***Renovatio imperii et salus populi* en Nicolás de Cusa**

**Martín D’Ascenzo**

Antes de presentar algunos aspectos de los proyectos de reforma social y política de un pensador conciliarista del XV quiero señalar lo que considero un prejuicio que debe ser revisado respecto del conciliarismo tardomedieval (Sakamoto, 2002), esto es, referirse al conciliarismo del siglo XV como si fuese una versión medieval de un progresismo socialdemócrata del siglo XX. Como todo prejuicio, dicha perspectiva tiene algún correlato con su objeto. Ciertamente, se encuentra en los textos que he trabajado un pensamiento sensible a las necesidades de los sectores desfavorecidos socialmente, tolerante a las diferencias, crítico de los abusos del poder, que pide por ampliar la participación en la gestión de los asuntos comunes y respetuoso de la ley —al punto de poder ser considerado el antecedente más relevante del constitucionalismo moderno—.

 ¿Dónde radicaría, entonces, el defecto de dicho prejuicio? Creo que, por un lado, en no ser totalmente conscientes del modo en que nuestras valoraciones actuales condicionan nuestro punto de vista frente a este objeto de estudio particular. Por otro lado, esa inconsciencia ha llevado a muchos importantes investigadores a detectar contradicciones de fácil disolución si se estuviese atento a consideraciones de los textos que se mueven lejos de nuestra precomprensión de aquello de lo cual nuestros pensadores discurren (Watanabe, 1963: 68; Sigmund, 1963: 120).

 Cambiemos, entonces, un prejuicio por otro. Respecto del autor que nos ocuparemos me parece central no ir en busca de las posiciones que lo acercan a la sensibilidad actual, sino mostrar cómo aquellas afirmaciones afines a nuestra sensibilidad se encuentran integradas en un marco conceptual ontológico, metafísico y teológico muy particular.

**Introducción al Cusano y su tiempo**

 Quizás el nombre de Nicolás de Cusa sea reconocido mucho más dentro del elenco de pensadores metafísicos que en la teoría política, pero no debe olvidarse que la política y la eclesiología formaban parte de sus intereses originales. Algunos datos a tener en cuenta que trazan su perfil: en 1417 entra en la Universidad de Padua para estudiar derecho. Allí permanece hasta 1423 y egresa como *doctor decretorum*. Luego de una breve estadía en la Universidad de Colonia, Nicolás trabajó como secretario de Otto de Ziegenhain, obispo de Trier, representándolo en la curia romana en 1427. Allí mantuvo contactos con importantes humanistas de la época.[[1]](#footnote-2)

 Cuando Otto de Ziegenhain murió en 1430, comenzó una fuerte disputa por el obispado de Trier que duró ocho años. Es importante señalar que quien ocupase el cargo de obispo en Trier era, al mismo tiempo, elector del Imperio.[[2]](#footnote-3) Estaba en juego un cargo importante y la disputa por él era un caso de importancia. Luego de una elección dividida. El papa Martín V nombró a un tercero, Raban de Helmstadt, como obispo. Ulrico de Manderschied, apoyado por la nobleza local, resistió el nombramiento de Raban y tomó el control de la diócesis. Ulrico envió a Nicolás al Concilio de Basilea, donde esperaba que su elección fuese confirmada. Nicolás perdió el caso de Ulrico cuando el concilio aprobó la elección del candidato papal en mayo de 1434, pero su defendido continuó la causa hasta su muerte en 1438 (Duclow, 2004: 29).

 Basilea fue uno de los resultados o consecuencia de lo acontecido en otro concilio anterior, el de Constanza. Allí, además de buscarse la solución al cisma de Occidente, se proyectó un ambicioso programa de reformas de la Iglesia que incluía la realización de concilios convocados periódicamente de acuerdo a lo establecido por el decreto *Frequens*. Antes se habían celebrado los concilios de Pavía - Siena (1423-1424), que fueron controlados por Martín V, quien murió a fines de febrero y fue sucedido por Eugenio IV. Las relaciones del Papa con el concilio de Basilea nunca fueron armónicas. El concilio ofreció desde su comienzo una resistencia inequívoca a los intentos de Eugenio de disolverlo, transferir su autoridad o prorrogarlo (Wohlmuth, 1990: 204; Bilderback, 1967: 243-253). Los intentos de Eugenio IV por disolver el concilio chocaban continuamente con la resistencia de sus participantes. En 1433, con la presión de Segismundo, emperador alemán, Eugenio IV se vio forzado a reconocer la legitimidad de lo actuado por el concilio desde sus comienzos (Haller, 1896: 322-324). El concilio aceptó la reconciliación en febrero de 1434 (Black, 1979: 28).

