

El conciliarismo y la teoría ascendente del poder en las postrimerías de la Edad Media.

Claudia D'Amico

Si bien el conciliarismo es un movimiento propio de la Iglesia según el cual el Concilio, representante de la congregación de los creyentes, es superior al Papa, su interés para el ámbito político reside en el hecho de que resulta una manera interna de controlar la monarquía papal a través de la aplicación de lo que se denomina la teoría ascendente del poder¹.

El movimiento como tal se consolida en las primeras décadas del siglo XV. Sin embargo, es necesario rastrear el origen de esta doctrina un siglo más atrás, un particularísimo marco histórico en el cual surgen las bases de lo que habrá de ser la teoría política moderna.

En efecto, el tumultuoso siglo XIV comienza con un hecho tan sangriento como políticamente significativo: a la Bula *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII, quien sostenía una prolongada polémica con el Rey Felipe el Hermoso de Francia, el propio Felipe responde enviando a sus hombres a asaltar la residencia papal de Anagni y tomar prisionero a Bonifacio, quien muere poco después.

El enfrentamiento entre la cátedra de Pedro y el Rey de Francia había llegado a uno de sus puntos más altos con la publicación de esta Bula. La Bula no tenía un destinatario explícito. Ni siquiera hace referencia a hechos, y sus argumentos son teológicos y tradicionales. Sin embargo, este documento papal es uno de los exponentes más acabados de la doctrina de la plenitudo potestatis papal, la plenitud o totalidad del poder en virtud de la identidad absoluta de los poderes petrino-papales con los de Cristo², totalidad del poder que precisamente Bonifacio se atribuía a sí mismo frente a su velado interlocutor, el Rey.

La doctrina de la teocracia papal, esto es, aquella según la cual el poder papal procede de manera directa del mismo Dios y a través del Papa se delega al ámbito temporal, había sido sostenida desde los primeros siglos de la Iglesia. Este principio teocrático o doctrina descendente del poder no concernía solamente al gobierno de lo espiritual, sino también al gobierno de lo temporal. Sin embargo, el problema se planteaba al tratar de establecer los límites de aquel poder recibido en forma directa de Cristo. Según los sostenedores de la plenitudo potestatis, el texto evangélico de Mateo XVI, 18-19, justificaba la identificación mencionada entre el poder de Cristo y el de Pedro:

"Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... y te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares en la tierra, será atado en el cielo, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en el cielo".

Todos los papas, en tanto sucesores de Pedro, no sólo tienen el poder delegado por el propio Cristo, sino que ese poder es también omnicompreensivo.

La extensión absoluta de esa potestad se remonta a los famosos *Dictatus papae* de Gregorio VII en el siglo XI. La aceptación de la plenitudo potestatis, pues, venía a reforzar la teocracia papal en más de un sentido:

Pedro y sus sucesores, los Papas, pueden juzgar en la tierra de manera tal que lo que ocurra en el cielo será una consecuencia necesaria y automática de ese juicio.

Por su parte, él mismo no podrá ser juzgado por nadie fuera de Dios.

El alcance de los poderes petrinus lo comprende y abarca todo ("todo lo que..."). Este término latino ("quodcumque") era entendido como abarcante de toda cosa y toda persona.

En consonancia con esta interpretación del texto evangélico, Bonifacio, el último de los papas gregorianos, publica en el año 1302 la Bula que refuerza la plenitudo potestatis papal y simboliza el último intento desesperado en una época en que la decadencia de la monarquía papal parece irreversible. "Una, santa y católica...", reza el comienzo del documento papal que sostiene fundamentalmente la plenitud del poder petrinus, en virtud precisamente de la unidad de la Iglesia, fuera de la cual, declara, no hay salvación. En efecto, si uno solo es el rebaño -el del pueblo de Dios, esto es, el pueblo sin más-, uno solo es el pastor. Bonifacio establece pues en primer lugar los pasajes de las Sagradas Escrituras que refieren esta idea de unidad:

La paloma del Cantar de los Cantares que representa el cuerpo místico de Cristo, esto es la Iglesia, único camino de salvación;

El Arca de Noé, arca única fuera de la cual todo perece después del diluvio universal;

La túnica de Cristo que no se dividió;

Las palabras de Cristo: un solo rebaño, un solo pastor;

A esto debe sumarse la mención de Dionisio Areopagita y su doctrina hierocrática, aquella según la cual hay un orden jerárquico cuyo principio es que lo inferior debe someterse a lo superior. De la jerarquía se desprende que si todo poder viene de Dios, desciende en primera instancia a lo superior. Sin duda lo espiritual es superior a lo temporal. De allí se deriva la siguiente conclusión: el emperador o el rey reciben su poder del Papa. En cambio, en el plano de la responsabilidad ante Dios el sentido se invierte: el Papa dará cuenta por todos incluso por el gobernante temporal, y lo que él haya establecido aquí en la tierra será automáticamente establecido en el cielo ("todo lo que atareis").

Pero, ¿por qué era necesario reforzar la idea de que no había salvación para los no bautizados, esto es, para aquellos que se encontraran fuera de la jurisdicción de aquél que todo debe juzgar? Como se ha visto⁴, con la irrupción de los textos aristotélicos, sobre todo el de la Política, irrumpe también la idea de "hombre natural" como sujeto de la politicidad.

El naturalismo político aristotélico tiene consecuencias en el ámbito de lo jurídico. En la Baja Edad Media ese ámbito se extendía al de la juridicidad propia de la Iglesia, y específicamente sufría algunas transformaciones un tema aparentemente sólo sacramental: el del Bautismo. Ullmann lo explica magistralmente: "Pues la eficacia del bautismo consistía en que la esencia natural del hombre se transformaba en una nova creatura (nueva criatura), que se presentaba como el homo novus (hombre nuevo), para quien de allí en adelante debían tener valor las normas de la novitas vitae (novedad de vida). La nova creatura era el fidelis christianus (el fiel cristiano), que estaba ligado a las normas de las autoridades puestas por Dios. Según el derecho, el bautismo significaba la entrada en la Iglesia, que en cuanto institución divina de salvación, perseguía los fines que le eran inmanentes"⁵. A Bonifacio le interesa que esto vuelva a decirse claramente, y así lo hace.

Ya mencionamos la reacción y el desenlace de esta demostración obscena del poder, aunque cabe señalar que con anterioridad el Rey, en una no menos obscena manifestación, había declarado hereje al Papa y había convocado a un Concilio General no sólo sin su autorización sino además con el fin de que comparezca ante él para que su herejía pueda ser juzgada. Este hecho sorprendente preanuncia un nuevo tiempo en el cual comenzará a gestarse la tendencia conciliarista, que viene en un primer momento de la mano de los que ofrecen un marco teológico-jurídico para justificar una teoría ascendente del poder.

Algunos antecedentes conciliaristas

a. Juan de Paris

El cruento conflicto entre Bonifacio y Felipe IV no sólo fue decisivo por los hechos que se desencadenaron sino también desde el punto de vista del desarrollo de la teoría política. En efecto, los teóricos de uno y otro lado se preocuparon por profundizar sus puntos de vista y fundamentarlos. En el tránsito del siglo XIII al XIV comienzan a aparecer en el ámbito de la curia romana escritos que sostienen las pretensiones absolutas del papado, e incluyen pautas que debían ser seguidas por los gobernantes temporales. Todos ellos se denominaban *De potestate papae* o *De potestate eclesiastica*, y expresaban lo que se encontraba en germen en la bula *Unam Sanctam*⁶. Del lado opuesto, los pensadores que escriben a favor de lo que consideran las legítimas aspiraciones del poder temporal contra las pretensiones del Papado, contaban con los instrumentos adecuados: el equipo conceptual de Aristóteles y Tomás de Aquino⁷. La primera propuesta de gobierno conciliar para la Iglesia proviene de uno de los que conforman esta facción.

