanto el concilio de Constanza hubo conseguido eliminar el escándalo del Cisma. En el sentir general de la cristiandad latía la necesidad de conseguir de nuevo la unidad de la Iglesia, pero no estaba igualmente decidida a remover los principios de su gobierno eliminando la supremacía pontificia. Los concilios de Constanza y Basilea lo intentarían sin éxito, pues a pesar de que se llegaran a aprobar ciertas normas en este sentido, cederían en el momento de llevarlas a la práctica intentando la creación de un nuevo gobierno.

Pero el alcance del movimiento conciliar no lo habremos de buscar, por el momento, en el campo de la práctica política. Su importancia, nos recuerda Sabine, consistirá en que *“fue el primer gran debate entre el constitucionalismo y absolutismo y en que preparó y difundió ideas que fueron utilizadas en las luchas posteriores”*. En consecuencia y para tratar de avanzar en el cometido empeñado desde el principio, habremos de fijar nuestra atención en el mundo

de las ideas y nada mejor para ello que hacerlo, como ya anunciábamos, de la mano de Nicolás de Cusa, toda vez que, coincidiendo con Gierke, *“es éste quien desarrolla de forma más completa el principio de la soberanía popular en la Iglesia, ya que establece un paralelismo pleno entre Iglesia y Estado”*.

De Nicolás de Cusa nos dice Lueiro (12), que *estaba obsesivamente dominado por la idea de la unidad*. El panorama que divisaba era desalentador: por un lado, la rebelión de los bohemios, la tragedia de Juan Huss en Constanza y el Gran Cisma de Occidente; por el otro, y dentro de la misma Iglesia, el hundimiento de las costumbres en el clero y el pueblo.

El momento histórico en el que vive el Cusano es bastante dramático y caótico. Europa se encuentra acechada por la amenaza política de los otomanos y la religiosa de Bohemia. La cristiandad se encuentra sumida en la desesperanza y, contra lo que en Roma no veían más que una crisis circunstancial superable por alguna que otra reforma, el norte europeo, en especial los alemanes, veían algo más grave y consideraban la crisis y el estado del espíritu cristiano como el fin de la misma cristiandad, sin adivinar otra salida que la unión de todas las fuerzas y, en primer lugar, de la Iglesia y el Imperio, en un concilio universal, con una reforma profunda y total impuesta por el Imperio, la Iglesia y el concilio.

La Concordantia, comenta Lueiro, *es esa tesis reformadora*, que se puede considerar como *una clara apología del Concilio de Basilea, al que presenta un preciso proyecto de reforma*. Es en Basilea donde aparece el mal de la Iglesia en toda su gravedad, mostrándose la descomposición eclesial respecto a la obediencia al papa. Allí coinciden los papas Eugenio IV y Nicolás V con todos los

partidos y conciliares que proclaman a gritos ser los verdaderos representantes de la Iglesia. Con este clima, todo parece indicar una prolongación de Pisa y Constanza, viniendo a coincidir de nuevo la violencia de los conciliares con la frágil sumisión pontificia. Se lanzan excomuniones y se disuelve el Concilio, anunciando nuevas convocatorias en Ferrara y Constanza que provocarán el final de Basilea y golpearán de muerte al conciliarismo.

En medio de este trágico escenario será donde Nicolás de Cusa presentará su *Concordantia* al Emperador y a los conciliares, lo que ayuda a entender el sentido de la misma; en palabras de Lueiro, *“una unión de intenciones, corazones y fines renovadores, bajo la guía y la luz de la fe”*. La obra se ordena en tres partes o libros. El primero abarca el estudio de la Iglesia misma estructurada en un esquema trinitario. El segundo afronta el ejercicio y poder de la autoridad eclesial, en especial, el poder de los concilios. El tercero y último comprende un estudio del Imperio, exponiendo una concepción político-teológica del poder civil.

Nuestro interés se va a centrar en las ideas que desarrolla sobre el poder y el gobierno, tanto de la Iglesia como del Imperio, profundizando en las teorías del Cusano sobre el *paralelismo pleno entre Iglesia y Estado* al que se refería Gierke y al que anteriormente aludíamos, en un intento de aflorar los detalles de ese *primer gran debate entre el constitucionalismo y absolutismo*, que nos apuntaba Sabine, y que *preparó y difundió ideas que fueron utilizadas en las luchas posteriores*.

