

# *Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo*

Nicolás de Cusa

## *Introducción, edición, traducción y notas*

Guillermo GARCÍA UREÑA

Con el presente escrito publicamos la carta que Nicolás de Cusa envió a Rodrigo Sánchez de Arévalo con motivo de la Dieta de Frankfurt del Imperio Sacro Romano Germánico, en la que el castellano participó en calidad de legado del rey Juan II de Castilla, entre otras cosas para tratar uno de los problemas centrales que en esos momentos sacudía al occidente cristiano: el conciliarismo de Basilea y su rebeldía frente al papa Eugenio IV. La carta, que si no nos equivocamos es la primera vez que se publica traducida al castellano, es un excelente ejemplo de la disputa intelectual y política que se estaba llevando a cabo entre conciliaristas y pro-papales, y además escrita por un actor –el Cusano– que inicialmente fue uno de los teóricos más potentes del conciliarismo, hasta que en 1437 se alineó definitivamente en favor del papado<sup>1</sup>. De hecho, uno de los aspectos más interesantes del papel de éste en el conflicto estriba en que su radical cambio de pensamiento no supuso el abandono de su aparato conceptual, como tampoco el completo rechazo de algunas de sus tesis conciliaristas, como la falibilidad del papa, por lo que el uso de sus conceptos y el alcance de su influencia podía llegar tanto a pro-papales como a conciliaristas. En esta posible ambivalencia de su uso está en juego nada menos que la interpretación de uno de los textos de pensamiento político más relevantes de la primera mitad del siglo xv castellano, como es la *Questión* sobre la caballería que Alonso de Cartagena escribe para Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Black, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge University Press, U. K., 1996, p. 278.

<sup>2</sup> Sobre el contexto de pensamiento político en Castilla, *vid.*: Villacañas, *La Monarquía hispánica*, Espasa, Madrid, 2008, p. 369 y ss. Sobre el papel castellano en el concilio de Basilea: Roucqi, «Democratie ou monarchie. Le discours politique dans l'université castillane au xv siècle», en Roucqi y Guglielmi, *El discurso político en la Edad Media, Programa de Investigaciones Medievales*, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Centre National de la Recherche Scientifique, Buenos Aires, 1995, pp. 233-237. Por último, es menester citar el artículo de Pardos, J. A., «Virtud Complicada», en *Repubblica e virtú. Pensiero político e Monarchia cattolica fra xvi e xvii secolo*, Bulzoni editore, Roma, 1995, pp. 77-91. En éste se trata la influencia que ejerce Cusa en Cartagena a través de la presente carta. Actualmente estamos preparando un artículo sobre la misma cuestión.

A continuación realizaremos un breve recorrido por los condicionantes históricos del conciliarismo, seguido del contexto teórico, tanto jurídico como metafísico, que le acompaña. Luego comentaremos sucintamente los temas centrales de la epístola, para dar paso finalmente al texto latino y su versión castellana.

## 1. El Cisma de Occidente y el conciliarismo

El debate sobre la potestad papal se enmarca en el periodo del Cisma de Occidente (1378-1417), en el que, tanto por presión de los poderes seculares, como por la misma dinámica eclesiástica de poder interna, un halo de ilegitimidad se cierne sobre el poder de la institución religiosa, en especial sobre su cabeza, el papa<sup>3</sup>. Esta situación, como es sabido, dará lugar al cisma mediante la elección de varios papas (que llegarán hasta tres, cuando al papa de Roma y al de Aviñón se les sume el papa de Pisa, resultante de un concilio en esta ciudad que, en el intento de restañar la fractura de los dos papas nombrando uno nuevo, no hace sino aumentarla). Esta situación de inestabilidad se vio aplacada cuando el rey Segismundo de Luxemburgo (por aquel entonces rey de Hungría y Croacia, rey de Romanos y, posteriormente, desde 1433 y hasta su muerte, en 1437, Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico) convocó un cónclave en Constanza (1414-1418) por el que, a través de una serie de maniobras estratégicas, los distintos papas abdicaron o perdieron el apoyo de los poderes seculares, y del que salió elegido, en 1417, el papa Martín V. Se entrecruzaron, por tanto, la percepción de una necesaria *reformatio* de la administración de la Iglesia y los intereses de los poderes seculares de limitar el poder terrenal de ésta. De este modo todo el pensamiento eclesial y político que se fue gestando en la centuria anterior pudo concretarse en el Concilio de Constanza con la consecuencia de una gran limitación del poder papal en favor del poder de la *congregatio fidelium* reunida en el concilio. La obra de Jean Gerson, que aporta un sólido aparato teórico-jurídico al conciliarismo, y los decretos *Haec Sancta* (1415), que hacía primar el concilio sobre el papa, y *Frequens* (1417), que aboga por que los concilios se convoquen periódicamente, son sus más claras manifestaciones, y que venían a contradecir tajantemente la bula papal *Unam Sanctam* (1302), por la que Bonifacio VIII situaba al papado en una posición de infalibilidad y poder incuestionable e inderogable<sup>4</sup>.

No obstante, el éxito de la implantación del conciliarismo no duraría mucho: el decreto *Frequens* no fue seguido, tanto por la clausura que hizo Martín V del concilio de Siena en 1423 antes de que produjera ningún resultado, como por el rechazo del concilio de Basilea a manos de Eugenio IV pocos meses después de ser elegido. Sin embargo, el peso de las consecuencias del concilio de Constanza forzó la necesidad de la celebración del concilio basiliense. En primer lugar, porque la muerte en la hoguera de Jan Hus (1415), que había ido a Constanza con el salvoconducto del rey Segismundo para expresar sus tesis y que, al no retractarse de estas, había sido condenado a muerte, provocó, no el aplacamiento de la región de Bohemia, sino, al contrario, la inflamación de una revuelta que derrotó hasta tres

<sup>3</sup> Sobre la autoridad papal en la baja Edad Media, véase Ullman, W.: *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Routledge, Londres, 2003.

<sup>4</sup> Vid. Utrera García J. C. (ed.), *Conciliarismo y constitucionalismo*, Marcial Pons, Madrid, 2005. Para nuestro cometido es especialmente interesante la traducción del *Tratado sobre la potestad eclesiástica* de Gerson, así como la introducción de Utrera García.

veces a las tropas imperiales, la última de ellas en 1431. En segundo lugar, porque toda la tradición de pensamiento conciliar y los éxitos cosechados en Constanza no iban a dejar que Eugenio IV impusiera unilateralmente sus decisiones. Además, aparte de las guerras husitas, aún persistía el problema cada vez más acuciante en que se encontraba Bizancio y la Iglesia ortodoxa. Ante esta situación, los poderes seculares nuevamente presionaron para la realización del cónclave que, aunque se inició en 1431, sólo fue reconocido por el papa hasta 1433. Este reconocimiento no arreglaba en modo alguno las relaciones entre el papa y el concilio, que promulgó de nuevo los decretos *Haec Sancta* (también conocido como *Sacrosanta*) y *Frequens*, así como otros de nuevo cuño en aras de la limitación del poder papal, pero que Eugenio IV, por su parte, rechazó<sup>5</sup>. La neutralidad de la mayoría de las potencias europeas, y el apoyo explícito de Aragón y Milán al partido conciliar<sup>6</sup>, y de Inglaterra y Borgoña al papado, hizo que la balanza no se inclinara por ninguno de los dos. La ruptura fue aún mayor cuando Eugenio IV quiso resituar el concilio en Ferrara, para un acceso más fácil a los griegos que se aproximaban por el Adriático —y, por supuesto, porque la geopolítica jugaba un papel fundamental para ejercer presión sobre el concilio. Sólo una minoría, si bien perteneciente a los más altos rangos, apoyó a Eugenio y se trasladó a Ferrara en 1437. Esto provocó que los padres basilienenses depusieran a Eugenio IV del cargo en 1438, declararan la supremacía del concilio y se volviera a la situación cismática: en 1439 se nombra al duque Amadeo de Saboya papa Félix V. Francia y los príncipes alemanes apoyaron al concilio mediante, respectivamente, la Pragmática Sanción de Bourges (1438) y la de Maguncia (1439). Si la situación se sostenía era porque, por una parte, en Basilea se estaban logrando acuerdos con los husitas moderados y porque, por otra parte, en Florencia (puesto que el concilio papal tuvo que abandonar Ferrara a causa de una plaga), se logró, como indica la bula *Laetentur coeli* (1439), la unión de la Iglesia católica y ortodoxa. No hay que olvidar que también se sostenía gracias a la neutralidad del Emperador del Sacro Imperio, el cual, tras un intento frustrado de hacer un tercer concilio en 1438-39, decantaría finalmente el problema al apoyar al papa en 1444, a lo que, tras largas negociaciones, se sumarían los príncipes alemanes en 1446 en la Dieta de Frankfurt, contexto en el que se inscribe la carta que ahora presentamos. En este punto las posibilidades del conciliarismo eran cada vez más limitadas hasta que, tras la muerte de Eugenio IV en 1447, renunció Félix V (1449). Como dice Black: «it was the end of Conciliarism as a movement, but not of reform»<sup>7</sup>.

## 2. Contexto teórico y especulativo del conciliarismo

Las bases del pensamiento conciliar se suelen situar en tres puntos principales<sup>8</sup>: el pensamiento de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, en lo relativo a, respectivamente, la primacía del concilio sobre el papa y la Iglesia como *congregatio fidelium*; los decretis-

<sup>5</sup> Black, A., *Monarchy and Community*, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 4.