En efecto, uno de los llamados "publicistas" de Felipe el Hermoso, el dominico francés Juan Quidort de Paris, quien fuera un seguidor de Tomás de Aquino en cuanto a la fundamentación de la autonomía del poder temporal a partir de conceptos aristotélicos, toma decididamente partido por el rey en la polémica de éste con Bonifacio, profundizando la posición de Tomás. Fruto de esa polémica es su escrito *Acerca del poder real y papal (De regia potestate et papali)*. Se cree que este escrito fue publicado entre la Bula *Unam sanctam* y el atentado de Anagni, aunque no se sabe con certeza si, a la hora de su redacción, la bula se había dado a conocer en París. Contrariamente a lo que podría pensarse, en este escrito, lejos de negarlo, Juan sostiene el origen divino del poder, e incluso consiente que el orden sacerdotal es superior en dignidad al temporal en vistas a su fin propio:

"Y por ello decimos que el poder sacerdotal es mayor que el real y que lo supera en dignidad, porque siempre encontramos que aquello a lo que atañe el fin último es más perfecto y mejor y dirige a aquello a lo cual atañe el fin inferior"⁸

Sin embargo, si bien el sacerdote es mayor que el príncipe en dignidad y en forma absoluta, no conviene que sea mayor que él en todas las cosas. En efecto, el poder secular, menor, no se comporta respecto del poder espiritual, mayor, de tal manera que de él se origine o derive (...) antes bien ambos derivan de un cierto poder superior."⁹

La consecuencia directa del común origen de Dios de ambos poderes es la total independencia de los dos órdenes. Cada uno es primero en su propio ámbito:

"Por lo tanto el sacerdote es en lo espiritual mayor que el príncipe y, viceversa, el príncipe lo es en lo temporal..."

La fundamentación última del "doble orden" (*duplex ordo*) se encuentra en la afirmación del carácter sobrenatural del orden sacerdotal, puesto en marcha por Cristo, y el carácter natural de lo político. La facultad de gobierno y la organización política dependen de un hombre social y político por naturaleza. Que uno de entre esos hombres ejerza su poder sobre los otros sólo es posible mediante el consenso (*consensum*) de éstos últimos, a través de una elección (*electio*). Notemos la novedad del pensamiento de Juan: si bien el pueblo no es el origen o fuente del poder -y en este sentido este pensamiento es teocrático o de estructura descendente-, sin embargo ese poder debe ser consensuado por el pueblo. Es el pueblo el que tiene poder jurisdiccional, y esto no sólo concierne a la esfera civil sino también a la eclesiástica.

En efecto, con un esquema análogo debe pensarse la Iglesia: es indudable que el origen del poder papal y el de su dignidad sacerdotal provienen del mismo Dios, pero en cuanto cabeza visible del pueblo de Dios, debe ser consensuado mediante una elección¹⁰. Así, Juan de Paris introduce el tema del conciliarismo, realizando una suerte de paralelo con su visión acerca del poder imperial. A partir de esta postulación establece las relaciones

posibles entre estos órdenes, que, sentada su total independencia, pueden sin embargo intervenir cuando lo requiera el bien común. El historiador Jürgen Miethke lo explica con claridad¹¹: "... es decisivo el hecho de que, a pesar de todas las diferencias en la organización de la estructura interna del poder espiritual y temporal, quienes ejercen la función correspondiente a cada uno de ellos tienen el derecho de intervenir en el otro cuando las posibilidades 'normales' de corrección ya no son suficientes y cuando corre peligro el bonum commune, que en la tradición aristotélico-tomista fundamenta el orden social. De allí que Juan pueda recordar sin ningún disimulo al rey francés: "El monarca está autorizado a rechazar el abuso de la espada espiritual utilizando los medios que se lo permitan, incluso utilizando su espada material [...], pues de lo contrario tendría su espada sin motivo"¹².

En los hechos, Juan no dudó en firmar el petitorio promovido por el rey de Francia en favor de la convocatoria de un concilio general para esclarecer las diferencias entre el Rey y el Papa¹³. Y desde el punto de vista teórico fundamentó el camino mediante el cual el rey podría eventualmente deponer al Papa: esta instancia no es otra que el concilio. Ello conduce a afirmar que el Papa, elegido por consenso, puede renunciar o ser depuesto en virtud del mismo consenso:

"Entonces aunque el papado en sí provenga sólo de Dios, sin embargo, es por cooperación humana en esta o aquella persona, esto es por consenso del electo y de los electores; y así también por consenso humano, puede dejar de existir en esta o aquella persona"¹⁴.

b. Soberanía popular y conciliarismo: Marsilio de Padua

Una de las consecuencias de la violenta muerte de Bonifacio fue el traslado de la sede papal a Avignon, como un signo visible de quién había triunfado en la disputa: ahora la cátedra de Pedro debía entenderse en el marco del cielo francés.

A pesar de esto, la teoría política de cuño eclesiástico actuó como si ignorase el fracaso de las pretensiones políticas de Bonifacio: durante el período de Avignon aparecieron en la curia nuevos tratados que acentuaban la competencia exclusiva y excluyente de la sede papal como si nada hubiera sucedido¹⁵. Pero, por otra parte, distintos intelectuales proseguían en el intento de echar las bases teóricas que derrumbaran definitivamente el edificio de la plenitud del poder.

El defensor de la paz (Defensor pacis) de Marsilio de Padua no sólo establece una plena autonomía entre lo temporal y lo supra-temporal, sino que separa claramente las aguas entre los hacedores y los enemigos de esa paz: el príncipe, causa eficiente y garante del bien vivir de los hombres, será por esto mismo causa eficiente de la tranquilidad, mientras que los que pongan impedimento a la acción del gobernante temporal lo serán de la discordia. Sin duda los enemigos de la paz son los abusos a los que conduce la doctrina de la plenitud potestatis papal. Así, Marsilio toma decidido partido por quien en este momento representa el polo político de oposición del tristemente célebre Papa Juan XXII, el Emperador germano Luis de Baviera, en cuya corte debe refugiarse.

Aquel universalismo que el Papa defendía para sí como único pastor de la congregación de todos los creyentes, se vuelve para Marsilio patrimonio del gobernante temporal en cuanto representante del pueblo¹⁶. El estado es ahora un fin en sí mismo, y en él, no una congregación de creyentes (congregatio fidelium) sino el conjunto de ciudadanos clérigos y laicos (universitas civium), son responsables de darse su propia ley.

En la concepción acerca de la naturaleza de la ley se encuentra la clave de todo el planteo marsiliano: la ley es un "precepto coactivo" (preceptum coactivum), y precisamente este carácter coactivo u obligatorio de una norma es lo que la convierte en ley. Esta obligatoriedad de la ley que rige la vida de los hombres no está basada en la teoría teocrática descendente, sino que los ciudadanos mismos confieren dicha obligatoriedad a las normas que deben regirlos. Así el pueblo es denominado "legislador humano" (legislator humanus), y, en el sentido de que no está limitado por nada, tiene la plenitud del poder. El gobierno, como parte instrumental del Estado,

recibe su poder de este pueblo: he aquí la teoría ascendente en lo que respecta al origen del poder. Sin embargo, el nombre de "legislador humanus" no sólo es dado por Marsilio a la universitas civium, sino también a lo que se denomina su "parte preponderante" (pars valentior). Se ha discutido largamente a quién o a quiénes señala Marsilio como la parte preponderante que debe legislar. Cualquiera sea su interpretación en general, en el caso particular del Imperio parece referirse a los príncipes electores del emperador.