Al comienzo de la parte segunda de su *Concordantia*, manifiesta Nicolás de Cusa cual es su intención: *“La suma de lo que principalmente intento es*

*exponer brevemente la variedad y la comparación entre sí de los concilios, a la vez que su autoridad". A este respecto diferencia las distintas reuniones sinodales, haciendo una gradación de las mismas, desde la más ínfima hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne su sínodo parroquial; y, superior a él, está el diocesano; encima, el metropolitano y, sobre éste, el provincial del reino o la nación, sobre el que está el patriarcal y el universal y supremo de todos, de la Iglesia católica.*

Sobre la convocatoria de los sínodos, continua, le compete a todo presidente, según su grado, convocar a los que dependen de él, porque sin él, o sin el que los represente, no puede haber un concilio pleno y rectamente constituido. *Por tanto, siendo el romano Pontífice el supremo capitán de la Iglesia militante y el príncipe en el episcopado de la fe, no podrán celebrarse rectamente sin él y sin su autoridad concilios universales rectamente constituidos.*

Una vez rectamente reunido el concilio, se plantea la cuestión sobre la autoridad del mismo y que consiste en saber si los estatutos que se decretan en los concilios universales o en otros, en los que el papa ha de estar presente por sí o por sus legados, *han de imponerse por la autoridad del papa con el parecer del concilio, o por el mismo concilio concorde en los mismos.* Para resolver este dilema, Nicolás investiga numerosos documentos conciliares así como en otros escritos, fuera de la materia de la fe, llegando a concluir *"que la fuerza de los cánones decretados en un concilio no depende del papa o del presidente del concilio, sino del único y concordante consenso"*. Los comentarios sobre estos aspectos le sirven a Nicolás de Cusa para realizar una larga exposición a lo

largo de toda la parte segunda de su *Concordantia*, incidiendo sobre aspectos puntuales en la toma de decisiones en los concilios y su sujeción a las verdades de la fe cristiana, haciendo alguna incursión en materia civil sobre ciertas particularidades de las constituciones y las leyes.

Manifiesta, en este sentido, que *toda constitución tiene sus raíces en el derecho natural*, y si lo contradice, deja de ser válida la constitución. Y como el derecho natural tiene sus raíces en la razón, *se sigue que toda ley es en su misma raíz connatural al hombre*. Es este el motivo por el que se eligen como rectores a los más sabios, para que por su natural y clara razón, dotada de sabiduría y prudencia, promulguen leyes justas y por ellas juzguen a los otros en salvaguarda de la paz. Y dado que por naturaleza todos somos libres, todo principado, ya consista en la ley escrita, ya en la dictada por el mismo príncipe, por el que los súbditos son frenados en el mal y se regula su libertad en orden al bien, por el miedo de las penas, proviene de la sola concordancia y consentimiento subjetivo. *Porque si por naturaleza los hombres tienen 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*.

Inicia el Cusano la tercera parte de la obra con un proemio en el que hace una profunda reflexión sobre la sociabilidad del hombre(13). *"Porque los derechos naturales son anteriores a todas las consideraciones humanas, las preceden y se reducen a aquellos principios"*. Nos avisa, en primer término, que los fundamentos de sus propósitos, coinciden en los mismos principios en los

que Aristóteles, Platón, Tulio y todos los demás sabios pusieron las raíces de los ordenados regímenes políticos, económicos y monárquicos.

Y comienza diciendo que lo primero que concede la naturaleza a todo género de vivientes es su defensa personal; la defensa de su cuerpo y de su vida, debiendo evitar lo nocivo y tratando de conseguir lo necesario, de manera que lo primero de la esencia es el mismo ser: *“Por todo lo cual, para que una esencia exista o sea, ha de tener en sí, como connaturales, tales principios; el instinto, el apetito y la razón”*. De lo que resulta que conforme la diversidad de naturalezas, son diferentes los medios naturalmente entrañados en el instinto para existir y conservarse en el ser.

Prosiguiendo en su argumento, manifiesta que el hombre está dotado de razón sobre todos los demás animales, siendo así que, desde un principio, contribuyeron mucho a la solidaridad y comunión para su conservación y su fin, por el que cada uno es. Ello les condujo, por su natural instinto y considerándolas necesarias, a la construcción de villas y ciudades. Pero si el hombre no hubiese forjado unas normas y reglas para conservar la paz, en medio de los sentimientos corrompidos de otros, de poco le hubiera servido la convivencia para su bienestar y salvación. *“Porque las ciudades precisamente en eso tuvieron su origen, en la unidad de los ciudadanos y en las leyes para conservar la unión y concordia, por común consenso de todos y con poderosos guardianes de las mismas, como necesario para utilidad pública”*.

