

## Conciliarismo y escepticismo La crisis del pontificado en los siglos XIV y XV

JOSÉ LUIS MARÍN MORENO\*

**Resumen:** El conciliarismo, como corriente que hace prevalecer la individualidad, adelanta algunas de las tesis básicas de la reforma y con ello provee de las herramientas conceptuales básicas para la irrupción del escepticismo filosófico. La revitalización de la Política de Aristóteles de Marsilio de Padua proveen de un apoyo teórico más que suficiente para la emergencia del hombre moderno. En el artículo también se estudian de forma sintética las causas del cisma: ¿Dónde está la verdad? ¿A quien hay que obedecer? ¿Cuál es la autoridad pontificia que promulgará las proposiciones de fe y costumbres? La cuestión de la infalibilidad papal frente a la nueva actitud escéptica y la ruptura de la idea de cristiandad vertebrada las tesis básicas del artículo.

**Palabras clave:** Conciliarismo, idea de representación, escepticismo, cuerpo místico, plenitudo potestatis.

**Abstract:** The conciliarism, as a current that makes the individuality prevail, happens before some of the Basic theses of the reform and with it, it provides the Basic conceptual implements for the irruption of the philosophical scepticism. The revitalization of Marsilio de Padua's Aristotles' Politics provides a theoretical support enough for the emergence of the modern man. In the article, the schism reasons are also studied in a synthetic way. Where is the truth? Who do we have to obey to? Who is the pontifical authority that will proclaim the faith and custom proposition? The papal infallibility question against the news sceptic attitude and the rupture of the idea of Christianity is the essential structure of the basic theses of the article.

**Key words:** conciliarism, political idea, escepticism, mystic body, plenitudo potestatis.

### I. Introducción. Conciliarismo y escepticismo: establecimientos de principios

En esta breve comunicación presentamos las líneas fundamentales por las cuales podemos afirmar, con Richard H. Popkin, que entró el escepticismo en el mundo moderno:

*«Una de las principales vías por las cuales entraron las opiniones escépticas de la antigüedad en el pensamiento renacentista tardío fue una querrela central de la Reforma: la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso o lo que se llamó «la regla de fe». Con estas palabras se abre la obra de Popkin<sup>1</sup> inaugurando una tesis que se ha convertido en lugar común entre los estudios del escepticismo moderno.*

---

Fecha de recepción: 20 abril 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

\* Dirección: C/ Prolongación Paseo, 69, 3º A Cieza 30530 (Murcia) E-mail: joluanma@wanadoo.es

1 *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. F.C.E. México, 1983, pp. 22-43.

Erasmus de Róterdam es el primero que en un contexto claramente religioso de confrontación a las tesis de Lutero plantea el problema del escepticismo como «**actitud**» con respecto a la verdad de las Sagradas Escrituras.

En 1524, publica *De libero Arbitrio* donde plantea la cuestión del antiintelectualismo y propone una especie de escepticismo práctico como contestación a la tesis de Lutero según la cual el criterio de conocimiento cierto es que la conciencia está obligada a creer aquello que ella misma encuentra en la Escritura<sup>2</sup>.

Un año después Lutero responde con dureza a Erasmo en *De Servo Arbitrio*, afirmando que el cristianismo es la negativa completa del escepticismo ya que supone la aceptación subjetiva de un cuerpo de proposiciones religiosas.

La cuestión del criterio en la nueva discusión es capital para la resolución del problema: para Erasmo el criterio era la aceptación, a menudo arbitraria, de las verdades de la fe contenidas en la tradición de la Iglesia, los Concilios y, por supuesto, el Papa; sin embargo, para Lutero la aceptación de tales verdades era un acto subjetivo de conciencia derivado de la Escritura. El problema para Erasmo es la consideración de que las verdades de la Escritura están a menudo llenas de oscuridades.

La discusión entre Erasmo y Lutero se enmarca en una más amplia contenida en la cuestión del conciliarismo, entendido como la doctrina según la cual el concilio es la instancia suprema y ejecutiva de la Iglesia incluso por encima del papa.

En nuestra exposición trataremos de establecer las bases teóricas y prácticas que han posibilitado el nacimiento de esta nueva actitud sin parangón en la historia anterior al siglo XVI. En nuestro análisis, que bien podría definirse como trascendental a la manera kantiana puesto que tratamos de establecer las condiciones de posibilidad de la emergencia del hombre moderno, nos centraremos fundamentalmente en la obra de Marsilio de Papua y de Nicolás de Cusa referido, sobre todo, a la cuestión del conciliarismo.

¿Qué ha posibilitado la emergencia del hombre individual, subjetivo, moderno? ¿Qué ha cambiado en el siglo XVI para que las nuevas actitudes escépticas puedan acampar en los círculos intelectuales? ¿Qué posibilita la defensa escéptica de la fe y el antidogmatismo de la Reforma?

Como decíamos la cuestión de la «regla de fe» surge con fuerza en la Reforma pero encuentra sus raíces más arraigadas en la crisis de la monarquía papal desatada sobre todo en la baja edad media y amplía sus horizontes en lo que podríamos llamar el «escepticismo político» que conlleva la cuestión del conciliarismo.