La obra marsiliana, escrita en 1324, se ubica en otro período de cruenta oposición entre el poder pontificio y los poderes temporales. Tal como señalamos, El defensor de la paz representa uno de los tratados filo-imperiales más contundentes de su tiempo. La fundamentación de un gobierno conciliar para la Iglesia debe ser entendida también en estos términos: negar la plenitudo potestatis papal, prescindir del papado como institución de gobierno, y reservar para el emperador el manejo de las instituciones secundarias ligadas a la Iglesia. Sin embargo, sus argumentos son los de un teólogo. Y así mostrará que la primacía del Papa y su sucesión a partir de Pedro deben ser negadas, y de esta manera debe prescindir del Papado como institución de gobierno y constituir un consejo general donde estuviera representada toda la cristiandad. Se aplica aquí el mismo principio que en el caso del carácter obligante de las leyes del Estado: lo que concierne a todos debe ser aprobado por todos. El pueblo cristiano, del que formaban parte los laicos, debía determinar acerca de artículos de fe, elegir al Papa, fijar sus poderes. Las decisiones de este consejo eran inefables.

En la propuesta conciliarista de Marsilio hay algunos motivos recurrentes: una visión mítica de la Iglesia primitiva, la consideración del concilio o sínodo como una de las estructuras más antiguas de la Iglesia, la ejemplificación permanente con la referencia a alguno de los ocho concilios que en el siglo IV fueron convocados por el emperador bajo la protección del Imperio y sin la asistencia ni presidencia del Papa¹⁷. La fundamentación teórica que Marsilio realiza de la posición conciliarista no es la de un jurista, antes bien, en este tema como en los del resto de su obra, se trata de una consideración filosófico-política¹⁸ que intenta fortalecerse con la recurrencia a la Escritura. El concilio general, presidido por el gobernante temporal, debe, según Marsilio, estar constituido por el conjunto de los cristianos, o su valentior pars elegida para representar, en este caso, al conjunto de los fieles o la universitas fidelium¹⁹.

Pero para que esta teoría ascendente del poder tenga validez en el ámbito eclesiástico es necesario mostrar desde los textos de la Escritura que no fue concedido a Pedro, a quien el Papa dice suceder, más poder que al resto de los apóstoles (todos ellos, por su parte, representantes del conjunto de los seguidores de Cristo). Y Marsilio lo hace. Para comprender la fundamentación a partir de textos escriturarios de la igualdad de los apóstoles, resulta imprescindible considerar el tratamiento que los precede acerca del oficio sacerdotal. Así se titula el capítulo que encabeza este tratamiento:

"De la distinción del oficio sacerdotal, según su autoridad esencial y accidental, separable e inseparable, y que en la dignidad esencial no es inferior cualquier presbítero al obispo, sino sólo en la accidental"²⁰.

Para Marsilio, todos los oficios designan hábitos del alma (habitus animae). Lo que diferencia el oficio sacerdotal de los otros oficios que se cumplen en la ciudad es el hecho de que su causa eficiente inmediata (causa efficiens per se inmediata) es el mismo Dios. Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, desarrolló en cuanto hombre un ministerio que después desempeñaron los sacerdotes. Sin embargo, a Marsilio le interesa poner de manifiesto que el carácter sacerdotal de los apóstoles fue dado a ellos por Cristo en tanto Dios. El poder de imprimir este hábito en el alma que es el oficio sacerdotal sólo pertenece a Dios, no es potestad ni de los apóstoles ni de sus sucesores.

Marsilio repasa diversas opiniones acerca de cuál sea el carácter sacerdotal en sentido esencial e inseparable, vale decir, aquello que hace que un presbítero sea tal. Su propia posición es la que considera que la autoridad esencial del sacerdote está determinada por dos potestades: aquella por la cual pueden realizar el Sacramento de la Eucaristía, tal como lo consigna claramente la Escritura²¹, y aquella de atar y desatar²², entendida en el estricto sentido de perdonar o retener los pecados y no como poder omnicompreensivo.

Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o en cuanto a su carácter esencial e inseparable de su condición, y en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el Obispo Romano y el más simple de los sacerdotes²³.

Las opiniones que se oponen a establecer la igualdad de todos los sacerdotes son, según Marsilio, contrarias a las Escrituras²⁴. Esto resulta confirmado por otra parte con otra de las habituales referencias a la iglesia primitiva para la cual "presbyter" (presbítero) y "episcopus" (obispo) eran sinónimos en lo que concierne al ministerio, sólo que se reservaba el primer nombre para los más ancianos y se prefería el segundo para la función de "superintendente" (superintendens) de un lugar determinado²⁵. El aumento del número de sacerdotes justificó el hecho de que el Obispo, de algún modo, supervisara y regulara a los demás²⁶. Como vemos, la potestad del Obispo por sobre los simples sacerdotes se debió a causas accidentales, y en todo caso se trató de una elección hecha por los hombres, lo cual de ningún modo otorga al elegido mayor mérito esencial:

"Partiendo, pues, de lo antedicho, mostraremos, lo primero, que ningún apóstol tuvo sobre los otros ninguna preeminencia, en cuanto a la dignidad esencial, a saber, en la sacerdotal, dada a ellos por Cristo; después, que tampoco la tiene en ninguna otra institución que dijimos secundaria, y mucho menos en alguna jurisdicción coactiva supuestamente dada a él inmediatamente por Cristo(...). De lo cual deduciremos necesariamente que ninguno de los obispos sucesores suyos tienen autoridad o potestad alguna sobre los otros co-episcopos o co-presbíteros..."²⁷.

Al finalizar esta presentación Marsilio anuncia aquélla que sin duda constituye su preocupación más genuina: de todo esto que será mostrado a través de los textos de la propia Escritura, habrá de inferirse que corresponde al legislador humano la potestad en las instituciones que ha dado en llamar "secundarias". Creemos que ésta es la conclusión que más le interesa destacar, y por ello afirmamos que la base de la propuesta conciliarista de Marsilio es el debilitamiento del poder papal en favor de otro poder, el imperial. Con todo, la fundamentación escrituraria de la igualdad entre los apóstoles constituirá una pieza clave para fundamentar la validez de un gobierno conciliar para la Iglesia tan propicio a los fines del poder político:

"Porque confiriendo Cristo a los apóstoles autoridad para el sacramento de la Eucaristía, les dijo: Porque esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía, es decir, recibid la potestad de hacer esto profiriendo palabras semejantes cuando habréis de ejercer este acto, a saber: Esto es mi cuerpo. Ni dirigió estas palabras más a Pedro que a los otros. Porque no dijo Cristo: Haz y da a los demás la potestad de hacer igual, sino dijo: Haced, es decir, en plural y a todos indiferentemente"²⁸.