 Así, fue en virtud de su formación en derecho canónico, que Nicolás de Cusa ingresó el 29 de febrero de 1432 al concilio de Basilea para defender las pretensiones de Ulrico (Sigmund, 1991: xliv). Una vez en el concilio, además, el Cusano se integró a la comisión *pro fide* que se encontraba ocupada en el problema de la herejía hussita. El concilio fue abierto por el legado papal en Alemania, Giuliano Cesarini, a quien Nicolás de Cusa dedicó *De concordantia catholica* (Black, 1979: 27). Nicolás de Cusa conocía a Cesarini de sus días como alumno de derecho en Universidad de Padua. Se presume que *De concordantia catholica* fue terminada a finales de 1433 o comienzos de 1434. Este texto es, sin lugar a dudas, el más importante dentro de su producción política.

**Orden general de la obra y esquema fundamental de la metafísica neoplatónica subyacente**

 Explicar la naturaleza de la Iglesia y qué es lo requerido para que alcance su estado óptimo es el objetivo de *De concordantia catholica*. Nicolás de Cusa organiza su exposición del siguiente modo. En el prefacio sostiene que se ocupará de la *concordantia catholica* y que por esa razón su discurso versará sobre las tres dimensiones de la Iglesia: su espíritu, su alma y su cuerpo. La Iglesia misma, en tanto espíritu, es un todo compuesto (*totum compositum*), dentro del cual se diferencian, como partes suyas, el sacerdocio o alma y el imperio o cuerpo de la Iglesia. La obra se divide en tres libros, está compuesta por distintos capítulos, agrupados, a su vez, en tratados. El discurso fundamental acerca de la Iglesia se desarrolla en el primer tratado (capítulos 1-6); el discurso acerca del sacerdocio, desde el capítulo 7 del libro primero hasta el final del libro segundo; el libro tercero está dedicado al poder temporal. Gran parte de las contradicciones a menudo señaladas se disuelven si uno toma en consideración esta división de los tratados y no la de los libros.

 Nicolás de Cusa integra su reflexión acerca de la Iglesia dentro de un marco general de interpretación de la creación como tal. Así se presenta, en el segundo capítulo del libro primero, la concepción de un universo creado, producto de un despliegue que fluye de un primer principio de máxima plenitud ontológica hacia instancias escalonadas en las que, en forma descendente, se pierde riqueza ontológica.[[3]](#footnote-4) No hay nada en la creación fuera de ese despliegue. Consecuentemente, no todo posee la misma riqueza, sino en la medida de su alejamiento o cercanía respecto del principio del cual proviene. Lo mineral, lo vegetativo, lo animado, articulan una serie de mayor plenitud cada vez. Progresivamente, en cada uno de eso niveles estamos más cerca de la espiritualidad del principio. Sin embargo, mientras este *ordo generalis* que comprende *cuncta creata* presenta la característica de una inexorable necesidad, Nicolás de Cusa destaca la existencia de un ámbito que supera esa dimensión de necesidad al que, de alguna manera, se encuentra sujeto, esto es, encontramos en el hombre, en tanto viviente, esas tres dimensiones, pero ellas no agotan su ser. Lo espiritual abre una dimensión de libertad según la cual el hombre puede aceptar o rechazar, “dirigirse a” o “apartarse de” su creador. Si bien está predestinado a la unión con Dios, al mismo tiempo, el hombre tiene un margen para reconocer o rechazar la *filiatio dei*.

**La *filiatio* y el consenso**

 Este planteo metafísico nos presenta una comprensión del ser muy definida. Todo lo que existe proviene de un principio. En virtud de esta visión emanatista, lo que proviene de un principio puede estar más cerca o más lejos del principio. En lo creado hay necesidad y también libertad. Así, en el reino del ser encontramos también un espacio para el deber ser.