Respecto a las normas y reglas por las que se rigen los hombres en su convivencia, dice Nicolas de Cusa que por una superadmirable y divina ley, graciosamente a todos concedida, se descubrió que los hombres

comprendiesen que para utilidad de su solidaridad, unidad y concordia, y después para conservarla dentro del orden, *mucho habría de contribuir crear leyes por consentimiento de todos, o por lo menos, de los más sabios y heroicos; con la ayuda de todos los demás.*

Sabemos, prosigue, que el hombre es un animal político y civil y, naturalmente, está inclinado a la civilidad, por lo que será necesario que su parte más noble, esté por la permanencia de la polis. Pero, al mismo tiempo, observa el Cusano, que Dios, en su omnipotencia, agregó a los fatuos y necios una cierta natural servidumbre, por la que fácilmente creen a los sabios, para que, con su ayuda, puedan ser gobernados y consigan su conservación. En consecuencia, se da a los pueblos temerarios sabios rectores para que, con su sabiduría propia, *rijan la insipiente plebeya y con el poder de su autoridad sometan a los rebeldes y los obliguen a la obediencia de los más prudentes y de las leyes que hay que cumplir.* Argumenta, en este sentido, que no es la naturaleza la que crea la servidumbre, sino la insipiente e ignorancia; ni la manumisión la libertad, sino la disciplina.

Pero, para clarificar sus teorías, y con ideas de San Ambrosio, manifiesta por otro lado, que la ley verdadera no está esculpida en tablas ni grabada en metal, sino inscrita en las mentes y clavada en los sentidos. Cuando el sabio no está bajo la ley, sino que él es la ley para sí, teniendo en su corazón la obra de la ley, es que la tiene naturalmente impresa en sí y por esa impresión se siente como informado. Ahora bien, continua, aunque por necesidad, los necios, al no poderse gobernar por sí mismos, fueron hechos siervos de los sabios, sin



embargo, los ligaba a aquella necesidad una voluntaria sumisión motivada por la misma necesidad.

De esta manera y por un cierto instinto, finaliza su argumentación, la presidencia de los sabios y la sumisión de los ignorantes, creada por la concordia, existe por las leyes comunes, de las que los principales autores son los sabios, los conservadores y ejecutores, con el asentimiento concurrente de todos los que se someten por sumisión voluntaria. La promulgación, pues de la ley debe hacerse por todos aquellos que han de ser obligados por ella, o por elección de la mayor parte de los otros, porque debe contribuir a todos la comunidad, y lo que a todos toca, por todos debe ser aprobado, y la determinación común sólo brota del consentimiento de todos o de la mayor parte. Por todo lo dicho, concluye, *“es mucho mejor para la existencia de una república la existencia de las leyes que la de un rey, por varón justo que sea”*, pues como dice Aristóteles en su *República*, *donde no presiden las leyes allí no hay política*.

Fijada su posición en favor de las leyes, Nicolás de Cusa manifiesta a continuación que, después, es necesario que los que mandan observen las leyes. *“Lo que ha sido establecido por muchos, y a lo que cada uno se sometió no deben cambiarlo los que gobiernan”*. Diferencia los principados, siguiendo a Aristóteles, en equilibrados y justos (monárquicos, aristocráticos y políticos) e inmoderados (tiránicos, oligárquicos y democráticos), tomando posición a favor de una monarquía por elección y sin sucesión: *“Parece conveniente que el que manda sea uno por muchas razones, aunque el principado está agrupado y unido por muchos valiosos varones”*. De otra forma surgiría la confusión cuando

concurriesen muchos en el mando y se involucraría el orden, cuando los súbditos no supiesen a quien obedecer. Y en una recopilación de toda su teoría, reafirma su posición de la siguiente manera: *“Entre los regímenes moderados es el monárquico el que tiene la preeminencia. Y entre las especies de este régimen moderado es el monárquico por elección, sin sucesores, el que ha de ser preferido al monárquico por elección pero con sucesores”*.