Como se desprende del párrafo transcripto, Marsilio ha tratado de establecer el hecho de que ningún apóstol tuvo preeminencia sobre los otros en cuanto a la dignidad sacerdotal dada a ellos por Cristo-Dios. A partir del análisis de una serie de textos²⁹ mostrará que en todos los casos Cristo se dirigió a sus apóstoles en plural y de manera indiferenciada (pluraliter et indifferenter). Señala asimismo el Paduano que la dignidad sacerdotal, una y la misma en todos, no implica en ningún caso jurisdicción coactiva. Cristo mismo impidió a sus apóstoles esta jurisdicción. Precisamente hace referencia al hecho de que Cristo no vino al mundo a dominar a los hombres ni a gobernar sobre asuntos temporales, sino que siempre se sometió al poder vigente³⁰. Cristo se excluyó a sí mismo de esto en forma explícita: "Mi reino no es de este mundo"³¹. Así excluyó también a los apóstoles y a sus sucesores del principado y el juicio coactivo en este mundo. Ningún apóstol tuvo jurisdicción coactiva sobre otro, tampoco Pedro³². La Escritura confirma que él no se arrogaba para sí mismo autoridad por sobre los demás³³. Algunos ejemplos aportados por el Paduano refuerzan esta actitud de Pedro. En ellos se pone en evidencia cómo fueron tratados por el primero de los apóstoles las dudas acerca del contenido de la fe que se suscitaban entre los primeros cristianos. El Paduano no duda en introducir en el marco de estos ejemplos el tema de la plenitud potestatis papal, mostrando de qué manera esta concentración del poder era por completo ajena a Pedro:

"Porque no se atribuyó a sí la autoridad de decidir las cosas dudosas sobre la predicación del evangelio, lo que pertenece a la doctrina, sino que, cuando surgieron las dudas sobre ello, se determinaba mediante la común

deliberación de los apóstoles y de los otros fieles más impuestos(...). No zanjó, pues, la determinación de Pedro las dichas dudas sobre la fe con plenitud de poder (plenitudo potestatis)"34.

Cabe señalar que Marsilio entiende que al Papa no sólo le está vedada cualquier potestad sobre las cuestiones temporales, sino que ni siquiera en cuestiones de fe debe actuar sin la deliberación de sus pares, los sacerdotes, y de los fieles más competentes.

Veamos cómo procedía Pedro en estos casos, pues su proceder, según la visión marsiliana, debería haber sido paradigmático para los que dicen de sí mismos ser sus sucesores:

"Deliberó, pues, resolvió la duda, eligió y escribió la congregación de los doctores fieles (congregatio fidelium doctorum), y con esta autoridad fue válido lo así determinado"35.

Creemos que éste es un texto central puesto que resume la fundamentación de Marsilio de Padua acerca de la superioridad de la congregatio fidelium doctorum respecto del propio Pedro, o, lo que es lo mismo en orden a la sucesión, la superioridad del concilio respecto del Papa en lo que concierne a las cuestiones de la fe. Por otra parte, es imprescindible resaltar aquí que la validez de este tipo de resoluciones radica precisamente en que la decisión proviene de la congregatio, la cual es en este plano una suerte de valentior pars o parte preponderante.

Este tema, que será abordado con mayor profundidad en otros capítulos de la segunda parte36, diferencia la propuesta conciliarista de Marsilio de otras contemporáneas a la suya: Marsilio confiere al concilio la infalibilidad en lo que concierne a los artículos de fe, y el ejemplo presentado aquí acerca del modo de proceder de Pedro es uno de los fundamentos de la superioridad que Marsilio habrá de convertir en infalibilidad37.

En cuanto a los aspectos relacionados con la incursión del Papa en particular y la Iglesia en general en las cuestiones temporales, la figura de Pedro y de los apóstoles se vuelven nuevamente paradigmáticas. Siempre aportando textos del Nuevo Testamento, Marsilio analiza la igualdad de los apóstoles en la distribución de bienes materiales ofrecidos a la Iglesia primitiva, y por lo tanto niega en esto la preeminencia del Obispo romano, y duda asimismo de la asociación de Pedro con la ciudad de Roma y su sucesión en esa ciudad38.

En suma, si Pedro respecto de los apóstoles no tenía ninguna dignidad distinta, si Cristo mismo lo trató como a unos más y no tuvo jurisdicción activa, ni infalibilidad exclusiva en cuestiones de fe, tampoco el Papa posee ninguna de estas prerrogativas.

Iguales los apóstoles, el criterio único para poder ser llamado "sucesor" de cualquiera de ellos no es otro que la santidad:

"¿Quién, pues, de los obispos o de los sacerdotes merece más llamarse sucesor de los apóstoles? Aquel, por cierto, que los imita más en sus costumbres y en sus obras"39.

Al Papa, pues, la dignidad sacerdotal y la santidad; al gobernante temporal, la autoridad coactiva y la de convocar concilios. Los mismos estarán compuestos por Obispos, sacerdotes y otros fieles pero su autoridad no será mayor a la del legislador humano –o a quien lo represente– el cual es la fuente primera y último de todo poder:

"Y no sólo pertenece al humano legislador, o al gobernante con la autoridad del mismo, el dar decreto coactivo para la observancia de lo que definió el concilio, sino también establecer la forma y el modo de ordenar la sede apostólica romana, o de elegir al romano pontífice"40

El esquema ascendente del poder vuelve a repetirse en el ámbito eclesiástico pues la fuente u origen del poder es sólo uno: el pueblo como legislador humano. El carácter infalible de las decisiones del concilio resulta del hecho de haber emanado de la congregación de los mejores. El carácter coactivo u obligante de estas decisiones dependen sin duda del pueblo como legislador humano; con todo, si fuese necesario señalar sólo a uno como su representante éste no sería para Marsilio de Padua sino el mismísimo emperador.

c. Libertad evangélica y conciliarismo. Guillermo de Ockham

Para completar el cuadro de las propuestas conciliaristas de la primera mitad del siglo XIV, debemos mencionar aunque sea brevemente la propuesta conciliarista de Guillermo de Ockham. Después de haber escrito una profusa obra teológica y filosófica, ingresa en el terreno político a propósito de la querrela acerca de la pobreza sostenida por los franciscanos y Juan XXII⁴¹.

Precisamente, en 1328 esta polémica condujo al gran franciscano a exiliarse junto a Marsilio de Padua en la corte imperial de Luis de Baviera en Munich.

En una obra escrita entre los años 1339 y 1340, el *Breviloquium* o *Sobre el gobierno tiránico del Papa*, Ockham despliega toda su artillería contra la plenitudo potestatis papal. Acaso lo más interesante de la crítica ockhamista reside en el hecho de centrar su análisis en la oposición entre plenitud de poder y libertad evangélica. Esta oposición hace que pueda declarar a la afirmación de la plenitudo potestatis como herética:

"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"⁴².

Refiere Ockham lo que para él es un cambio cualitativo entre la ley mosaica, ley de servidumbre, y la ley evangélica, ley de libertad. Si el Papa pretende seguir detentando un poder omniabarcante, no hace sino inscribirse en la ley antigua en vez de en la instaurada por Cristo:

"Pero si el Papa, por precepto y ordenación de Cristo, tuviera tal plenitud de poder que pudiera mandar de iure todas las cosas tanto temporales como espirituales sin excepción que no van contra la ley divina ni el derecho natural, la ley cristiana sería de horrendísima servidumbre e incomparablemente mayor de lo que fuera la ley antigua"⁴³.

