

## CONTORNOS DE LA TOLERANCIA MEDIEVAL\*

ENZO SOLARI\*\*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Chile

### RESUMEN

Algunos textos de Abelardo, Tomás de Aquino, Llull y el Cusano, no solo muestran una forma específicamente medieval de encarar la diversidad interreligiosa, sino aun algo más, a saber, que las apreciables diferencias políticas y epistémicas que separan al medioevo de la modernidad no implican que la tolerancia sea una noción propiamente moderna, ni que su versión medieval resulte ajena a cierta admisión de la libertad religiosa y de la pluralidad en la verdad.

*Palabras clave:* diversidad religiosa, Medioevo, tolerancia, verdad.

.....  
*Artículo recibido: 28 de enero del 2012; aceptado: 21 de abril del 2012.*

\* Este trabajo es parte del proyecto patrocinado por FONDECYT (número 11090205) y fue leído en el Seminario Internacional de la FIDEM “Teoría y práctica de la tolerancia en la Edad Media”, llevado a cabo en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) en junio del 2011.

\*\* *esolaria@gmail.com*

## THE CONTOURS OF MEDIEVAL TOLERANCE

### ABSTRACT

The examination of texts by Abelard, Thomas Aquinas, Llull, and Nicholas of Cusa shows that they do not merely reflect a specifically medieval way of addressing interreligious diversity. Rather, it shows that the significant political and epistemic differences separating the Middle Ages from Modernity do not imply that tolerance is a specifically modern concept, and that the medieval version of tolerance allows for a certain degree of religious freedom and pluralism regarding truth.

*Keywords:* religious diversity, Middle Ages, tolerance, truth.

## CONTORNOS DA TOLERÂNCIA MEDIEVAL

### RESUMO

Alguns textos de Abelardo, Tomás de Aquino, Llull e Nicolau de Cusa não somente mostram uma forma especificamente medieval de encarar a diversidade inter-religiosa, mas também algo mais: as apreciáveis diferenças políticas e epistêmicas que separam a Idade Média da Modernidade não implicam que a tolerância seja uma noção propriamente moderna, nem que sua versão medieval acabe sendo alheia a certa admissão da liberdade religiosa e da pluralidade na verdade.

*Palavras-chave:* diversidade religiosa, Idade Média, tolerância, verdade.

### La tolerancia ad usum Delphini

La tolerancia parece identificarse con los tiempos modernos. Es clásico el punto de vista de Locke, para el cual la tolerancia es una suerte de virtud que ante todo han de practicar los cristianos unos con otros: “[...] la tolerancia es la característica principal de la verdadera iglesia (*the chief characteristic mark of the true church*)” (cf. Locke 1823 5 y 9; 1999 61 y 65); esto, claro está, de acuerdo con la idea de que la verdadera religión es la que consiste en compasión, humildad, buena voluntad y tolerancia, y no en persecuciones, fuerza o espada –de las que, por lo demás, no se halla ningún rastro en el Nuevo Testamento– (cf. id. 6-7, 15 y 21; 1999: 62-63, 73 y 80). Sin embargo, añade Locke, es indudable que las convicciones que se sostienen diferencialmente –la mayoría de las veces insignificantes– aparecen para cada comunidad como las mejores y correctas: “[...] cada iglesia es ortodoxa para sí misma (*for every church is orthodox to itself*), y para las demás, equivocada o hereje” (Locke 1823 18-19; 1999 77). Y no hay juez humano que dirima este conflicto de las interpretaciones religiosas:

la controversia entre estas iglesias acerca de la verdad de sus doctrinas y la pureza de su culto es igual en ambos bandos; no hay juez, ni en Constantinopla ni en ninguna otra parte de la tierra, por cuya sentencia pueda dirimirse este pleito. (*ibid.*)

Sin embargo, una consideración más atenta permite contestar a aquella rápida identificación de la tolerancia con la modernidad.<sup>1</sup> Es lo que ha hecho Bejczy. La *tolerantia*, dice, es un concepto pre-moderno (cf. 365-366). Antes de la modernidad, en efecto, *tolerantia* tenía al menos tres sentidos: uno antiguo, el de soportar disturbios físicos o mentales (como en el estoicismo); otro, también antiguo, el de soportar aquellos disturbios por motivaciones religiosas (como en el cristianismo temprano); y, tercero, ya en la edad media, el de soportar, no individual sino social y políticamente, malos hábitos, formas de ser, grupos o pueblos (cf. Bejczy 368). Desde el siglo XII, agrega Bejczy, la noción tiene una particular historia en el derecho canónico (cf. 368-371). Asimismo, a partir del siglo XIII esta noción aparece en la escolástica, en las obras de Alejandro de Hales, Tomás de Aquino y Tolomeo de Lucca. Puede verse que en dicha época mientras que se tolera a judíos y prostitutas, no ocurre lo mismo con los “enemigos internos”, tales como los herejes y homosexuales (cf. id. 371-376). Bejczy concluye, por eso, que *tolerantia* no implica necesariamente libertad

.....  
1 Compilaciones recientes sobre la tolerancia muestran que la cuestión suele abordarse aún como si la *tolerantia* fuese una creación de los modernos; al respecto véase los trabajos agrupados en Mendus (1988) y en Williams y Waldron (2008).

religiosa ni pluralización de la verdad (*freedom of religion and plurality of truth*). Es lo que se advierte en la tradición medieval: la tolerancia es la no interferencia, por parte del poderoso, en algo (alguien) malo; en suma, es la permisión de algo que no se aprueba (*cf. id.* 382-384).

La tolerancia, entonces, no solo ha tenido el contenido histórico que le han dado los modernos, sino también el que le dieron los medievales. ¿Son, sin embargo, propiamente modernas la libertad religiosa y la pluralización de la verdad –como asegura Bejczy–? La pregunta en realidad es doble: por una parte, ¿es que en el medioevo no hubo ni siquiera vislumbre de la libertad religiosa y de la diversidad en la verdad como las que se desarrollaron en la época moderna? Y, por otra, ¿cuál es la clase de libertad y pluralismo por la que exactamente se pregunta? ¿Una que es lisa y llanamente relativista y escéptica, o, de manera más matizada, una que en determinados momentos y autores es perfectamente compatible con ciertas formas de universalidad o de intersubjetividad? En lo que sigue me propongo abordar negativamente la primera cara de esta cuestión tomando postura por la variante más matizada y amplia de la segunda.

### **Cuatro versiones medievales de la tolerancia**

Como se sabe, la multiplicidad religiosa como un problema conceptual y normativo ya está documentada en abundantes y muy enérgicas posturas cristianas, judías y musulmanas a finales del medioevo. Grandes pensadores cristianos, entre otros, que se movieron en terrenos no solamente teológicos sino también filosóficos, tematizaron las pretensiones de verdad de las distintas religiones por ellos conocidas y procuraron presentar vías razonables para resolver sus inevitables conflictos. Además, varios de ellos abordaron las dificultades y oportunidades envueltas en la diversidad religiosa a través de sendos diálogos escenificados.