El conciliarismo es una corriente de pensamiento que comienza a hacer eco entre los canonistas de los siglos XII y XIII, se formó en el siglo XIV por obra sobre todo de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham, y alcanzó su apogeo en la primera mitad del siglo XV. Sin embargo, como estudio sistemático comienza a investigarse en los últimos decenios del siglo XIX, pero tales trabajos sólo se intensifican a partir del año 1950, especialmente con ocasión del Vaticano II y alcanzó su punto culminante después del sexto centenario del Gran Cisma de Occidente (1378-1417).<sup>3</sup>

2 ASENSIO, Eugenio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», RFE XXXVI (1952), 31-39 (70ss)  
BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*. FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1986. 3ª reimpresión

3 Sobre la penetración de las ideas conciliares en los reinos españoles del siglo XV:  
SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. *Castilla, el cisma y la crisis conciliar: 1378-1440*. Madrid: C.S.I.C., 1960, 459 p.  
GOÑI GAZTAMBIDE, José. «El Conciliarismo en España». *Scripta Theologica*. 1978. p. 893-928 (Separata del Vol. 10, fasc. 3, Septiembre/Diciembre).  
ADRO, Xavier. *El Papa de Peñíscola: Un siglo de Europa*. Barcelona: Casals, 1985, 427 p.

La Universidad de París polariza las reivindicaciones de la teoría conciliar en cuanto supone una crítica al pontificado que esconde tras de sí un profundo escepticismo sobre la estructuración y burocratización que la sede apostólica había llevado a cabo en su estancia en Aviñón en el siglo XIV, es lo que se ha venido llamando el «cautiverio de Babilonia».

Marsilio de Padua es calificado comúnmente como el precursor de esta posición quizás por ser uno de los que proporcionaron a Luis de Baviera —junto a toda la pléyade de intelectuales de la Universidad de París— la base teórica para su pugna política contra el pontificado de Juan XXII.

Así pues, en nuestro breve trabajo intentaremos ofrecer una visión de conjunto de la teoría conciliar y el contexto en el que surge (centrándonos, sobre todo en el siglo XIV y la primera mitad del XV).

El conciliarismo desarrolla en sus tesis básicas lo que podríamos llamar cuatro tipos de escepticismo:

- **Un escepticismo epistemológico**, en lo que se refiere sobre todo a la cuestión de la infalibilidad papal. Que duda cabe que éste tipo de escepticismo no se desarrolló como tal hasta bien entrado el siglo XVI en el ámbito, como apuntábamos al principio, de la Reforma. Lutero, recogiendo el espíritu y la letra de Marsilio de Padua, «afirma que los cristianos tienen el poder de discernir y juzgar lo que es justo o injusto en materia de fe, y que la Escritura es superior al Papa al determinar las opiniones y acciones religiosas apropiadas»<sup>4</sup>.
- **En un segundo momento abordaremos la idea de representación**, que esconde tras de sí, la otra idea de que tanto la comunidad cristiana como la civil deben estar representadas por órganos que responden a sus verdaderas necesidades. Tal idea también se da, *mutatis mutandi*, en contextos seculares (los parlamentos medievales) aunque su verdadero desarrollo, tanto conceptual como sistemático, surge fundamentalmente en contextos religiosos (sobre todo en los monasterios). A propósito de la idea de representación estudiaremos el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua puesto que supone el mayor apoyo filosófico a tales doctrinas.
- **En tercer lugar nos centraremos en un tipo de escepticismo que hemos llamado político**, que encuentra su más radical confluencia en la cuestión del rechazo de la teocracia y su versión más extrema, la hierocracia<sup>5</sup>. Estudiaremos el **Concilio de Constanza (1414-1418)**, como resultado del gran Cisma de Occidente (1378-1417), que puso fin a la «*tricefalia*» que sumía a la Iglesia en una profunda crisis moral y política.
- Y, por último, presentaremos el **escepticismo consumado del Concilio de Basilea (1431-1449)**, que supone la manifestación más extrema del conciliarismo al considerar que la superioridad del concilio es indudable en futuras disputas entre éste y el papado. Esta vez el apoyo filosófico es responsabilidad de Nicolás de Cusa.

---

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. *Extinción del cisma de Occidente: la legación del Cardenal Pedro de Foix en Aragón (1425-1430)*. Madrid : Universidad Autónoma, 1977, 166 p.

ARNAU-GARCÍA, Ramón. *San Vicente Ferrer y las eclesiologías del cisma*. Valencia: Facultad de teología San Vicente Ferrer, 1987, 184 p.

DELARUELLE, Etienne. *La crisis conciliar*. Valencia : Edicep, 1976, 630 p.

4 Además del estudio de Popkin destacamos la obra de MARTINA, Giacomo. *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, I, Madrid 1974.

5 Doctrina según la cual hay un orden jerárquico cuyo principio es que lo inferior debe someterse a lo superior (Dionisio Aeropagita). Sin duda lo espiritual es superior a lo temporal. De allí se deriva la polémica conclusión de que el emperador o el rey reciben su poder del Papa.

En nuestra breve exposición prescindiremos del primer tipo (escepticismo epistemológico) por razones cronológicas, ya que será posteriormente la Reforma (un siglo después) quien lo planteará con más audacia y radicalidad. Además el Papado, convertido en lo temporal en la monarquía más centralizada, mejor ordenada y dotada, no ve discutida apenas su misión dogmática.

La evolución de las teorías de la representación, el conciliarismo y la noción de ciudadano autónomo, desarrollado a partir de la lectura de la Política de Aristóteles, proporcionan el horizonte mental donde acampan las actitudes (más que las teorías) escépticas.

Los siglos XIV y XV suponen, por lo demás, una ruptura de la idea de hombre cristiano, súbdito de la Cristiandad (entendida como entidad político-religioso), anclado en los dogmas y doctrinas medievales y con un sesgo netamente eclesiástico que impide el renacer del aparato crítico que supone el escepticismo. Es precisamente en el ámbito eclesiástico donde renacen las ideas que despertarán al hombre cristiano y le devolverán la ciudadanía ahora ya del nuevo mundo (del universo infinito de Nicolás de Cusa).

