

# FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS DEL ECUMENISMO DE NICOLÁS DE CUSA: NOVEDAD Y TRADICIÓN.

Claudia D'Amico\*

**SÍNTESE** – Este artículo presenta la revisión de los antecedentes medievales sobre el diálogo entre las diferentes religiones. Esta revisión tiene lugar a la luz del *De pace fidei* (1454) de Nicolás de Cusa, que ha sido interpretado en la modernidad como un modelo de tolerancia religiosa. La inaccesibilidad de la verdad o *deus absconditus* y el *factum* de la diversidad, sientan las bases para la búsqueda de la unidad en la diferencia. La fundamentación filosófica de la Trinidad y la Encarnación, cuya aceptación es indispensable para la construcción de la paz de la fe, muestra la coherencia que Nicolás establece entre filosofía y teología, entendidas ambas en el sentido de la *docta ignorantia*.

**PALAVRAS-CHAVE** – Nicolau de Cusa. Tolerância religiosa. Diálogo inter-religioso. Filosofia e teologia.

**ABSTRACT** – This papers presents the revision of the medieval antecedents over the dialogue between the different religions. This revision take place in the light of *De pace fidei* (1454) of Nicolaus Cusanus, that was interpreted in Modernity as a model of religious tolerance. The inaccessibility of the Truth or *deus absconditus* and the *factum* of the diversity lay the foundations for the search of the unity in the difference. The philosophical Foundations of the Trinity and the Incarnation, which acceptance is indispensable for the building of the peace of the faith, shows the coherence between Philosophy and Theology, both understood in the sens of the *docta ignorantia*.

**KEY WORDS** – Nicholas of Cuse. Religious tolerance. Inter-faith dialogue. Philosophy and theology.

## I

Como se sabe, la búsqueda de diálogo entre las diferentes religiones no es ajena a la literatura medieval. El propio Agustín en su *Ciudad de Dios*, propone la unidad de una multitud de filósofos de diversas naciones en tanto hubieran pensado a Dios como la Causa de todas las cosas creadas, Luz de aquellas que han de

\* Universidad de Buenos Aires.

conocerse y Bien que debe ser realizado.<sup>1</sup> Abelardo, en el siglo XII, en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, propone un programa de conciliación religiosa sobre la base de una unificación por el cristianismo: "la filosofía es naturalmente cristiana" y conducirá a todos los hombres, partiendo de diversas sectas "a honrar un solo y único Dios desde diversas manifestaciones de la fe y modos de vida".<sup>2</sup> También Tomás de Aquino en la cuestión acerca de la infidelidad religiosa propone cierta tolerancia. En el artículo en el que se inquiere si los infieles deben ser compelidos a abrazar la fe, el Aquinate sostiene que si bien deben ser forzados a no impedir la fe cristiana y a no declararla blasfema, de ninguna manera se puede obligar a creer a los infieles. Tomás distingue fuertemente la situación de aquéllos que nunca han recibido la fe cristiana – musulmanes, judíos, gentiles – de la de los herejes o apóstatas. Los primeros, si no impiden la práctica del cristianismo, deben ser tolerados y no obligados ellos mismos a creer, pues la fe es un acto voluntario; los segundos, declarados también infieles, deben ser compelidos a profesar la fe que han recibido aun por la fuerza física.<sup>3</sup> A propósito de si deben ser tolerados los ritos de los infieles, Tomás establece que así como Dios, sumo Bien omnipotente, tolera algunos males del mundo pudiéndolos impedir, para que puedan darse otros bienes o para evitar males mayores, de la misma manera, los ritos de los infieles sólo deben ser tolerados o bien porque prefiguran nuestra propia fe, como en el caso exclusivo de los ritos judíos, o bien porque se evita mediante la tolerancia un mal mayor como el escándalo o la discordia: acaso mediante la tolerancia sea posible lograr una paulatina conversión.<sup>4</sup>

Sin embargo, toda vez que se piensa en el diálogo entre religiones o, más bien, en la conversión de las otras grandes religiones a la cristiana, aparece la figura de Raimundo Lulio, cuya profusa obra fue anotada, en gran parte, por propia

<sup>1</sup> *De civitate dei*, VIII, 9: *Quicumque igitur philosophi omniumque nationum sapientes de Deo summo et vero ita senserunt quod et rerum creaturarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum, quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae. Allí enumera Agustín los sabios: "platonici, ionici, italici [...], Atlantici, Libicy, Aegyptii, Indi, Persae, Chaldaei, Scythae, Galli, Hispani alicue... Llama la atención la similitud con la lista propuesta por Nicolás en el *De pace fidei* quien, naturalmente, suma otros interlocutores que Agustín no pudo conocer.*

<sup>2</sup> *Cfr. Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, 5 (ed. R. Thomas, Stuttgart, 1970).

<sup>3</sup> *S.Th. II – II, q. 10, a. 8 c: Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant: quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediant vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus [...]. Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt et eam profitentur: sicut haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt*

<sup>4</sup> *S. Th. II-II, q 10, a 11 c: Ex hoc autem quod Iudaei ritos suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritatis fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquantulum tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum: scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem.*

mano del Cusano.<sup>5</sup> El *Libro de quinque sapientibus*<sup>6</sup> presenta a cuatro sabios cristianos – *latinum, graecum, nestorianum, Jacobinum* – y a un filósofo sarraceno.<sup>7</sup> Ahora bien, como sabemos el contacto del Cusano con el maestro mallorquí se da a través de su maestro en Colonia Heimerico del Campo.<sup>8</sup> Sin embargo, en este tema, es sin duda Nicolás quien influye en su viejo maestro: basta confrontar los textos para advertir que Heimerico repite años más tarde la propuesta cusana en los mismos términos. En efecto, el capítulo 20 de su obra *Centheologicon* o *Centilogicon* (1460) lleva el sugestivo título de “*Theologia variarum sectarum consona*”. Muchos son los puntos de convergencia entre las dos obras: las sectas son convocadas en Jerusalén, tal como será ordenado por el Rey celestial en el *De Pace Fidei* (PF), dos de los interlocutores serán, como en la propuesta cusana, los apóstoles Pedro y Pablo, por último la lista de sectas mencionadas no sólo es casi idéntica sino que se presenta en un orden semejante<sup>9</sup>. Esto mostraría hasta que punto la propuesta cusana habría superado a la de Lulio hasta el punto que quien se proclamara discípulo del español, Heimerico, descubre en ella un auténtico espíritu de tolerancia sin el tono apologetico de la obra del mallorquí.<sup>10</sup>

En el marco de las mutuas influencias merece también ser mencionado Juan de Segovia, antiguo compañero conciliarista de Nicolás, quien le habría mandado al Cusano un ejemplar del índice de su obra acerca de la conversión de los infieles.