 El retorno, no de toda la creación, pero sí del hombre, debe producirse dentro de la Iglesia católica. Así como se da una relación consensuada entre Dios y la Iglesia (la Iglesia es esposa de Cristo y la esencia del matrimonio es el consentimiento), también, entre cada uno de los seres humanos, en tanto fieles a la Iglesia. Ese consentimiento tiene supuestos. Por mencionar tan solo los más importantes: 1. que la Iglesia es una; 2. que dentro de ella se alcanza la salvación; 3. que no es una creación humana; 4. que en ella hay gradaciones u orden sagrado; 4. que cuidar lo dispuesto en el orden sagrado permite realizar los fines, tanto del ser humano, como de la Iglesia; 5. que, a pesar de las diferentes funciones de cada uno en la Iglesia, los seres humanos somos iguales (no solo entre nosotros, sino también semejantes a Dios); 6. que no es posible distinguir a simple vista a los fieles de los fingidos. Estas presuposiciones están en la base del pensamiento eclesiológico y político de Nicolás de Cusa. A partir de ellas desarrolla una teoría de la legitimidad de la obediencia basada en la igualdad humana, el cuidado de las garantías para una libre expresión, tales que permitan alcanzar consensos productos de la libre discusión y no de la violencia o coerción. Así, si, por un lado, tenemos una forma que desciende de lo alto, por el otro, hay un ascenso en la libre aceptación y/o consensos alcanzados por los seres humanos.

 La máxima legal *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*, utilizada en momentos claves por el Cusano, señalaba una condición fundamental para la legitimidad, estabilidad y optimización en la consecución de los fines propios de los regímenes, tanto temporales, como espirituales. Entre los supuestos de la adopción de dicha máxima cuentan: 1. el reconocimiento de la diversidad de opiniones y la necesidad de su participación en el momento de la formación de las reglas que organizan la sociedad; 2. el máximo respeto de la ley debido a su origen y a sus finalidades, con la confianza en un íntimo acople entre el cuidado por las formas a observar para alcanzar el consentimiento y la realización de los fines perseguidos;[[4]](#footnote-5) 3. el respeto mencionado alcanza también a quienes son los encargados de su custodia y aplicación. La consecuencia que el Cusano también extrae de aquí es que la norma está por encima de las autoridades que la aplican.

 Las consideraciones de Nicolás de Cusa respecto del origen y legitimidad de la ley y el gobierno reciben una ulterior confirmación al referirse a las distintas formas de gobierno. Nicolás adopta el tradicional modo de distinguir las buenas formas de gobierno respecto de las desviadas.[[5]](#footnote-6) De las formas de gobierno desviadas, la tiranía es la peor de todas.[[6]](#footnote-7) Justamente, entre las tareas de los buenos gobernantes se encuentra el liberar a los pueblos de la tiranía.[[7]](#footnote-8) El rey protege, no tiraniza —según se lee en la crítica que el Cusano realiza a la traslación del imperio—.[[8]](#footnote-9) En esa misma línea de argumentación, el Cusano se esfuerza por establecer que toda forma de dominación legítima (*de iure*) supone la aceptación voluntaria y el consenso de los dominados, quienes, si quieren, pueden remover al titular del cargo. En consonancia con ello, la forma preferida por el Cusano es la monarquía electiva,[[9]](#footnote-10) que es la forma de gobierno que mejor se adapta a los criterios señalados más arriba, pues la ley legislada por todos está por encima del gobernante y al gobernante, bajo el consentimiento de sus súbditos.

 En el poder espiritual la argumentación es semejante: el papado supone por sí mismo la elección. Nicolás de Cusa sí señala que, si la elección fuese como debiera ser, entonces, mejores mecanismos de elección de los electores, hasta llegar a los Cardenales, deberían ser adoptados. Y, por otra parte, el papa no está por encima de los cánones eclesiásticos. Todo un manifiesto constitucionalista.

**Contraposición con su presente**

 A partir de lo desarrollado hasta aquí podemos afirmar que la distinción entre lo que *es*, en sentido metafísico, y lo que *debe ser* se presenta como invitación a un tipo de acción particular que adecue la realidad a una situación considerada óptima. Pero la vida humana se desarrolla en el tiempo. Aquí también hay que considerar lo que es, en el presente, y lo que, por fe, Nicolás de Cusa sostiene que será, en el futuro.