El ocaso de la escolástica da lugar al renacer de la razón autónoma, crítica y escéptica. No es extraño, como apuntábamos al principio, que tales ideas se desarrollen a propósito de la crítica al tradicionalismo llevado a cabo por la Reforma protestante.

## II. Representación conciliar y representación parlamentaria: material para una teoría del gobierno representativo

En contra de lo que a menudo se suele defender existe una continuidad considerable entre las tradiciones parlamentarias medievales y la aparición del gobierno representativo moderno. En esta perspectiva se sitúan grandes teóricos del pensamiento político de la baja edad media tales como Antony Black<sup>6</sup> y Denys Hay<sup>7</sup>.

Los parlamentos se desarrollaron sobre todo en los siglos XIII y XIV. El «espíritu feudal» de la época asentó las bases contractuales fuertes necesarias para el establecimiento de la idea de representación. La función primaria del Parlamento era garantizar al gobernante un impuesto con fines específicos, a menudo la guerra. No obstante el aspecto «parlante» o negociador del Parlamento se refería a la fijación de una tasa impuesta aceptable para las partes implicadas.

El Parlamento ampliaba el aspecto individual-contractual del feudalismo clásico elevándolo a la categoría de *communitas regni*, se consideraba que un reino determinado constituía una unidad política indiferenciada con intereses y fines comunes. Es aquí donde la idea de representación adquiere su máximo rango conceptual. La referencia última de la representación es la multiplicidad; la parte representa al todo ya que éste es considerado, a menudo, como corpus.

La analogía orgánica (lugar común en los siglos XIII y XIV) expresaba —en palabras de Antony Black— «la relación existente entre los miembros como la de unas partes que tienen funciones distintas dentro de una sola unidad, y al mismo tiempo sugerían que una sociedad era una estructura con un interés común, y quizá un motivo, un objeto y una voluntad comunes»<sup>8</sup>.

6 Afortunadamente contamos con la traducción al castellano de Fabián Chueca Crespo de una de sus obras más importantes: *El pensamiento político en Europa*, 1250-1450. Cambridge University Press, 1996. Seguiremos las tesis básicas de éste autor en lo referido a Marsilio de Padua (pp. 63-121) y las tesis fundamentales de la representación parlamentaria en pp. 252-288.

7 *Europa en los siglos XIV y XV*. Madrid: Ed. Aguilar, 1980. Aparte de ofrecer una magnífica contextualización histórica de nuestra época, en su capítulo XI. La Monarquía Papal: La Iglesia como Estado (pp. 265-296) expone magistralmente toda la cuestión del gran Cisma de Occidente y los Concilios de Constanza y Basilea.

8 Antony Black. Op. cit., p. 22

La analogía orgánica debía mucho a la Iglesia, no en vano tal institución —desde San Pablo— se denominaba a sí misma «cuerpo místico de Cristo», subrayando la idea de que la totalidad significaba sacramentalmente a Cristo resucitado. Esta idea de la sociedad como cuerpo pasó a la filosofía política dando lugar al «corporativismo medieval» que no está lejos de la idea de la República platónica y su analogía entre las diferentes partes del alma y los diferentes tipos socio-psicológicos que constituían los tres rangos distintos entre los ciudadanos.

El concepto romano de *corporatio* se origina en el derecho privado. La *corporatio* es un *fictio iuris*, una creación ficticia de la ley civil para atribuirle derechos y obligaciones legales a un conjunto de personas naturales vinculadas entre sí en torno a algún fin o utilidad común. La *corporatio* tenía también una acepción personal para los medievales, y contaba con dos rasgos adicionales especiales. El primero es su perpetuidad, tenía comienzo pero no fin, gozando así de un estado similar al de la eternidad. Y, en segundo término, pertenecen a ella sus miembros, presentes, pasados y futuros; o sea, es una *universitas* transtemporal.

El reino era considerado como una corporación, el rey nunca moría, porque tenía dos cuerpos<sup>9</sup>, uno físico y otro místico, éste último pervivía como miembro de la dinastía. El reino además era considerado como un ser viviente, cuya cabeza era el rey, y sus partes inferiores los distintos órganos encargados de cumplir funciones vitales para su existencia.

### II.1. *El Defensor pacis*

Es en este contexto medieval de la sociedad como corporación política donde hay que ubicar la obra de Marsilio de Padua, *Defensor pacis*<sup>10</sup>. No obstante, su alcance no puede ser comprendido si antes no la encuadramos en un contexto histórico más amplio.

Como pone de manifiesto Óscar Godoy Arcaya<sup>11</sup> los contenidos de la obra fueron declarados heréticos por la Iglesia y su autor condenado a la pena de excomunión. Esto hace que Marsilio de Padua se asile en Baviera y se ponga al servicio del príncipe Luis, que —como empezada a ser dramática costumbre— mantenía un litigio con la Sede Pontificia. Conflicto que no era más que otro capítulo en la serie de confrontaciones que mantenían los emperadores del Sacro Imperio romano germánico, al menos desde el s. XI<sup>12</sup>.

Cuando Marsilio de Padua se asila en Nuremberg, la disputa entre el Papa Juan XXII y Luis de Baviera había entrado en su fase más tensa. A la muerte de Enrique VII (1313) se abre el proceso de

9 La cuestión de la corporación la ha estudiado magistralmente KANTOROWICZ, Ernst. *Los Dos cuerpos del Rey*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 206-297.