<sup>5</sup> Cfr. Introducción de la edición crítica de la Academia de Heidelberg, Opera Omnia, Vol. VII: *De pace fidei, cum epistula ad Ioannem de Segobia*, edd. R. Klibansky, H. Bascour, editio altera. Hamburgi, 1970, Praefatio: *De fontibus, XXXV ss.*

<sup>6</sup> Se trataría de la primera obra del maestro mallorquí, escrita en catalán y en árabe. Cfr. Sureda Blanes, F., *El beato Ramón Lull*, Madrid, 1934, p. 181 ss.

<sup>7</sup> Los editores, Klibansky y Bascour, dicen desconocer si otro texto de Lulio, el *Liber de gentili et tribus sapientibus*, en el cual discuten sobre la fe un cristiano, un judío y un sarraceno, fue conocido por el Cusano (p. XXXVIII).

<sup>8</sup> Sin duda, el catalán Eusebi Colomer es quien ha estudiado con más detalle las relaciones entre los pensamientos de Lulio, Heimerico y el Cusano. Cfr. “Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Lull” en *MFCG*, 18 (1989) p. 82-107; puede consultarse en castellano su obra *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, 1975, en la cual dedica dos capítulos a la relación entre estos pensadores. Colomer presenta allí la siguiente dificultad acerca de la mediación de Heimerico del Campo respecto del acercamiento cusano a la obra de Raimundo Lulio: *Que el maestro flamenco conoció a Lull, puede probarse con certeza para los años 1432-1435 sólo con una gran probabilidad para los años anteriores a 1432. Ahora bien, Nicolás comenzó sus apuntes del Liber contemplationis en 1428: ¡Nos encontramos pues ante la paradoja, de que el conocimiento de las fuentes lulianas se comprueba documentalmente antes en el discípulo que en el maestro! ¿No habrá pues que invertir los términos de nuestra hipótesis y decir que fue la insaciable curiosidad intelectual de Nicolás de Cusa la que puso a su maestro y amigo Eimerico sobre la pista de Lull? (op. cit. p. 95).*

<sup>9</sup> *Centheologicon, XX: ...qui sapientissimos eorundem doctores in unum locum, id est Ierusalem, desuper tractatos convocarent, utpote Graecum, talum, Arabem, Indum, Caldeum, Iudeum, Persam, Syrum, Hyspanum, Turcum, Alemanum, Tartarum, Armenum, Bohemum, Gallicum et Anglicum, qui per apostolica Petri et Pauli dogmata in plenitudine veritatis et gratie Christi inhesitanter fundata persuasi in eam, que pro tempore moderno fuerit possibilis, conducantur religionis christiane unitatem.*

<sup>10</sup> Puede verse al respecto el excelente trabajo de Ruedi Imbach, “Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei Heymericus de Campo” en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 27 (1980) p. 5-23. Allí se transcribe en parte la obra de Heimerico y se establecen puntualmente los paralelos con el texto cusano.

Otro nombre muy significativo en cuanto a su gravitación en el pensamiento cusano acerca de la unidad de la fe en la diversidad de ritos, es el de Dionisio el Cartujo. En su obra, *Contra perfidiam Mahometi*, consagra cinco artículos a la vida interior de los cristianos en la convicción que sólo la solidez de la espiritualidad cristiana tendrá efectos de conversión en los infieles.<sup>11</sup>

Ahora bien, no es posible abordar el tema de la unidad de la fe en el pensamiento cusano, sin ligarla en una primera instancia a la gran intuición filosófica de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppositorum*. Si bien no pueden ser homologados los términos "*coincidentia*", "*concordantia*" y "*concordia*" en la obra cusana, sin duda todos ellos tienen en común la postulación de la unidad en la diversidad.<sup>12</sup> Según él mismo relata, la noción que inspirara *De docta ignorantia* habría sido "recibida de lo alto" en el camino de vuelta de la ciudad de Constantinopla a la cual había ido en busca de los Padres griegos, precisamente, en pos de la unidad de las Iglesias de Oriente y Occidente en 1439.<sup>13</sup> En 1453, cuando los turcos han tomado esa ciudad – en gran medida por el fracaso de esa gestión que abandonó a Oriente a su suerte – Nicolás abre *PF* con la mención de un hombre – que no es otro que él mismo-, que había visitado en una ocasión esas tierras y que, enterado de las actuales atrocidades cometidas allí, suplicó por el fin de las persecuciones ocasionadas por la diversidad de ritos. Entonces, ese hombre, otra vez, tuvo una visión que es, creemos, por completo afín con aquella de la *coincidentia oppositorum*: la de la unidad de la fe en la diversidad de ritos. Toda la obra relata esta visión. Y ese relato que tiene un fin práctico, "el conocimiento de los que tienen responsabilidades en estos asuntos para que los resuelvan", refiere sobre todo los fundamentos teóricos de la paz en la fe.

## II

Nicolás de Cusa comienza la redacción del *PF* el 28 de junio de 1453, apenas recibida la noticia de la caída de Constantinopla producida el 29 de mayo, y lo

<sup>11</sup> Contemporáneo de Nicolás, Dionisio el Cartujo (1402-1471) de procedencia belga, es un maestro de vida contemplativa. Durante su legación apostólica, Nicolás de Cusa, habría requerido su compañía en el viaje de reforma, entre agosto de 1451 y marzo de 1452. En ese tiempo escribe le *Contra perfidiam Mahometani*, al cual siguen varios escritos sobre la reforma de distintos sectores de la sociedad. La edición de su obra completa (44 volúmenes) fue realizada en el siglo XIX por varios estudiosos sobre la edición de Colonia de 1530. Recientemente se ha publicado una *Opera selecta* en dos tomos, edición a cargo de Kent Emery Jr., en el *Corpus christianorum*, Turnholti, 1991. Para una breve y muy buena exposición de su pensamiento y su obra, cfr. Stoelen, A., "Denys le Chateaux" en *Dictionnaire de spiritualité (AAVV)* Tomo III, Paris, 1957.

<sup>12</sup> Esta terminología ha sido objeto de discusión en el marco del Congreso llevado a cabo en Coimbra-Salamanca, noviembre del 2001, bajo el título "*Coincidencia de opuestos y Concordia. Los caminos del pensar en Nicolás de Cusa*".