Para poner fin a su proemio, que, a nuestro entender, se puede considerar como un breve compendio de las teorías de Nicolás de Cusa sobre el poder civil, señala las tres cosas inherentes y necesarias a todo buen príncipe: *“la primera, el amor a una política consistente y estable; la segunda, la prepotencia de las mejores obras del reino o principado y la tercera, dominar con la virtud y la justicia”*. Añade, para concluir, que con las premisas expuestas, hay suficiente para lo que sigue, *“que todo príncipe de cristianos es conveniente que se conforme con el modelo de Cristo, cuya figura y sucesor es”*.

Para rematar su prólogo a la tercera parte de la *Concordantia*, apunta que, *lo hasta ahora dicho, es suficiente*, porque su intención principal en esta obra es la de investigar sobre la concordancia católica y que, insistiendo en su principal propósito, pasa ya a investigar lo más esencia para su tema.

Nosotros, por nuestra parte, no profundizaremos en esa investigación porque, con esta exposición sobre el *Proemio*, creemos cumplido nuestro propósito inicial, sin estimar necesario adentrarnos en los detalles y pormenores que sobre el gobierno imperial desarrolla Nicolás de Cusa en estos capítulos, pues en la parte que nos interesaba destacar sobre un posible concilio imperial, él mismo se exonera de hacerlo, aludiendo que *“como el concilio universal de los*

*sacerdotes es igual que el concilio imperial... podemos ahora dispensarnos de ello”.*

### **3.8 – La antesala de la Reforma.- Concordatos y Concilios**

Pero volviendo de nuevo a la cuestión del conciliarismo, habremos de reseñar que, aunque herida de muerte, como ya decíamos, la idea conciliar no murió de pronto. A pesar del fracaso que para las teorías conciliares supuso el Concilio de Basilea, durante el siglo XV, siguió persistiendo la idea, en especial en algunos monarcas intentando concesiones papales, de recurrir a un concilio general de la Iglesia en nuevos intentos de conseguir la anhelada reforma de la misma.

Sonado fue el fiasco del Concilio de Basilea, puesto que el conciliarismo que en Constanza acabó con el cisma papal, lo renovó en Basilea con la elección de otro papa rival, si bien, la cristiandad continuaría con su esperanza puesta en los sínodos conciliares como única medida capaz de satisfacer sus expectativas. Pero el eje de la cuestión radicaba en el hecho de la imposibilidad de prescindir del papado; hasta el punto de que la idea de la reforma se asociaba más al concilio que al mismo papa.

En resumen, nada positivo respecto a sus propósitos iniciales, es posible señalar de los concilios de Basilea, Ferrara y Florencia. Al contrario, la nota concordante fue su incapacidad, tanto para lograr la deseada reforma de la Iglesia, como para arbitrar una respuesta a los abusos del papado, más

pendiente de defender su supremacía y establecer su jurisdicción universal, que de ocuparse de los asuntos de la fe.

La confusión que ocasionaron estos hechos en toda la comunidad cristiana, fue aprovechada por sus mandatarios civiles para tratar de imponer su autoridad al margen del poder eclesial. El rey de Francia convocó una asamblea de preladados y laicos en Bourges, en un intento de adoptar una posición ante la situación derivada de los concilios recientemente celebrados. Sin la pretensión de un nuevo concilio, fue una asamblea francesa para resolver los asuntos que les incumbía. De aquí surgió, mientras perduraran las disputas eclesiales, una postura neutral francesa, proclamándose la llamada *Pragmática Sanción de Bourges*, que acordó la libertad de las elecciones eclesiásticas, la apelación a la Santa Sede, únicamente después de haber apelado a todos los demás tribunales franceses, y la anulación de los impuestos pontificios; quedando en manos del clero francés la fijación de los gastos de la Iglesia. Se afirmaba, además, *que el papa no posee ningún poder, ni directo ni indirecto, sobre el rey en las cosas temporales* (14). Con la *Pragmática Sanción* nació lo que se conoce como el *Galicanismo*, que exigía para la Iglesia de Francia la libertad de administrarse y, para el rey, el derecho de control sobre esta Iglesia.

Por su parte, Alemania también quiso guardar una aparente neutralidad, frente al cisma que separaba Basilea de Roma. En la *Dieta Imperial de Maguncia*, en 1.439, tomó una actitud parecida a la de Francia, pero caería de nuevo bajo la influencia pontificia. El nuevo papa Nicolás V lograría el derecho de disponer a su antojo de gran parte de los beneficios eclesiásticos alemanes. Sus sucesores impulsaron la política de hegemonía papal, culminando con la

doctrina de los Concordatos, impuesta por Pío II, quien antes de conseguir la tiara pontificia, la había estado inculcando a sus antecesores.