10 Traducido al castellano como *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

11 En una magnífica introducción a una antología, preparada por él mismo, del *Defensor pacis*, publicada en *Estudios públicos*, 90 (2003).

12 Nos referimos a la denominada *Querrela de las investiduras*. El núcleo duro de esta prolongada querrela giraba en torno a la pretensión del Papa de detentar la *plenitudo potestatis* para transmitir y extinguir, dar y quitar el poder temporal del Emperador. La plenitud de potestad encuentra su más profunda justificación en lo que se conoce como *Donatio Constantini* como señala TOUCHARD Jean, *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 2004, p. 114, «Según los términos de esta falsificación, redactada en 750-760 en los medios directamente vinculados al Papa, el Emperador Constantino, después de haber afirmado la supremacía romana, habría cedido el uso de las insignias imperiales a Silvestre I y a sus sucesores, y habría entregado Italia y Occidente a su soberanía». Si la justificación teórica se debe a la Donatio, la justificación histórica es responsabilidad del Papa León III, cuando en el año 800 corona en Roma como emperador a Carlomagno.

sucesión imperial. A raíz del empate de votos de Luis de Baviera y Federico III de Austria ambos se enfrentaron en la batalla de Mühldorf en 1322. Luis de Baviera triunfó y en 1323 la **Dieta de Nuremberg** lo proclamó emperador. Pero Juan XXII se niega a coronarlo en Roma —como venía siendo habitual— ya que tanto el Papa como el rey de Francia habían apoyado la candidatura de Federico de Austria al trono Imperial<sup>13</sup>. Como respuesta, Luis de Baviera invade los Estados Pontificios y, desde Roma, el Emperador depone y excomulga a Juan XXII y hace elegir a Nicolás V como cabeza de la Iglesia.

Marsilio de Padua es testigo de primera mano de los acontecimientos que precipitaron el nombramiento de un antipapa. Él mismo forma parte de otro enfrentamiento a nivel intelectual siquiera más peligroso para la autoridad pontificia: el escepticismo con respecto a la *plenitudo potestatis*.

Éste es el tema fundamental que motiva a Marsilio de Padua a escribir el *Defensor Pacis*. Pero ¿qué hace que ésta obra sea considerada como herética por la alta jerarquía eclesiástica? ¿cuál es la fundamentación marsiliana en contra de la *plenitudo potestatis* tan potente como para derribar la indisolubilidad del poder espiritual y el temporal? ¿Qué premisas básicas se abren en el *Defensor pacis* que sirven de fundamentación para la posterior teoría conciliar?

En esta breve presentación de la obra de la obra marsiliana no pretendemos hacer una exégesis exhaustiva, sino mostrar las grandes líneas argumentales que llevarán a la primera exposición clara y contundente de la teoría conciliar y que se materializará unas décadas más tarde cuando ya sea un hecho consumado el gran Cisma que debilitó la autoridad pontificia.

En la construcción de los argumentos de Marsilio de Padua es fundamental el influjo de Aristóteles<sup>14</sup> y Cicerón<sup>15</sup>, por una parte, y, como es obvio, de las Sagradas Escrituras y la Patrística, por otra.

La obra se divide en tres partes. En la primera expone el origen, naturaleza y composición del gobierno civil. La segunda parte trata acerca del gobierno eclesiástico y, la tercera parte, la más breve, recapitula las conclusiones que fluyen de las dos partes anteriores.

En la **primera parte** Marsilio sigue muy de cerca las ideas de Aristóteles expuestas en la Política, sobre todo su idea de la ciudad como realidad natural. Además sitúa la aparición de la política humana en la aldea en cuanto es en ella donde toma forma la ley como fundamento de la vida social.

En la concepción acerca de la naturaleza de la ley se encuentra la clave de bóveda de todo el planteamiento marsiliano: «La ley contiene una **fuerza coactiva**, siendo un enunciado emanado de una cierta prudencia e inteligencia...»<sup>16</sup>. Es precisamente la fuerza coactiva la que le da carácter de ley (*preceptum coactivum*). Pero la obligatoriedad de la ley no emana de un poder de lo alto (teocracia) conferido a las autoridades humanas para ser administrado, sino que tal obligatoriedad es otorgada por el pueblo mismo. El legislador es el pueblo que ejerce su función en la Asamblea, que es la reunión de los ciudadanos. Las grandes líneas de la concepción política de Marsilio se afirman en la plena suficiencia de la ciudad secular para realizar el bien humano natural.

13 No hay que olvidar que el papado se traslada a Aviñón en 1309 donde permaneció hasta 1377. GUENÉE, B. *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*, Barcelona, 1973, ofrece una muy buena contextualización de toda esta época.

14 Hay que tener muy presente que en el s. XIII se había producido el redescubrimiento de Aristóteles y su difusión, a lo cual contribuyó la traducción al latín de sus obras por Guillermo de Moerbeke.

15 El lenguaje ciceroniano constituyó un lenguaje político diferenciado durante toda la Edad Media y el Renacimiento; provenía principalmente de la obra de Cicerón *Sobre los deberes (De officiis)* y *Sobre la república (De Republica)*. A partir de mediados del s. XIV, después de Petrarca, la imitación del estilo oratorio de Cicerón fue un componente básico del humanismo del Renacimiento literario. Antony Black, op. cit., pp. 13-17.

16 Marsilio de Padua, op. cit., I, X, 4 (subrayado nuestro).

En la **segunda parte** Marsilio sostiene una posición extremadamente radical y polémica que se deriva de las posiciones anteriores. No solamente le niega al Papado la suprema y plena potestad sobre el poder secular<sup>17</sup>, en clara beligerancia sobre la clásica doctrina hierocrática durante siglos, sino que proclama la subordinación del sacerdocio al poder secular civil. La Iglesia carece de autonomía no sólo en lo referente al poder temporal sino también en lo que concierne al gobierno de sí misma.