<sup>13</sup> Recordemos el relato que hace a Cesarini al final del *DDI*, III, n. 263: *Accipe nunc, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quosque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibillum. Quam nunc in eo, qui veritas est, absolvi his libellis, qui ex eodem principio artari possunt vel extendi.*

concluye el 23 de septiembre del mismo año. Paradójicamente, el 30 de septiembre, el Papa Nicolás V, anuncia la cruzada contra los turcos. En las primeras líneas da cuenta brevemente de estos hechos, refiriéndose a sí mismo en tercera persona y vinculando la amenaza turca de manera directa con la persecución religiosa.<sup>14</sup> Después de varios días de meditar en esto, se le presentó a aquel varón una visión (*visio*) conforme a la cual aparecía posible, mediante la pericia de algunos pocos sabios de las distintas religiones, llegar a una paz permanente. De esta manera puso por escrito esa visión para que los que tuvieran alguna responsabilidad la conozcan.<sup>15</sup> Así comienza a desarrollarse la obra que no es sino la descripción de aquella visión y su explicitación en una reunión celestial a la que el "vidente" fue arrastrado (*raptus est*) arribando a una profundidad intelectual (*ad quandam intellectualem altitudinem*). Tal reunión o asamblea es denominada con el significativo nombre de "concilium"; este concilio – a diferencia de los llevados a cabo por la *ecclesia coniecturalis* o terrena – tiene buenas posibilidades de alcanzar la *concordantia* buscada, pues está presidido nada menos que por el mismo Dios (*praesidente Cuncipotenti, rex caeli et terra*).<sup>16</sup> Asimismo, los allí reunidos habían abandonado ya este mundo, siendo ahora santos que gimen ante el Altísimo a causa de la discordia.

Sin duda, resulta significativo, en primer lugar, que aquellos reunidos ante Dios – que son, como se verá, representantes de los más diversos pueblos y religiones –, sean llamados por igual "santos"; en segundo lugar, que Nicolás afirme que el mismo Rey del universo los había encomendado a cada región o religión, estableciendo de esta manera la diversidad como un designio divino; en tercer lugar, que éstos no estén ante Dios como hombres sino en tanto "*intellectuales virtutes*", es decir en el nivel en el que la diversidad no se cancela pero puede ser concebida como coincidente.<sup>17</sup>

Una larga súplica puesta en boca de uno de estos "príncipes" expone los principios de los cuales parte el Cusano. Ellos pueden ser organizados conforme (1) fundamenten la unidad, (2) fundamenten o valoricen la diversidad, (3) propugnen la búsqueda de la unidad en la diversidad.

(1) Nicolás de Cusa, hace referencia al origen común de toda la humanidad,<sup>18</sup> al apetito común de todos los hombres hacia el bien y la verdad, identificados

<sup>14</sup> PF, I, 1: *Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turcorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur.* Las citas se realizan de acuerdo con la citada edición crítica (cfr. *supra* n. 5).

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> Cfr. PF I, 2. Creemos que éste es el sentido de "*virtutes intellectualis*" y no, como anota la traducción española (Pamplona, 1991), "como ángeles".

<sup>18</sup> PF I, 3: *Domine, rex universitatis, quid habet omnis creatura quod ei non dedisti? ....multiplicatus est ex uno populus multus.*

con Dios<sup>19</sup> y a su destino común, esto es la conversión a la vida del intelecto y el amor.<sup>20</sup>

- (2) La diversidad, por su parte, es tratada por Nicolás de Cusa como *factum*<sup>21</sup> y, en tanto tal, procedente de la voluntad divina: Dios ha querido la pluralidad en la cual expresa variadamente su unidad; ésta es la razón de la diversidad de reyes, profetas y sabios que han guiado al pueblo simple instituyendo cultos y leyes.<sup>22</sup> Tal diversidad, por su parte, es un despliegue siempre parcial. Precisamente, el error del hombre consiste en creer que Dios mismo habla por boca de estos profetas y sabios. Así lo establecido para un lugar y un tiempo, es decir, el resultado de una revelación histórica y parcial, es considerado como perteneciente por naturaleza a la humanidad toda. Ésta es la causa de que cada pueblo considere su fe en términos absolutos y excluyentes.<sup>23</sup>
- (3) La búsqueda de la unidad en la diversidad se justifica porque es el mismo Dios, dador de la vida y el ser, quien es alabado en todos los ritos, nombrado en todos los divinos nombres: buscar la unidad no es otra cosa que buscar a Dios.<sup>24</sup>

Sin embargo, la concordia o unidad buscada es imprescindible tener en cuenta que el Dios, Bien o Verdad, que en ella se busca, es, en cuanto tal, un *deus absconditus*, es decir un absoluto oculto o escondido. De esta manera, se ve desde el inicio del texto cómo la propuesta de una sola fe en la diversidad de ritos es, para el Cusano, algo más que una necesidad circunstancial para que cese la lucha armada, sino que sus bases habían sido propuestas por él con anterioridad; más aún ellas son los fundamentos metafísico-teológicos de toda su obra. Bajo la fórmula de "*deus absconditus*", se expresa en *PF* tanto la unidad y unicidad de la verdad o sabiduría, cuanto su inaccesibilidad e inefabilidad.<sup>25</sup> En un opúsculo denominado, precisamente, *De deo abscondito*, Nicolás de Cusa había planteado un diálogo entre un cristiano y un gentil. La voz de Nicolás, que es la del cristiano, abre la obra ligando el *deus absconditus* y la *docta ignorantia*. Ante la pregunta del gentil: "*Quis est deus quem adoras?*" responde el cristiano: "*Ignoro*" y "*Quia*

<sup>19</sup> *PF* I, 5: *Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es; neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es.*

<sup>20</sup> *PF* I, 3: *et quamvis spiritus ille intellectualis, seminatus in terra, absorptus in umbra, non videat lucem et ortus sui initium, tu tamen concreasti eidem ea omnia per quae, excitatus admiratione eorum quae sensu attingit, possit aliquando ad te omnium creatorem oculos mentis attollere et tibi caritate summa reuniri...*

<sup>21</sup> *PF* I, 4: *Sed nosti, Domine, quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate...*

<sup>22</sup> *Ibidem*: *Quaere praeposuisse diversos reges atque videntes, qui prophetae dicuntur, populo tuo; quorum plerique legationis tuae officio usi tuo nomine cultum et leges instituerunt et rudem populum instruxerunt.*

<sup>23</sup> *Ibidem*: *Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.*

<sup>24</sup> *PF* I, 5: *Tu ergo, qui est dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris...*

<sup>25</sup> *Ibidem*: *Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.*

*ignoro, adoro*". El diálogo conduce a la identificación de Dios, la Verdad y la unidad, y a la declaración de la inaprehensibilidad e impropiedad de los nombres que le atribuimos. Así el "dios escondido" es aquí el *nomen innominabile, effabilis et ineffabilis* que refiere la infinitud no susceptible de proporción. La captación de tal desproporción es la docta ignorancia.