<sup>6</sup> Nótese que Lorenzo Valla escribió su *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, terminada en torno a 1440, bajo el mecenazgo de Alfonso V de Aragón.

<sup>7</sup> Black, A., *op. cit.*, p. 6.

<sup>8</sup> Para esta cuestión y su relación con la teología política, especialmente en Juan de Segovia, véase el excelente trabajo: Rivera García, Antonio: «Humanismo, representación y angelología» en, *La prime-*

tas como Juan de París, que ahondaron en la estructura canónica y corporalista de la Iglesia; y, finalmente la prolongación de los anteriores puntos en la formulación y justificación del concilio en ausencia del papa, y con ello la cuestión de la representación eclesiológica y política. Además, se entrecruzaban, aparte de la cuestión eclesiológica de la administración de la Iglesia, asuntos seculares de carácter social, así como especulativo-metafísicos y, por supuesto, políticos. A continuación repasaremos sucintamente algunos de los aspectos centrales. Junto con los influjos seculares, mencionados en el anterior punto, basados principalmente en las bases parlamentarias de Francia e Inglaterra<sup>9</sup>, cabe señalar un cambio a mayor escala que modificaba las concepciones acerca de la sociedad. Este cambio no es otro que la paulatina centralidad del pensamiento corporalista bajo el *corpus mysticum Christi*. Pues si bien la metáfora corporalista atraviesa toda la cultura cristiana (de modo ejemplar en san Pablo), y de la que también pueden encontrarse referencias en la antigüedad grecolatina, la reformulación de esta metáfora a través del *corpus mysticum* como metáfora de la sociedad adquiere nuevas connotaciones<sup>10</sup>. En resumidas cuentas, la entera comunidad de los cristianos era el cuerpo místico de Cristo y, lo que es lo mismo, todo cristiano participaba, en cuanto parte, del todo que es Cristo. La metáfora corporalista aquí es bien distinta de la que, por caso, puede hacerse a partir del *Leviatán* de Hobbes: no se trata aquí de la descalificación de las partes y su subsunción al soberano en virtud de una serie de garantías, sino que, desde el trasfondo cultural medieval del que procede, las partes que conforman el todo tienen funciones y características propias que difieren unas de otras. Huelga decir que esta concepción concuerda con la distribución de los poderes y la sociedad medieval, entre reino, nobleza, clero y élites urbanas y artesanales. Dejamos para otro lugar tratar en profundidad las implicaciones de esta metáfora, pero sí señalaremos que abre el debate, primero, sobre la distribución del poder en el *corpus*, pudiendo derivar en posturas cercanas al cesarismo o cesaro-papismo mediante la centralidad de la *caput*, pero también propias del conciliarismo al primar la totalidad del cuerpo sobre una parte, la *caput*, o señalar, en términos aristotélicos, que el *corpus* sin *anima* es informe, y que ésta está representada por el concilio. Segundo, si todas las partes del cuerpo participan de Cristo, se plantea la cuestión del papel de las mediaciones en la relación entre Dios y los hombres (los ritos de la Iglesia, el papa como vicario de Cristo, etc.), con renovaciones y consecuencias prácticas novedosas en lo referente a la religiosidad interior.

Por otra parte, hay que considerar la relación del *corpus mysticum* con los esquemas metafísicos de pensamiento que se entrecruzaban con la teoría conciliar (el contexto de la

---

*ra escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012. Cabe señalar el trabajo de Villacañas Berlanga en este mismo volumen sobre la teología paulina de Alonso de Cartagena, que sirve para comprender el trasfondo teológico en el pensamiento judeoconverso de Castilla y con ello el modo en que influía Nicolás de Cusa en este grupo de autores.

<sup>9</sup> Cf. Black, A., *El pensamiento político en Europa*, p. 252 y ss.

<sup>10</sup> Sobre la evolución de la metáfora y del *corpus mysticum*, sigue siendo fundamental Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Akal, 2012, p. 209 y ss. Nótese que la adjetivación *mysticum* no es de origen bíblico, sino bastante más tardío (Kantorowicz lo atribuye a época carolingia), y más aún el uso que aquí opera. Originalmente designaba la acción de la eucaristía (la hostia consagrada como *corpus mysticum* frente a *proprius et verum corpus* de la pasión de Cristo), y es precisamente a partir de la bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifacio VIII cuando obtiene el significado de Iglesia o conjunto de los creyentes.

producción de las obras centrales del Cusano es, al respecto, paradigmático, si bien todo su aparato conceptual —especialmente el de la *Docta Ignorantia*<sup>11</sup>— sirve tanto para fundamentaciones papistas como conciliaristas). Nuevamente está en juego la relación entre Dios y su creación, su continuidad y conexión en este mundo, el sensible, y con ello, nuevamente el papel de vicarios y mediadores (y, con ello, de los representantes). La cuestión es eclesiológica, pero, sin duda, también política por cuanto es impensable en este contexto la legitimación de un reino sin contar con la dimensión teológica. Nos referimos al pensamiento que bajo un mismo esquema engloba la entera creación, desde la concordante oposición entre *maximum absolutum* y *maximum contractum* o la *complicatio* y la *explicatio* de Cusa, hasta la reformulación de los conceptos de Juan Escoto Erígena de *natura naturans* y *natura naturata*, hecha por un conciliarista moderado como Alonso de Cartagena, según la cual se llega a que «la conservación de la virtud consiste en el conocimiento de Dios criador soberano del cielo y de la tierra»<sup>12</sup>, lo cual no significa la negación de los mediadores, pero sí de su ineludibilidad. En definitiva, el debate versa sobre cómo se estructuran y organizan la sociedad (la *explicatio* o la *natura naturata*) para que viva en la tierra de acorde con Dios, la *complicatio*. Una vez que hemos bosquejado el trasfondo metafísico y teológico de este pensamiento, llegamos a la problemática central de la representación política. Si el ejercicio de la virtud cívica participa de la naturante natura que es Dios, y si el cuerpo místico de Cristo es ante todo la reunión de todos los creyentes, ¿qué funciones y qué estatuto tiene la cabeza del cuerpo social o eclesiástico? La respuesta no es unánime, pero apunta a que, por una parte, la cabeza (el papa) no se identifica con el todo (Cristo), es decir, el papa no es la *representatio identitatis* sino la *representatio potestatis*<sup>13</sup>; y, por otra parte, que sólo gobierna en tanto sigue legalmente lo constituido por la Iglesia, los padres y la *congregatio fidelium*; y cuando no lo sigue, su mandato se vuelve ilegítimo y la toma de decisiones recae exclusivamente sobre el concilio. Es precisamente la situación que se dio de hecho en Basilea a partir de 1438.

### 3. *Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo*

El cometido de la carta es mostrar a Rodrigo Sánchez de Arévalo la inconsistencia de la postura del conciliarismo, especialmente del que se radicalizó hasta excomulgar a Eugenio IV, si bien el pensamiento de Cusa no se separa tanto de su *Concordantia Catholica* como pudiera parecer a primera vista. La argumentación de la carta, que es un denso resumen de su pensamiento tras la *Docta Ignorantia*, parte de establecer un principio ontoteológico: todo procede de Dios y todo es en, y participa de, Dios. De ahí pasa a establecer la relación de los hombres con Cristo y de su participación a través de la gracia en el mundo sensible.

<sup>11</sup> Hemos seguido la siguiente edición: Cusa, Nicolás de, *Docta Ignorantia* (ed. de Machetta *et al.*, en tres tomos), Buenos Aires, Biblos, 2003-2009.

<sup>12</sup> Cartagena, A. de: *De los Oficios* (edición digital a cargo de José Luis Villacañas Berlanga para la Biblioteca Saavedra Fajardo), p. 7.

<sup>13</sup> A este respecto hay que mencionar a Juan de Segovia, uno de los autores que sin duda más ha profundizado en estos conceptos y sobre la *factio iuris* que es el papa. Véase Black, A.: *Council and Commune*, Londres, Burns & Oates, 1979.

Acto seguido trata de la constitución de la Iglesia militante por contraposición a la triunfante (en esta carta no menciona la Iglesia durmiente de la *Concordantia*), y su forma como cuerpo místico de Cristo. El siguiente paso es fundamentar la legitimidad de la cabeza de la Iglesia a partir del argumento genealógico de Cristo y Pedro, quien había de edificar la Iglesia con el fin de difundir (*explicare*) la palabra de Dios, reunida (*complicata*) en la persona de Cristo. Aquí tiene un papel central la contraposición de la «explicación» y la «complicación» que representan, respectivamente, la naturaleza (en tanto creada por Dios y en tanto Dios mismo o *natura naturata*) y Dios (sea Dios padre, sea Jesucristo), y también la oposición de lo «contracto» o universal (la reunión de la multitud) y lo absoluto (que remite a su vez a lo «complicado»). A partir de este punto comienzan las cuestiones más polémicas sobre los límites del poder papal. Como se podrá ver en la traducción, la carta sin duda defiende el poder del papa por encima de las decisiones adoptadas por el Concilio de Basilea, pero, a nuestro parecer, no se puede interpretar propiamente esta carta como una defensa de una monarquía papal absoluta o un régimen cesaro-papista. Así pensamos porque el Cusano, que no estaba exento de incoherencia teórica, decía que si bien «todo fiel debe ser súbdito del príncipe de la Iglesia» y éste «no está sometido a las leyes y no puede ser juzgado por sus súbitos», también señalaba que cuando el papa «no tendiera al fin de la edificación de la Iglesia [...] no sería necesario obedecerle», ni «tiene potestad sobre el orden y estatuto de la Iglesia» y si hiciera algo «contra los estatutos de los santos Padres [...] por alguna indigna causa particular» podría «ser cesado de la Iglesia» si hay consenso y no provoca el cisma. Entonces, no cabe duda de que en esta carta se afirma la supremacía del papa, pero no estamos ante una postura plenamente cesaro-papista o de poder absoluto, porque pese a que diga que no está sometido a las leyes, sí lo está al régimen establecido por Pedro y los santos Padres, y su poder sólo es en tanto sirva para la edificación de la Iglesia. Además, no se defiende aquí infalibilidad alguna, pues cabe la posibilidad de que no actúe como príncipe universal sino según sus intereses particulares, por lo que se le puede deponer del cargo.