Las conclusiones de ésta segunda parte vienen precedidas por unas argumentaciones que tienen que ser siquiera brevemente expuestas. «*El obispo de Roma llamado Papa (...) no tengan ni deban tener el gobierno o juicio o jurisdicción coactiva sobre cualquier sacerdote o no sacerdote, gobernante, comunidad...*»<sup>18</sup>. La Iglesia no tiene poder coactivo porque no puede tenerlo ya que «*Cristo (...) se quiso excluir y se excluyó a sí mismo y a sus apóstoles del oficio de gobernar o de la jurisdicción contenciosa*»<sup>19</sup>.

El único poder que, para Marsilio, de hecho tiene la Iglesia es el poder «de llaves», poder que permite a los hombres el acceso a la salvación de sus almas. El poder de llaves es principalmente el de absolver pecados y la administración de la eucaristía.

La **plenitud de potestad** es la piedra de toque de toda la argumentación marsiliana. La fundamentación de la plenitud de potestad que venía haciendo el papado se cifraba en textos del Nuevo Testamento que se habían convertido en lugar común. Mt. 16, 18-10 y Jn. 21, 21 fundamentaban, a juicio del papa, la plenitud potestatis como potestas jurisdictionis y potestas ordinis. En virtud de la primera, el papa era el sucesor directo y sin intermediarios de Pedro; en virtud de la segunda, se hacían necesarias la secuencia temporal y la transmisión continua (no jurisdiccional) de poderes sacramentales o carismáticos.

Marsilio no apela a la viabilidad del poder espiritual porque éste por su propia naturaleza no puede tener «fuerza coercitiva» que es, sin duda, lo que sustenta la vida social de la ciudad. La fuerza coercitiva emana del pueblo ya que solamente puede haber gobierno legítimo allí donde la comunidad lo ha establecido por consenso. La crítica a la plenitud potestatis la desarrolla, si cabe con mas contundencia, Guillermo de Ockham en una obra escrita entre los años 1339 y 1340, el *Sobre el gobierno tiránico del Papa*<sup>20</sup>. Centrando su análisis en la oposición entre la plenitud de poder y la libertad evangélica llega a afirmar como herética la declaración de la plenitud de poder: «*Esta afirmación la juzgo no sólo falsa y peligrosa para toda la comunidad de los fieles, sino incluso herética. Mostraré primero que es herética porque repugna abiertamente a la Sagrada Escritura*»<sup>21</sup>.

La contrapartida de la posición marsiliana es la Bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII es, tal vez, la expresión más radical de la hierocracia papal y supone un verdadero manifiesto de la plenitud del poder pontificio. Apoyándose en la interpretación medieval de varias figuras bíblicas (la esposa del Cantar de los cantares, la túnica de Cristo, el «hombre espiritual» del que habla san Pablo en I Cor. 2,15, etc.) el papa afirma la absoluta supremacía del poder espiritual sobre el poder

17 Marsilio de Padua, op. cit., II, I, 3.

18 Marsilio de Padua, op. cit., II, IV (subrayado nuestro).

19 Marsilio de Padua, op. cit., II, IV, 4.

20 (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana, specialiter autem super imperium et subjectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*). Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Ed. Tecnos, Madrid, 1992.

21 Guillermo de Ockham, op. cit., II, 5.

secular, y termina por definir que es de absoluta necesidad para la salvación el estar sometido al Romano Pontífice.

«Por las palabras del Evangelio somos instruidos de que, en ésta —la Iglesia— y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal...Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse en favor de la Iglesia; aquella por la Iglesia misma»<sup>22</sup>

Estas palabras no pueden ser entendidas sino en el contexto del enfrentamiento de Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso de Francia, probablemente el monarca más secular de la época. El enfrentamiento terminó con la prisión del papa en Agnani a manos de Guillermo de Nogaret, consejero de Felipe el Hermoso.

Pero la doctrina de la plenitud de poder no muere con el Papa sino que se revitaliza en el periodo en el que la Sede Pontificia se traslada a Aviñón con Clemente V (1305-1314). Será la centralización pontificia junto con la alta burocratización lo que llevará a Juan XXII y Luis de Baviera a un nuevo episodio de enfrentamientos entre poderes. Marsilio de Padua crea las bases de la independencia y supremacía del poder temporal además de ofrecer apoyo teórico a la idea de representación.

Con la revitalización de la Política de Aristóteles, la Universidad de París sustenta lo que pudiéramos llamar el núcleo duro de las ideas contra el Pontificado y en favor del Imperio, aunque éste ha dejado de tener poderío político y se limita ahora a ser una mera entidad nominativa. Son los nuevos y emergentes estados nacionales los que batallan ahora por ser reconocidos con independencia del poder espiritual. Marsilio ofrece las bases teóricas para las futuras conquistas nacionales.

Toda la argumentación de Marsilio contra la plenitud de potestad va dirigida a la nueva tendencia que pretende acabar con el monismo político-moral de raigambre judeocristiana y sustituirla por otra más pluralista y escéptica. La plenitud de poder no es patrimonio de una institución personal porque no hay una idea de bien que emane del Dios cristiano y que se deposite bajo el solio pontificio. La doctrina emanacionista —de clara raíz plotiniana— prestaba su apoyo teórico a la enseñanza de la plenitud potestatis: hay una verdadera idea de bien, una norma —en sentido estoico— que debe ser enseñanza y cumplida; sin embargo, en las consideraciones de Marsilio la norma la establece el pueblo porque es él quien conoce lo que es bueno para sí.