 Respecto de su presente, Nicolás de Cusa sostenía que tanto el poder espiritual como el temporal se encontraban en un estado de decadencia, en el cual la parte más gravosa caía sobre los más débiles. El capítulo veintinueve del libro tercero de *De concordantia catholica* ilustra muy bien este punto de vista.[[10]](#footnote-11) El estado de los regímenes temporales actuales, sostiene el Cusano, se encuentra muy alejado de aquellos tiempos en los que imperaba la justicia, y eso es perceptible por una serie de fenómenos. Se relaja el vínculo que mantienen los hombres con la ley: nadie las respeta y se las viola impunemente. Esto conduce a que nadie se preocupe, ni por el futuro, ni por el prójimo, y todos busquen ventajas privadas. Y, decaído así el Imperio, surgen muchos príncipes poderosos que ejercen un poder tiránico.[[11]](#footnote-12) Asimismo, los bienes temporales de la Iglesia no benefician, ni a la Iglesia, ni al Imperio. Se expanden en ese contexto las prácticas simoníacas, que terminan conduciendo a situaciones cismáticas. Al igual que las leyes en lo temporal, los cánones eclesiásticos no son observados; se relaja la disciplina y toda falta queda impune. La confusión de lo temporal con lo espiritual lleva a una situación perjudicial para todos. El origen de esta situación es la “perversión del orden”.[[12]](#footnote-13) Y las consecuencias las soportan los súbditos así empobrecidos.

 En el libro segundo de *De concordantia catholica* denuncia los abusos de las altas potestades eclesiásticas. Por ejemplo, se cita un texto del octavo concilio universal en el cual se critican las visitas de los arzobispos a los sufragantes, pues el pretexto de la visita se convierte en una carga injusta sobre los subordinados. Ellos se quedan con aquellos bienes que deben utilizarse para administrar la Iglesia y alimentar a los pobres.[[13]](#footnote-14)

 Nicolás de Cusa sostiene que está ante una “perversión del orden”, no sólo considerada en virtud de los efectos sobre los más débiles, sino también en virtud de las amenazas que pesan sobre la totalidad del régimen político. La carencia de un orden sagrado anula la posibilidad de apelar a un superior y solo se cuenta, en dicho estado, con las armas propias. Esto lleva a la confusión y a un amplio estado de inseguridad que afecta, tanto a los poderosos, como a los *populares*, porque *sicut principes imperium devorant, ita populares principes.*[[14]](#footnote-15)

**Historia y proyectos de reformas**

 Este estado de decadencia, sin embargo, no es algo inexorable. La historia de la salvación se desarrolla en el tiempo histórico y no en una temporalidad extraña a la vida misma de los hombres. Es un tiempo que le compete al hombre, en el que debe actuar y en el cual se distinguen diversos momentos.[[15]](#footnote-16) En el lapso que se despliega entre la primera y segunda venida de Cristo asistimos a un proceso de decadencia. Nicolás de Cusa comenta la segunda carta paulina a los Tesalonicenses, según la cual, antes de la segunda venida, se producirá la apostasía, luego de lo cual tendrá lugar el juicio. También se menciona en esa carta la existencia de una fuerza que detiene la aparición de la inequidad. Nicolás de Cusa conoce y toma partido, en esta discusión desarrollada en la patrística y la teología medieval, respecto de los candidatos a ocupar el lugar de esa fuerza mesiánica. No podemos entrar en esos detalles ahora, pero sí es importante señalar que esa marcha inexorable hacia los momentos decisivos de tribulación y apostasía no implica la imposibilidad de una renovación y reforma que frene todo el tiempo posible la caída.

 Según el Cusano, cualquiera que hubiese podido contemplar la disposición del papado en su presente podría reconocer aquellos signos que estarán presentes en el fin. Son “signos del fin” pero aún no el fin mismo. Nicolás distingue entre el fin mismo, el día del juicio y los signos del fin. El primero entra claramente dentro del plan divinamente ordenado tal como se revela en los textos proféticos canónicos. En cuanto a los signos del fin, que no son el fin mismo, deben ser leídos como indicaciones, amonestaciones a tener en cuenta para disponerse de la mejor manera posible. La acción humana, dentro de un plan providencialmente determinado, no deja de tener sentido ni se agota en el cumplimiento de un rol, como si careciera en sí de mayor relevancia. Cuando el Cusano habla de los *signa finis* y no del fin mismo, permite enlazar la historia de la salvación y el proyecto político, de modo tal de abrir un espacio de acción posible para el hombre. El signo de la llegada del fin de los tiempos es la abundancia de los malos, cuyo número crecerá todavía más cuanto más cerca esté el fin.[[16]](#footnote-17)

 Frente al aumento en el número de los malos y los síntomas de decadencia, la bondad de los tiempos se mide, entre otras cosas, por la adecuada relación que mantienen entre sí los poderes temporal y espiritual en la tarea de conducir a los hombres al logro de los fines últimos de la vida humana. Mientras el Imperio otorga protección y sostiene muchas veces materialmente al sacerdocio, el sacerdocio cuida y otorga verdadero sentido a la vida humana, protegida por el Imperio, al promover que los hombres puedan alcanzar los fines últimos de la vida humana.