Por otra parte, acerca de su ruptura de las tesis de la *Concordantia Catholica*, cabe señalar que efectivamente hay un distanciamiento del conciliarismo, pero quizá no tanto por abandono de su *Concordantia* cuanto por una cierta interpretación y evolución de sus tesis. Por ejemplo, su apoyo al traslado del concilio a Florencia-Ferrara iría encaminado a lograr una mayor *concordantia* en la cristiandad (recordemos que él acompañó a los padres griegos desde Constantinopla) y, por tanto, el rechazo de los padres basilienenses de desplazar el concilio les deslegitimaría por dos razones: primero por pretender ser concilio universal sin que esté presidido por el papa (*Con. Cath.* II, 2)<sup>14</sup>, más y cuando el mismo ha llamado a concilio en otro lugar; segundo, porque de las decisiones basilienenses se desemboca en el cisma, al comienzo por haber dos concilios, después por excomulgar al papa y nombrar otro. Hay, por tanto, dos puntos clave que para Cusa han sido desoídos por los conciliaristas basilienenses: la *congregatio* y el rechazo ante todo de cualquier cisma. Por tanto, su nuevo apoyo a la supremacía del papa no es tanto una radical ruptura de sus tesis conciliaristas -pese a que haya un cierto abandono- y el viraje en favor de un férreo cesaro-papismo, cuanto que no

<sup>14</sup> Cusa, Nicolás de, *De Concordantia Catholica o Sobre la unión de los católicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.



reconoce la legitimidad de los padres basilienses como concilio<sup>15</sup>. Anthony Black cita al respecto una carta de Cusa muy reveladora que refleja la derrota diplomática (mas no por ello teórica) del conciliarismo: «The Basleans think they are the Council, and can get away with splitting the church in opposition to the Princes... Representation lies in tacit or explicit consent, and on it rests the power of councils. If therefore it has been established through explicit protestations that the Italian nation, Kings and Princes, and the church diffused through the world does not consent, how can they dare to seek support in the decrees of the holy Council of Constance?»<sup>16</sup>.

En lo que respecta al lenguaje de la epístola, hay algunos problemas terminológicos que es preciso señalar aquí. El texto está escrito en un latín muy técnico y con un estilo repetitivo y poco pulido en lo que respecta a la retórica. No obstante, esta escasa fluidez en el lenguaje se debe a un claro intento de precisión terminológica, y en esta dirección hemos traducido la carta, manteniendo la unicidad de los términos técnicos por encima del ornato retórico. Los términos como *complicatio* o *explicatio* en todas sus variantes, verbales o nominales, apuntan al mismo sentido técnico, respectivamente, de reunión de toda la creación en Dios, y toda la variedad de las cosas creadas como participantes de la creación divina, y han sido volcados desde el latinismo semántico de «complicación» y «explicación» («complicante», «que explica», etc). Del mismo modo, *contractus* (aquí «contracto») hace referencia a la multiplicidad de las cosas creadas en tanto partícipes de la unidad de lo *absolutus* (y lo *maximum contractum* remite, en la pluralidad de la creación, a lo *maximum absolutum*): «Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta» (*De Doc.*, II, 9). *Coniectura* es otro término técnico, sobre el que escribió una obra (*De Coniecturis*), que finalmente optamos también por volcarlo en su correspondiente castellano («conjetura»), si bien, por supuesto, el término al estar inscrito en el aparato teórico del Cusano no tiene el mismo significado que el actual uso del término. La *coniectura* tiene que ver con el juicio que se tiene, pero la relación con la verdad es del mismo tipo que el de la participación de las cosas creadas (*contracta*) con lo absoluto: «coniectura igitur est positiva assertio in alteritatem ueritatem, uti est, participans» (*De Coni.* I, 11). Como se verá en la lectura de la epístola, la conjetura tiene una íntima relación con la Iglesia como fuente de legitimidad y validez, en la medida en que se establece el paralelismo entre la unidad de lo *maximum* y la Iglesia, y la verdad lo es en relación a la unidad de la palabra divina. Otro término problemático lo encontramos en *adhaero*, que está usado casi exclusivamente para la relación personal e interna —es decir, no constatable empíricamente— con Cristo («Christo adhaerens in spiritu»), y que no es un estado transitorio sino permanente, por lo que lo hemos traducido con esta misma palabra y derivados: permanecer. *Attingo* también es problemático por cuanto tiene el significado de «tocar», «llegar a» y «comprender», pero apunta en todos ellos a un mismo grupo de conceptos en su pensamiento (*atingibilis, inatingibilitas*) que nos llevan a traducirlo con un

<sup>15</sup> Estas cuestiones no son en modo alguno neutrales para la interpretación del pensamiento castellano, en la medida en que desembocan en concepciones del reino cesaristas (Pardos) o con un mayor equilibrio de poder mediante la *explicatio* (Villacañas), en autores como Alonso de Cartagena. Además del ya citado artículo de Pardos, véase Villacañas, J. L.: *Disciplinar la violencia, ordenar la milicia. Sobre el problema de la caballería en la crisis del siglo XV*. Se puede consultar en la Biblioteca Digital Saavedra Fajardo (<http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/NOTAS/RES0033.pdf>).

<sup>16</sup> Black, *Monarchy and Community*, p. 97, n. 4.

solo término, «alcanzar», que mantiene el sentido táctil de tocar y abarcar, a la vez que el de llegar a (ser) y atenerse. Por último, hemos mantenido la raíz de *uaria* en todas las distintas maneras en que aparece, al entender que Cusa quiso especializar el término para designar que las cosas creadas, diferentes entre sí, participan todas de la unidad del *uerbum* divino, pero su modo de participación es siempre distinto.

Para finalizar, y a modo de ordenación de los contenidos, proponemos el siguiente índice (adaptado a la numeración de párrafos de la edición de Heidelberg):

- § 1 Introducción de la cuestión. Principio ontoteológico y participación del mismo
- § 2 Naturaleza y gracia en la *creatura rationalis*.
- § 2-3 Transición a la cuestión eclesiológica: iglesia militante, triunfante y cuerpo místico de Cristo
- § 4-5 Signos sensibles e interioridad en la relación con Cristo
- § 6 Cabeza del poder del cuerpo eclesial: el papa
- § 7-8 Miembros del cuerpo eclesial
- § 9 Fundamento del poder supremo del papa
- § 10 Ilicitud de la división y de la desobediencia. Participación del reino en la potestad edificatoria de la Iglesia
- § 11-14 Condiciones del poder papa: edificación y mantenimiento de los estatutos de la Iglesia
  - § 11 Causa de lícita desobediencia: mandato cuyo fin no sea la edificación de la Iglesia
  - § 13 Causa de lícita reforma de los estatutos: ἐπιείκεια y / o utilidad
  - § 14 Causa de cese del papa: mandato contra los estatutos de la Iglesia o uso con fines particulares de su poder
- § 15 Conclusión y diagnóstico acerca de la situación actual
- § 16 Despedida

#### 4. La presente edición

Nuestro primer acceso a la carta vino por la edición del código basiliense de 1565<sup>17</sup>. Posteriormente, para la elaboración de esta edición y traducción analizamos la reciente edición alemana de Gerhard Senger de 2008, que viene acompañada de un muy útil aparato crítico y de referencias a otras obras del Cusano<sup>18</sup>. No obstante, en la elección de las lecturas de la edición alemana, nos hemos encontrado con que a menudo el editor moderno introducía cambios donde el consenso en la lectura de los códices de París, Basilea y Stuttgart era perfectamente legible y plausible, y en algunos casos, según nuestra opinión, preferibles a la elección moderna. Es por ello por lo que, salvo en algunas ocasiones que señalamos más

<sup>17</sup> Cf. D. Nicolai De Cvsa, Cardinalis, vtriusque Iuris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera: In quibus Theologiae mysteria plurima, sine spiritu Dei inaccessa, iam aliquot seculis ueleta & neglecta reuelantur (...), 3 Bände, Heinrich Petri, Basel, 1565. En concreto el tomo II. Está digitalizado por la Herzog August Bibliothek. Se puede consultar: <http://diglib.hab.de/drucke/413-theol-2f/start.htm?image=00925> (última consulta 18-4-2013). También se puede encontrar material interesante acerca del Cusano en <http://www.cusanus-portal.de/>