Esta doctrina implicaba que el papa no estaba nunca atado por sus palabras. Cualquier acuerdo formulado con sus súbditos tenía el carácter de una merced o condescendencia que podía ser anulado por el pontífice en cualquier momento, aunque nunca por los gobernantes. Es por ello que los papas se dieran cada vez más a la política concordatoria, pues veían más favorable para sus intereses los acuerdos individuales por medio de los concordatos.

A partir de Pío II, todos sus sucesores (Pablo II, Sixto IV, Inocencio VIII) fueron renovando la prohibición de apelar a un concilio general que promulgara, bajo pena de excomunión, el papa Martín V, cerrando así una de las pocas vías en las que el pueblo cristiano confiaba para provocar la tan deseada reforma. Con Alejandro VI, que ocupó la silla pontificia desde 1.492 hasta 1.503, el papado llegó a la cota más alta de corrupción. Conocido como el papa Borgia, se le acusaba de haber conseguido su elevación al papado mediante el soborno general de los cardenales. Tenía habilidad política y ejerció con energía un poder despótico que le llevaría, incluso, a aliarse con los enemigos tradicionales de la cristiandad. Moriría envenenado con el vino que uno de sus hijos había preparado para un cardenal.

A Alejandro VI le sucedería Julio II (1503-1513), quien llevó al papado un espíritu guerrero que le conduciría a un abierto enfrentamiento con Francia. Sería citado a comparecer ante un concilio ecuménico en Pisa, convocado por nueve cardenales, y al que también apelaron Maximiliano de Alemania y Luis XII de Francia, pero no se doblegó a tal propósito. El concilio de Pisa abriría sus

sesiones el primero de Noviembre y llegaría a excomulgar a Julio II pero éste, a su vez, excomulgaría al rey de Francia y a todos los fautores del concilio, culminando su ataque con la convocatoria de otro concilio ecuménico a celebraren la Basilica de San Juan de Letrán en Roma.

El concilio de Letrán se inauguró el día diez de Mayo del año 1.512, estableciendo el reglamento de sus sesiones el propio papa Julio II. Se dijo estar convocado para reformar a la Iglesia, arrancar las herejías, hacer frente al peligro turco y preservar la unidad de la Iglesia. Casi toda su oratoria estuvo encaminada el triunfo del poder papal, haciendo hincapié en el concepto romanista de la Iglesia.

Los éxitos militares de la Liga encabezada por el pontífice, reforzaron la autoridad del concilio papal, con lo que perdieron fuerza los assembleístas de Pisa y Milán, acabando por dispersarse. En la tercera de sus sesiones se leyó una carta del emperador alemán por la que se sometía a la autoridad del pontífice y denunciaba a sus oponentes. Julio II ganaba la partida al rey de Francia que se estaba quedando solo.

Julio II moriría el 20 de Febrero de 1.513, quedando interrumpido el concilio por el Cónclave que debía elegir a su sucesor, recayendo la elección en León X, de la familia de los Médicis. El Concilio reanudaría sus trabajos en Abril siguiente, dedicando parte de sus esfuerzos a solucionar los conflictos con Francia, que concluirían exitosamente con a la firma de un concordato entre León X y el nuevo rey de Francia Francisco I. El papado se haría fuerte y lograría acallar todas las voces disidentes, afianzando la autoridad de Roma

como hacía tiempo no se conocía. Toda la cristiandad parecía estar, de nuevo, sometida al papa.

El quinto Concilio de Letrán fue clausurado el dieciséis de Marzo de 1517. La bula del León X *Pastor aeternus*, renovó y confirmó aquella famosa del Bonifacio VIII *Unam Sanctam*, requiriendo de todos los cristianos la más completa sumisión al papado. El concilio se cerraba con la impresión de un triunfo definitivo del pontífice; no parecía encontrarse ninguna voz disidente. El papa y la curia romana eran los dueños indiscutibles, e indiscutidos, de la Iglesia.