Un buen punto de partida es el que suministra Pedro Abelardo (1079-1142), aquel dialéctico y celoso defensor tanto de los derechos de la razón como de la conveniencia de iluminar racionalmente a las religiones.<sup>2</sup> Intelectualmente inquieto, polémico, incluso soberbio,

2 En todo caso, los pareceres dialécticos a los que Abelardo era tan proclive son los que causaron sus constantes enfrentamientos intelectuales y calamidades personales. En el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, probablemente una de sus últimas obras y una que no alcanza a finalizar, “[...] se ve al cristiano esforzándose por convencer al judío y al pagano, pero no negando las verdades que estos siguen, sino aceptándolas todas, aunque integradas en la verdad, más comprensiva y más rica, de la fe cristiana” (Gilson 1999 286). Su polémica con Bernardo, se ha dicho, puede estar reflejada en este *Dialogus* y determinar las tesis que allí resultan más exitosas: “[...] el intento de Abelardo es el de responder de un modo duro a Bernardo

creador, tal vez, del método escolástico con su *Sic et Non*, Abelardo parece haberse mantenido en un cristianismo ortodoxo, al menos si se atiende a la personal confesión de fe que hizo a Eloísa:

has de saber que no quiero ser filósofo, si ello significa entrar en conflicto con Pablo; ni ser un Aristóteles, si ello me aparta de Cristo. Pues no hay otro nombre bajo el cielo en el que debamos ser salvos. Adoro a Cristo que se sienta a la derecha del Padre. Aprieto en los brazos de mi fe a Aquel que actúa como Dios en la carne gloriosa de una virgen, y que asumí por obra del Paráclito [...] Te aseguro que he apoyado mi consciencia en aquella roca en que Cristo fundó su Iglesia [...] Esta es, pues, la fe en que descanso, de la que saco mi fuerza en la esperanza. Anclado en ella con seguridad, no temo el ladrido de Scylla, me río de la ramera Caribdis y no temo los horribles cantos de muerte de las Sirenas. La tormenta puede rugir, pero yo estoy firme; aunque los vientos soplen, no me mueven. Pues la roca de mi fundamento se mantiene firme. (Abelardo 2002 279-281)<sup>3</sup>

No obstante, Abelardo siente el deber de exponer razones a favor de esa católica fe cristiana que confiesa. Así dice en un pasaje de la *Historia calamitatum*:

.....  
mediante la figura del filósofo. Pero dicha defensa es tan extrema, que no puede ser puesta en boca de un cristiano. Abelardo reconoce, pues, mediante las afirmaciones del cristiano, que la posición del filósofo es demasiado unilateral. La validez de los argumentos filosóficos contra el fideísmo no es puesta en discusión, pero el cristiano constantemente moderará los argumentos del filósofo mediante su posición más matizada, si bien rara vez mediante una refutación directa del mismo. Es en esa dialéctica entre el radical filósofo y el moderado cristiano que [...] puede ser reconocida la figura de Abelardo” (Svensson 2007 152). Abelardo, en el *Dialogus*, interpone a un filósofo entre el cristiano y el judío; estos nunca discuten entre sí, sino siempre y solamente con el filósofo. Y la materia de la discusión es más bien de filosofía moral: qué es el sumo bien, qué es lo bueno para el hombre y qué cabe decir de Dios en relación con todo esto desde el punto de vista racional y desde el revelado. El sentido general del texto, se ha dicho también, trata de exponer “[...] cuál es el bien supremo para el hombre y a qué normas naturales y religiosas debe sujetarse para poder alcanzarlo” (Magnavacca 49). Abelardo, en fin, parece distribuir su propia postura entre el filósofo y el cristiano, entre aquel que se apoya en la luz de la razón natural y quien se afirma tanto en ella como en la revelación divina.

- 3 Téngase en cuenta también el testimonio de Pedro el Venerable acerca de la fe de Abelardo (cf. Abelardo 2002 291-293). Se diría que Abelardo es el filósofo creyente que, por honestidad intelectual pero también por estricto deber religioso, no cesa de plantear *quaestiones* a su propia fe. Y que confía tanto en la iluminación racional que bien pudiera decirse que “[...] todo era claro para él; incluso el misterio [...] La sinceridad de su fe [...] no debe ponerse en duda; pero la razón de los filósofos le parecía demasiado semejante a su fe para que su fe no pareciese demasiado semejante a la razón de los filósofos” (Gilson 1999 287).

empecé explicando en mis clases el fundamento mismo de nuestra fe con argumentos sacados de la razón humana. Para ello compuse un tratado de teología destinado a los estudiantes con el título *De unitate et trinitate divina*. Lo compuse a requerimiento de los alumnos mismos que me pedían razones humanas y filosóficas. Razones y no palabras –me decían–. Es superfluo proferir palabras –seguían diciendo– si no se comprenden. Ni se puede creer nada si antes no se entiende. Y es ridículo que alguien predique lo que ni él mismo entiende y que los mismos a quienes enseña no puedan entender. El Señor mismo los califica de “guías ciegos de ciegos”. (2002 61)<sup>4</sup>

La propensión racional del Palatino es evidente. No es raro verlo reflejado en el filósofo del *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* cuando dice:

el afecto por la propia estirpe y por aquellos con los cuales se crece es tan profundo en todos los hombres que ellos rechazan todo lo que se dice contra su fe. El hábito (*consuetudo*) se vuelve en ellos naturaleza (*natura*) y es así como, de adultos, conservan con obstinación lo que aprendieron de niños y, antes todavía de estar en condiciones de comprender (*capere*) lo que se les enseña, afirman creerlo (*credere se affirmant*). También el poeta recuerda: “la tinaja conservará por mucho tiempo el perfume de aquello con lo que se la llenó, aunque solo una vez, cuando nueva”. Un filósofo se pronuncia, sin embargo, en contra de este hábito. Dice: “no juzguéis sacrosanto lo que habéis aprendido de niños”. Aquellos argumentos que eran aptos para oídos jóvenes a menudo son descartados por una frecuentación más madura de la filosofía. (Abaelardus 1970, §§ 107-117; 2003 64-65)

En esta obra, además, el mismo personaje del filósofo, al ver que la inteligencia crece con el paso del tiempo, se admira de que esto no ocurra en el terreno de la fe religiosa: “evidentemente, esto sucede porque a ninguno le es permitido hacer preguntas (*inquirere*) sobre aquello que se debe creer, ni se le consiente poner en duda impunemente (*inpune dubitare*) aquello que todos afirman” (Abaelardus 1970, §§123-125; 2003 64-67).

Abelardo asegura en el *Dialogus* que nada es completamente falso: “ninguna doctrina es falsa al punto de que no haya mezclado en ella algo de verdadero (*nulla quippe [...] adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intemisceat vera*)” (Abaelardus 1970, §§ 68-70; 2003 60-61). Esto tiene consecuencias a propósito de la diversidad religiosa. En la

4 Véase Mt. 15,14.

*Historia calamitatum* dice Abelardo que peores que los gentiles pueden ser cristianos e incluso monjes:

con frecuencia –Dios lo sabe– caía en tan gran desesperación que me venía la idea de atravesar las fronteras de los cristianos para pasarme a los gentiles. Por lo menos allí viviría tranquila y cristianamente –pagando cualquier tributo– entre los enemigos de Cristo [...] Pero caí en manos de cristianos y de monjes mucho más severos y perores que los mismos gentiles. (Abelardo 2002 78)

El *Dialogus* afirma la igualdad de las religiones desde el punto de vista del Dios al que veneran todas, aun cuando reconozca las diferencias que hay en ellas desde la perspectiva de los contenidos creídos y practicados: los tres dialogantes, el filósofo (que parece ser un musulmán o sarraceno), el judío y el cristiano, declaran que: “somos hombres de diferente fe [...] Aun cuando los tres declaramos igualmente venerar al único Dios, no obstante, lo servimos con creencias y prácticas diferentes” (Abaelardus 1970, §§ 5-7; 2003 57). Por ello, su programa es una suerte de conciliación religiosa de los fueros de la fe y los de la mera razón a los que puede y debe apelar el cristianismo,<sup>5</sup> cosa que le valió problemas, persecuciones e incluso, como se sabe, oficiales condenas eclesiásticas.

A estos problemas también se enfrentaron las ideas de Tomás de Aquino (1225-1274), quien representó uno de los puntos culminantes de la escolástica medieval y cuya ortodoxia católica, tempranamente puesta en entredicho por Étienne Tempier, fue luego rehabilitada y casi nunca más discutida. Tomás de Aquino intentó sentar clarísimamente la distinción entre razón y fe; a pesar de lo cual se empleó a fondo –filosófica y teológicamente– para asegurar su concordancia.<sup>6</sup>

En la *Summa contra gentes*, se aprecia que la teología que todo lo subordina no impide la sobreabundancia de cuestiones filosóficas

5 “Como no puede ser de otro modo, tratándose de Abelardo, la base de ese programa ha de ser una filosofía *naturaliter christiana*, esto es, un pensamiento que se apoye en la sabiduría divina e intente descifrarla con la razón humana, precisamente para no ser excluyente” (Magnavacca 49).