<sup>18</sup> Para las diferentes lecturas, véase Cusa, N. de, *Opera Omnia*, (Vol. 15. Opuscula III, Fasc. 2), Hamburgo, Felix Meiner, 2007.



abajo, hemos seguido el consenso de la lectura de los códices anteriores pero hemos adaptado en algunos aspectos la puntuación y la ortografía. En lo que respecta a la puntuación, la edición alemana es muy estricta, prescindiendo de gran parte de la que podemos encontrar –copiosamente– en la de Basilea. Nosotros hemos optado por una versión intermedia entre ambas, manteniendo comas que si bien no son normativas, ayudan a una mejor comprensión del texto, pues como es evidente la prosodia juega un papel importante en la inteligibilidad del mensaje. En lo que respecta a la ortografía, hemos tomado la decisión de normalizarla según los criterios clásicos y no medievales por la razón de que el análisis de las distintas ediciones muestra que ya se ha producido una considerable normalización de la misma en el siglo XVI, que nos situaba ante una difícil dicotomía: mantener errores (según el criterio clasicista) en aras de una mayor fidelidad a un supuesto texto original, que ya nos ha llegado corregido y pulido de medievalismos, o terminar la normalización del texto, que es lo que hemos realizado. Ésta se ha centrado principalmente en la corrección de algunas vocales y diptongos (p. ej. *oe* en *ae*) y varias consonantes seguidas (p. ej. corregir la ausencia de *s* tras *ex*). Bajo esta misma perspectiva hemos adoptado la versión clásica de ἐπιεικεία frente a la propuesta de latinización medieval *epikeia* de Senger (las variantes van desde *epiciam* hasta ἐπιείκηον y ἐπιεικείαν).

Por otra parte, hemos tomado la decisión de unificar las dos citas bíblicas del texto y notar la segunda referencia (*Carta a Colosenses*, de san Pablo) también en cuerpo de texto como la primera (*Hechos de Apóstoles*), para limitar el uso de las citas a pie para casos explicativos necesarios.

Finalmente, por una cuestión de mantener una citación canónica, respetamos la numeración de epígrafe de la edición de las obras completas, si bien no seguimos los saltos de párrafo que representan originalmente, que son arbitrarios en lo que respecta al contenido.

Lecturas adoptadas de la edición de Senger:

|    | CONSENSO DE LOS CÓDICES<br>BASILIENSE Y PARISINO             | LECTURA DE SENGER<br>SEGUIDA |
|----|--|------------------------------|
| 1  | insuper  | igitur                       |
| 8  | illa   | illam                        |
| 9  | principant<br>constituatur                                   | principatur<br>constituitur  |
| 12 | contractare ( <i>o</i> contracta re)<br>quod ipse <i>est</i> | contracta<br>est <i>om.</i>  |
| 13 | sublimitatur   | sublimatur                   |
| 14 | quamdiu <i>illa</i><br>praestat                              | illa <i>om.</i><br>praestant |
| 15 | attentarunt  | attentauerunt                |

**Nicolaus de Cusa,  
ad Rodericum, Archidiaconum de Treuino,  
Oratorem regis Castellae,  
in Dieta Francfordiensi 1442, 20 maii**

[1] Vir doctissime, mihi plurimum uenerande, domine Roderice de Areualo, Archidiacone de Treuino, ad hoc ut in his Ecclesiae perturbationibus, ubi multorum opinione uulgi doctissimorum sententias in utramque partem fluctuare conspicis, ultimam uerioresque coniecturam, secundum regulas doctae ignorantiae, uenari ualeas: notato (quoniam de Papa et de Concilio Ecclesiam repraesentante quaestio est), quod quoniam omnia in uerbo Dei sunt, per quod omnia in esse prodierunt, tunc uerbum ipsum est omnia complicans, et omnia, per ipsum explicata, sunt in uarietate alteritatis, ipsum uerbum participantia. Unitatem igitur aeterni uerbi omnia complicantis, omnia creata participant explicatiue, uarie quidem: ut uerbum ipsum, quod uti est participari nequit, in uarietate multitudinis participantium meliori quidem modo quo potest, participetur. Omnia igitur in tantum sunt, in quantum ipsam uerbi entitatem participant. Fluit ergo esse omnis creaturae, ab illa absoluta entitate immediatissime, quoniam omnibus aequae praesens est, sed in alteritate participantium, exoritur alteritas creaturarum.

[2] Pari passu progredere, affirmando gratiam quae naturae superadditur, ita se ad Christum habere. Nam omnis creatura rationalis, in natura rationali humana, per gratiam in Christo Iesu diuinitati hypostaticae unita, gratiam eleuationis ad unionem Dei, quae est ultima felicitas, consequi potest. Propter quam Iesus benedictus omnes tales beatificandos est complicans. Omnes igitur rationales creaturae, non aliter quam participatione gratiae Iesu, felicitatem ultimam consequuntur. In omnibus ergo gratiam ipsam participantibus, est gratia Iesu, in uarietate participantium explicata. Et hoc quidem modo gratia Iesu est omne id quod est in omnibus Deo gratis, et omnes Deo grati in Iesu sunt omne id quod sunt Deo grati. Una est igitur gratia Iesu, ab omnibus saluatis uarie participata. Hoc Petrus, omnium theologorum summitas, nobis insinuare uolens (ut Lucas in *Actibus* xv refert), de ueteribus patribus referens, aiebat: «Per gratiam Domini» nostri «Iesu Christi credimus saluari, quemadmodum et illi». Et haec est sancti Euangelii manifestatio, et diuini Pauli doctrina, quoniam Christus «in omnibus» est «principatum tenens» <Col. I, 18>, et caput omnis Ecclesiae. Sunt autem homines rationales peregrinantes in spe saluationis, quibus reuelata est ueritas huius gratiae per Christi incarnationem: et hi quidem in fide sunt ueritatem agnoscentes, et in spe exspectantes felicitatem, medio charitatis; qui militantem constituunt Ecclesiam, quae omnia habet per gratiam Iesu Christi, quae ad hoc sunt necessaria, ut post militiam in triumphantem transcendat, et beatitudinem in Iesu Christo consequatur. [3] Haec quidem Ecclesia est, in qua est gratia Iesu explicata, secundum istius mundi participantem naturam: quia cum non possit corruptibilis homo ueritatem intueri, ob suae naturae conditionem, sine aenigmate et speculo, saltem ipsam in aenigmate et speculo seu fide attingat. Quapropter, fideles seu in fide appraehedentes, in spe peregrinantes adhaesiuo amore participare, suo quidem modo in uaria alteritate, constat gratiam unicam Iesu Christi esse. Vnde et hanc Ecclesiam, Christi corpus dicimus mystice quidem, quia non est nisi gratia Iesu Christi explicata.

[4] Quoniam autem haec est ipsa unica columba, sponsa sine macula, quae habet Pontificem maximum Iesum, qui caelos penetrauit, cuius tenet confessionem Christo adhaerens in spiritu, qui occultatus remanet in hoc sensibili mundo, tunc haec Christi occultata Ecclesia, in sua sensibili particularitate membrorum cum sciri nequeat, quis hanc teneat confessionem et amore dignus existat, sed solum in ui rationis, quadam uniuersalitate rationis attingitur. Sicut enim triumphantium Ecclesia, supra rationem in simplicitate intelligentiae tantum accessibilis est, ita et haec militans in rationis uniuersalitate. Oportet autem in sensibili mundo sensibilibus signis de ipsa Christi Ecclesia coniecturam sumere, cum aliter attingi nequeat rationis ueritas. Quapropter coniecturalis illa Ecclesia in hoc sensibili mundo, secundum huius mundi contractam cognitionem, uera quidem Ecclesia est, licet intra suam coniecturam ex signis receptam, admittat tam Christo in spiritu adhaerentes quam non. [5] Constituitur haec huius sensibilis mundi Ecclesia ex iis, qui sensibilibus signis se Christum participare demonstrant, uti sunt Christum filium Dei confitentes. Quapropter haec ipsa Ecclesia sacra quaedam habet signa ad hoc instituta, ut per ea cognoscamus eos qui Christi sunt, eo quidem modo quo ex signis coniecturalis trahi cognitio potest. Dico igitur quod haec Ecclesia Christi, huius coniecturalis modi iudicio sancta censetur, etiam si mali et ficti sub signis sacris se intermisceant, quorum signa quae sacra sunt, tantum coniectura attingit. Non igitur omnes Christo adhaerentes includit haec Ecclesia. Qui enim nullo sensibili signo manifesti fiunt, penitus hoc iudicio exclusi remanent. Sic nec omnes de hac Ecclesia Christo adhaerent, qui bonos tantum ad unionem admittit. Quoniam autem huius uitae condicio talis est, quod hanc Ecclesiam ita esse oportet, ipsam a Christo optimo quidem modo, quo ipsa ut sic ordinari potuit ordinatam, non haesitamus.