Todo este ambiente de profunda secularización tiene su punto de partida más próximo en la separación de los dos órdenes de la realidad en sobrenatural —orientado a la vida eterna— y natural —orientado a la felicidad en este mundo— de Tomás de Aquino. Esta concepción dual de la realidad le confiere a la naturaleza su propia entidad y autonomía algo que no se sigue, sin embargo, de las premisas teológicas de Agustín de Hipona. Juan de París en su *Sobre el poder real y papal* aplica las ideas de Aristóteles y Santo Tomás en cuanto considera que hay dos cuerpos el místico de Cristo (la iglesia orientada a la salvación) y el cuerpo natural político (el futuro estado orientado a la felicidad de los individuos). Marsilio da un paso más considerando no sólo la autonomía de ambos poderes sino la subsunción del poder eclesiástico en el civil.

Otra cuestión en el *Defensor pacis* es el asunto del establecimiento de la autoridad última para fijar e interpretar los contenidos de la verdad revelada por Dios. Es el Concilio general de los Obispos, sacerdotes y una representación de los fieles la autoridad última de la Iglesia afirma Marsilio

22 Bonifacio VIII PP, Bula *Unam Sanctam*, 18 de nov. de 1302. Texto tomado de DENZINGER, Enrique. *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona 1963, pp. 170-171. Redactada bajo la influencia de *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate*, obra del teólogo Egidio Romano (1243-1316), y de la doctrina de santo Tomás de Aquino.



que niega también la autoridad dogmática de la Iglesia. Igual que Constantino convocó el Concilio de Nicea le corresponde al poder temporal la convocatoria de los Concilios universales: «*Convocar con potestad coactiva, el concilio general (...), pertenece sólo al legislador fiel, o, con su autoridad, al gobernante en las comunidades de fieles*»<sup>23</sup>.

Esta doctrina impulsada durante el siglo XIV y, sobre todo en el XV, por los llamados conciliaristas alcanzó el clímax de su influjo en el Concilio de Constanza. La soberanía estaría ahora en el cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia como congregación, donde estarían representadas sus partes como un todo.

El conciliarismo, en su versión más radical, adelanta algunas de las tesis básicas sobre el gobierno representativo y supone la puesta en marcha de la maquinaria escéptica que niega la plenitud de potestad y como contrapartida afirma que el gobierno de la Iglesia no puede ser sino por pura representación y consenso.

### III. El escepticismo político y el Concilio de Constanza

Hacia finales del s. XIV, la situación política de la Iglesia había cambiado radicalmente<sup>24</sup>: la monarquía papal parecía haber encallado en una suerte de centralización que hacía imposible toda crítica, además los Papas —a partir de *Unam Sanctam*— se refugiaban en su «sueño dogmático» y la doctrina hierocrática parecía más rígida que nunca. El paulatino, pero inexorable, distanciamiento del Pontificado de su sede romana jugó un papel muy importante en cuanto precipitó los acontecimientos que culminaron en el Gran Cisma de Occidente (1378-1417). En 1309 la corte papal se trasladó a Aviñón, donde permaneció hasta 1377; a partir de mediados de siglo la actitud del Papado hacia Francia fue amistosa. El asunto se cifró en una rotunda victoria para el poder laico.

Las razones del alejamiento de la Sede Pontificia de Roma son diversas. Tradicionalmente se ha venido insistiendo en la imposibilidad de los Pontífices de residir en Roma, ciudad que no controlan en muchas ocasiones. Más recientemente se ha puesto de relieve una alternancia de residencias en los meses de invierno en Roma y los de verano, en que la Curia se trasladaba a algunas de las residencias pontificias. Sea cual sea la razón los datos son elocuentes: casi setenta años en que el Pontificado vivió alejado de Roma.

#### Pero ¿fue esta la causa del Gran Cisma? ¿Qué significado tuvo para al orbe cristiano?

Sólo desde la perspectiva del Cisma y del papado de Aviñón parece posible trazar las líneas maestras del desarrollo posterior de la Cristiandad. Los hechos pueden ser resumidos brevemente<sup>25</sup>. **Urbano VI** trasladó la curia a Roma en 1367, pero fue atacado por todos sus enemigos italianos y volvió a Aviñón en 1370. Gregorio XI —su sucesor— anunció casi de inmediato su intención de volver, pero fue retenido por dificultades financieras y por verse envuelto en la guerra anglofrancesa —Guerra de los Treinta Años— y en la posterior negociación. A pesar de todo, Gregorio XI entró en Roma el 17 de enero de 1377. A la muerte de **Gregorio XI** —el 27 de marzo de 1378— se procede a la elección del nuevo Papa —Urbano VI el 8 de abril de 1378— que no

23 Marsilio de Padua, op. cit., III, II, 33.

24 Para una contextualización de toda esta época: ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ed. Ariel, 1983 y *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

25 CROUZET, Maurice. *Historia General de las civilizaciones. La Edad Media*. Vol. III. Barcelona: Ed. Destino, 1977. Pp. 457-467.

fue coronado hasta que el pueblo romano no reconoció su nacionalidad italiana. Sin embargo, el 20 de septiembre de 1378, trece cardenales se reunieron en Fondi y eligieron a Clemente VII. El Cisma había comenzado.

¿Por qué había ocurrido esto? Los cardenales que provocaron el Cisma adujeron que en el cónclave romano habían actuado coaccionados por el miedo y consideraban que la elección de Urbano VI no era válida.