 Así, el sentido de ambas instituciones en el marco de esta historia es contener el desastre, y respecto de esta tarea de resistencia, Nicolás habla de tiempos de caída y de tiempos de renovación. Por ejemplo, después de la muerte de Constantino se asistió a un cierto tipo de decadencia.[[17]](#footnote-18) Con la llegada de Otón I se asistió a un renacimiento. Federico II también recibe algún tipo de reconocimiento.[[18]](#footnote-19)

**Recapitulación final**

 *De concordantia catholica* ofrece un modo de entender la realidad no enteramente coincidente con los desarrollos de su metafísica posterior. Al hablar de la Iglesia, en el primer tratado del libro primero Nicolás de Cusa se muestra como un auténtico pensador neoplatónico. Es una particular versión del neoplatonismo alejandrino. Estas consideraciones contribuyen a fortalecer la concepción de la realidad espiritual como un *continuum*. El movimiento que parte de lo uno avanza hacia la multiplicidad decreciendo en plenitud ontológica sin grandes saltos, de modo gradual. Las realidades alcanzadas con estos conceptos hacen, en su totalidad, las veces de “trabazones, junturas y miembros” que permiten la unidad armónica de la totalidad. Lejos queda toda comprensión de la realidad como un conjunto discreto de singulares. Tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de lo humano, la unidad precede a la multiplicidad. La unidad del Principio hace posible la unidad de la multiplicidad.

 La realidad es un *continuum* ordenado que, en su movimiento de retorno a la unidad originaria, solicita particularmente a los hombres que acomoden su voluntad a la forma que desciende de lo alto.[[19]](#footnote-20) De un principio de máxima plenitud ontológica *fluye* la realidad toda, de modo gradual hasta la nada. El despliegue desde el principio divino genera una serie de órdenes que justamente por eso constituyen una jerarquía, u orden sagrado, de tipo escalonado. La Iglesia agota la realidad espiritual. La realidad es racional en todos sus niveles׃ mineral, vegetativo, animal e espiritual. El *lógos* divino se articula en una diversa series de órdenes (i.e., la esfera de Sacrobosco) que los sabios investigan. Se la puede conocer, pero no podemos agotar el detalle de lo que ella es. La superabundancia del intelecto que se muestra en él es inasequible para el entendimiento finito. Nada hay fuera de ella. La Iglesia es la unión del pueblo fiel. El ser humano puede aceptar o rechazar la filiación, pero se es menos (al punto de llegar a ser nada) si se rechaza la invitación universal.

 A partir de lo expuesto, para concluir, podemos señalar dos perspectivas cusanas para considerar el ser. Por un lado, una perspectiva estática, según la cual el orden sagrado, las jerarquías, constituyen la forma adecuada de organización de cualquier ámbito de la realidad. Por otro, la perspectiva dinámica, según la cual la realidad es el teatro en el cual se desarrolla una historia que tiene diferentes momentos. El ser humano conoce, vía la revelación, la distinción general o amplia de dichos momentos, pero no el detalle de los mismos, sobre los cuales puede especular, pero no conocer en su exactitud.

 La realidad está configurada según la forma de un descenso desde un principio y el bienestar de la totalidad coincide con su cercanía o lejanía respecto de esa forma. La Iglesia está en un buen momento cuando las instituciones que la componen reflejan esa verdadera forma de disposición de cargos y funciones. La realización de la forma que desciende del principio supone el ascenso que es aportado por el consentimiento humano. El consenso tiene varias dimensiones —i.e. teológicas, eclesiológicas y/o políticas—, pero lo central es el reconocimiento de que el hombre puede aceptar o rechazar la filiación divina (incluso María prestó su consentimiento para ser la madre de Jesús: Reinhardt, 1997). Aceptar esa filiación es formar parte de la Iglesia militante y reconocer que las instituciones de la verdadera Iglesia, tanto temporales como espirituales, constituyen el verdadero camino para la realización de los fines últimos de la vida humana.

 Nicolás de Cusa es un pensador neoplatónico que interpreta el acontecer histórico como la manifestación sensible de una realidad suprasensible. Los fenómenos de inequidad, violencia e injusticia no son sino signos de la realización del plan providencial, pero no son signos inequívocos y esto obliga a trabajar por una reforma de las instituciones.

**Bibliografía**

*Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Lipsiae 1932sqq. Hamburgi 1950sqq. (editio heidelbergensis) (=h)

h XIV1-4: *De concordantia catholica libri tres* edidit Gerhardus Kallen.