[6] Qua ex re sicut haec ipsa Ecclesia perfecta est suo quidem modo, ita et caput habet. Sensibilem enim Ecclesiam, sensibile caput habere conuenit: et ob hoc caput huius Ecclesiae sensibile est pontifex qui ex hominibus assumitur, in quo est haec ipsa Ecclesia complicatiue, ut in primo uno confessore Christi. Petrum autem primum Christi confessorem scimus inter homines, et ob hoc Petrus a confessione petrae quae Christus est nomen accipiens, complicatam in se Ecclesiam explicauit uerbo doctrinae primo omnium. Non est igitur aliud Ecclesia quae a Petro initium cepit superna reuelatione, quam unio fidelium in Petri confessione. Explicatio igitur Petri a petra dicti Ecclesiam complicantis, est Ecclesia una, eandem confessionem in alteritate multitudinis credentium participans. [7] Quomodo autem multitudo unitatem non nisi in uaria alteritate potest participare, non potuit Ecclesia nisi in uaria participatione unitatis subsistere: quapropter uaria esse membra unius corporis Ecclesiae necesse fuit, in quibus una illa confessio tota in toto et in qualibet eius parte existeret. Vnitas igitur in uaria alteritate Ecclesiae existit. Et sicut unitatis uirtus non nisi in participata alteritate attingi potest, sic nec complicantis principii uirtus, aliter quam in explicatis principiatis potest appraehendi. Non enim uirtus unitatis naturae Adae complicantis patris, aliter quam in explicatis a se hominibus attingitur: sic nec creatoris nisi in ipsis creaturis. Hoc insuper modo Petri capitis Ecclesiae huius complicatiua uirtus, non nisi in explicata a se Ecclesia potest appraehendi. [8] Quando enim uarietatem potestatum, ordinum et praelationum in unitate fidei in Ecclesia esse conspiciamus (illam omnem uarietatem ordinatissimam atque decoram in Petro complicatam originaliter conspicientes),

ad coniecturas de Petri admirabili potentia et uirtute erigimur, et plenitudinem omnium possibilium in Ecclesia pro eius conseruatione et directione, unicam Petri appraehendimus potestatem. Non enim est unitas in multitudine explicabilis, tanquam unitatis uirtus complicatiue maior existat. Hinc principatum uniuersalem, omnem particularem principatum originaliter complicantem, inexhauribilem multiplicatione particularium cognoscimus. Si igitur in Ecclesia sunt patriarcharum, archiepiscoporum, metropolitanorum, episcoporum presbyterorumque potestates, has quidem contractas esse constat. Contractum autem ex se ortum non habet, sed ex absoluto pependet. Quare potestas primi et supremi in sua plenitudine ambit omnem omnium potestatem: immo non est potestas nisi una et primi, quae in alteritate rectorum uarie participatur, a nullo tamen maxime. Imparticipabilis enim est uti est.

[9] Vides nunc prudentissime pater: quam inepte dicitur, potestatem particularium rectorum aequari aut eminere posse potestati uniuersalis principis. Vides diuinum dictum Leonis Papae, quomodo omnis potestas primo quidem ab absolutissima illa diuina potestate esse recipit, sed in Ecclesia per Petrum caput, et principem Ecclesiae. Aduerte igitur, quomodo non est potestas principis absoluta, nisi Dei summi, sed principatus omnis uarie hanc in alteritate contractionis participat. Principatus enim in hac Ecclesia absolutus quidem est suo modo, quoniam in ipso Ecclesia complicatur. Ita quidem principatus quicumque absolutionem suo modo participat, cum supra populum cui principatur constituitur. Unde irrationabiliter dicit principem in eo regno ubi est princeps, praeesse pariter et subesse: ratio enim contradictoriorum, coincidentiam non admittit. Quod sapientissimi quidam intellexerunt, qui principem solutum legibus, et non posse a subditis iudicari dixerunt. [10] Ideo satis tibi patere potest, quam execrabile delictum sit scissura oboedientiae et unitatis et praesumptuosum iudicium subiectorum contra sacrum principem, sub quocumque colore istud fiat. Vides etiam sacrum principatum omnem in Ecclesia sub primo subsistere, in quantum in ipso complicatur et non aliter. Nam sacer principatus uniuersalis, ad aedificandam Ecclesiam existit. Quare omnis principatus, siue spiritualis, siue temporalis, in huic fini subseruit, in Ecclesia esse potest. Et in quantum huic fini resistit, non est principatus in Ecclesia, cum non participet unicam Ecclesiasticam uniuersalem potestatem, quae in omni potestate quae in Ecclesia est, est id quod est ipsa contracte. Vides per coincidentiam in unitate uniuersalis potestatis, differentes et spirituales et temporales potestates in Ecclesia distincte explicatas.

[11] Non est tibi nunc difficile intelligere, quomodo principi Ecclesiae, omnis fidelis subiectus esse debeat, siue rex siue praeses, aut alius, in quantum ipsi de Ecclesia esse uelint, quam illa potestas uniuersalis ambit; et hoc quando princeps Ecclesiae, secundum principatus ipsius uirtutem, praecepta discernit. Ubi uero ipse princeps ea fieri mandaret, quae ad finem aedificationis Ecclesiae illi creditae non tenderent, non procederet iussio a principatu, quare ei tunc oboedire non esset necesse. Si uero dubium esset et de mente sacri principis non constaret, pro sacro principe praesumendum est quod recte credita potestate utatur, et ipsi oboediendum est. Cum ergo intelligamus in Ecclesia, ubi sunt boni et mali, sacrorum principem etiam et bonum et malum esse posse, et uideamus potestatem eius Ecclesiae obesse non posse, cum in his, quae in ipsa potestate non complicantur ei non subsit quisquam, et in dubiis oboediendo nihil sit periculi, sed periculum magnum non

oboediendo: hinc ait Augustinus, nullam posse causam dari, ob quam necessarium sit ad schisma peruenire. Quare schisma diabolicum inexcusabile crimen existit. [12] Aduerte pater, quomodo explicata Ecclesia primitiua, et contracta ipsa uniuersali Petri potestate, uarie secundum uarias particulares superintendentias, quilibet rector in sua particularitate Petri potestatem contracte participans eandem (salua contractione) quam Petrus habet potestatem. Unde quia in hoc omnes Petri sunt successores, qui dominici gregis curam gerunt, uisum est sapientibus: uniuersalem potestatem sacri principis Ecclesiae super istam cuiusque particularem non esse nisi secundum principatus condicionem, scilicet ad aedificationem. Ita scilicet quod ipse qui est uniuersalis successor Petri, in particularem Petri successorem non habeat potestatem, per quam potestas aedificatoria particularis, in sibi subiectis immutationem capiat aut impediatur. Secus autem quando superintendit sacer princeps uniuersalis, ne rector credita potestate in aedificationem, abutatur in destructionem subiectae Ecclesiae. In hoc uideo murmurationes exoriri, quae facile tolluntur: uniuersali sacro principe aduertente se Petri successorem post Ecclesiam a Petro explicatam, non quasi ipse sit alter Petrus a petra dictus, super quam petram Ecclesia erat aedificanda cum ordine suo. Nam tollere ordinem et statum uniuersalis Ecclesiae explicare non est sequi Petrum. [13] Omnis enim Romanus et primus pontifex, in explicatum Ecclesiae ordinem et statum, a Petro non habet potestatem, quoniam haec explicatio per Petri potestatem in aedificationem Ecclesiae iam facta, per ipsum reperitur, quando ad Petri principatum natus in Ecclesia filius sublimatur. Quia ita ea, quae explicata reperiuntur in Ecclesia per Petri successores modo nunc dicto, sunt ea, quae ex uniuersalis principis potestate prodierunt, non est conueniens illa per eandem potestatem nunc in electo pontifice complicatorie existente, quouismodo infringi, siue illae sint regulae, siue ordo statuum, aut alia uniuersalia quaecumque. Nisi in casu, quo pontifex ipse uideret aut ἐπιεικείαν aut immutationem utilem, pro aedificatione Ecclesiae; quo in casu aduertere habet ne cum utilitatem procurare studet, fratres offendat et scandalizet. Eo quidem modo sapientiores semper intellexerunt, quod, quamuis sacris principis Ecclesiae manus ad aedificationem extensae, nulla obseruantia aut regula patrum etiam in Conciliis inhiberi impediriue possent: non est tamen apud ipsum libera potestas reiciendi, semel per Petri explicatam potestatem salubriter pro regimine Ecclesiae ordinata, quamdiu illa ad aedificationem praestat adiumentum. Sed nullam sedem magis oportet sanctorum patrum bene statuta inuiolabiliter, exsequi, tamquam uerum Petri successorem, in iis quae ex eadem Petri potestate explicatorie prodire. [14] Vides nunc quando sacer princeps Ecclesiae, contra sanctorum patrum statuta aliquid praesumeret, ubi non constaret eum ex causa utilitatis aut necessitatis moueri, sed potius ex aliqua particulari non digna causa, quomodo tunc in ipsa priora eiusdem Petri mandata offendit, exiens uires potentiae suae. Quapropter non esset inconueniens, si pertinaciter in hoc persisteret, ab eo recedi posse per Ecclesiam, quando recessus ipse unitati Ecclesiae sine qua Ecclesia esse nequit scissuram non inferret. Eo quidem modo pontificem canonibus sanctorum patrum subesse intelligendum est, quasi in eo non sit potestas, bene ordinatis pro libito abutendi, et si in hoc pertinaciter persisteret, quod tunc se sacro principatu, quem in abusum paruifaceret, indignum constitueret. Quemadmodum enim Petrus in uniuersali successore uiuit, ita et in canonibus patrum, quoniam patres ipsi, et uniuersa Ecclesia in patribus; sic et Petrus in Ecclesia in ipsis sanctorum regulis uiuere dicitur, quamdiu utilitati aedificandae Ecclesiae praestant adiumentum.