Con diversas referencias evangélicas muestra Guillermo que tal plenitud no fue conferida a Pedro: no le fue dicho "domina sobre mis ovejas" sino "apacientalas", es decir, que prime el bien de las ovejas y no el del pastor, el bien común sobre el bien particular:

"El bien común se ha de preferir al bien particular. Por eso al poner Cristo a Pedro al frente de las ovejas, lo que principalmente quiso fue atender a las ovejas, no a Pedro. Pero si Pedro hubiese recibido tal plenitud de poder del mismo Cristo, no habría mirado fundamentalmente por sus ovejas, sino por sí mismo y su honor"⁴⁴.

En lo que respecta al gobierno temporal, en la línea ascendente de Marsilio, considera a los príncipes electores como sucesores del Senado romano y como representantes del pueblo. Esta teoría ascendente también es llevada al ámbito del gobierno de la Iglesia en el cual propone un concilio ampliamente representativo que incluya no sólo a los clérigos sino también a los seglares, no presentando objeciones a que participaran incluso mujeres. El sistema sería de representación indirecta: las corporaciones religiosas de un determinado distrito (parroquias, monasterios o cabildos catedralicios) elegirían representantes a un sínodo provincial, que a su vez elegiría representantes a un concilio general.

El plan de concilio general defendido por Ockham se basaba de modo más directo en el gobierno de las dos grandes órdenes mendicantes. Los dominicos estaban organizados por provincias, y desde mediados del s. XIII ya tenían un sistema electoral bien desarrollado. Los franciscanos adoptaron un plan semejante en cuanto a su representación⁴⁵. A partir de este antecedente Guillermo concibe una idea de concilio muy diferente a la de Marsilio: no ya centrada en la presidencia del gobernante temporal para minimizar toda injerencia eclesiástica, sino en la de una Iglesia que retorne a sus orígenes en pos de la encarnación de la libertad evangélica en cada uno de sus miembros.

De los tres autores mencionados, es sin duda la obra marsiliana la que gravitará fundamentalmente en la historia de la teoría política en general y en el desarrollo del movimiento conciliar en particular. Marsilio debe ser puesto como punto de referencia permanente, en la medida en que es el fundador de esa especie de "giro

copernicano" que se opera respecto de la doctrina del origen y alcance del poder así como de la naturaleza de la ley.

El fin del gran cisma de Occidente. La puesta en práctica de los principios conciliaristas

Hacia fines del siglo XIV, la situación política de la Iglesia había cambiado radicalmente: en 1378 se había producido el gran Cisma de Occidente que dio lugar a dos Papas y dos curias, una en Roma y otra en Avignon, luchando por su primacía⁴⁶. La subordinación de los Papas de Avignon al Rey de Francia, y su consecuente enfrentamiento con los países germanos e Inglaterra, se superó sólo a costa de la unidad de la Iglesia Occidental. La única salida posible para tal fractura parecía ser la de dejar finalmente en manos de un concilio el poder eclesiástico, y de ese modo obligar a ambas sedes a ceder.

En 1414 fue convocado el Concilio de Constanza. Sus objetivos principales eran terminar con el cisma y con la herejía de los seguidores de las doctrinas del inglés ultrarealista Wyclif (+ 1380), sobre todo en su contrapartida Bohemia, sostenida por Juan Hus. En efecto, las ideas de Wyclif sobre reforma de la Iglesia habían llegado a la Universidad de Praga de reciente fundación (1348). El movimiento compartía con otros muchos que florecieron durante la Baja Edad Media la propuesta de una vuelta al espíritu de la Iglesia primitiva, denunciando a la vez los excesos del clero, sobre todo la simonía. Juan Hus, maestro en Praga, suma a estas ideas algunos principios del nacionalismo checo. Su obra más importante, el *De ecclesia*, niega el origen divino del Papado sosteniendo que el texto petrino se refiere tan sólo a la confesión de fe en el Hijo de Dios hecha por Pedro. El Papado se habría originado con Constantino, por lo cual se puede prescindir de él.

Juan Hus es convocado a Constanza para "explicar" sus tesis (merece señalarse que se despide de sus amigos y discípulos antes de partir), y un año después el concilio exige su ejecución. Lejos de detenerse, el problema husita crece desde la ejecución de Hus, y toma la forma de "utraquismo"⁴⁷. Su anticlericalismo se había convertido en donatismo, esto es, que rechazaban los sacramentos de manos de quienes no fueran considerados probos por el pueblo. En toda la región bohemia fue tan fuerte que había más parroquias husitas que ortodoxas. No sólo las dos sedes apostólicas inquietaban a los líderes del movimiento conciliar, sino también las herejías, que parecían no querer ceder ni ante una ni ante la otra.

Tras la ejecución de Juan, fue convocada una comisión de reforma de la Iglesia cuyos máximos exponentes son Pierre d'Ailly, Juan Gerson y Francesco Zabarella⁴⁸. El debate central en la obra de los franceses es la oposición entre la curia y las naciones, sobre todo Francia. La obra del gran canonista de la Universidad de Padua, Francisco Zabarella, tiende sobre todo a la defensa de los derechos del Concilio sobre el Papa. Su famoso decreto, expuesto en el Concilio, llamado *Haec Sancta* (1415) considerando la expresión de su doctrina, es el antecedente directo del que se dictará dos años después para declarar terminado el cisma.

"El Movimiento Conciliar constituyó un movimiento jurídico en el que el tema del *populus* fue capaz de hallar su hábitat jurídico dentro del campo eclesiástico."⁴⁹ Esta afirmación puede ejemplificarse con el primer documento que da cuenta del triunfo de este movimiento, el decreto dictado en Constanza, en 1417, clara obra de los juristas de la escuela de Zabarella. Este decreto, denominado *Frequens*, no sólo ponía fin al Cisma, sino que, al tiempo, establecía para la Iglesia un gobierno conciliar y un calendario preciso de reuniones conciliares⁵⁰. Así,

1. se impone la reunión periódica de concilios generales: el primero en 5 años, el segundo en 7, y luego cada 10 años;
2. se establece que el lugar de reunión debía ser prefijado y no podía ser cambiado por el Papa sin la aprobación de más de dos tercios de los cardenales y por una razón grave: guerra o peste;

3. se considera que el concilio debía reunirse, incluso de oficio, en caso de nuevo cisma, y los pretendientes al Papado serían suspendidos. El concilio sería juez en caso de elecciones discutidas, y se ocuparía de la elección del nuevo Papa.

Este documento, como dijimos, precisaba el anterior propuesto por Zabarella, quien obligaba incluso al Papa a obedecer los decretos de un concilio general legítimamente reunido para cuestiones de fe, de unión y de reforma. Sea como fuere y hechas las concesiones del caso, el conciliarismo estaba en marcha. Mientras el Cisma se desvanece, muere también el gran jurista paduano. Su fórmula *congregatio fidelium* (congregación de fieles) tiene el mismo sentido que aquella *valentior pars* (parte preponderante) que, un siglo antes, acuñara otro gran paduano⁵¹. El principio de soberanía popular, o doctrina ascendente del poder, que había teorizado Marsilio se encontraba ahora efectivamente aplicado al gobierno de la Iglesia.

El Papa Martín V, con gran habilidad política, se somete a estas decisiones. Tal como lo establecía el *Frequens*, 5 años después se reúne el Concilio de Siena, que fue, igual que el de Constanza, organizado por las naciones. Intentaba ser el concilio de las grandes reformas. Allí podían ocupar asiento no sólo Obispos, abades y preladados, sino también doctores y maestros de facultades y enviados de reyes, príncipes y barones. Martín V se excusó y no concurrió. El concilio fracasa.