Hasta el Gran cisma los pretextos para la deposición de un Papa habían sido la herejía o la impiedad. Tildándolo de hereje pretendía Luis de Baviera deponer a Juan XXII, como antes Felipe el Hermoso había querido que se condenara a Bonifacio VIII. Pero, algo nuevo está pasando con el Gran cisma que dividirá la cristiandad en dos partes: dos Papas de igualdad dignidad se disputan el trono pontificio.

**¿Dónde está la verdad? ¿A quien hay que obedecer? ¿Cuál es la autoridad pontificia que promulgará las proposiciones de fe y costumbres?** Estas preguntas preparan la nueva situación: será ahora cuando el llamamiento al concilio resulte imprescindible y se elaborará la teoría conciliar como solución ante tan grave situación. Se rechazaba el recurso a las armas por los anteriores fracasos y por su propia inmoralidad: se abren nuevos cauces de solución.

Es lógico que sea la Universidad de París la que tome la responsabilidad de apuntar las soluciones que considera más adecuadas. Tal es el sentido de su propuesta de junio de 1394 en la que recomendaba la sucesiva aplicación de tres vías —cesión, compromiso y concilio—, ninguna de ellas exenta de graves inconvenientes de índole práctica y canónica. Y lo que es más grave para el futuro: el tono de los debates y del informe mismo era muy desconsiderado con la autoridad pontificia, reflejo de las profundas corrientes antijerárquicas y escépticas que albergaba. La gravedad del asunto se plasma en la propuesta de sustracción de obediencia de la propia universidad de París en 1394.

El fracaso de las dos vías propuestas por la Universidad eleva al primer plano la cuestión de la autoridad del concilio. El conciliarismo supone un reforzamiento de la autoridad del concilio, hasta convertirlo en el eje de la Iglesia, no es la vía conciliar propuesta para resolver el cisma, sino una profunda subversión que convierte a la Iglesia en una sociedad en la que la autoridad reside en la asamblea de todos los fieles, el concilio, que la deposita en el Pontífice. El modelo propuesto en el *Defensor Pacis* resulta evidente.

La aplicación de los principios marsilianos al ámbito eclesiástico supone una profunda subversión del orden político establecido y una sustitución de las tesis descendentes del poder (con una clara impronta plotiniana) y por las enérgicas tesis ascendentes (de raigambre claramente aristotélica).

El Cisma condujo directamente a los concilios de Constanza y Basilea<sup>26</sup> y a los intentos de crear una papado con poderes limitados y bien definidos.

El **Concilio de Constanza**<sup>27</sup> (1414-1418), convocado por Juan XXIII a petición del príncipe Segismundo de Luxemburgo —que pronto será emperador— tenía como objetivo principal asentar la cuestión de la sucesión papal, exigido por Juan XXIII y por los papas Gregorio XII y Benedicto XIII. En 1415 el futuro emperador logró la dimisión del Papa de Roma en 1415; un segundo Papa fue depuesto

26 VOOGHT, Paul de. *El conciliarismo en los concilios de Constanza y Basilea*, en Varios Autores, «El concilio y los concilios», Madrid 1962, 179-183.

27 VOOGHT, Paul de. *Le pouvoirs de concile et l'autorité du Papa au Concile de Constance. Le décret «Haec Sancta Synodus» du 6 avril 1415*. Paris, 1965, p. 38 ss.

y hecho prisionero en el mismo año; el tercero —el de Aviñón—, refugiado en España, se obstinó, pero su destronamiento fue proclamado en 1417. En noviembre del mismo año Martín V era elegido Papa por los cardenales. Estas acciones venían justificadas por el decreto *Haec sancta* (1415), que declaraba que un concilio era superior al Papa en asuntos de fe, unidad y reforma. El decreto *Frequens* (1417) afirmaba que a partir de entonces los concilios debían ser convocados en épocas regulares y previamente acordadas. Ambos decretos formaban parte de un intento de asegurar que a partir de ese momento los concilios, además del Papa, desempeñaran un papel importante en el gobierno de la iglesia; algunos consideraban que otorgaban a los concilios la supremacía real sobre los papas.

El decreto *Haec sancta* «*declara que el mismo —el concilio—, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, siendo un concilio general y expresión de la Iglesia Católica militante, recibe el propio poder directamente de Cristo*».<sup>28</sup>

La representación parlamentaria —de la que hablábamos en el apartado II— llegó a su punto culminante en la política de la Iglesia con el movimiento conciliar.<sup>29</sup> La idea de representación adquiere en el decreto mencionado tintes casi metafísicos. Desde la Iglesia primitiva, los Concilios eran convocados con carácter universal para conocer las opiniones y creencias de todas las comunidades cristianas. Los obispos desde la Galia hasta Mesopotamia asistían a los concilios para determinar cuál era la tradición apostólica, transmitida a los obispos; se consideraba al menos que sus decisiones contaban con el apoyo tácito del orbe cristiano ya que la identificación entre sus representantes y el cuerpo era total.

Así, el Concilio de Constanza significó el triunfo de una nueva iglesia más representativa donde el papa era un miembro más dentro de la maquinaria gubernativa eclesial. Pero el movimiento conciliarista no fue simplemente un movimiento jurídico, fue además un movimiento eclesial que trajo como consecuencia la revisión del concepto de iglesia, de su función y de su razón de ser.

#### IV. El Concilio de Basilea y el *De concordantia catholica* de Nicolás de Cusa

El movimiento conciliar se consolidará teórica e institucionalmente en el Concilio de Basilea (1431-1449)<sup>30</sup>, donde se desafiará abiertamente el poder del papa Eugenio IV<sup>31</sup> y se volverá a incurrir en el error cismático: en 1439 se destituyó a Eugenio y se eligió un antipapa, Félix V.