[15] Et hoc est iuxta regulam intellectualem doctae ignorantiae: in pontifice esse Ecclesiam complicatiue, et ipsum esse pariter in Ecclesia, hoc est cum ipsa in suis sacris ordinationibus consentanee uigilare. Haec si ad liquidum extendantur, intellectum aperiunt, ut aliquorum ineptissimae scripturae facile spernantur. Videatur quam apertissime sanctissimum dominum nostrum nulla cuiuscumque Synodi constitutione prohiberi potuisse, quando Concilium pro reductione Orientalis Ecclesiae, in eo loco ubi magis rebus agendis congruebat, institueret. Atque ob hoc omnes alias congregationes dissolueret, et patres a Basilea absolueret, ut ad tam sanctam unionem libere concurrere possent. Nam sicut non est potestas pontificis ad destructionem bene actorum per patres: ita non est potestas sub caelo, quae eius possit auctoritatem minuere quominus errantes ad ouile reducat. Visi sunt illi obcaecatissimi uiri, in spiritu furoris fuisse extra omnem sensum, quando sibi supra sacrum principem Ecclesiae nescio qualem iudiciariam sibi uindicabant potestatem, et horridum nefas attentauerunt in sacrum principem suum saeuientes, seipsos ab eodem et uniuersa per orbem catholica Ecclesia perniciosissime secantes. [16] Nunc satis est, quoniam gesta tibi res notissima est. Habes etiam illuminatum clare intelligentiae oculum, ut sophisticas palliationes eorum optime conspicias, nulla auctoritate aut ratione fulciri. Patet etiam uniuerso orbi (cui uiri illi desperati uirus pessimum inicere tanta diligentia et cura sategerunt) eorum uanissima ambitio et apostatica rebellio, et maxime serenissimo maximarumque laudum dignissimo regi Castellae et Legionis: qui (te medio) Deo amabilem sollicitudinem, conseruandae unitati in his longe distantibus Germaniarum regionibus, tanto zelo impendit: ut nihil occupatissimo regi in quotidiana Agarenorum depressione infestius diatim occurrat: quam tales christianae reipublicae inimicissimos, sub periculosa quadam conniuentia tolerari per eos, quos ipsi temerario ausu, cum Christi uicario anathemate ferire conati sunt. [17] Reportabit princeps ille clementissimus pro sua interna deuotione, immarcescibilem gloriam. Non enim poterit inconsolatus a Deo et Ecclesia relinqui, uir sanctissimorum desideriorum. Nec poterunt uota sacratissima eius, tua circumspiciatissima agitatione in hac praeclara inuictissimi Romanorum regis, et gloriosissimorum electorum Sacri Romani Imperii constituta dieta, tamquam e caelo missa non acceptari, ut sic in Domino gaudens omnia feliciter peracta relaturus, reuertaris. Quod tibi tanto cordialius aduenire opto, quanto me nosti annis multis pro eodem feruentibus laborasse. Vale.



**Epístola de Nicolás de Cusa,  
a Rodrigo Sánchez de Arévalo, archidiacono de Treviño,  
orador del rey de Castilla,  
en la Dieta de Frankfurt, 20 de mayo, 1442\***

[1] Doctísimo señor, mi muy venerable don Rodrigo de Arévalo, archidiacono de Treviño, ante esta perturbación en la Iglesia, donde se ven fluctuar las sentencias de muchos, muy doctos, de una parte a otra por la opinión del vulgo, para que pueda seguir la última y más veraz conjetura según las reglas de la docta ignorancia: nótese (puesto que la cuestión versa sobre el papa y el concilio que representa a la Iglesia), que puesto que todas las cosas son en la palabra de Dios, por la cual todas han provenido a ser, entonces la palabra misma es la complicante<sup>1</sup> de todas las cosas, y todas las cosas, explicadas por ésta, son participantes de la misma palabra en la variedad de la alteridad. Todas las cosas creadas, pues, participan explicativamente de la unidad de la eterna palabra que complica las cosas todas, por supuesto variamente, para que la palabra misma, que como tal no puede ser participada, sea participada en la variedad de la multitud de los participantes en el mejor modo en que puede. Así pues, todas las cosas son en tanto participan de la misma entidad de la palabra. Por tanto, el ser de toda criatura fluye inmediateísimamente de aquella absoluta entidad, puesto que está presente por igual para todas, aunque en la alteridad de los participantes sea originada la alteridad de las criaturas.

[2] Aváncese a paso llano afirmando que la gracia, que se sobreañade a la naturaleza, se tiene con Cristo. Pues toda criatura racional, en su naturaleza racional humana unida a la divinidad hipostática<sup>2</sup> por la gracia de Jesucristo, puede conseguir la gracia de elevarse a la unión con Dios, que es la última felicidad. Por lo que Jesús bendito complica a todos los beatificables de este modo. Así pues, todas las criaturas racionales consiguen la última felicidad no de otro modo que en la participación de la gracia de Jesús. Por tanto, la gracia de Jesús está en todos los que participan de la misma, explicada en la variedad de participan-

---

\* Queremos agradecer a Juan Mancilla Rodríguez, catedrático de instituto de latín, el haber accedido a revisar y discutir minuciosamente tanto el texto latino como el de la traducción, y al que debemos numerosas sugerencias y mejoras de este trabajo, así como de nuestra formación clásica en general. Por todo esto, y por su amable amistad, queremos dedicarle esta edición.

<sup>1</sup> «Complicación» como vía de reunión de todas las cosas en uno, contrapuesto a «explicación», vía de expansión de todas las cosas desde lo Uno. Como hemos señalado en la introducción, mantendremos todas las variantes de *complicatio* y *explicatio* en su equivalente morfológico castellano, que siempre aparecerán bajo este determinado sentido. Este forzado latinismo semántico se justifica en el uso marcadamente técnico que de estos conceptos hace el Cusano en su obra, lo que nos imposibilita, salvo traición a la coherencia terminológica original, encontrar un término que englobe todas las variantes gramaticales que aquí aparecen.

<sup>2</sup> El término «hypostaticae» proviene del sustantivo griego ὑπόστασις, y se refiere a lo que permanece o está debajo, esto es, lo que sostiene. Por ello, remite también a la sustancia, aunque su uso filológico es mucho más impreciso que οὐσία. Se empareja con ὑποκείμενον en que ambos son lo que hay debajo (lo que subyace para ὑποκείμενον) entendidos como «subiectum», si bien ὑπόστασις tiene un sentido más teológico, al referirse a la unidad subyacente de, por una parte, las tres personas de la Trinidad y, por otra, de lo divino y lo humano en Jesús.

tes. Ciertamente, de este modo la gracia de Jesús no sólo es todo lo que hay en todos los gratos a Dios, sino que también todos los gratos a Dios son en Jesús todo eso que son al ser gratos a Dios. Así pues, la gracia de Jesús es una, variamente participada por todos los salvados. A esto, Pedro, cúspide de todos los teólogos, queriendo mostrárnoslo (como Lucas recoge en *Hechos* 15), dijo refiriéndose a los viejos padres: «por la gracia de nuestro señor Jesucristo creemos que nos salvamos, del mismo modo que también ellos». Y esto es manifestación del Santo Evangelio y doctrina del divino Pablo, puesto que Cristo «es quien tiene el principado en todas las cosas» (*Col.* I, 18), y es cabeza de toda la Iglesia. Sin embargo, hay hombres que, racionales, peregrinan en la esperanza de la salvación, a quienes es revelada la verdad de la gracia por la encarnación de Cristo: y ciertamente estos reconocen la verdad en la fe, y en la esperanza aguardan la felicidad por medio de la caridad; son los que constituyen la Iglesia militante, que por la gracia de Jesucristo tiene todo lo que es necesario para que, tras la milicia, trascienda a la Iglesia triunfante y se consiga la beatitud en Jesucristo. [3] Ciertamente ésta es la Iglesia en la que está la gracia de Jesús explicada según la naturaleza que participa de este mundo: porque, como el corruptible hombre no puede observar la verdad por su condición natural sin enigma ni espejo, por lo menos que la alcance en el enigma y en el espejo, es decir, en la fe. Por lo cual es sabido que los fieles, o los que abrazan la fe, que peregrinan en la esperanza de participar con el amor permanente, ciertamente a su manera en la varia alteridad, son la gracia única de Jesucristo. De ahí que también llamemos a esta Iglesia místicamente el cuerpo de Cristo, porque no es sino la gracia de Jesucristo explicada.