En 1431, siete años después, se reúnen en Basilea. Martín V nuevamente deserta y designa como delegado a Juliano Cesarini. En ese primer año del concilio de Basilea muere Martín V y es elegido Eugenio IV. Éste se muestra poco favorable al Concilio, y toma como esencial la lucha contra los herejes. Va a lanzar una cruzada que resulta un nuevo fracaso. Es evidente que el tiempo de las cruzadas ha pasado. Con el Concilio reunido en Basilea, el Papa afirma desde Italia su derecho a disolverlo, trata a los Padres conciliaristas de "conspiradores", y hace de esto una cuestión de Alemania contra Roma. Cesarini, si bien era el delegado papal (aunque designado por el Papa anterior), había pasado diez años en Alemania y sabía del desorden del clero, el descontento de los laicos, los conflictos con los príncipes. Ve en el concilio la única solución para luchar contra la herejía con las armas de los principios conciliaristas. Convoca, pues, a los husitas a Basilea.

A mediados de 1432 la mayor parte de la cristiandad había adoptado el partido del Concilio. Se encuentran allí representados siete reyes. En 1433 el Concilio crece, todos envían representantes, y todo representante vota. Ante esto los Padres establecen sus inmunidades: no se podría atacar en su contra. En Basilea no existen privilegios de pueblos ni de naciones. Los Obispos hablan primero, pero según se proclamaba "en un concilio no se atiende a la dignidad de quien lo dice sino al mérito de lo que dice" .

Nicolás de Cusa: la concordancia católica

En 1433, Nicolás de Cusa, da a conocer en Basilea su *De concordantia catholica* (DCC) como una de las bases teóricas más sólidas del entonces partido conciliar. Más de un siglo, un contexto histórico por completo diferente, e intenciones muy dispares, separan las propuestas conciliaristas de Marsilio de Padua tal como se presenta en el *El defensor de la paz* y de Nicolás de Cusa en *La Concordancia Católica*. Ha pasado mucha agua bajo el puente.

Si bien Nicolás de Cusa es doctor en derecho graduado en Padua, el DCC no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política. Se trata, creemos, de una obra profundamente teológica. Una de las nociones que actúa como pilar de la obra es precisamente la de "concordantia":

"Toda concordancia ha de darse entre las diferencias; y cuanto menor es la contrariedad de las diferencias, tanto más fuerte es la concordancia y más larga la vida, y entonces es eterna cuando no se da contrariedad alguna"⁵².

En efecto, la "concordantia catholica" es aquella que resulta necesario establecer como imagen finita de la "concordantia" simple e infinita de la Trinidad⁵³. Tomando como base en este momento de su pensamiento las jerarquías del Pseudo Dionisio, el Cusano establece una primera concordancia finita, la jerarquía celeste, a la cual debe suceder otra concordancia finita, la concordancia católica. Esta última es entendida como el equilibrio del compuesto alma-cuerpo: el poder temporal (cuerpo) y el poder espiritual (alma)⁵⁴. El fundamento de esta concordancia no es otro que el consensus: he aquí el segundo pilar de la doctrina conciliarista cusana. Para Nicolás de Cusa, Concilio e Imperio son, ambos, los representantes de ese consenso⁵⁵.

El DCC, pues, está estructurado en tres libros que se ocupan respectivamente del compuesto en cuanto totalidad (L.I), del alma (L.II), y del cuerpo (L.III):

"Habiendo de tratar, pues, de la concordia católica, me es necesario investigar sobre la misma unión del pueblo fiel, que se llama Iglesia católica; sobre las partes unidas de esa Iglesia, a saber: de su alma y de su cuerpo. Por consiguiente, la primera consideración será de todo el compuesto, es decir, de la misma Iglesia. La segunda, de su alma, es decir, del santísimo sacerdocio. La tercera, del cuerpo, o sea, del sacro imperio"⁵⁶.

Las referencias a Marsilio de Padua son escasas (tres en toda la obra: dos alusiones en el libro segundo cuando se trata acerca del Concilio⁵⁷, y una en la apertura del libro tercero acerca del Imperio⁵⁸), y no pueden ser comparadas a la cantidad de veces que Nicolás cita a los canonistas, especialmente a Zabarella. Sin embargo, la presencia de Marsilio es significativa. No siempre la alusión explícita acepta los puntos de vista marsilianos. Recordemos por otra parte que muchas de sus tesis habían sido condenadas. Sin embargo, es interesante descubrir las huellas del Paduano en las ocasiones en que no lo nombra. Este es el caso de una argumentación que resulta uno de los fundamentos en contra de la preeminencia papal aún en el seno de la Iglesia: la argumentación acerca de la igualdad de los apóstoles, presente como vimos en El defensor de la paz, y también en La concordancia católica. El tratamiento cusano de esta cuestión, que en definitiva echa los cimientos de la posición conciliarista, parece tener en mente un interlocutor oculto pero no desconocido frente al cual se establecen acuerdos y desacuerdos: Nicolás de Cusa trata de fundamentar que, a pesar de la innegable igualdad de los apóstoles, debe admitirse una cierta primacía "instrumental" de Pedro. Sin embargo, la afirmación de esta primacía se realiza, paradójicamente, sobre la base de una argumentación primera: la crítica a la plenitudo potestatis papal y la fundamentación de la igualdad entre Pedro y el resto de los seguidores directos de Cristo. ¿Cómo es posible conciliar esto en la propuesta cusana?

En primer lugar, Nicolás como Marsilio toca el tema de la igualdad haciendo referencia directa a la doctrina de la plenitudo potestatis. Sin embargo, tiene plena conciencia de que su propia doctrina representa en esto una novedad, sobre todo si se considera que es sostenido por un hombre de Iglesia, futuro cardenal. Así se abre este capítulo:

"Es posible que todo esto parezca nuevo a los que hayan leído los escritos de los romanos Pontífices, cómo la plenitud de la potestad resida en el romano Pontífice y cómo todas las demás, sean llamadas a participar de su solicitud [...] cómo el papa juzgue de todas las demás iglesias, pero de él nadie juzga. Y cómo la autoridad del Papa sea divina, a él dada por Dios según las palabras: Lo que atares..."⁵⁹.

A continuación, Nicolás puntualiza los principales postulados de la doctrina de la plenitudo potestatis:

el Papa, considerado vicario de Cristo, preside la Iglesia universal;

el Papa tiene el poder de juzgar o absolver a los súbditos de cualquier obispo;

ningún sínodo puede reunirse ni sostenerse sin la autoridad de la sede apostólica;

puesto que el poder de estatuir (potestas statuendi) depende del poder jurisdiccional (dependeat a potestate iurisdictionis) el que tiene este poder requiere sólo de su voluntad para que sus estatutos tengan fuerza de ley. Aunque el derecho de jurisdicción pertenezca in habitu a la comunidad, el rector de la misma lo ejerce;

los obispos tienen pues, por carácter derivado, una jurisdicción recibida del mismo Papa.