En PF, el dios oculto o escondido que es la sabiduría buscada por todos los pueblos, se presenta asimismo como aquello que supera todo nombre y toda predicación; y a la vez, lo que es des-velado, siempre de manera imperfecta, por todos y cada uno de los nombres. En este texto, la fundamentación también transita el camino de la imposibilidad de proporción, vale decir, el camino de la maximidad y la infinitud en términos similares a los de *Docta ignorantia*.<sup>26</sup>

Por consiguiente, el carácter oculto e inaccesible de "*deus sive veritas*", vuelve imprecisas todas las expresiones que pretenden aprehenderlo. Así, los distintos nombres que han atribuido los diversos pueblos – los santos doctores, los paganos y los infieles-, son sólo una explicitación – o "*explicatio*" en términos cusanos – de un único nombre inefable: ellos son en relación con Dios lo que el conjunto de lo finito a lo infinito. Las nociones dialécticas *complicatio-explicatio* que dan cuenta de la relación entre Dios y el mundo, son aplicadas ahora a la verdad y sus manifestaciones. Una única fe o verdad es aquí la unidad complicante que se explicita, despliega o explica en diferentes ritos ("*diversitas rituum*") o expresiones del culto. De esta manera, los distintos nombres dados a Dios, aún el filosófico nombre de "*sapientia*" o "sabiduría", despliega el inefable nombre del único Dios o Verdad. Y así como la complicación infinita de todo en Dios, nunca puede ser explicitada por completo en virtud de su misma infinitud, de la misma manera, ni una expresión religiosa ni el conjunto de todas ellas habrá de coincidir nunca con la unidad complicante de la infinita verdad.

Esta puede ser la razón por la cual al finalizar la súplica, el Rey llama a aquellos santos que están al frente de las naciones y les ordena que lleven ante el Verbo, no un conjunto de teólogos sino un conjunto de sabios de las más diversas procedencias. Ellos también – como había sucedido antes con las *intellectuales virtutes* – son "raptados en un éxtasis". Esto significa que los sabios son elevados por sobre la fuerza de la razón humana – en este caso la *ratio* de los teólogos –, a la región en la cual las oposiciones son superadas, allí donde residen ahora, precisamente, las *virtutes intellectuales*. Todos reconocen poseer un infinito deseo de Verdad – lo llamen "sabiduría" como los griegos o "Dios" como los creyentes – y que esa verdad, por sí misma, es inaccesible. El Rey, pues, propone que mediante el acuerdo (*consensus*) de todos los hombres todas las religiones se reduzcan a una sola. El lugar designado para tal reunión no puede ser otro que Jerusalén, no sólo porque allí convergen las tres grandes religiones del Libro, sino también acaso en virtud de la muy difundida idea que hacía de Jerusalén, el centro del mundo.

<sup>26</sup> PF I, 5: *Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio.*

La identificación de esa sabiduría o Verdad con el Verbo de Dios, segunda persona de la Trinidad, introduce uno de los principios que rigen la *concordantia fidei* pensada por Nicolás. Ahora bien, tal identificación pertenece a la tradición cristiana en general, y ha sido elaborada especulativamente por el Cusano en muchas obras anteriores a *PF*. Por otra parte, este aspecto de la divinidad pertenece, como para todo pensador cristiano, a las relaciones de la uni-trinidad de Dios, pero uno de los aspectos más singulares del pensamiento cusano es considerar tal dialéctica unitrina, en términos estrictamente especulativos. Por esta razón, para el Cusano, la unidad de la fe incluye la aceptación fundamental de la *unitrinidad* de Dios y de la *encarnación* del Verbo, sea que las diferentes religiones crean en esto de hecho, o potencialmente – es decir que lo poseen en germen en sus principios-, o bien porque acceden a ello mediante una mostración de orden especulativo. De estos dos principios – unitrinidad y encarnación – se desprenderá el resto de los componentes de la *concordantia fidei*: el nacimiento virginal, muerte, resurrección de Cristo, el juicio final, la vida eterna, cuyo tratamiento reviste características propias de la teología dogmática y que no abordaremos en el presente trabajo.

Así, la preeminencia del cristianismo respecto de las otras manifestaciones religiosas no reviste en *PF* perfiles apologéticos sino de una profunda convicción teológico-metafísica: Dios en cuanto creador no puede ser sino unitrino; la verdad o sabiduría expresada por las diversas religiones no es otro que el *Verbum dei* o *divina sapientia* quien debió encarnarse como nexa por antonomasia entre lo absoluto y lo contracto.

Veamos ahora de qué manera Nicolás intenta mostrar filosóficamente que estos dos principios deben ser aceptados y, de algún modo, están implícitos en todas las expresiones religiosas y filosóficas que no hacen sino explicitarlos.

### III

El hecho de que la Unidad precede y funda la multiplicidad finita es una suerte de axioma en el pensamiento cusano. Este principio, según su perspectiva, es aceptado también por todas las expresiones del pensar: hasta los filósofos reconocen un único Principio cuando advierten que este mundo es un ámbito de alteridad, es decir donde lo uno no es lo otro. Así pues, para Nicolás la multiplicidad es, por definición, alteridad, y supone una unidad fundante. Por otra parte, si aceptamos que tal pluralidad es finita, se ha de suponer que la unidad que la fundamenta es, en sí misma, infinita; y como lo infinito carece de partes, resulta que la unidad es absolutamente simple.