6 “El resultado final de la indagación metafísica, cuyos principales modelos fueron los griegos, vino a mostrarse idéntico al resultado de la indagación espiritual, cuya expresión definitiva era el cristianismo. La fe transcendía la razón, pero no se oponía a ella; en realidad, se enriquecían mutuamente. En vez de considerar las conquistas de la razón secular como una amenazante antítesis de las verdades de la fe religiosa, Tomás de Aquino tenía la convicción de que en última instancia no podían entrar en conflicto, y que su pluralidad serviría para profundizar la unidad. En consecuencia, Tomás aceptó el reto de la dialéctica que había planteado el escolástico Abelardo, y al hacerlo se abrió a la influencia del intelecto helénico” (Tarnas 245-246).

dirigidas a alumbrar ciertas verdades de manera puramente racional ante un público que no siempre comparte la fe cristiana.<sup>7</sup> Tomás de Aquino balancea y distingue los derechos tanto de la fe como de la razón. Son argumentos morales y filosóficos los que pueden argüirse contra los sarracenos, dice el Aquinate en *De rationibus fidei* casi resumiendo pasajes de la *Summa contra gentes*, ya que es inútil oponerles autoridades que ellos mismos no reconocen (*non recipiunt*) (cf. *De rationibus fidei*, 1). En general, contra los infieles no debe pretenderse demostrar la fe con razones necesarias (*ut fidem rationibus necessariis probes*), puesto que la fe no puede ser probada ni impugnada con ellas. De tal modo, incumbe al cristiano no probar la fe, sino defenderla (*non ut fidem probet, sed ut fidem defendat*) (cf. Tomás de Aquino *De rationibus fidei*, 2). Por eso dice Aquino, en la *Summa contra gentes*, que en lo que toca a la “verdad divina” (*divinae veritatis*) hay un “doble modo de verdad” (*duplex veritatis modus*). Uno es el modo según el cual la razón natural puede averiguar ciertas cosas de Dios, como su unidad y su existencia; otro es el modo que sobrepasa a la mera razón humana y se afina en la fe, como que Dios sea uno y trino (cf. Tomás de Aquino SCG 1.3). Este doble modo de la verdad acerca de Dios es, según Tomás, “evidentísimo” (*evidentissime*) (cf. *ibíd.*; véase también 1.5). Asentir a él no es una “ligereza” (*levitatis*), y no lo es porque la “verdad de la fe” (*veritatis fidei*) y la “verdad de la razón” (*veritatis rationis*) no se contrarían (cf. Tomás de Aquino SCG 1.6-7). Así, el cristiano debe admitir todo aquello que el judío, el musulmán y cualquier ser humano, a partir de un buen uso de sus propias facultades racionales, puedan decir acerca de Dios, y que en verdad equivale a lo que él mismo podría descubrir en la divinidad de manera puramente racional. Tomás de Aquino tiene, por ello, una enorme confianza en la razón, aun cuando esta no ofusque, sino que deje lugar para otro tipo de confianza, que es la de la fe.<sup>8</sup>

7 De hecho, “[...] del simple cotejo de los diversos textos en los que emplea el Santo la palabra *gentiles*, siguiendo la *Tabula aurea* de Pedro de Bérghamo, queda patente que Santo Tomás igualmente aplicaba la palabra a los infieles, tanto a los musulmanes como a los judíos” (Garganta 14).

8 “Para empaparse del espíritu del tomismo, sería preciso, en primer lugar, lograr compartir la admiración que experimentó siempre Santo Tomás ante una razón cuya verdad es lo bastante segura por sí misma como para atrever a afirmarse delante del mismo Dios, porque los principios de los que se nutre son los mismos en la criatura y el creador. No se puede imaginar expresión más sorprendente de confianza en el poder de la razón. A decir verdad, hay, sin embargo, en el pensamiento de Santo Tomás, una confianza todavía más absoluta: es la que presta a la verdad de la fe. Seguramente, la fe carece de la evidencia racional propia de las certezas de la ciencia y de la filosofía [...] Sin embargo [...], esta [la fe] participa finalmente en la certeza inquebrantable de la verdad divina a la cual se adhiere” (Gilson 1978 58-59).



Esta apertura epistemológica, sin embargo, tiende a estrecharse normativamente en la *Summa theologiae*, la cual es de obligada consulta en aquello que no alcanza a tocar la *Summa contra gentes*. Allí Tomás de Aquino entra en el terreno moral y político de la diversidad religiosa real, incluyendo en ella el abandono y la discusión de las convicciones cristianas. Señala, por ejemplo, que a los “cristianos sencillos y débiles en la fe” (*simplices et infirmi in fide*) se les debe prohibir el trato con infieles cuando tal cosa pueda subvertir su fe (cf. Tomás de Aquino *STh* 1111ae.10.9c), que puede forzarse a los que solo han perdido parcialmente la fe –apóstatas o en especial herejes– “a cumplir lo que prometieron y a mantener lo que una vez aceptaron” (*ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt*), que respecto de la herejía resultaría exigible la excomunión y aun la pena capital, y, en general, que puede hacerse la guerra contra el infiel cuando este –sea gentil o judío– ponga obstáculos a la fe cristiana con blasfemias, maliciosas persuasiones o abiertas persecuciones: no se trata de forzar su fe, “ya que creer es de la voluntad” (*quia credere voluntatis est*), sino de “compelerlos a no impedir la fe de Cristo” (*ut eos compellant ne fidem Christi impediant*) (cf. Tomás de Aquino *STh* 1111ae.10.8).<sup>9</sup>

Contemporáneo de santo Tomás de Aquino fue, según Menéndez y Pelayo, el Quijote catalán Ramón Llull (1232-1315): evangelizador imaginativo e iluminado que aprendió árabe y promovió su conocimiento entre cristianos tanto para conocer mejor el islam, como para razonar con musulmanes y así intentar convertirlos a la fe cristiana sin recurrir a la fuerza –posibilidad que, de todos modos, no excluyó completamente–, y que en multitud de textos desarrolló un peculiarísimo método filosófico al que llamó “Arte” (*Ars*), con el cual procuró una y otra vez escribir el mejor libro del mundo.<sup>10</sup>

La *Disputatio fidei et intellectus* (*Disputa entre la fe i l'enteniment*) muestra los acuerdos y las diferencias de Llull con Tomás de Aquino. Llull rehúye los argumentos tradicionales o de autoridad. Lo suyo es el empleo de argumentos de razón, *rationes necessariae* (*raons necessàries*). Llull trata de integrar las verdades de razón con las verdades de fe y de demostrar racionalmente estas últimas (cf. Batalla & Fidora 30).<sup>11</sup> El Arte supone la convergencia de fe y razón. Tal convergencia

9 Véase al respecto Téllez (2009) y Svensson (2011).

10 “Consiste esencialmente en tablas sobre las cuales se encuentran inscritos los conceptos fundamentales, de tal modo que, al combinar las diversas posiciones posibles de esas tablas, en relación unas con otras, puedan obtenerse mecánicamente todas las relaciones conceptuales que corresponden a las verdades esenciales de la religión” (Gilson 1999 454).