Contra estos postulados se levanta la fundamentación de la igualdad de los apóstoles puesto que para el Papa, que se dice sucesor de Pedro, se arrogue el derecho de jurisdicción del cual se deriva el derecho de estatuir, es necesario que Pedro haya recibido de Cristo algún privilegio singular. Algunos de los ejemplos que Marsilio aportara en el DP para argumentar a favor del trato pluraliter et indifferenter de Cristo hacia todos los apóstoles son retomados aquí por Nicolás de Cusa:

"Pero sabemos que Pedro no recibió más podestad que los demás apóstoles (...) Nada se dijo a Pedro que no se le haya dicho a los demás. ¿Acaso se le dijo a Pedro: lo que atares sobre la tierra, etc...no se le dijo a los otros: Lo que atareis...?60

Lo mismo sucede con textos que parecen dirigidos sólo a Pedro pero que, si se los lee con relación a otros revelan nuevamente la igualdad. Esto sucede con la lectura de un pasaje tan fundamental como el de "Tu es Petrus, et super hanc petram..."⁶¹ puesto en relación, por Nicolás, con las doce piedras fundamentales de Jerusalem – Imagen de los doce apóstoles fundantes de la Iglesia – de las que habla el Apocalipsis⁶². Y si fue dicho a Pedro "Apacienta a mis ovejas"⁶³, es claro que ese apacentamiento es a través de la palabra y el ejemplo (verbo et exemplo)⁶⁴.

La igualdad de los apóstoles incluye idéntica dignidad sacerdotal y, fundamentalmente, la igualdad en la potestad de ligar y desligar de la cual deriva, según el Cusano, toda la jurisdicción de la Iglesia⁶⁵. A la manera de Marsilio, recurre el Cusano a la iglesia primitiva en la cual había un solo episcopado general. De esta manera, a la inversa de lo que sostiene la doctrina de la plenitudo potestatis, el poder jurisdiccional no lo poseen los Obispos derivados del Papa, puesto que así como Cristo se lo otorgó a todos y a cada uno de los apóstoles, así también sus sucesores lo tienen recibido de Cristo en forma directa.

Uno de los blancos preferidos por Nicolás de Cusa dentro del cuadro de demolición de la plenitudo potestatis no es, sin embargo, un problema teológico sino jurídico: se trata de la pretendida superioridad jurisdiccional del Pontífice. En este punto, acaso, es donde el Cusano realiza un aporte original: tal superioridad es, para Nicolás sólo administrativa y reposa, fundamentalmente, en el consensus. Así, el poder jurisdiccional, esto es aquel que da a las normas su carácter coactivo reside, en última instancia, en el pueblo.

Así debe ser reformulada, pues, la relación entre el Pontífice y el resto de los Obispos, representantes del consenso del pueblo fiel: el Papa es sólo el principal sucesor de Pedro pero, no podría negarse que todos los obispos, de alguna manera, lo son; si el Papa sólo a de ser juzgado por Dios, los obispos también han de serlo; el Papa no puede absolver o retener lo que está sometido a un obispo, ni el obispo puede hacerlo respecto del simple sacerdote, a menos que éste lo consienta libremente; si algo fuera admitido, debería serlo por consensus pero el concilio, representante del consenso, podría suprimirlo.

Nicolás de Cusa, en ningún momento, a largo de toda la argumentación en contra de la plenitud de poder papal, en ningún momento Nicolás de Cusa niega la primacía del Papa entendiendo por ésta el hecho de ser primero. Ha negado una superioridad en el orden sacerdotal esencial, ha negado que de él derive el poder jurisdiccional, y por lo tanto el poder de estatuir; sin embargo, hay una primacía de Pedro en cuanto al ejercicio de la jurisdicción. Presenta, pues, Nicolás una tajante diferencia entre aquel que posee el poder jurisdiccional y aquél que lo ejerce.

Si el poder jurisdiccional pertenece a la comunidad de modo que aquél que conduce sólo lo ejerce de manera derivada, entonces el carácter obligatorio de los cánones y de todo lo que se estatuye radica en el consenso, y esto consolida la visión de la reunión de sus representantes, el concilio.

La noción de consenso es de tal plasticidad y movilidad que está ligada, en el texto cusano, a la de uso: si las prescripciones de los concilios, representante del consenso universal, son ignoradas con el tiempo, es decir, caen en desuso, pierden su carácter obligante. La validez de las decisiones de los concilios no depende de la

confirmación papal -el Papa ha perdido su lugar de Obispo universal- sino que es puesta a prueba una y otra vez por el uso y el consenso.

Con todo, para Nicolás de Cusa, Pedro es la figura históricamente elegida por Cristo, quizá por su edad madura. Esta posibilidad también había sido considerada por Marsilio. Pero mientras que para el Paduano éste resulta un dato que relativiza la condición de Pedro, para Nicolás resulta la clave de su función propia en el seno de la Iglesia: Pedro es elegido por Cristo para garantizar la unidad entre los apóstoles y evitar la desunión y el cisma en la comunidad cristiana. Lo que Cristo funda sobre la presidencia de Pedro es la garantía de la unión de la Iglesia, pues la Iglesia no es otra cosa, para el Cusano, que la *unitas fidelium*.

Cuando la unidad de los fieles se encuentra amenazada, los otros apóstoles, aunque iguales a él en dignidad, deben recurrir a Pedro. Éste habrá de dominar, pero no como un príncipe domina su nación sino como el servidor capaz de conservar el orden asistido por la Gracia. En un tiempo en el que la Iglesia de Occidente acababa de superar el cisma más grande de su historia, en el que el conciliarismo no es sólo teórico sino que ha sido puesto a prueba, en el que el concilio actúa como representante de la Iglesia universal⁶⁶, Nicolás de Cusa vuelve a fundamentar la igualdad de todos los apóstoles, la primacía de las decisiones de la unidad de todos ellos por sobre la de Pedro, pero coloca a Pedro como *praesidentia*, precisamente para garantizar esa unidad. Por esto mismo, creemos que en esta obra, apoyo teórico del movimiento conciliarista de Basilea, se encuentra el germen del posible fin del gobierno conciliar.

El fin del conciliarismo

En 1435 la mayor parte de los cardenales dejan Basilea. En 1437 abandonan sus más ilustres concurrentes, entre ellos el que se llama "clan de los humanistas", al que pertenecen Nicolás de Cusa y Eneas Silvio Piccolomini (futuro Pío II) entre otros. En 1438 el Concilio se destruye a sí mismo, declarándose de este modo el triunfo del partido papal. Éste es también, de algún modo, el triunfo del "poder espiritual" en el seno de la Iglesia, pues se niega a los príncipes el derecho a inmiscuirse en asuntos de fe. Acaso esta actitud hubo derivado de la opuesta que se había dado en los últimos años de Basilea: los príncipes opinaban acerca de todo en el marco del Concilio, aún acerca de las más abstrusas cuestiones de fe y ortodoxia

Así culminaba la tentativa de gobierno conciliar, y con ella toda aplicación posible en el ámbito eclesiástico de la teoría ascendente del poder. En el terreno del "poder temporal", en cambio, esta teoría habrá iniciado un camino del que ya no podría regresar. c

Fuentes citadas

París, Juan Quidort de *Del poder regio y papal (De regia potestate et papali)* Traducción A. Tursi (en prensa).

Ockham, Guillermo de 1992 *Sobre el gobierno tiránico del papa (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 (Madrid: Tecnos).

Padua, Marsilio de 1989 *El defensor de la paz (Defensor pacis)* Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez (Madrid: Tecnos).

Cusa, Nicolás de 1987 *La concordancia católica (De concordantia catholica)* Introducción y traducción José M. de Lueiro, Alejandro (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).

Bibliografía

Bauer, Roger 1954 "Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cues" en Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge, XXI: pp. 207- 240.

Lagarde, G. de 1948 Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age (París: PUF).

Miethke, Jürgen 1993 Las ideas políticas de la Edad Media (Buenos Aires: Biblios).

Quillet, Jeannine 1970 La philosophie de Marsile de Padoue (París: Vrin).

Sabine, George 1974 Historia de la teoría política (México: Fondo de Cultura Económica).