[4] Sin embargo, puesto que ésta es la mismísima paloma, esposa sin mácula, que tiene como pontífice máximo a Jesús que se adentró en los cielos y del que tiene su confesión al permanecer en espíritu con Cristo (quien se halla oculto en este mundo sensible), entonces, como no se puede saber en la particularidad sensible de los miembros, sino sólo en la fuerza de la razón, quién tiene esta confesión y es digno del amor, esta Iglesia oculta de Cristo se alcanza en una cierta universalidad de la razón. Pues así como la Iglesia triunfante es accesible en la simple intelección más allá de la razón, la Iglesia militante lo es en la universalidad de la razón. No obstante, conviene en el mundo sensible establecer la conjetura sobre la misma Iglesia de Cristo con signos sensibles, ya que de otro modo la verdad de la razón no puede alcanzarse<sup>3</sup>. Por lo cual, esta Iglesia conjetural en este mundo sensible, según la cognición contracta de este mundo, es, sin duda, verdadera Iglesia, aunque en la recepción de su conjetura por signos dé paso tanto a los que permanecen en espíritu con Cristo como los que no. [5] Esta Iglesia de este mundo sensible se constituye a partir de estos que demuestran que participan con signos sensibles de Cristo, como los que confiesan

---

<sup>3</sup> Los «signos» son el acceso sensible, y por tanto parcial, a Cristo. Como algo externo puede no concordar con el interior –el contenido–, sin que por ello el signo se vea perjudicado. Asimismo, puede haber concordancia con el contenido sin que sea a través del signo sensible. En la *Concordantia* dice: «Agustín [...] dice que un mismo Cristo se manifiesta en tanta diversidad de sacrificios correspondientes a tiempos y lugares, como se expresa en variedad de lenguas. [...] Pues, entonces con unas costumbres y signos, ahora con otras, y antes más oculto, y ahora más manifiesto [...] se observa y santifica una y la misma religión» (traducción, con algunas modificaciones nuestras). Cusa, Nicolás de, *De Concordantia Catholica o Sobre la unión de los católicos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, cap. 3.

a Cristo como hijo de Dios. Por eso esta misma Iglesia tiene algunos signos sagrados instituidos para que por ellos conozcamos a los que son en Cristo, ciertamente en la medida en que la cognición pueda derivarlo por los signos conjeturales. Así pues, digo que esta Iglesia de Cristo se considera santa al juicio de este modo conjetural, incluso si se entremezclaran los malos y los falsos bajo los signos sagrados, de los que la conjetura alcanza sólo los signos que son sagrados. Así pues, esta Iglesia no incluye a todos los que permanecen en Cristo. Pues quienes no se manifiestan con ningún signo sensible, quedan enteramente fuera de este juicio. Así, tampoco todos los de esta Iglesia permanecen en Cristo, que sólo acoge en su unión a los buenos. Sin embargo, puesto que la condición de esta vida es tal que conviene que así sea esta Iglesia, no dudamos que ella misma ha sido organizada por Cristo del mejor modo en que ella pudo ser ordenada.

[6] Por esto, como esta misma Iglesia es perfecta en su modo, también tiene cabeza. Pues a la Iglesia sensible le conviene tener una cabeza sensible: y por esto la cabeza sensible de esta Iglesia es el pontífice, que es escogido de entre los hombres, en el que esta misma Iglesia está complicativamente como en el primero y único confesor de Cristo. Efectivamente sabemos que Pedro fue el primer confesor de Cristo entre los hombres y, por esto, Pedro, que es el nombre que reconoce Cristo por la confesión de la piedra, explicó la Iglesia complicada en él con la primera palabra de la doctrina de todos<sup>4</sup>. Pues la Iglesia, que se inició desde Pedro por excelsa revelación, no es otra que la unión de los fieles bajo la confesión de éste. Así pues, la explicación de Pedro (llamado así por la piedra), que complica la Iglesia, es una Iglesia única participante de la misma confesión en la alteridad de la multitud de creyentes. [7] Pero del mismo modo que la multitud no puede sino participar de la unidad en la varia alteridad, no pudo la Iglesia sino continuar en la varia participación de la unidad. Por esta causa fue necesario que fueran varios los miembros de un solo cuerpo de la Iglesia, en los cuales hubiera una única confesión, completa en el todo y en cada una de sus partes. Así pues, hay unidad en la varia alteridad de la Iglesia. Y como la virtud de la unidad no puede alcanzarse sino en la participada alteridad, así tampoco la virtud del principio complicante puede ser aprehendida de otro modo que en los principados explicados. Pues la virtud de la unidad de la naturaleza complicante de Adán padre no se alcanza de otro modo que en los hombres explicados por él; así tampoco la del creador sino en las propias criaturas. De este modo, además, no puede ser aprehendida la virtud complicativa de Pedro, cabeza de esta Iglesia, si no es en la Iglesia explicada por él. [8] Pues cuando observamos la variedad de las potestades, órdenes y prelaciones que hay en la unidad de la fe en la

---

<sup>4</sup> Es decir, las palabras que declaran que la Iglesia continúa en Pedro, tras que éste se declarara como primer confesor de Cristo: «“Vos autem quem me esse dicitis?”. Respondens Simon Petrus dixit: “Tu es Christus, Filius Dei vivi” [...] “Et ego dico tibi: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et portae inferi non praevalerunt adversum eam. Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis”» (Mat. 18, 16-19). («“Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?” Simón Pedro contestó: “Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo” [...] “Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos: lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos”»). Citamos la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

Iglesia (observando toda aquella variedad ordenadísima y hermosa, originalmente complicada en Pedro), somos elevados a las conjeturas sobre la virtud y el poder admirable de Pedro, y aprehendemos la plenitud de todos los posibles en la Iglesia en aras de su conservación y dirección, como potestad única de Pedro. Pues la unidad explicable en la multitud no lo es tanto como la virtud complicativamente de la unidad, que se muestra mayor. De ahí reconocemos a este principado universal, que complica en origen a todo principado particular, como inagotable en la multiplicación de los particulares. Así pues, si en la Iglesia existen las potestades de los patriarcas, arzobispos, metropolitanos, obispos y presbíteros, estas potestades ciertamente están contractas. Sin embargo, lo contracto no tiene su origen en sí mismo, sino que depende de lo absoluto. Por esto la potestad del primero y supremo en su plenitud envuelve la entera potestad de todos; en efecto, no es la potestad sino una y primera, que en la alteridad de los rectores variamente es participada, sin que prime ninguno. Pues lo imparticipable es como es.

[9] Ahora vea, prudentísimo padre: cuán ineptamente se dice que la potestad de los rectores particulares puede igualarse o sobrepasar la potestad del príncipe universal. Vea la divina sentencia del papa León<sup>5</sup>, en qué modo toda potestad recibe en primer lugar su ser por la absolutísima divina potestad, pero en la Iglesia lo hace por Pedro, cabeza y príncipe de la misma. Advierta, pues, en qué modo la potestad absoluta no es del príncipe sino de Dios supremo, aunque todo principado participa variamente de ésta en la alteridad de la contracción. Pues el principado en esta Iglesia es absoluto a su modo, puesto que la Iglesia es complicada en el mismo. Así, ciertamente cualquier principado participa a su modo de lo absoluto, como sea que se constituye sobre el mismo pueblo al que principa. De ahí que se diga irracionalmente que el príncipe en el reino, donde es príncipe, gobierna y a la par es gobernado: pues la razón de las cosas contradictorias no admite la coincidencia. Así lo entendieron algunos de los más sabios al decir que el príncipe no está sometido a las leyes y no puede ser juzgado por sus súbditos. [10] Por esto le puede ser ya bastante manifiesto cuán execrable delito es la ruptura de la obediencia y de la unidad, y el arrogante juicio de los súbditos contra su sacro príncipe, bajo cualquier color con el que esto se haga. Vea también que todo sacro principado se subsume en la Iglesia desde el principio, en cuanto en el mismo es complicado y no de otro modo. Pues el sacro principado universal existe para la edificación de la Iglesia. Por esto todo principado, sea espiritual o temporal, en cuanto sirve a este fin, puede estar en la Iglesia. Y en cuanto se opone a este fin, no es principado en la Iglesia, porque no participa de la única potestad universal eclesiástica, que es la misma contractamente para toda potestad que haya en la Iglesia. Vea por la coincidencia en la unidad de la potestad universal las diferentes potestades, espirituales y temporales, distintamente explicadas en la Iglesia.

[11] No le será ahora difícil comprender de qué manera todo fiel debe ser súbdito del príncipe de la Iglesia, sea rey, sea gobernador u otros, en cuanto quieran los mismos pte-

<sup>5</sup> Referencia al *Sermo IV* (III, 8) del papa León I, el Grande: «Quicumque in Deum credunt, ii filii Dei sunt. “Dedit enim eis”, inquit, “potestatem filios Dei” (Joannis I, 12) [...]. Ergo, et vos non estis nunc ex carnis conceptu editi, sed ex Deo Patre generati». («Quienesquiera que crean en Dios, están en su hijo. “Pues daré –dijo– la potestad a los hijos de Dios” (Juan I, 12). Por tanto, vosotros no provendréis de la concepción de la carne, sino creados por Dios Padre»). Los textos se pueden consultar en ediciones antiguas de [www.documentacatholicaomnia.eu](http://www.documentacatholicaomnia.eu) (última visita: 20-09-2013).