Ahora bien, acaso la preocupación común a toda la tradición neoplatónica medieval en la cual se inscribe el pensamiento cusano consista en esclarecer de qué manera de lo Uno, simple e infinito, puede proceder la composición, la multiplicidad, la desigualdad. Para Nicolás, sólo es posible resolver este problema si se concibe una unidad infinita que encierra en sí una dialéctica interna, es decir, una "relación" que no implique división: en el seno de esta unidad habita la



igualdad de la unidad y la conexión eterna entre la unidad y su igualdad. Esta especie de desdoblamiento de la unidad no implica pluralidad sino identidad consigo misma, es decir que no compromete su simplicidad. Sólo si pensamos en la Igualdad de la Unidad, conectada eternamente con la Unidad, es posible concebir que de ella proceda la desigualdad. Como hemos visto, Unidad, Igualdad y Conexión son los nombres de la unitrinidad divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo.<sup>27</sup> Sólo concibiendo a Dios unitrino podemos entenderlo – siempre incomprensiblemente – como Creador del mundo. El tema de la Unitrinidad divina – donde la distinción es indistinción y la indistinción, distinción – ya había sido profusamente tratado en el libro primero de *Docta Ignorantia*.<sup>28</sup> Significativamente el capítulo en que comienza Nicolás el tratamiento de la Trinidad en esta obra, hace alusión en primer lugar a la universalidad de la creencia en la maximidad por parte de todos los pueblos.<sup>29</sup> Así, la argumentación acerca de la tri-unidad de la maximidad en *Docta Ignorantia* – una obra que se presenta, aparentemente, muy alejada de preocupaciones ecuménicas –, aparece en el pensamiento de Nicolás unida a la idea de unificación de las religiones de los diversos pueblos, mediante el carácter filosóficamente persuasivo de la misma. Más aún, la mostración en símbolos matemáticos mediante la “conversión” del triángulo en línea y su posterior “*transsumptio*” al ámbito de lo infinito *simpliciter* equipara esta triunidad al principio que el mismísimo Pitágoras decía debía ser adorado.<sup>30</sup> Vale decir que tampoco en este texto se excluye a los filósofos de la aceptación de la tri-unidad divina.<sup>31</sup>

El tema trinitario en el *PF* aparece en el curso de un discurso muy peculiar. En el marco del diálogo con el representante hindú se aborda el problema de la adoración de imágenes y la pluralidad de dioses que angustiara al sabio de la India, debido a la confusión de la cual es presa su pueblo. Allí, el Verbo pone de manifiesto el error de algunos que consideran a la Trinidad como una cierta pluralidad y destaca que esto es objeto de discordia o ausencia de concordancia.<sup>32</sup> Inmediatamente refiere el carácter absoluto de Dios, esto es, totalmente desvinculado (*ab-solutus*) y simple; y reserva para las creaturas que participan de

<sup>27</sup> Cfr. *supra*, cap. III.

<sup>28</sup> DDI I, XIX: *Oportet enim in divinis simplici conceptu quantum hoc possibile est complecti contradictoria ipsa antecedenter preveniendo, puta non oportet in divinis concipere distinctionem tanquam duo contradicentia, sed illa ut in principio suo simplicissimo antecedenter, ubi non est aliud distinctio et indistinctio, et tunc clarius concipitur trinitas et unitas esse idem.*

<sup>29</sup> DDI I, VII, 18: *Nulla umquam natio fuit, quae deum non coleret et quem maximum absolute non crederet.*

<sup>30</sup> DDI I, VII, 21: *Et haec est illa trina unitas, quam Pythagoras, omnium philosophorum primus, Italiae et Graeciae decus, docuit adorandam.*

<sup>31</sup> DDI I, IX, 26: *Et haec est meo arbitrato iuxta Pythagoricam inquisitionem trinitatis in unitate et unitatis in trinitate semper adorandae manifestissima inquisitio.*

<sup>32</sup> *PF*, VII: *Sed de trino Deo difficillimum erit concordiam undique acceptari; videbitur enim omnibus trinitatem sine tribus concipi non posse. Quod si trinitas est in divinitate, erit et pluritas in deitate.*

Él el carácter de plural.<sup>33</sup> Nótese el sentido fuerte de la participación cusana: de tal manera la pluralidad participa de la unidad divina que puede ser llamada "dios por participación". Al exponer la Trinidad en términos filosóficos se refuerza la explicación de esta participación. En efecto, el desarrollo del tema de la unitrinidad de Dios en el *PF* presenta dos aspectos que resultan complementarios: por una parte, el Dios Trino aparece ligado a la creación del mundo; por otra, y consecuentemente, la creatura encuentra su fundamento último en esta unitrinidad que la une con el resto de la pluralidad, cancelando las diferencias.

Dios en cuanto infinito (*ut infinitus*) no es ni trino ni uno, pero "en cuanto creador" (*ut creator*) debe considerarlo unitrino todo pueblo que acepte una única causa de todas las cosas. La vía que traza el Cusano para persuadir a su interlocutor parte, pues, de la evidencia de la existencia de la pluralidad. La multitud, desigualdad y separación como *factum*, volverá necesaria la postulación de la unidad, la igualdad y el nexu.<sup>34</sup> La multiplicidad requiere la unidad eterna; la desigualdad, la eterna igualdad; la separación o distinción, la conexión eterna. La eternidad en el Principio es necesidad, sólo lo principiado está sujeto a la temporalidad. El carácter eterno de la unidad, igualdad y conexión, pone de manifiesto que no se trata de tres divinidades, mucho menos de tres "partes" de Dios, sino de una unidad carente de partes.<sup>35</sup> Nicolás de Cusa, relativiza asimismo las denominaciones de "Padre, Hijo y Espíritu Santo", por considerarlas propias del ámbito creatural y prefiere referirse a la Trinidad en términos de "*unitas, aequalitas, nexus*" o bien "*unitas, iditas et idemptitas*".<sup>36</sup>

La concepción teológico-metafísica del Principio tiene, a su vez, consecuencias ontológicas. Para el Cusano, lo principiado es también unitrino pero su unitrinidad no resulta del hecho de ser una suerte de "vestigio" del creador, sino que sin la unitrinidad no hay ente.<sup>37</sup> Así, el sentido de la participación cusana debe ser entendida por una parte, en términos de "complicación-explicación": lo principiado necesariamente se encuentra complicado en el principio; de esto

<sup>33</sup> *ibidem*: *Prius autem dictum est, et vere ita esse necesse est, scilicet non esse nisi unam deitatem absolutam. Non est igitur pluritas in absoluta deitate sed in participantibus, qui non sunt Deus absolute, sed dii participatione.*

<sup>34</sup> *PF*, VII: *Unde, quia Deum colentes ipsum adorare debent tamquam principium universi, in ipso autem uno universo reperitur partium multitudo, inaequalitas et separatio [...] omnis autem multitudinis unitas est principium: quare principium multitudinis es aeterna unitas. Reperitur in uno universo partium inaequalitas, quia nulla similis alteri; inaequalitas autem cadit ab aequalitate unitatis; ante igitur omnem inaequalitatem est aequalita a aeterna. Reperitur in uno universo partium distinctio seu separatio; ante autem omnem distinctionem est connexio unitatis et aequalitatis, a qua quidem connexione cadit separatio seu distinctio; connexio igitur aeterna.*