 Fasciculus

1. Liber primus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Hamburgi 1964

2. Liber secundus, Edidit atque emendavit Gerhardus Kallen, Hamburgi 1965

3. Liber tertius, Hamburgi 1959

4. Indices ediderunt Gerhardus Kallen et Anna Berger, Hamburgi 1968

h XVI1-4: Sermones I (1430 1441/44)

 Fasciculi 0 4: Praefationes et indices. Sermones I - XXVI a Rudolf Haubst, Martin Bodewig, Werner Krämer, Heinrich Pauli editi, Hamburgi 1970 1991

h IV: *Opuscula I. De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi* edidit Paulus Wilpert, Hamburgi 1959

Sakamoto, T. (2002). “Cusanus and social philosophy”. En Yamaki, K. (Ed.), *Nicholas of Cusa: a medieval thinker for the modern age*, 241-8. Routledge.

Watanabe, M. (1963). *The political ideas of Nicholas of Cusa with special reference to his* De concordantia catholica*.* Ginebra, L. Droz.

Sigmund, P. (1963). *Nicholas of Cusa and medieval political thought.* Cambridge, Cambridge University Press.

Duclow, D. (2004). “Life and works”. En Bellito, C., Izbicki, T., Christianson, G. (Eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a renaissance man*, 25-56. New York, Paulist Press.

Wohlmuth (1993), “Los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449)”. En G. Alberigo, G., Ortiz, G. A., *Historia de los concilios ecuménicos*,185-236.Salamanca, Sígueme.

Alberigo, G., & Ortiz, G. A. (2004). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca, Sígueme.

Bilderback, L. (1967). “Eugene IV and the first dissolution of the council of Basle”. En *Church History*, 36/3, 243-253. Cambridge.

Haller. (Ed.) (1896). *Conciliium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel. Band I: Studien und Dokumente 1431-1437.* Basilea, Editorial.

Black, A. (1979). *Council and commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage.* Londres, Burns & Oates.

Sigmund, P. (1991). “Introduction”. En Nicholas of Cusa, *The catholic concordance*, pp. xi-xxxix*.* Cambridge University Press.

Reinhardt, K. (1997). “Concordancia Católica. El concepto de la sociedad cristiana en Nicolás de Cusa y Juan de Segovia”. En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 22, 39-50.

Watanabe, M. (2001). “The episcopal election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa”. En *Concord and reform*, 81-101. Gran Bretaña, Ashgate.

Van Steenberghen, F. (1920). *Le cardinal Nicolas de Cues. L’action - La pensée.* Ginebra.