Pero aquello no era real. Las decisiones conciliares no llegarían a imponerse. En un mundo, cambiante y cambiado, no era ya posible dar vida a los sínodos lateranenses de la Edad Media. Unos meses después de concluido el Concilio, el treinta y uno de Octubre del mismo año, Martín Lutero clavaba sus noventa y cinco tesis en el portal de la iglesia en la plaza de Wittenberg. Un monje alemán iba a realizar lo que todo el poder de las naciones occidentales no había logrado ni en Constanza ni en Basilea; la "reforma".

## **NOTAS**

1) HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA. George H. Sabine. Obra ya citada.

2) *"El fracaso de la política de Bonifacio VIII, así como el de su sucesor Benedicto XI, tanto respecto a Francia como a las facciones romanas, determinó el traslado de la sede pontificia a Aviñón. Allí la acción de la Iglesia no fue menos temporal que la anteriormente desplegada en Roma; lo que cambia es que ahora se trata (con la excepción de Benedicto XII) de una política temporal plegada a los intereses de la monarquía francesa, más que a los del poder pontificio. Durante el periodo de Aviñón, este poder aparece como lo que en realidad era: una fuerza espiritual olvidada de sí misma y preocupada esencialmente por intereses mundanos (...) El periodo de Aviñón ha sido definido como la "cautividad de Babilonia". LOS FUNDAMENTOS DEL MUNDO MODERNO – Ruggiero Romano y Alberto Tenenti – Editorial Siglo XXI – 1971.*

3) Jean Touchard en su obra HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS (Obra ya citada), recoge estas afirmaciones, citando a G. De Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque*, vol IV: *Ockham et son temps*.

4) DEFENSOR PACIS (EL DEFENSOR DELA PAZ) – Marsilio de Padua – Editorial Tecnos 1.989; BREVILOQUIUM DE PRINCIPATU TYRANNICO SUPER DIVINA ET HUMANA, SPECIALITER AUTEM SUPER IMPERIUM ET SUBJECTOS IMPERIO A QUIBUSDAM VOCATIS SUMMIS PONTIFICIBUS USURPATO (SOBRE EL GOBIERNO TIRÁNICO DEL PAPA) – Guillermo de Ockham – Editorial Tecnos 1.992

5) Nos remite Marsilio a las pruebas políticas cuyos fundamentos explicitó en los capítulos XII, XV y XVII de la primera parte de su "*Defensor Pacis*", referente a la carencia en el Papa de *jurisdicción alguna real o personal coactiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono; y del mismo Papa, o alguno de ellos, colegial o individualmente, sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar.*

6) "*Ningún otro escritor del Medioevo llegó tan lejos como Marsilio en la separación entre lo espiritual y religioso y lo jurídico... La teoría de Marsilio es un ataque a fondo contra la jerarquía eclesiástica y en especial contra la plenitudo potestatis*". George H. Sabine. HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA. Obra ya citada.

7) Pedro Rodríguez Santidrián, traductor de la obra de Ockham que utilizamos, en el estudio preliminar de la misma.

8) LOS FUNDAMENTOS DEL MUNDO MODERNO.. Ruggiero Romano y Alberto Tenenti. Obra ya citada.

9) Juan Wycliffe (1320/1384) del que destacamos sus obras *De dominio divino* (1375), *De civil dominio* (1376), *De potestate papae* (1379) y *Triologus* (1382).

10) De Juan Huss, nacido en 1369, reseñamos su obra *De Ecclesia*.

11) Gierke cita expresamente a D'ailly, Gerson, Zabarella, Andrés Randuf, Dietrich de Niem y "*otros contemporáneos suyos*". Otto Von Gierke. TEORÍAS POLÍTICAS DE LA EDAD MEDIA . Obra ya citada.

12) José M<sup>a</sup>. De Alejandro Lueiro, S.J. es el traductor y prologuista de la edición que manejamos de la obra de Nicolás de Cusa "DE CONCORDANTIA CATÓLICA" , editada por el Centro Estudios Constitucionales en 1.987, y a la que haremos referencia en nuestras citas posteriores.

13) Sobre este prólogo, el traductor apostilla que en la edición de Kallen se hace constar que " todos los temas o argumentos de este proemio están tomados casi todos de Marsilio de Padua en su obra *Defensor Pacis*".

14) Tanto éstas como las anteriores y siguientes citas sobre los Concilios de esta época han sido tomadas de la obra *Concilios*, editada en 1.965 por International Publications de Grand Rapids, Michigan, U.S.A.