En este contexto de tensión eclesiástica y política, es donde se enmarca la obra de Nicolás de Cusa: *De concordantia catholica*<sup>32</sup>, en la cual se propone, por una parte, una auténtica concordancia entre el poder temporal y el poder espiritual y, por otra, una concordancia interna de la iglesia misma mediante la profundización de los principios conciliaristas.

Cuando Nicolás de Cusa escribe esta obra en 1431 el movimiento conciliar se había extendido por todos los márgenes de la Europa continental. El conciliarismo comienza siendo una corriente

28 Concilio de Constanza, Ses. V, Decreto *Haec Sancta*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Boloña 1991, 409-410. El paréntesis y subrayado nuestro.

29 MARAVALL, José. Antonio. *Estudio de Historia del pensamiento español, Edad Media*, 1ª serie, Madrid, 1996, pp. 159-176.

30 El más conflictivo de los concilios ecuménicos de la Edad Media, todavía no reconocido como legítimo (al menos en su totalidad) por muchos historiadores y teólogos. Tuvo lugar en Basilea, Suiza, y fue convocado formalmente por el papa Martín V (1417-1431) de conformidad con el decreto *Frequens* del Concilio de Constanza (1414-1418), que exigía reuniones periódicas; después de la muerte del papa Martín V fue confirmado por el papa Eugenio IV (1431-1447).

31 ALBERIGO, Giuseppe. *Chiesa conciliare: identità e significato del conciliarismo*. Brescia: Paideia, 1981, 368 p.

32 Cuya traducción se ha vertido al castellano como *La concordia católica*. Introducción y traducción de José M. De Alejandro Luerio, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

renovadora en el interior de la Iglesia y acaba convirtiéndose en un auténtico problema para el pontificado y sus pretensiones.

Dos vertientes se articulan en el movimiento conciliar<sup>33</sup> sin las cuales no hubiera sido posible el cambio de mentalidad política que dará lugar a las modernas teorías de la democracia: por un lado, la corriente jurídico-canónica que se extiende desde Graciano hasta Constanza en la figura del gran maestro Zabarella<sup>34</sup>; por otro, la perspectiva teológico-filosófica a cargo de Marsilio, Jean Gerson, Juan de París, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa.

La obra de Cusa se enmarca dentro del proyecto de reforma general que proponía la *Devotio Moderna* entre cuyos representantes se contarán Tomás de Kempis y Erasmo de Róterdam con su llamada a la pureza espiritual originaria y la simplicidad e individualidad de la vida cristiana.

El punto fundamental del *De concordantia católica* es el todo entendido ontológicamente como unidad, como *coincidencia oppositorum*. Esta idea de conciliación o síntesis de opuestos no quedó limitada al campo de la filosofía especulativa sino que ejerció una poderosa influencia en la actividad práctica de Nicolás de Cusa. Su adhesión al movimiento conciliar responde a esta cuestión: la concordancia real entre el poder temporal y espiritual sólo se materializará si existe una representación más o menos adecuada del todo. Sólo se garantizará la paz marsiliana, el orden y la concordia si se da una coincidencia práctica de contrarios.

La intuición básica de Cusa es que el gobierno representativo es el más adecuado desde todos los puntos de vista ya que se considera como irrenunciable la idea de individualidad y libertad. Si todos los hombres tienen por naturaleza el mismo poder y libertad, carece de fuerza teórica la idea de plena potestad y en su lugar toma plena carta de legitimidad la idea de elección y consentimiento. La validez del principio democrático es pues, general porque sólo el todo puede otorgarse a sí mismo una Constitución, una ley, un poder.

Cusa no desmonta tan sólo la base teórica de la *plenitudo potestatis* sino que arremete más peligrosamente si cabe contra la infalibilidad pontificia a nivel epistemológico. Del mismo modo que el poder y libertad individual no es de carácter cualitativo sino cuantitativo, así la infalibilidad es patrimonio de la Iglesia en su conjunto, por tanto, en el conflicto entre el Papado y el Concilio al que le ha tocado asistir, la razón última asiste siempre al Concilio, que en definitiva representa mejor y más completamente que el Papa a ese Cuerpo místico de Cristo que es la Iglesia<sup>35</sup>.

La idea de representación se va elaborando dentro de la nueva eclesiología tomando matices cada vez más amenazantes para el papado. La cuestión de que la infalibilidad radica en el conjunto de la comunidad cristiana pronto tendrá consecuencias no predecibles en la Reforma protestante. La idea de Cuerpo místico de Cristo sostenía la infalibilidad en sus justos límites, con Lutero la infalibilidad se individualiza y se convierte en criterio para el personal encuentro del cristiano con Dios.

No es de extrañar que la ruptura del concepto de cristiandad y la emergencia del individuo ciudadano junto con la idea de representación acentuara el papel de la subjetividad en el s. XVI. Subjetividad que Erasmo entendió como pilar básico de la nueva espiritualidad. El escepticismo religioso de Marsilio, el escepticismo eclesiológico de Cusa y el escepticismo espiritual de Erasmo preparan la emergencia del escepticismo intelectual de los viejos académico.

33 HOFMANN, Georg. *Papato, conciliarismo, patriarcato: 1438-1439: teologi e deliberazioni del Concilio di Firenze*. Roma: SALER, 1940, 100 p.

34 ALBERIGO, Giuseppe. *Cardinalato e collegialità. Studi sull'eclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*. Firenze, 1969, pp. 92 ss.

35 Nicolás de Cusa, op. cit. II, XVIII; pp. 139-147.