Tierney, Brian 1955 Foundations of the Conciliar Theory (Cambridge: University Press).

Touchard, Jean 1983 Historia de las ideas políticas (Madrid: Tecnos).

Ullman, Walter 1983 Historia del pensamiento político en la Edad Media (Barcelona: Ariel).

Ullman, Walter 1985 Principios de gobierno y política en la Edad Media (Madrid: AU).

Notas

1. Antes había sido formuladas desordenadamente por la tradición eclesiástica. Pero, forzosamente, en la compilación de Gregorio esas pretensiones tradicionales alteraron su carácter originario. Y aunque la intención de Gregorio era que su compilación fuera un resumen de antiguas tradiciones, sin embargo, arrancadas de su contexto original, perdieron totalmente ese carácter y se transformaron en el anuncio de una nueva época. En efecto, en ellas se percibe la tendencia hacia la transformación del Papa en la única instancia legítima de decisión dentro de la Iglesia: su juicio no puede ser revisado por nadie, pero él puede someter a examen cualquier otra decisión" (Jürgen, 1993: p. 40).

2. cfr. infra. Capítulo sobre la teología política de Tomás de Aquino.

3. Ullmann, W., "La Bula Unam Sanctam. Visión retrospectiva y prospectiva" en Römische-historische Mitteilungen, 16, 1974, pp. 45-77. Traducción Prof. Dr. J.M. Machetta.

4. Cfr. Miethke, 1993: op.cit., pp. 103 y ss. Se ofrecen allí los nombres de los autores más relevantes de estos tratados: Egidio Romano, Santiago de Viterbo, Tolomeo de Lucca, Mateo de Acquasparta, Enrique de Cremona, entre otros.

5. Cfr. Ullmann, 1983: p. 190.

6. Juan de Paris, Del poder regio y papal, cap. V.

7. ibidem. Subrayado nuestro.

8. Distingue Juan entre la potestas ordinis y la potestas iurisdictionis, la primera le confiere al Papa como a cualquier sacerdote una dignidad y poder sacramental indeleble, pero la segunda puede ampliarse, restringirse o derogarse según el consenso popular. Cfr. cap. XXV.

9. Miethke, 1993: op.cit., p. 121.

10. La cita corresponde a De potest.regia et pap., cap. XX.

11. cfr. Dondaine, A., "Documents pour servir à l'histoire de la province de France, l'Appel au concile (1303)" en Archivum fratrum praedicatorum, 22 (1952), p.405, citado por Miethke, J., op.cit., p. 115.

12. De potest.reg.etpap., XXV. Traducción y subrayado nuestro.

13. cfr. Miethke, 1993: op.cit., p.122.

14. cfr. Quillet, 1970 La philosophie de Marsile de Padoue, París: p. 18.

15. cfr. ibid. p.173.

16. cfr. Ullmann, 1985: p.281.
17. cfr. El defensor..., II, XX, 2
18. El defensor ...,II,XV,1.
19. Mt., XXVI, 26-28; Mc. XIV, 22-24; Lc.XXII, 19. Marsilio hace referencia a los tres textos pero transcribe sólo el de Lucas.
20. Mt., XVIII, 18.
21. El defens., II,XV, 4.
22. cfr. II, XV, 4.
23. cfr.II, XV, 5.
24. .cfr.II, XV, 6.
25. El defens., II, XVI,1.
26. ibidem, II, XVI,2.
27. .Lc. XXII, 19; Jn.XX, 21-23; Mt.XXVIII, 19. Es necesario destacar el texto de Juan en el cual se refiere el momento en que Cristo da a sus apóstoles el Espíritu Santo para perdonar o retener los pecados. Marsilio presenta este texto como contrapartida de aquel según el cual Pedro tendría la potestad de las llaves.
28. cfr. fundamentalmente II, IV, 4-5.
29. Jn.XVIII, 36.
30. cfr. II, IV, 9.
31. cfr. II, XVI, 11.
32. II, XVI, 5.
33. II, XVI,6 . Subrayado nuestro.
34. cfr.II, XX y XXI.
35. Otras propuestas conciliaristas de este tiempo, como la de Guillermo de Ockham, por ejemplo, sólo garantizan la libertad de interpretación del concilio pero no su inefabilidad (cfr. Sabine, G., Historia de la teoría política, México, 1974, p.233).
36. El defens., II, § 7-12.
37. ib., II, 14
38. ib., II, XXI, 5.
39. Una entretenida y sólida introducción a los principales conflictos de este tiempo en general y a la querrela de la pobreza en particular puede leerse en la célebre novela de Umberto Eco, El nombre de la rosa. Los hechos de ficción que allí se relatan se ubican en el año 1327.
40. Sobre el gob., II, 3.
41. ibidem
42. ib., II, 5.
43. cfr.Sabine, G., Hist. de la teoría política, p.233.
44. cfr. Dellaruelle, Labande, Ourliac , El gran cisma de Occidente, en Fiche-Martin, Historia de la Iglesia, T.XV.
45. De "utroque" en latín "en ambos sentidos", "uno y otro". Sostienen fundamentalmente acceso de los laicos al caliz, vale decir, el comulgar bajo las dos especies, el pan y el vino consagrados, basados en un texto del Evangelio de Juan: "Sólo si comeis mi carne y bebeis.. tendreis la vida eterna". Según los husitas utraquistas la eliminación del caliz laico era una muestra del criterio arbitrario con que la Iglesia interpretaba las Escrituras y una usurpación de los derechos de los laicos

46. Sus obras principales son Pierre d'Ailly, *De reformatione Ecclesie*), Juan Gerson (*Tractatus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali*) y Francesco Zabarella (*Sermón De schismate* , *Comentario a las decretalia*)

47. Ullman, 1985: p.289.

48. Se ha señalado como antecedente de este decreto al canonista francés Guillermo Duranti, quien un siglo antes había formulado esa misma idea (cfr.Mithke,1993: op.cit., p.175). El decreto conciliar, como lo señala Ullmann (op.cit., p.290), si bien es fruto de los juristas tiene por detrás la revisión extrajurídica del concepto de Iglesia que habían hecho pensadores como Marsilio. En este sentido, creemos que Francisco Zabarella, uno de los principales canonistas de Constanza, es un testimonio de lo que afirma Ullmann, pues se trata de un jurista influenciado por las tesis filosóficas de Marsilio (cfr. Piaia, G., "La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella"en *Scienza e Filosofia à l'Università di Padova nell'Quattrocento*, (Contributi alla storia dell'universita di Padova, 15), Trieste -Padova, 1983.

49. Cabe aclarar, sin embargo, que el cardenal Zabarella rechaza la posición filoimperial de Marsilio.

50. *La conc.cath.* (DCC), I, 1.

52. cfr.DCC, I, II, 9.

53. cfr. DCC, Prefacio.

54. cfr. DCC, II, I.

55. DCC, Prefacio.

56. DCC, II, XXXIV, 256 y 265.

57. DCC, III, Proemio.

58. DCC, II, XIII.

59. *ibidem*.

60. Mt. XVI, 18.

61. Apoc. XXI, 14.

62. Jn. XXI, 17.

63. DCC II, XIII, 115.

64. *ibid* II, XIII, 116.

65. "La autodenominación formal del concilio, invocada en las solemnes decisiones de Basilea, era: *Sacrosancta synodus Basiliensis, in Spiritu sancto legitime congregans, universalem ecclesiam repraesentans*" (Mithke, J., op.cit., p.180).