11 Respecto de esta obra, sigo de cerca la “Introducción” de ambos autores a su nueva edición de la *Disputa*. Para Llull, dicen, fe y razón no son formas estancas, sino

no se puede demostrar directamente, pero sí indirectamente, probando los contenidos de la fe. Es lo que se hace en esta *Disputatio*: demostrar los contenidos (trinidad, encarnación, creación, resurrección: *fides quae*) y, de este modo, validar la premisa del pensamiento luliano, o sea, su peculiar concepción de la fe como hábito mental (*fides qua*) y la potencia intelectual de la razón (cf. Batalla & Fidora 40-41). El intelecto entiende todo lo que cree la fe, pero solo en cierto sentido, de manera relativa. El conocimiento más hondo de los misterios cristianos queda reservado a la fe. Así pues, en materia religiosa, fe y razón son formas coextensivas de conocimiento, porque ambas arriban al conocimiento de los misterios, pero no son cointensivas, porque el intelecto tiene un conocimiento puramente estructural de los misterios, mientras que la fe posee un conocimiento siempre más rico. Es en este sentido que la fe aventaja a la razón, como el aceite que está sobre el agua, y ambas están envueltas por la gracia divina (cf. Batalla & Fidora 60).<sup>12</sup>

Otra obra de Llull, el temprano *Llibre del gentil e dels tres savis* (*Liber de gentili et tribus sapientibus*), tiene, en lo que toca a la

---

intrínsecamente relacionadas de conocimiento (cf. Batalla & Fidora 30). En los siglos XI y XII, agregan, Anselmo, Ricardo de San Víctor y Abelardo se propusieron acceder a los misterios de la fe de manera estrictamente racional. He aquí las *rationes necessariae* de Llull, que demostrarían que el ser de Dios no puede ser distinto de la revelación del Dios bíblico (cf. *id.* 31). El Arte de Llull no es un retroceso en comparación con las ideas de Tomás de Aquino. El suyo es más bien un intento de reunir las críticas de sus contemporáneos a Aquino en su propia teología de raigambre agustiniana. De ahí su preocupación por la teoría de la demostración (cf. *id.* 33-34). Llull quiere resolver en la *Disputatio* la separación o yuxtaposición de verdades de razón y verdades de fe –entre *preambula* y misterios de la fe– enarbolando la integración de ambas esferas (cf. *id.* 35). La razón, dice Llull, no solamente debe servir para refutar las objeciones a la fe (como en la *Summa contra gentes* de Tomás de Aquino y en la obra de Ramon Martí *Pugio fidei* 1.13, 2, citado en Batalla & Fidora), sino también debe ser capaz de demostrar las verdades de fe (véase, por ejemplo, *Llibre de virtuts i de pecats* 5.13, citado en Batalla & Fidora 38-39).

- 12 Véase también *Arte compendiosa Dei* d.297, citado en Batalla & Fidora; esta imagen del aceite y el agua reaparece en el Cusano (véase *Sermo* IV, *Opera* XVI, p. 69, n.32, citado en Batalla & Fidora). La fe como hábito y acto personal (*fides qua*) ha de abrirse a la razón, a un debate en el que los contenidos creídos (*fides quae*) puedan ser verificados teológica y filosóficamente. Si no, la fe no discutida se convierte en “una ficción que falsea la realidad” (*figmentum, quod non est in re vera*) (cf. *Disputatio* §37, citado en Batalla & Fidora 61). En suma, en Llull hay una teología filosófica de estilo laico, una peculiar apologetica racional y una contemplación demostrativa. La comprensión del mundo que resulta del *intellectus fidei* luliano, dicen Batalla y Fidora, se inserta en aquella forma de saber que Max Scheler llamó “saber salvador” (*Erlösungswissen*) (cf. 66-70).

diversidad religiosa, una importancia excepcional.<sup>13</sup> No está dirigido tanto a la conversión de los no cristianos, como se propuso desde el evento de Randa, sino más bien al aseguramiento de cierta comunidad monoteísta incluso asumible por el gentil. El plan de Ramon Llull en el *Gentil* está consignado en el prólogo:

el libro se divide en otros cuatro libros parciales. En el primero se demuestra con las razones necesarias que Dios existe y que en él existen las flores del primer árbol y la resurrección. En el segundo se recogen las creencias del sabio judío, que se esfuerza en demostrar (*enten a provar = nititur demonstrare*) que su fe es mejor que la de los sarracenos y la de los cristianos. En el tercero se exponen las razones del sabio cristiano que demuestran que la fe de los cristianos es necesariamente mejor que la de los sarracenos y la de los judíos (*enten a provar que sa creensa val mes que cella del jueue del sarraý = sunt rationes sapientes christiani christianorum fidem meliorem secta sarracenorum et fide iudeorum necessario demonstrantes*). En el cuarto libro están las razones del sabio sarraceno con las que se esfuerza en demostrar (*enten a provar = satagit demonstrare*) que su fe está por encima de la de los cristianos y la de los judíos. (Llull 2001 6, §§24-30; 2007 10-11)

En este extenso diálogo, Llull estima posible que el judío, el cristiano y el musulmán, todos junto a un filósofo, reconozcan una verdad religiosa común a los tres monoteísmos y a la vez asumible por quien busca filosóficamente la verdad. Los protagonistas, en efecto, reconocen la virtud de dialogar racionalmente:

puesto que no podemos llegar a un acuerdo (*avenir = conuenire*) a través de las autoridades (*per auctoritatis = per auctoritates*), podríamos intentar ponernos de acuerdo con razones demostrativas y necesarias (*rahons demostratives e necesaries = demonstratiuis et necessariis rationibus concordare*). (Llull 2001 12, §§178-180; 2007 26-27)

Traspasa en esta obra aquella poderosa imaginación que hizo presa a Llull de interpretaciones alquimistas y mágicas, pero que en cualquier caso le franquea el acceso a una gramática de lo divino de acceso universal.<sup>14</sup> Hacia el final, en el epílogo, el gentil, ya iluminado

13 Del *Gentil*, que es la obra maestra de la apologética luliana, se ha dicho: “si exceptuamos el *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* de Abelardo, no hay en toda la literatura medieval una obra tan respetuosa con los hombres de otros credos” (Colomer 17).

14 “Llull, cuyo verdadero sustrato hay que ir a buscarlo en un conocimiento directo de las ‘religiones del Libro’ (la Biblia y el Corán), concibió su obra como el efecto de una iluminación divina. El contenido inteligible de tal revelación, cuya forma exterior sensible era un libro revelado (*unum librum, meliorem de mundo, contra errores*)

por lo que han dicho el judío, el cristiano y el sarraceno, termina adorando a Dios: “su mente fue iluminada en el camino de la salvación por la doctrina de su suprema gracia, y su corazón comienza a amar a Dios y a derramar abundantes lágrimas de sus ojos, mientras interiormente adora a Dios” (Llull 2001 199, §§8-10; 2007 499).

Por su parte, uno de los sabios sienta dos conclusiones en las que los tres parecen estar de acuerdo: por una parte que todos creen básicamente en lo mismo, y por la otra que las disensiones religiosas son causa de violencia y muerte:

y como para todos ha quedado manifiesto que existe un solo Dios, un solo Creador y un único Señor, por tanto tenemos una sola fe, una sola doctrina y una única forma de alabar y honrar al Altísimo Creador (*unam fidem, unam legem atque unum modum laudandi et honorandi altissimum creatorem = .i<sup>a</sup>. fe, .i<sup>a</sup>. lig, .i<sup>a</sup>. secta, .i<sup>a</sup>. manera en amar e honrar Deu*), y que nos damos amor y auxilio unos a otros, y que entre nosotros no hay ninguna diferencia, ni contradicción de fe ni de costumbres. Por esta diferencia y contrariedad (*qua differentia et contrarietate = per la qual diferencia e contrarietat*), unos se enemistan con otros (*alii inimicantur aliis = son los uns enemics dels altres*) y pelean y se matan entre sí; también unos son hechos cautivos por otros, y con tal guerra, muerte y cautiverio se impide la alabanza divina, el honor, la reverencia para cuyo sostenimiento somos mantenidos durante todos los días de nuestra vida. (Llull 2001 207, §§246-253; 2007 520-523)

Otro de los sabios agrega, en óptica fideísta, que en todo caso ni la mejor argumentación convence a un creyente de abandonar su fe:

los hombres estaban tan enraizados en la fe en la que estaban y en la que les habían puesto sus padres y sus antepasados (*sui parentes et antecessores = lurs pares e lurs ancessors*), que sería imposible (*imposibile = impossibol cosa*), por la predicación o por la discusión o por cualquier otra cosa que el hombre pudiese hacer, apartarlos de sus propias oposiciones. (Llull 2001 207, §§255-258; 2007 522-523)

En este libro Llull cree que ya hay una real coincidencia entre judíos, cristianos y musulmanes en torno al Dios único del monoteísmo, y que incluso ella debiera llevar en el futuro a otra coincidencia también real en torno a la trinidad divina (*cf. Mayer 275-278*).<sup>15</sup> En

.....  
*infidelium*), iba a ser el instrumento de argumentación y la base para una gramática teológica de los nombres de Dios, que compartían judíos, cristianos y musulmanes en sus métodos contemplativos y de oración” (Vega 158).