<sup>35</sup> *Ibidem*.: *Sed non possunt esse plura aeterna. Igitur in una aeternitate reperitur unitas, unitatis aequalitas, et unitatis et aequalitatis unio seu connexio.*

<sup>36</sup> *PF* VIII, 24: *Nominant aliqui unitatem Patrem, aequalitatem Filium, et nexum Spiritum Sanctum; quia illi termini etsi non sint proprii, tamen convenienter significant trinitatem [...]. Et si simpliciores termini reperiri possint, aptiores forent, ut est unitas, iditas et idemptitas.*

<sup>37</sup> *Ibidem*.: *Sic principium simplicissimum universi est unitrinum, quia in principio complicari debet principiatum, omne autem principiatum dicit sic se in principio suo complicari, et in omni principiato trina talis distinctio in unitate essentiae reperitur. Quaere et omnium principium simplicissimum erit trinum et unum.*

resulta una presencia real del principio en lo principiado. Por otra parte, la dialéctica interna en el orden de lo divino entre unidad-igualdad-conexión, se reproduce en el ente bajo los aspectos de *posse fieri*, *posse facere* y *connexio*. Si bien estas nociones que conciernen a la ontología trinitaria de Nicolás no están tratadas en *PF*, con todo, la mención a la unitrinidad de lo principiado las supone tal como fueron tratadas por Nicolás de Cusa en una obra anterior.<sup>39</sup>

Aceptados pues la existencia de un Principio unitrino absoluto y el de su modo de espejarse en lo principiado o contrato, resta que se muestre porqué ha de ser aceptado un nexo entre lo absoluto y lo contrato, entre el creador y la creatura. Y allí sí, desde otro ángulo, mostrará las razones por las cuales tal Hijo encarnado debe ser divino y humano a la vez.

#### IV

Como vimos, el tema de la *Sapientia* identificada con la Verdad se encuentra presente en toda la obra en los términos propuestos: una oculta Sabiduría, a la cual los sabios – aquellos reunidos ante el Verbo – buscan con la convicción de que es, en sí misma, inalcanzable. Los primeros interlocutores, el griego y el italiano, son quienes identifican tal búsqueda con la búsqueda filosófica.<sup>39</sup> Cuando se plantea el diálogo con el árabe – según algunos comentadores el auténtico interlocutor de toda la obra –, se identifica tal Sabiduría con el Verbo de Dios pues, en esto, cristianos y árabes no parecen disentir. Se presentan primero los acuerdos para, con posterioridad, argumentar sobre las divergencias. De esta manera el árabe se presenta en primer lugar reconociendo al Verbo de Dios.<sup>40</sup>

La exposición acerca del Verbo o Sabiduría hipostasiada sería, según el Cusano, suscripta por todos los pueblos, filosofías y religiones. El problema se presenta en torno de la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad. En este punto, la objeción de los interlocutores se repite. Muchos cristianos en Europa oriental admiten que Cristo es un hombre enviado por Dios, incluso el Islam lo admite, pero sólo eso, un hombre. Por otra parte, pueden también admitir que hay un aspecto en lo divino que es su Verbo o Palabra. Lo incomprensible es la divinidad de Cristo o, en los términos filosóficos usados por el Cusano, cómo lo infinito pudo hacerse finito; lo eterno, temporal. El tema, como se sabe, ocupa todo el libro tercero del *Docta Ignorantia*. Allí, Jesucristo es entendido como la

<sup>39</sup> Cfr. *De Mente*, XI: *In omnibus igitur que principiata sunt posse fieri quod descendit a virtute infinita unitatis seu entitatis absolute, posse facere quod descendit a virtute absolute aequalitatis, et compositionem utriusque que descendit a nexu absoluto reperiri necesse est*. En esta obra se muestra de qué manera lo que es efectivamente, por provenir de la Trinidad, resulta de la unión (*nexus* o *connexio*) de su poder llegar a ser o potencia (*posse fieri*), y su poder hacer o acto (*posse facere*). Así, una ontología platónica o neoplatónica de la participación es decodificada en los aristotélicos términos de acto y potencia, a la luz de la declarada *concordantia philosophorum* del *De Mente*.

<sup>39</sup> *PF* IV, 11: "Graecus: *Nemo nostrum hesitat in hoc quin sit una sapientia quam omnes amamus, et propter quam philosophi nominamur*".

<sup>40</sup> *PF* VI, 17: "Arabs: *Tu es sapientia, quia Verbum Dei*".

unión misma entre lo contracto y lo absoluto. Él mismo expresa la presencia de lo infinito en lo finito.

El Verbo, considerado en términos absolutos, como Igualdad de la Unidad tiene en sí co-implicado el universo *absolutamente*, esto es desvinculadamente, carente de toda relación. Así, cada ente individual tiene una quiddidad absoluta o *forma essendi* –términos equivalentes en Nicolás-, que lo iguala al resto de lo creado. Por otra parte, en la maximidad contracta o universo, cada ente individual representa un grado de contracción. Cada cosa contracta puede ser más o menos contracta sin alcanzar nunca la perfección de su especie. Sin embargo, es necesario que la maximidad absoluta pueda reunirse con lo contracto en un mismo Máximo para que lo absoluto y lo contracto puedan unirse. La encarnación del Verbo es la posibilidad de una contracción máxima. Nicolás de Cusa introduce la idea de Cristo como el ejemplar máximo de una contracción particular: la especie humana. Éste es el profundo sentido que él confiere al “*Ecce homo...*”.

Resulta significativo para nuestro análisis mencionar el hecho de que cuando Nicolás, en *DDI*, introduce el tema de la especie humana para explicar posteriormente porqué el Verbo eligió tal especie para su Encarnación, hace alusión a los diversos grados de perfección que hombres de distintos pueblos y religiones parecen haber tenido, ninguno de los cuales, por más sabios que se los haya considerado, ha representado la perfección de la especie.<sup>41</sup>

Las divergencias entre los pueblos que hace que lo que sea vituperable para algunos sea loable para otros, se funda también en nuestra ignorancia, incapaz de conocer a un hombre con precisión y determinar su grado de perfección. Sin embargo, partiendo de una visión de ordenamiento jerárquico de la naturaleza conforme a la cual lo inferior es contenido y superado por lo superior, la ignorancia cusana se aventura a afirmar que la naturaleza humana representa la cima del mundo contracto pues, a diferencia de la angélica, su naturaleza no es sólo intelectual sino que es también sensible. En tal sentido representa, en cuanto naturaleza intermedia, un verdadero “microcosmos”. Si una naturaleza tal pudiera darse en su grado máximo incluiría todas las cosas en su perfección contracta.<sup>42</sup>