1. Nicolás envió a Poggio Bracciolini doce comedias de Plauto hasta entonces desconocidas, lo cual confirmó su reputación como investigador (Duclow, 2004: 28). Algunos biógrafos modernos sostuvieron que el Cusano fue secretario del cardenal Orsini, apoyándose en una carta del humanista Guarino Guarini (1374-1460) a Giovanni Lamola en 1426. En esa carta se decía que un tal Nicolaus Treverensis encontró el tratado perdido de Cicerón *De re publica (*Watanabe, 2001: 86). El supuesto cargo de secretario ha sido un tema de discusión entre los historiadores (Van Steenberghen, 1920: 17). [↑](#footnote-ref-2)
2. Sobre la importancia del arzobispado de Trier, dice Watanabe: “Los arzobispos de Mainz, Colonia y Trier han sido importantes figuras especialmente desde la Bula de Oro de 1356 no sólo como príncipes espirituales sino también como electores del imperio. Su oficio no era hereditario como el de los electores seculares, sino electivo como el oficio del papa o del emperador. El derecho exclusivo del capítulo catedralicio para elegir el próximo arzobispo estaba bien establecido desde el siglo doce. Pero dada la importancia del oficio, las elecciones episcopales frecuentemente terminaban en divisiones que causaban la intervención del papa” (Watanabe, 2001: 90-1). [↑](#footnote-ref-3)
3. *De concord. cath.* I 2 (h XIV1, n. 9). [↑](#footnote-ref-4)
4. “Etiam praedones ac pauperum depressores, qui particulari regimini praeessent, sic corrigi posse aestimabat, ut sic absque tyrannica oppressione populus in libertate vivere posset imperio etiam tranquillissimo.” *De concord. cath.* III 27 (h XIV3, n. 489). [↑](#footnote-ref-5)
5. “Et sic exoriuntur tria genera principantium praefatis temperatis adversa ut tyrannides, oligarchia et democratia. Et de hiis intemperatis tyrannicis, oligarchicis et democraticis prin|cipatibus libri historiarum pleni sunt.” *De concord. cath*. III proem.(h XIV3, n. 279) [↑](#footnote-ref-6)
6. “Dicuntur enim reges Graece basilici eo, quod tamquam bases in colligantia concordantiali populum sustineant, quare bases coronas habent. Tyranni Graece idem quod reges Latine. Nam tyro fortis dicitur et tyrannus fortis rex. Et postea in usum venit, ut tyranni dicantur pessimi et improbi reges luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populo exercentes, ut dicit Isidorus IX. Etymologiarum. Invasores itaque dominii non vocati nec electi tyranni dicuntur.” *De concord. cath.* III 4 (h XIV3, n. 330) Al hablar sobre el ejercito sostiene “Mediocris quidem debet esse exercitus, ne videatur monarcham tyrannizare velle ad propriam utilitatem, et tamen potens pro aliquibus et pluribus rebellibus.” *De concord. cath.* III proem. (h XIV3, n. 285) Se reproduce así la oposición tradicional según la cual el tirano trabaja en su propio beneficio, mientras el rey, por el bien común. [↑](#footnote-ref-7)
7. “Nec repperi tempore Stephani II. vel Hadriani Urbem ab imperio umquam recessisse aut a Pippino vel Carolo subactam, licet bene post hoc usque ad Ottonem multi tyrannice eandem occupassent, a quorum manibus per Ottonem victorem liberata est.” *De concord. cath.* III 3 (h XIV3, n. 320) [↑](#footnote-ref-8)
8. En el capítulo 32 del libro segundo de *De concord. cath.* trata sobre la elección de las dignidades eclesiásticas, el cuidado de las formas de la elección y la necesidad de deponer a aquellos que obtienen su cargo a partir de la presión del poder temporal. En el sumario del capítulo II 32 Nicolás de Cusa anticipa dicha tesis, en tanto “[…] episcopi ex praeceptione principum ex potentatu episcopi facti deponendi sint, et quod solum idonei per ascensum, qui gradatim fieri debet, assumendi sinr ad praelaturas, qui solum zelo dei, non appetitu principandi, tonsi sunt.” [↑](#footnote-ref-9)
9. “Inter autem omnia temperati principatus genera monarchicus praeeminet. Inter autem species huius principatus temperati monarchicus, qui per electionem constituitur absque successoribus, praefertur ei, qui per electionem constituitur cum ipsis successoribus. In generis enim successione varia solent intervenire, quae rei publicae saepe obsunt. Quamquam enim heroici et sapientissimi et nobilissimi viri saepe cum posteris ad monarchicum regimen legantur salubriter aliquamdiu electi, tamen quia ad instar fertilis agri filii talium primi naturam parentum contrahentes successive degenerant, et demum perit illorum illustritas, ut Aristoteles hoc habet secundo Rhetoricae capitulo vicesimo quarto. Unde etsi multae etiam rationes praegnantes et fortes pro successorio monarchatu exsistant, nihilominus ut optimus omnium voluntate ad commune conferens praesit reipublicae semper, non est melior quisquam statuendi modus quam per novam electionem omnium aut maioris partis vel saltem eorum procerum, qui omnium vices ex consensu habent.” *De concord. cath.* III proem (h XIV3, n.283); “Sicut enim in Toletano concilio anno Christi 581 tempore Sisenandi regis in c. 75 statutum fuit, tunc defuncto rege primates gentis cum sacerdotibus successorem regni consilio communi constituere habent, ut dum unitatis concordia retinetur, nullum patriae gentisque dissidium per vim ambitionis oriatur. Et subiungit constitutio quod, qui aliter tyrannice regnum usurpaverit, ille excommunicatus sit et ponit horrendam anathematizationem et maledictionem.” *De concord. cath.* III 4 (h XIV3, n. 329); [↑](#footnote-ref-10)