15 Por lo mismo, la conversación acaba en paz, amablemente y con enorme teatralidad, cosa que no persistirá en obras posteriores del Iluminado: “lo verdaderamente sorprendente, en el marco de la literatura apologética de la época, es que en ningún

sentido parecido se expresaba Llull en los caps. 112 y 346 de su obra inaugural, el *Llibre de contemplació en Dèu*, de 1272, cuando, visto el fracaso de las Cruzadas, desconfía en las armas materiales o sensuales, las cuales en todo caso están al servicio de las espirituales (en una empresa a cuya cabeza está el Papa) que pretenden convertir (por la razón y el corazón) a todo el que no cree en Dios, pero respetando su libertad, y empezando por judíos y sarracenos (cf. Carreras i Artau 625-626). Sin embargo, el asunto no siempre tuvo el mismo aspecto. Por ejemplo, en el *Liber de fine*, de 1305, Llull concibe una cruzada a la vez material y espiritual (cf. Prólogo, d. I, II p. VI y VII; d. III p. II).<sup>16</sup>

Nicolás de Cusa (1401-1464), cardenal y pensador situado entre el medioevo y el renacimiento, muy influido entre otros por Llull, también escenificó una disputa interreligiosa en la que intervienen numerosos representantes de diferentes naciones.<sup>17</sup>

En *La paz de la fe*, Nicolás de Cusa piensa en una cierta concordia interreligiosa. La obra, por cierto, aparece en septiembre de 1453, tres meses después de que el ejército turco conquistara Constantinopla. ¿De qué se trata en síntesis este tratado? Luego de una continuada meditación, el protagonista, varón, tiene una visión. De ella infiere que la pericia de unos pocos sabios, concedores de las diferencias religiosas que hay en el orbe, puede permitir (*reperiri*) la concordia interreligiosa, y así constituir una paz perpetua convenientemente y de acuerdo con la verdad (*ac veraci*). En ese *pleno sanctorum*, el Rey dice: los enviados (*nuntios, virtutes intellectuales*), ángeles, transmiten los gemidos de los oprimidos y dicen que por causa de la religión se toman las armas y que los hombres fuerzan o a renegar de la propia

momento la forma del relato parece estar dirigida a querer convencer a los lectores de Llull de las verdades de la doctrina cristiana. Todavía en ese momento de su producción literaria, Llull confiaba más en la potencia del sistema ideado por él, la lógica combinatoria y sus aplicaciones, que en la fuerza de las armas [...] De hecho, [...] en el caso de Llull sus posiciones [no] fueron siempre moderadas: las armas espirituales [...] se convirtieron, al final de su vida, en unos planes detallados para una invasión militar de Tierra Santa, tal como escribió en una obra titulada *Liber de fine* (1305) y que dedicó al Papa” (Vega 166; véase también Ensenyat 354-360).

16 Véase también, en el mismo sentido belicoso, el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, de 1309. Carreras i Artau se refiere a ello (cf. 626-627).

17 “*De pace fidei* considera la relación entre cristianos y musulmanes como un caso particular que ‘debería englobarse y –quizá habría que decir– disolverse en una relación más amplia entre todas las religiones conocidas’. No se trata de una diferencia meramente numérica, que, en el caso del Cusano, debería incluir la amplia variedad de religiones cuyos representantes comparecen en la reunión convocada por el Todopoderoso en el cielo de la razón, sino de algo conceptual y de fondo: la paz no es un medio para lograr la conversión, sino el auténtico fin, sin que la conversión constituya un elemento que se tenga en cuenta en *La paz de la fe*” (Sanz 188).

secta religiosa o a morir. Mas si Dios se revela propiciamente, terminarán las guerras, los odios y males: “y todos conocerán cómo no hay sino una religión en la diversidad de los ritos (*et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate*)” (De Cusa 1959 7, §§9-11; 1999 7; cf. también *Sermones* h VII, VI, 16; XVIII, 66; XIX, 68). Hay un Dios y, por ende, una religión, un culto de latría. Estos lemas, operan sobre la base de salvar ciertos dogmas esenciales del cristianismo, particularmente el de la trinidad y el de la encarnación –tal como en Lull–. Sea lo que fuere, la obra continúa: puede ser imposible suprimir la diversidad ritual: la diversidad puede convenir si ayuda a acrecentar la devoción (cf. De Cusa 1959 7, §§11-12; 1999 7).

Asimismo, se dice más adelante por boca del apóstol Pablo: se debe buscar la paz en la unidad de la fe y la ley tolerando los ritos de cada cual (cf. De Cusa 1959 56, §§18-19; 1999 52).<sup>18</sup> Si no se alcanza la conformidad pero se salvan la paz y la fe, debe permitirse a las naciones sus propias devociones y ceremonias. Y es que, siempre según Pablo, la diversidad (*diversitate*) puede además aumentar la devoción promoviendo una “sana competencia” entre las naciones (cf. De Cusa 1959 62, §§3-8; 1999 57).

La única verdad hará que toda diversidad de religiones sea conducida (*perducat*) a una fe ortodoxa (cf. De Cusa 1959 10, §§4-6; 1999 9). A estos hombres, casi raptados en éxtasis, dice el Verbo: el sufrimiento que causa la diversidad de religiones es oído por Dios. Las persecuciones cometidas o padecidas provocan la compasión de Dios. Mediante un consenso común de todos los hombres (*communi omnium hominum consensu*), la diversidad de religiones ha de ser concordemente reducida (*concorditer reduci*) a una única inviolable (cf. De Cusa 1959 10, §§9-19; 1999 9).

El Cusano repite en esta obra el argumento de la *praesuppositio*. Solo Dios puede hacer que la diversidad religiosa sea conducida (*conducatur*) a la paz concordante. Pero si las naciones difícilmente renuncian a su fe, ¿cómo puede introducirse la unidad? El Verbo contesta: hay una única fe presupuesta por doquier. ¿De dónde saca esta tesis Nicolás de Cusa? De este argumento: todos los dialogantes aquí presentes son sabios o, al menos, amantes de la sabiduría, filósofos, y, por ello, todos presuponen la sabiduría (cf. De Cusa 1959 11, §§4-14 y 16-17; 1999 10). El apóstol Pedro, más adelante, asegura en esta misma línea que si todo hombre busca ser feliz, si solo se puede ser últimamente feliz en la vida eterna –en unión con la inmortal vida divina– y si tales cosas solo son posibles en Cristo como mediador entre la divinidad y la humanidad,

.....  
18 Es la única aparición de *tolerantia* –verbal: *tolerando*– en esta obra.

entonces Cristo es presupuesto (*praesupponitur*) por todo el que busca la felicidad última (cf. De Cusa 1959 41, §§9-24; 1999: 37).

Al final de la obra, luego de haberse discutido estas y otras cosas con los sabios de las naciones (*cum sapentibus nationum*), se traen excelentes libros antiguos (como los de Marco Varro y Eusebio) sobre las viejas observancias y la diversidad religiosa, a partir de los cuales se concluye que tal diversidad es más ritual que cultural, pues presupone siempre el culto al único Dios. Se configura así la concordia de las religiones en el cielo de la razón. Ahora el Rey manda a los sabios de vuelta a sus naciones –y manda a sus espíritus a que los asesoren– para que las conduzcan a la unidad del culto verdadero (*ad unitatem veri cultus*) (cf. De Cusa 1959 62-63, §§9-19, 21; 1999 58). Todos deben confluir en Jerusalén –como centro común– para aceptar la única fe, firmar la paz perpetua y así alabar al creador de todas las cosas (cf. De Cusa 1959 63, §§1-5; 1999 58).