Jesucristo como contracción máxima – que coincide con la mínima – y como Verbo de Dios, por una parte, contiene todo el universo como *complicatio absoluta* o forma complicante; por otra, realiza en sí la perfección misma de la especie humana conteniendo todo *contractamente* como en su fin: Él mismo es la perfección de todas las cosas. Él no puede, sin embargo, subsistir como pura

---

<sup>41</sup> *DDI*, III, 1, 189: *Et quamvis in quaecumque specie, puta humana, in dato tempore aliqui reperiantur aliis perfectiores et excellentiores secundum certa, uti Salomon ceteros viri sapientiae, Absolon pulchritudine, Sampson fortitudine [...] tamen, quia diversitas opinionum secundum diversitatem religionum et sectarum ac regionum diversa facit iudicia comparationum, ut laudabile secundum unam sit vituperabile secundum aliam, sunque nobis per orbem dispersi incogniti, ignoramus, quis ceteris mundi excellentior, quando nec unum ex omnibus perfecte cognoscere valemus.*

<sup>42</sup> *DDI*, III, 3, 198: *Hinc ipsa est illa, quae si elevata in unionem maximitatis, plenitudo omnium perfectionem universi et singulorum existeret, ita ut in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur.*

contracción, porque nada contracto puede alcanzar la perfección fuera de lo absoluto: es precisamente su ser contracto en lo absoluto, lo que justifica que pueda llamarse "perfecta" tal contracción.<sup>43</sup>

Si no se acepta que en Cristo se unen las naturalezas divina y humana, no podría explicarse el lazo indisoluble que une al Creador y a la creatura, ni podría ser aceptada la inmortalidad del alma en la que, de hecho, todas las religiones creen. Sin embargo, en *PF*, se presentan una serie de divergencias respecto de esta "abscondita" cuestión, en la cual es difícil hallar concordia. Será Pedro el encargado de responder según el pedido del mismísimo Verbo,<sup>44</sup> así como el que expondrá las divergencias. Se hace referencia, en primer lugar, a aquellos que afirman que el Verbo de Dios se ha encarnado pero no es Dios. Y es precisamente en las fórmulas que se despliegan para refutar esta opinión, donde Nicolás expresa los pilares de su metafísica de la maximidad absoluta: el Verbo o razón de Dios es Dios, pues "*habere in Deo coincidit cum esse*"; aquel del cual provienen todas las cosas, complica o abraza todas las cosas: "*ille a quo sunt omnia in se complectitur omnia*"; de esta manera, es todo en todo pues es la forma de las formas: "*...est omnia in omnibus, quia formator omnium; ergo forma formarum*"; complica, pues, en sí todas las formas formables: "*Forma formarum complicat in se omnes formas formabiles*"; es la causa y medida de todo lo que puede llegar a ser, por tanto es Dios: "*Verbum igitur seu ratio, infinita causa et mensura omnium quae fieri possunt, Deus est*".<sup>45</sup>

De esta manera, quien admite que el Verbo de Dios se ha encarnado, debe admitir al mismo tiempo que Él es Dios. Es el turno, pues, del segundo grupo, el de aquellos que objetan que el Verbo de Dios, siendo Dios mismo, no pudo haberse encarnado. La voz del Persa expresa esta opinión según la cual resulta inadmisibles que lo eterno se vuelva temporal; lo infinito, finito. Por esta razón – proclama la doctrina que aceptan todos los árabes-, si se llama a Cristo "Verbo de Dios", se hace en el sentido de su proximidad a Dios pero no de su identidad con Él; si se admite, como quiere Pedro, que el Verbo de Dios es Dios, entonces Cristo no lo es. La denominación de "Verbo de Dios" provendría, según el Persa, del hecho de que Jesús fue el más excelso de los profetas cuya palabra (*verbum*) estaba inspirada por el Espíritu de Dios.

En este caso, la argumentación de Pedro parte de un dato en el que los contrincantes concuerdan, la naturaleza humana de Cristo, y de la admisión por

<sup>43</sup> *DDI*, III., 2, 191: *Et ex hoc manifestum est ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum subsistere, secundum ea quae paulo ante ostendimus, cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit, Neque etiam ipsum tale ut contractum deus, qui est absolutissimus, esset; sed necessario foret maximum contractum, hoc est deus et creatura, absolutum et contractum, contractione quae in se subsistere non possit nisi in absoluta maximitate subsistente.*

<sup>44</sup> *PF* X, 28: "*Gallicus: Et quoniam maxima restat contradictio in mundo, asserentibus quibusdam Verbum caro factum ob redemptionem omnium, aliis aliter sentientibus, oportet super hoc nos informari quomodo in es difficultate concordiam attingamus. Verbum: Hanc partem elucidandam Petrus Apostolus recepit. Ipsum audite; sufficienter enim edocebit quaeque abscondita vobis.*

<sup>45</sup> *Cfr. PF* XI, 29

parte de los árabes de su inspiración divina y su poder de hacer milagros. Un ejemplo pretende esclarecerlo: así como un Rey que quiere enseñar la ley a su pueblo puede hacerlo mediante cartas o mediante la palabra del propio heredero del reino, prefiriendo este segundo modo pues es como su propia presencia, de la misma manera, Dios ha enviado su viva Palabra. Y así como, en cuanto a la "potencia real", aquel rey no se diferencia de su heredero, de la misma manera, el Verbo enviado no se diferencia del Padre<sup>46</sup>. Más tarde, se apela a la participación en la "*summa Sapientia*" mostrando cómo en Cristo tal participación se vuelve identidad por obra de la gracia de Dios.<sup>47</sup> Sin embargo, creemos que el argumento más sólido desde el punto de vista teórico es el mismo que aparece en el libro III de *Docta Ignorantia*: Jesucristo es la expresión máxima – es decir acabada, perfecta – de la especie superior en el ámbito de la contracción, la humana. En los demás profetas, los atributos son susceptibles de más y menos, únicamente en Él se dan maximamente: esto sólo puede darse a causa de su unión substancial con lo absoluto.<sup>48</sup>

Hacia el final de la intervención de Pedro se retoma el tema del infinito deseo de sabiduría que poseen todos los hombres, acaso para volver nuevamente concordante el tono del diálogo. Como hemos anunciado, el texto culmina con la instrucción del apóstol Pablo acerca de los diversos ritos y los sacramentos de la Iglesia cuya equiparación con otros cultos no deja de llamarnos la atención, en particular, la desvinculación expresa de los sacramentos del Bautismo y la eucaristía respecto de la salvación.<sup>49</sup> No abordaremos este tema, pues su tratamiento no contiene, a nuestro entender, perfiles estrictamente especulativos. Nos basta sólo volver a insistir, ahora por boca de Pablo, en la afirmación que inspira toda la obra, según la cual una verdad, inaccesible, se expresa sensiblemente en ritos diversos. Éstos pertenecen al orden de lo mutable y, como tales, pueden cambiar; la verdad que ellos muestran de manera sensible, en cambio, permanece inalterable.<sup>50</sup>

Al terminar, se ordenó a los sabios allí reunidos conducir a sus propios pueblos a la unidad, y fundar sobre una única fe una *perpetua pax*.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Cfr. PF XI, 33-35.