necer a la Iglesia, a la que envuelve la potestad universal; y esto cuando el príncipe de la Iglesia reconoce los preceptos según la virtud del mismo principado. Pero cuando el príncipe mismo mandara que se hiciera algo que no tendiera al fin de la edificación de la Iglesia a él confiada, no procedería el mandato del principado, por lo que entonces no sería necesario obedecerle. Pero si hubiera duda y no se estuviera seguro acerca del pensamiento del sacro príncipe, se ha de dictaminar en favor del sacro príncipe, que rectamente ejerce la potestad confiada, y al que hay que obedecer. Por tanto, como sea que comprendemos que en la Iglesia, donde hay buenos y malos, el príncipe de lo sagrado también puede ser bueno y malo, asimismo vemos que la potestad de éste no puede dañar a la Iglesia cuando, en estas cosas que no son complicadas en su misma potestad, alguien le desobedece, y que tampoco hay ningún peligro en obedecer en las cosas dudosas, sino muy grande al no hacerlo: al respecto dijo Agustín que no podía darse ninguna causa, por la que sea necesario llegar al cisma. Por esto el cisma se muestra, diabólico, como un crimen inexcusable<sup>6</sup>. [12] Advierta padre, una vez explicada la Iglesia primitiva y contracta en la misma universal potestad de Pedro, en qué modo cualquier rector, que participa de la potestad de Pedro de modo contracto en su particularidad, tiene (salvando la contracción) la misma potestad que Pedro, variamente según las varias superintendencias particulares. De ahí que, porque todos los que procuran el cuidado de la grey dominical son sucesores de Pedro, piensen los sabios que la potestad universal del sacro príncipe de la Iglesia sobre cada uno de los particulares no es sino según la condición de su principado, a saber, la edificación. Sin duda es así porque, el mismo que es sucesor universal de Pedro no tiene potestad sobre el sucesor particular, por la que se pueda cambiar o anular la potestad particular edificatoria sobre sus súbditos. De otro modo, no obstante, cuando el sacro príncipe universal vigila que un rector no use la potestad confiada para la edificación en la destrucción de la Iglesia que le está sometida. En esto veo que surgen murmuraciones que a la ligera se levantan al advertir el sacro príncipe universal que él es el sucesor de Pedro tras la Iglesia explicada por éste, pero no como si él mismo fuera otro Pedro (llamado así por la piedra) sobre la cual debiera ser edificada la Iglesia con su propio nuevo orden. En efecto, quitar el orden y explicar el estatuto de la Iglesia universal no es seguir a Pedro<sup>7</sup>. [13] Pues ningún romano, ni el primer pontífice, tiene potestad sobre el orden y el estatuto de la Iglesia ya explicados por Pedro, puesto que esta explicación para la edificación de la Iglesia se encuentra ya hecha por la potestad de éste cuando el hijo nacido se sublimó en la Iglesia junto al principado de Pedro. Así, porque estas cosas, que se encuentran explicadas en la Iglesia por medio de los sucesores de Pedro, según hemos dicho, son las que se han provenido de la potestad del príncipe universal, no es conveniente que sean rotas de cualquier modo por medio de esta misma potestad, ahora complicatoriamente en el presente pontífice electo, ya sean las reglas, el orden de los esta-

<sup>6</sup> Véase principalmente: Augustinus, *De baptismo*. Más en concreto, el crimen inexcusable se refiere a la vuelta de la situación cismática tras la excomunió por parte de los padres basilenses del papa Eugenio IV y el nombramiento del antipapa Félix V.

<sup>7</sup> La argumentación del Cusano se mueve entre la negación de la *plenitudo potestatis* (pues el poder, si bien está más concentrado en el papa que en ningún otro vicario religioso, se encuentra irreductiblemente explicado) y la asimismo negación de la primacía conciliar. La clave está en que el sucesor de Pedro tiene el poder de la Iglesia pero no cualquier poder, sino el poder ya establecido desde Jesús y explicado en Pedro y la patristica. Estamos ante una tesis papista mas no cesarista.

tutos o cualesquiera otras cosas universales. Salvo en el caso en el que el pontífice mismo viera ἐπιεικεία<sup>8</sup> o cambio útil en aras de la edificación de la Iglesia; en cuyo caso tiene que atender a, mientras intenta procurar utilidad, no ofender ni escandalizar a los hermanos. En este sentido siempre pensaron los más sabios que, aunque el sacro príncipe de la Iglesia tiene las manos extendidas para la edificación, ninguna observancia o regla de los padres podría ser inhibida o impedida, incluso en los concilios; por tanto, libre de derogar no es su potestad, siendo ésta provechosamente ordenada de una vez por siempre por la potestad explicada de Pedro en favor del régimen de la Iglesia mientras preste ayuda a la edificación. Pero es más, a ninguna sede le conviene más seguir inviolablemente los buenos estatutos de los santos padres como al verdadero sucesor de Pedro, en las cosas que han provenido explicatoriamente a partir de la misma potestad de Pedro. [14] Vea ahora de qué modo, cuando el sacro príncipe de la Iglesia se arrogara algo contra los estatutos de los santos padres donde no constara que es movido por causa de utilidad o necesidad, sino más bien por alguna indigna causa particular, afrenta los primeros mandatos mismos del propio Pedro, excediendo las fuerzas de su poder. Por eso no habría inconveniente, si pertinazmente en ello persistiera, que pudiera ser cesado por la Iglesia, cuando el cese mismo no infiriese la ruptura de la unidad de la misma, sin la cual ésta no puede ser. Ciertamente de este modo ha de pensarse que el pontífice está por debajo de los cánones de los santos padres, de modo que él no tiene la potestad de abusar a voluntad de las cosas bien ordenadas, y si en ello pertinazmente persistiera, que entonces se considere indigno para el sacro principado, al que por abuso ha degradado. Pues del mismo modo que Pedro vive en su sucesor universal, así también en los cánones de los Padres, puesto que todos los padres y la Iglesia entera viven en los viejos Padres: así también se dice que Pedro vive en la Iglesia bajo las mismas reglas de los santos, mientras útilmente prestan ayuda para edificar la Iglesia.

[15] Y esto es según la regla intelectual de la docta ignorancia: en el pontífice está la Iglesia complicativamente y él mismo está igualmente en la Iglesia, esto es, que vigila conforme a ella misma en sus sagradas ordenanzas. Si estas cosas se difunden hasta una nitidez meridiana, abrirían el intelecto para que fácilmente se rechazaran los ineptísimos escritos de algunos. Véase cuán evidentísimamente nuestro santísimo señor no pudo ser impedido por ninguna constitución de ningún sínodo, cuando constituyera un concilio por la reconducción de la Iglesia oriental en aquel lugar donde más convenía para tratar los asuntos, y que por esto disolviera todas las otras congregaciones y disociara de Basilea a los padres para que pudieran acudir libremente a tan santa reunión. Pues del mismo modo que la potestad del

---

<sup>8</sup> Ἐπιεικεία se compone de ἐπι («sobre, encima de, acerca de») y εἶκω («parecer, ser parecido»), que como adjetivo da ἐπιεικῆς («bien parecido», de ahí «conveniente, razonable», y finalmente «moderado» y «ecuánime»). Como sustantivo abstracto tiene dos sentidos principales, uno ético y otro jurídico. El primero se refiere a la razonabilidad o virtud de alguien, en tanto que justo y ecuánime. El segundo a la equidad como corrección de la norma estricta para su aplicación singular («τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον» –Arist. EN1137b 13–; «παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον» –Arist. Rh1374a28–), esto es, una excepción de la norma en la concreción de la misma –precisamente para mantener la justicia–. El uso que tiene en la presente carta es el de excepcionalidad frente a lo establecido (los estatutos de la Iglesia) para abrir un momento constituyente que transgrede y modifique el orden de la ley, paradójicamente para mantenerlo. Aunque no explícito en la carta, un caso de ἐπιεικεία estaría en la celebración del concilio sin papa.



pontífice no está para la destrucción de las cosas bien hechas por los padres, así tampoco hay potestad bajo el cielo que pueda disminuir su autoridad para reconducir a los extraviados al redil. Parece que aquellos obcecadísimos hombres fueron llevados por el espíritu del furor más allá de todo sentido, cuando reclamaban para sí no sé cuál potestad judicial por encima del sacro príncipe de la Iglesia, y rabiosos atentaron en horroroso crimen contra su sacro príncipe, sesgando muy perniciosamente con esto a sí mismos y por el orbe a la Iglesia católica universal. [16] No digamos más, porque lo sucedido le es muy conocido. Tiene también iluminada con claridad la mirada intelectual para que vea que estas sofisticas divagaciones no se sostienen con ninguna autoridad o razón. Pues al orbe entero (al que se ocuparon estos hombres desesperados de arrojar con gran diligencia y cuidado un malísimo veneno) le es manifiesta la vanísima ambición y apostática rebelión de estos, y también al rey de Castilla y León, extraordinariamente serenísimo y dignísimo de las mayores alabanzas, quien dispone –usted mediante– su amable solicitud a Dios de conservar con tanto celo la unidad en estas regiones tan distantes de las Germanias, para que no se presente (estando el rey ocupadísimo en la cotidiana opresión, más violenta cada día, de los agarenos<sup>9</sup>), nada como resistir, bajo cierta peligrosa connivencia, a archienemigos tales de la república cristiana, como los mismos que con temeraria osadía intentan golpear al vicario de Cristo con la excomunión. [17] El príncipe clementísimo obtendrá, por su interna devoción, la inmarcesible gloria. Pues un hombre de santísimos deseos no podrá, desconsolado, ser abandonado por Dios y la Iglesia. Ni podrán los votos santísimos de usted, con su muy prudente práctica, no ser recibidos como enviados del cielo en esta preclara dieta constituida por rey invicto de los Romanos y de los muy gloriosos electores del Sacro Imperio Romano: así vaya alegre con el Señor, para relatar todo lo realizado felizmente. Deseo tanto de corazón que sobrevenga eso para usted, cuanto ha sabido que he trabajado durante muchos agitados años por lo mismo. Adiós.

---

<sup>9</sup> *Agarenorum*, se refiere a los descendientes de Agar, madre de Ismael (el padre era Abraham), y se refiere en general a la religión musulmana, en oposición a Sara y su hijo Isaac (y, con ello, al judaísmo).