En *La paz de la fe*, en efecto, el Cusano despliega un gran optimismo racional y político-religioso, al creer que en un diálogo entre sabios, entendidos y hombres muy influyentes, todo se podría arreglar.<sup>19</sup> Empero, mientras que en *La paz de la fe* Nicolás de Cusa dice preferir el diálogo a la guerra contra los musulmanes, en una obra posterior –la *Cribatio Alkorani*, de 1460-61– emite juicios más bien lapidarios en contra de la inteligibilidad religiosa y la virtualidad moral del islam (cf. Sanz 188-189 & Álvarez-Gómez 47-72). El propio Nicolás de Cusa aclaró la intención pacífica de su opúsculo de 1453 en su famosa carta de fines de diciembre de 1454, en la que responde a la epístola que había recibido de Juan de Segovia semanas antes. Ambas

19 Tal optimismo, por supuesto, ha sido subrayado por muchos investigadores. Sanz, a propósito de la fórmula *religio una in rituum varietate*, dice críticamente que allí “se refleja de modo inequívoco la idea de una religión o fe –que en Nicolás de Cusa es la cristiana– preocupada por la dimensión íntima o espiritual, que pasa por encima de las diferencias entre los ‘ritos’ o modos de expresión del culto, porque está presente en todos ellos y los informa desde dentro, apuntando así a un universalismo que engloba todas las manifestaciones particulares, está más allá de ellas y no se identifica con ninguna. Semejante concepción apunta, en último término, a un mero ejercicio del pensamiento, una visión puramente intelectual. Se formula, más que nada, como un anhelo que aparta la mirada de la realidad y la dirige a un ámbito ideal, en el que difícilmente tienen cabida los problemas concretos que originan esa variedad de manifestaciones particulares y dan lugar a conflictos entre las religiones” (194). Ha de añadirse, más allá de las críticas, que el optimismo racional del Cusano lo pone en línea con la tradición utopista que, con muchas raíces en el mundo antiguo, es característica en el renacimiento (cf. Muñoz 2007; Ratzinger 153-165). Y también puede afirmarse que su reflexión interreligiosa sobre la tolerancia tuvo incluso repercusiones sobre el iluminismo: “su filosofía de la religión contenida en *De pace fidei* [...] mantuvo su influencia hasta Lessing” (Bormann 1545).

tratan del mejor método para enfrentar el “peligro musulmán”. En su carta, el Cusano afirma que ambos piensan lo mismo:

estoy de acuerdo con vuestras razones, que están fundamentadísimas tanto en el derecho divino como en el humano, pues si procedemos según la doctrina de Cristo, no erraremos, sino que hablará en nosotros su espíritu, al que ninguno de los adversarios de Cristo podrá resistir; pero si, en cambio, eligiéramos la agresión por medio de la invasión armada, habríamos de temer que, luchando con la espada, perezcamos por la espada. Así pues, para el cristiano sólo la defensa no tiene peligro [...] Es mejor dialogar con ellos [los turcos] que hacer la guerra. (De Cusa 1959 97, §§9-11; 100, §§13-14; 1999 65 y 69)

Justamente en este punto es donde interesa ver que en el Cusano late una inconsistencia: la que existe entre las características y límites de la tolerancia que defiende en *De pace fidei* y el perspectivismo de la verdad que también propugna en *De coniecturis* y en *De visione dei*. Es algo que exigiría un detallado tratamiento conceptual pero que aquí solamente insinuaré. La peculiar aproximación humana a la verdad sostenida por el Cusano es significativa, precisamente por la relevancia que esta tiene para su versión de la tolerancia. Para Nicolás, el conocimiento humano es conjetural –a salvo en el campo matemático–. Que el conocer sea generalmente una conjetura significa que es una aserción positiva que participa de la verdad, si bien solamente en el modo de la alteridad (literalmente: “*coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*; una aserción positiva que participa de la verdad, como es en sí, en la alteridad” (De Cusa 1972 58, §§10ss.)). Si esto se toma en serio, entonces la alteridad afecta al juicio humano *qua* humano. Por ende, cualquiera posición finita respecto de lo divino, aun la que se admita como verdadera, habrá de poseer un coeficiente de conjeturalidad y se moverá en el ámbito de una inamisible alteridad. ¿Por qué? Por dos razones. Ante todo porque, según el Cusano, se es hombre antes que cristiano (*primo est homo; secundo Christianus*) (cf. De Cusa, *Sermo CXVIII*, h XVII, n.10, §13), y enseguida porque el hombre no puede juzgar más que humanamente (*homo non potest iudicare nisi humaniter*) (cf. De Cusa 2000 21, §§15-16). Estas consideraciones también valen para el juicio humano acerca de la divinidad. Si esto es insuperable, entonces el cristianismo también sería una conjetura. Y esta, incluso siendo verdadera, no dejaría por ello de ser otra cosa que una noticia de Dios cruzada de punta a cabo por la alteridad. A esta conjeturalidad, como se sabe, añade el Cusano un saludable perspectivismo: el hombre conoce las cosas situado, anclado en alguna perspectiva. *De visione Dei* insiste en que toda



cosa,<sup>20</sup> Dios incluido, solo se da al hombre en una determinada perspectiva, y en que la perspectiva, como la alteridad, es parte constitutiva del específico acceso humano a la verdad.<sup>21</sup>

### Libertad, verdad y pluralismo en la tolerancia medieval

Entonces, ¿no resulta demasiado grueso el juicio que sostiene que no hubo en la tolerancia medieval ni libertad religiosa ni pluralización de la verdad, y que ninguna de las tesis epistémicas y políticas recién expuestas sobrepasa la perspectiva del dualismo exclusivista?

Los tres diálogos escenificados –el *Dialogus* de Abelardo, el *Gentil* de Llull y el *De pace fidei* del Cusano– exhiben algo así como el mantenimiento, la prosecución sin grandes altibajos, de muy atrevidas pretensiones normativas y políticas. La misma *Summa contra gentes* de Tomás de Aquino, sin emular aquel tono consideradamente dialogal, mantiene parejas pretensiones y se plantea en el terreno universal de la racionalidad. Muy diferentes son los textos abordados en este artículo: el *Dialogus* de Abelardo es casi provocadoramente racionalista y ecuánime por lo que toca al filósofo y al cristiano; las *Summae* de Tomás de Aquino tienden a buscar un exquisito equilibrio entre fe y razón, sin nunca abandonar el punto de vista cristiano; el *Gentil* de Llull pone en ejecución una versión primeriza del Arte a través de una cortés y aparentemente imparcial conversación entre un gentil y los tres monoteístas; y el *De pace fidei* del Cusano propone una conversación situada fuera de este mundo, también racionalizada

20 Véase el *Praefatio* con el ícono de Dios que parece mirar todo lo que le circunda y como si se dirigiera solamente al que lo mira.

21 Por las parciales semejanzas con lo que aquí se sostiene, conviene mencionar algunos pasajes de la *Disertation* de Euler sobre Llull y el Cusano. En ella se dice que la conciencia cusana de la diversidad de las religiones se manifiesta no solo en *De pace fidei*, sino también en la *Cribatio Alkorani* y en sus sermones (así en el *Sermo* I, h. xvi, fasc. I, n. 5, p. 6, §§1-10) y en el *sermo* 213 (según la numeración de Koch) (cf. Euler 1995 170-171). *De pace fidei*, dice Euler, trata de convencer racionalmente a los no cristianos de la trinidad y la encarnación. Para tales dogmas cristianos Nicolás no da *rationes necessariae*, como Llull, sino *manuductiones (Handleitungen) ad Trinitatem/ad Christum*. Y las ofrece a los no cristianos para abrirles un horizonte de comprensión de la doctrina creyente cristiana. Esta *manuductio* se muestra en el principio de la *praesuppositio* de *De pace fidei* y en la idea de la *pia interpretatio* de *Cribatio Alkorani* (cf. *id.* 215). Ha de admitirse, añade Euler, que cierta tensión se respira entre la filosofía del conocimiento de la *docta ignorantia*, del *ars coniecturis* y la nítida afirmación de la teología revelada. En ella puede verse una “complementariedad dialéctica” (como, de manera análoga, el conocimiento de Dios está tenso entre el *deus absconditus* y el *revelatus*, y la teología entre la negatividad y la positividad) (cf. *id.* 223). Efectivamente, en la fórmula una *religio in rituum varietate* se aplican los principios cusanos de *coincidentia oppositorum, complicatio/explicatio* y *coniectura* (cf. *id.* 232-233). Sin olvidar