<sup>47</sup> Cfr. PF XII, 36-38.

<sup>48</sup> PF XII, 39: *Si attenderes in solo Christo altitudinem altissimam quae maior esse nequit [...] deinde attenderes non esse possibile altitudinem maximam quae maior esse nequit esse plus quam unam [...] tunc clare videres solum unum Christum esse posset, in quo natura humana in unitate suppositi unita est naturae divinae.*

<sup>49</sup> Cfr. PF, XVII – XVIII.

<sup>50</sup> PF XVI, 55: *Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.*

<sup>51</sup> Sobre la construcción de esa paz en vistas al multiculturalismo cfr. André, João Maria, "Pluralidade de crenças e diferença de culturas: dos fundamentos filosóficos do ecumenismo de Nicolau de Cusa aos princípios actuais de uma educação intercultural" en *Diálogo e Tempo*, Porto, 2000.

El *PF* es la obra de Nicolás de Cusa cuyo estudio y valoración, no sólo se ha dado entre los investigadores del pensamiento cusano,<sup>52</sup> sino que ha desbordado en mucho tal círculo. Ha sido tratado tanto por renacentólogos como Cesari Vasoli, quien ha realizado un estudio minucioso de la obra, de su contexto histórico y cultural, analizando cada una de las intervenciones del diálogo,<sup>53</sup> como por medievalistas de la talla de Étienne Gilson, quien incluye su análisis en las lecciones de un curso magistral acerca de las metamorfosis de la Ciudad de Dios agustiniana.<sup>54</sup> Entre Dante y Campanella, entre la esperanza de un Imperio cristiano y el sueño de la Ciudad del sol, la paz de la fe cusana es presentada por Gilson como un intento de ecumenismo del que en algunos momentos se duda, convirtiéndolo en apología del cristiano,<sup>55</sup> mientras que en otros se resalta su audacia, toda vez que proviene de un hombre fuertemente ligado al poder de la Iglesia.<sup>56</sup> Gilson termina su tratamiento del *PF* diciendo "la teología se va a hacer metafísica en el sueño de Campanella". Creemos, en cambio, que la teología no es otra cosa que metafísica en la humana concordancia de Nicolás de Cusa.

Por último, cabría preguntarse: por una parte, si Nicolás de Cusa cree realizable la paz de la fe como la unidad de la fe en la diversidad de ritos o si se debe incluir este texto en el género renacentista de la Utopía; por otra, si esta obra puede ser considerada como un antecedente de la tolerancia religiosa moderna.<sup>57</sup>

Por nuestra parte, creemos que Nicolás respondería a la primera pregunta con la noción de "unidad conjetural", esto es, una unidad concebida como tendencia

<sup>52</sup> Entre los trabajos de los especialistas cabe mencionar que la publicación de la Sociedad Cusana ha dedicado dos volúmenes al tema: *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene* (MFCG, 9, 1971); *Der Friede unter den Religionen* (MFCG, 16, 1984). Cabe mencionar entre otros Decker, B., "Nikolaus von Kues und der Friede unter den Religionen", en Koch (Hrsg.) *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden-Köln, 1953; Helander, B., *Nicolaus Cusanus als Wegbereiter auch der heutigen Ökumene*, Uppsala, 1993; y recientemente el artículo de João M. André, *op. cit.* (cfr. *supra* n.51) y los trabajos del Prof.Dr. Walter Euler.

<sup>53</sup> Dos ediciones del mismo artículo: "L' ecumenismo di Niccolo da Cusa" en *Archivio di Filosofia*, Roma, 1964, pp.9-51; "Il *De pace fidei* di Niccolo da Cusa" en *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaíta, 1968.

<sup>54</sup> Gilson, E., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Louvain, 1952 (ed. Castellana: Madrid-México, 1965).

<sup>55</sup> *La religión es un factor de unidad, pero las religiones son factores de división. Por tanto, sólo debe haber una religión, y el cardenal no duda un instante de que deba ser la religión católica apostólica y romana, pero tampoco duda de que sean necesarios ciertos arreglos para que pueda unir a las otras religiones del mundo* (*op. cit.*, p. 190-1); y más adelante: *¿Habla sinceramente Nicolás de Cusa, o sus palabras no son más que el cebo de una operación, en la que todas las confesiones religiosas serían invitadas finalmente a hacer el gasto en provecho de la religión católica?* (p. 196.)

<sup>56</sup> ... su contestación es tanto más sorprendente, porque no proviene de un aventurero sin poder y menos todavía de un hereje o un cismático desterrado de la Iglesia por novedades sospechosas, sino, al contrario, de uno de sus príncipes (p. 189.) "Este pequeño libro [ *La paz de la fe* ] es doblemente sorprendente, por haber sido escrito y porque la Iglesia no lo haya condenado jamás" (p. 218.)

<sup>57</sup> A propósito de la proyección de esta obra cusana en autores renacentistas y modernos, puede consultarse la detallada *Introducción* a una reciente versión española de la misma: *Sobre la paz de la fe* (Introducción J.E. Burucúa-L.A. Burucúa, trad. y notas L.A. Burucúa), Buenos Aires, 2000.

infinita en el ámbito de lo finito que jamás podrá identificarse con su ejemplar y, en este sentido, esta concordancia sería sólo un inalcanzable fin. En cuanto a la pretendida tolerancia religiosa que creyó ver Lessing cuando la muerte lo sorprendió realizando la edición del *De pace fidei*, la pensamos por completo ajena al pensamiento de Nicolás, quien no propone en esta obra la tolerancia de credos diversos sino una tolerancia de ritos – y en esto sí hay una relativización fuerte de cultos diferentes que incluyen hasta los sacramentos de la ortodoxia católica – pero en la concordancia de una única fe cuyos principios deben ser aceptados desde un punto de vista teórico.

La *concordantia fidei* es, pues, un aspecto más de la implícita *concordantia* de los buscadores de la Verdad: los filósofos.