10. *De concord. cath.* III 29 (h XVI3, n. 497). [↑](#footnote-ref-11)
11. *De concord. cath.* III 29 (h XIV3, n. 498). En el Proemio hay una larga crítica a la figura del tirano. Nicolás de Cusa es partidario de las monarquías electivas. [↑](#footnote-ref-12)
12. *De concord. cath.* III 29 (h XIV3, n. 499). [↑](#footnote-ref-13)
13. “Est tamen unum etiam deinceps de medio tollendum, in quo maiores licentia altae potestatis in subditos delinquunt eos ultra iustum gravando. Unde octavum universale concilium 19 c. canonem contra archiepiscopos sub ‖obtentu‖ visitationis gravantes suffraganeos …” *De concord. cath.* III 30 (h XVI2, n. 225) [↑](#footnote-ref-14)
14. “Decipiuntur itaque principes sub imperio, dum ob illum finem attrahunt et colligunt undique imperialia, ut potentiores et fortiores fiant, quoniam, postquam totam capitis et imperii potestatem membra laniaverint et deglutiverint, desinet hierarchicus ordo. Non est primus, ad quem concurratur. Et ubi non est ordo, est confusio. Et ubi confusio, ibi nullus tutus. Et sic nobilibus inter se altercantibus ius omne in armis propriis quaerentes surgent populares, quoniam, sicut principes imperium devorant, ita populares principes.” *De concord. cath.* III 30 (h XIV3, n. 503). [↑](#footnote-ref-15)
15. “Unde deus secundum ista Moysi aperuit quattuor tempora, duo de illis transisse et duo superesse. Transiit igitur ab Adam usque in diluvium tempus unum. Igitur secundum a diluvio ad ipsum, tertium ab ipso ad Christum, quartum de Christo ad finem. Incepit igitur ultima quarta in Christi resurrectione, et ob hoc sancti saepe hoc tempus novissimum et finem saeculorum nominant.” *Coniectura de ultimis diebus* (h IV, n. 138); cf. Sermo XXIII, (h XVI3, n. 11): «Considera bene pro isto conceptu, quo modo, ut ait Philo, Moyses revelationem ultimam, postquam mortuus est subito, habuit: tempus in quattuor dividi, et duo tunc consummata esse et duo restasse”. Sin embargo no hay que olvidar que Nicolás desarrolla en otro sermón una breve historia de la Salvación dividida en seis días (cf. Sermo IX (h XVI1, nn. 1-9.). [↑](#footnote-ref-16)
16. “Primo praemittatur historia, quo modo se Salvator a principio semper manifestavit per prophetas, semper clarius et clarius. Et de quanto plus appropinquabant prophetae ad Christum, de tanto clarius prophetizabant et sanctiores fuerunt ut Johannes Baptista etc. Et sic post Christum immediate sanctissimi apostoli et discipuli Christum «in universo mundo» praedicarunt. Et successive a principio mundi usque in Christum crevit ecclesia in sanctitate usque ad caput omnis sanctitatis Christum. Et de Christo usque in diem iudicii decrescet sanctitas, quoniam Antichristus Christo contrarius est fons omnis malitiae et peccati, etc. Et quo modo ex minori apparitione Christi quoad mores et vitam patres nostri de Antichristo scripserunt, tunc scilicet esse Antichristum in proximo, quia mala multa videbant et tempora peiora quam apud patres suos, sicut quaelibet aetas questa est de suo tempore. Et ex illa ratione deprehenditur Antichristum proximo venturum, quia omnia disponunt se ad mala, et etiam appropinquat iuxta supputationem aliquorum tempus, quia mundum multi nisi septem milia annorum aetatem dicunt attingere debere, etc.” *Sermo* XVIII *(*h XVI2, n. 3); *De concord. cath.* I 3 (h XIV3 n. 14): “Et sicut graduatio a Christo, vero deo et homine, ad principium mundi usque in primum hominem, ita et ab eo graduatio usque in ultimum. Quod Augustinus ad Esitium De die novissimo declarat dicens: ‘Licet numquam defecerunt mali, tamen, quanto plures erunt mali, tanto plus appropinquatur ad finem. Videmus autem malos nunc abundare apud nos, et post hoc abundantiores, et omnino abundantissimi, quando iam iamque finis instabit, qui, quamdiu aberit, ignoratur. Scimus tamen in novissimis diebus et temporibus nos agere sicut apostoli, sed multo magis, qui fuerunt post illos ante nos, et magis nos, quam qui erunt post nos, donec ad illos veniatur, si dici potest, qui erunt novissimorum novissimi’. Haec ille.” [↑](#footnote-ref-17)
17. *De concord. cath*. III 2 (h XIV3 n. 304). [↑](#footnote-ref-18)
18. *Ibíd*. III 41 (h XIV, 3 n. 576); III 2 (h XIV3 n. 307 y ss.). [↑](#footnote-ref-19)
19. *Ibíd.*  II 19 (h XVI2, n.167). [↑](#footnote-ref-20)