y amable, en la cual las tesis cristianas van abriéndose paso entre los interlocutores nacionales. Es cierto que en otras obras de estos autores desaparecen la cortesía y la apuesta por la racionalidad en favor de actitudes y expresiones menos tolerantes y más o menos violentas, pero de todas formas en el *Dialogus*, el *Gentil* y el *De pace fidei* se aprecian diálogos contrafácticos, con un carácter que se pretende casi perfectamente racional, cuyos participantes hacen uso de la palabra en principio simétricamente, mediante parlamentos exentos de dominio y coacción. Se diría, casi sin exagerar, que se advierte en estas obras alguna analogía con la situación ideal de diálogo que célebremente ha tematizado Habermas:

en el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación de habla que se encuentra inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad: se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales [...] Los participantes en la discusión no pueden soslayar el presupuesto de

que en *De docta ignorantia* Dios es idéntico con la *coincidentia oppositorum*, mientras que en *De coniecturis* Dios está allende la *coincidentia oppositorum* (cf. Euler 1995 205). La única y verdadera religión tiene en su núcleo al dogma cristológico de la unión hipostática de Dios y hombre en una persona. Por eso es desencaminado contemplar la religión cristiana, según el Cusano, como una *explicatio* entre otras de la verdad religiosa. Así describe Euler el programa una religio *in rituum varietate*: es una madura teología de las religiones inscrita en una cadena, hacia atrás hasta el *logos spermatikós* (Justino) y la *praeparatio evangelica* (Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea), y hacia adelante hasta ciertos pasajes del Vaticano II y la idea de los cristianos anónimos (Rahner) (cf. id. 236-238). Según el principio de la *praesuppositio*, dice Euler, el cristianismo puede ser visto hegelianamente como superación (*Aufheben*) de las religiones no cristianas (cf. id. 240-241). Esto lleva a hablar de los límites de la tolerancia cusana: está orientada hacia afuera, hacia los ritos, y no tiene validez respecto del núcleo esencial de la religión (cf. id. 245 y 285-287). Por esto es por lo que en el Cusano (*como en Llull*) la pretensión de absolutidad del cristianismo es inclusiva –no exclusiva– (cf. id. 281-282). Euler, años después, reafirma estas mismas ideas. Para entender adecuadamente *De pace fidei*, dice, hay que destacar la centralidad de la cristología, la encarnación y la trinidad en el pensamiento de Nicolás de Cusa (cf. Euler 2003 220-224 y 227). En Cristo, según el Cusano, el *Deus absconditus* se vuelve *Deus revelatus* (cf. id. 221). *De pace fidei* muestra al Cusano como antecedente del diálogo interreligioso y de la teología de las religiones (de los cuales, como anticipamos, uno de los mayores representantes actuales es Hick) (cf. id. 228 y 219 n. 29). En todo caso, la pluralidad religiosa es evaluada ambivalentemente por el Cusano y nunca es objetiva por sí misma, sino como reflejo (*Spiegelung*) de la unidad, como expresión de armonía y orden (cf. id. 219-220). *De pace fidei* no indica solo una utopía o un ámbito escatológico. La actual globalización muestra al menos indirectamente la posibilidad de una reconciliación de las religiones, las que, al conocerse más y cada vez mejor, pierden su extrañeza amenazante. La *visio* pacífica del Cusano tiene algo de realizable, cree Euler, claro que paso a paso (cf. Euler 2003 230-231).

que, en función de unos rasgos que se han de describir formalmente, la estructura de su comunicación excluye toda coacción que, no siendo un argumento mejor, influya sobre el proceso de comprensión procedente de fuera o nacida en su propio interior, y neutraliza todos los motivos, excepción hecha del de la búsqueda cooperativa de la verdad. (Habermas 112)<sup>22</sup>

Claro que hay distorsionantes de la analogía. Comenzando el *Gentil*, como vimos, en el pórtico del *locus amoenus* abierto y amical, se sugiere (de acuerdo con la versión latina de la obra) que mientras el judío y el sarraceno tratan de demostrar su fe, el cristiano la demuestra efectivamente. En el *De pace fidei*, a su vez, los contradictores asienten limpia y rápidamente a las tesis trinitarias, encarnacionistas o eucarísticas del Verbo, de Pedro y de Pablo. Pero, de todos modos domina en el conjunto la imagen de un diálogo elegante y educado, en el que los intervinientes, teniendo posturas propias y diferentes de las de los demás, tratan de justificar con razones la corrección de las tesis que esgrimen. Así pues, la noción de una libertad religiosa, sin la denominación ni la configuración jurídica que tendrá en la época moderna, ya se asomaría en la Edad Media como el ideal de una libre comunicación argumentativa entre las religiones, la cual es puesta en escena como conversaciones entre participantes son monoteístas que dialogan limpiamente y bajo la condición de una notoria igualdad en el uso de la palabra. Entonces, tal como se ha dicho,

[La teoría política medieval] se configuró como resultado de la confluencia de elementos heredados tanto del modelo clásico expuesto en la *Política* de Aristóteles como de otros elementos que son novedosos respecto de ese modelo clásico y que la distancian de la tradición clásica para anunciar el pensamiento político moderno. (Bertelloni 2010 17)

Así pues, también cabría decir que la tolerancia medieval, aunque distinta de la moderna, no se encuentra tan lejos de esta y anuncia al menos algunos elementos de inclusivismo.

En cuanto a las bases epistemológicas de la discusión, se aprecia, por el contrario, una creciente radicalización. Todos estos pensadores medievales –desde Abelardo hasta el Cusano– están convencidos de

22 Tampoco sería desencaminado decir que las conversaciones examinadas constituyen experimentos mentales que evocan otro: la “posición original” de Rawls, aun cuando solo sea parcialmente, pues ningún “velo de la ignorancia” determina el discurso o el comportamiento de los interlocutores en los tres casos. Si esto fuera así, también habría en la edad media, notablemente en posturas conciliaristas como la de Juan de París y la que sostuvo alguna vez el mismo Nicolás de Cusa, cierto aprecio por el consenso que hace pensar tanto en el contractualismo como en el constitucionalismo.

la verdad del cristianismo. Pero, a la vez, en ellos se va perfilando una teoría de la razón y de la verdad que se aproxima en mayor o menor medida a las teorías pluralistas, que alcanza su mejor expresión en Nicolás de Cusa. Una consideración más detallada de su pensamiento, tanto política como epistémica, permite ver mejor que él llegó a defender alguna forma de libertad religiosa y de pluralización de la verdad, y que, por ende, hay en su obra elementos no solamente para asumir alguna forma de superioridad jerárquica y de dualismo inclusivista, sino incluso –más allá– para atisbar al menos la posibilidad del pluralismo, y no uno escéptico ni relativista, sino un pluralismo compatible con tesis universalistas.

Como vimos, Nicolás de Cusa cree que, si la diversidad ayudara a la paz y la fe, debería permitirse a las naciones sus propias devociones y ceremonias. Tal diversidad puede fortalecer la devoción mediante una suerte de virtuosa y sana competencia entre las naciones. Esta es, se diría, la versión cusana de la libertad religiosa, una peculiarmente vinculada con el surgimiento tardomedieval del nacionalismo. Es la idea de Nederman,<sup>23</sup> cuya lectura supone precisamente una determinada

23 Este estudioso de la tolerancia premoderna ha propuesto una interpretación novedosa del *De pace fidei*. Hay, dice, tanto lecturas “modernizantes” del *De pace fidei* (como la de Cassirer), según las cuales el Cusano es prácticamente abogado de la idea moderna de tolerancia religiosa, como también lecturas que sostienen la superioridad de la teología cristiana (que en *De pace fidei* aplica el método de la *coincidentia oppositorum*) y su pretensión universalista (mediante característicos principios filosóficos, teológicos y eclesiológicos). Unas y otras lecturas, destaca Nederman, están de acuerdo en que una defensa de la tolerancia solo puede ser erigida sobre la base de fundamentos modernos. El problema, empero, es que esta idea no es sostenible a la luz de los estudios de las teorías y prácticas medievales de la tolerancia (cf. Nederman 1999 60-62). Hasta aquí, claro está, Nederman se mantiene en el mismo plano que Bejczy. Pero hay más. En *De pace fidei*, sostiene este autor, los diversos sabios se caracterizan no tanto por su adscripción a confesiones particulares, sino por su linaje cultural, étnico o político, o sea, nacional. En contraste, en otros diálogos interreligiosos medievales, o aun de la temprana modernidad, los participantes se distinguían sobre todo por su punto de vista doctrinal. En *De pace fidei*, *natio* puede ser sinónimo de religión o fe, aunque en numerosas ocasiones *natio* se distingue de la religión misma para designar nacionalidades o poblaciones, o sea, grupos considerados desde una perspectiva sociocultural. Esta utilización sociocultural de *natio* es inseparable del reconocimiento Cusano de que la vida humana es nativamente diversa, subraya Nederman. Y es diversa a) por su historicidad, puesto que las culturas humanas necesariamente divergen temporal y espacialmente; asimismo, es diversa b) por la desigualdad inscrita en la condición humana, sobre todo por la que hay entre líderes sabios y masas ignorantes: por eso las instituciones políticas y religiosas son vistas por el Cusano como remedios (de inspiración divina) para las incapacidades de la naturaleza humana. Para que el necesario liderazgo de los sabios sea garantizado, este tiene que localizarse, solo así contribuirá al mosaico de las identidades nacionales. Pero, agrega

valoración del nacionalismo medieval (cf. Nederman 2000). Y es esta valoración la que permite sostener que el Cusano ya afirma una forma de libertad religiosa, al menos la que justifica y ampara la diversidad ritual y ceremonial de los cultos.

Se dirá que toda esta defensa de la diversidad supone la verdad cristiana. Es algo que ya vimos: para el Cusano, toda religión concreta es una explicación del cristianismo siempre presupuesto. Pero hay que agregar que el perspectivismo y la conjeturalidad, tan caras para Nicolás de Cusa, podrían tener una ostensible relevancia política. En las espléndidas páginas que dedica al Cusano, Blumenberg ha dicho:

la renuncia al fantasma de la exigencia de absoluta precisión hace posible una exactitud que puede imponerse a sí misma tolerancia con respecto de su imprecisión (*Der Verzicht auf das Phantom der absoluten Genauigkeitsforderung macht eine Exaktheit möglich, die sich selbst Toleranzen ihrer Ungenauigkeit zu setzen vermag*). (578; cf. también 558-638)

Nederman, estas diferencias nacionales también están en el origen de los conflictos y las persecuciones debidos a la religión (cf. 1999 64-66). ¿Cómo, piensa este autor, lograr un acuerdo respecto de la verdadera doctrina si existen insalvables diferencias políticas y culturales entre los seres humanos? Pues bien: la *concordia* cusana, asegura Nederman, no es el univeralismo de la *respublica christiana*, sino la unidad de diferencias nacionales que no deben (ni pueden) ser erradicadas. La fe cristiana y las enseñanzas del cristianismo latino (monoteísmo, trinidad, etc.) son razonables y pueden ser aceptadas por todos. Esto no inhibe, sino que permite diferencias rituales y de prácticas socialmente condicionadas. De ahí la alusión explícita en *De pace fidei* a *tolerare* como un principio que resulta de los procesos asociados con la historicidad y desigualdad humanas. La tolerancia de la diversidad ritual-nacional no es meramente negativa (para mantener la paz entre las naciones), sino positiva (para promover cultos, permitiendo una suerte de competencia creativa entre los pueblos con el fin de mostrar la mayor *devotio*). Nicolás de Cusa, cree Nederman, concibe una suerte de “internacionalismo tolerante” en el que las diferencias rituales y nacionales no son tratadas como fuentes de hostilidad, sino como la base del reconocimiento y del respeto mutuo. En el *De pace fidei* es prioritario el acuerdo en materias esenciales de fe. Pero como por encima de tal acuerdo surgen las diferencias nacionales, no debiera temerse una perturbación de la paz o la persecución. El Cusano no defiende una *tolerantia* en sentido moderno, pero tampoco ejecuta una defensa de la *respublica christiana* medieval. Su ensayo incluye eso que se ha llamado “*group rights*” y la emergencia de la autoconciencia nacional: la unidad de la fe puede convivir con identidades y prácticas nacionales. El descubrimiento de las naciones, de sus diferencias, permite prevenir conflictos, persecuciones, opresiones, guerras. Aceptar la imposibilidad de eliminar diferencias grupales –siempre, eso sí, bajo un solo Dios y una sola fe– es una enseñanza del *De pace fidei*. Nicolás de Cusa, dice por ello Nederman, no es relativista: hay verdades universales. Mas esto no es argumento para forzar o perseguir, ya que la verdad religiosa no es igual a opresión de la diferencia. Así, dice Nederman, puede apreciarse que hay una tradición europea de tolerancia preilustrada (cf. 1999 66-70).

Y es que si la verdad humana es una perspectiva entre otras posibles y legítimas, es decir, es la verdad en el modo de una insuperable alteridad, convendría entonces que quien sostiene una pretensión de verdad –también en el campo religioso– se comportase comedidamente. A fin de cuentas, no es sino alguien que posee solo una perspectiva entre otras, alguien que accede aproximada, imperfecta, inadecuadamente a las cosas, y que lo hace bajo la forma de una extrañeza, de una lejanía irremediable. La tolerancia, entendida en términos del Cusano, no exige el abandono de la idea de verdad; por el contrario, solo pide la clara percepción de la finitud de su figura humana. Y esta figura humana de la verdad no es óbice sino estricta justificación para tolerar.

### Conclusión

¿Qué significa, en fin, todo esto? Que la *tolerantia* tuvo un significado específicamente medieval, como ha mostrado Bejczy, pero que este sentido no es incompatible con el de la libertad religiosa ni con una aproximación inclusiva o aun tendencialmente pluralista en relación con la verdad. Es cierto: ninguno de estos pensadores medievales suscribiría el art. 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos*, como sí lo hubiera podido hacer –aun con sus reservas con respecto a los papistas, fanáticos y ateos– Locke:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Pero, dado que estos mismos pensadores medievales elaboraron sendos diálogos interreligiosos en los que participan cristianos, judíos, musulmanes, incluso gentiles y filósofos, diálogos en los cuales los cristianos *por la sola fuerza de la razón* pueden llegar a convencer respecto de la verdad cristiana a los no cristianos o a concordar con estos últimos ciertos principios éticos y políticos, bien podría concebirse que hay aquí un fundamento para defender no solamente una tolerancia de actitudes, actos e ideas que no se comparten, sino también la posibilidad ideal de unos diálogos en los que prevalezca la fuerza del mejor argumento y la finalidad, también ideal, de respeto, por cuya virtud las personas, justo por su racionalidad, puedan ser tratadas y tratarse recíprocamente con igual consideración. La comunicación simétrica y exenta de coacción y dominio –ya lo decía Habermas– está presente tan solo como un presupuesto indispensable, como un parámetro de

crítica y mejora de las conversaciones reales, las cuales remiten por su misma estructura a aquella.

Este remitir indica una dirección. Según Zubiri, de las cosas hay no solo conceptos representativos que dicen determinadamente aquello que piensan, sino también conceptos direccionales que señalan incoativamente diversos, plurales caminos al pensamiento, como sugerencias intelectivas que históricamente pueden ser desarrolladas en esta o aquella dirección (cf. Zubiri 414-415). Es algo que bien puede decirse de cada idea, en la medida en que piensa algo y además permite pensar posiblemente otras tantas cosas, sin que lo uno obste a lo otro.

## Bibliografía

- Abaelardus, P. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, Thomas, R. (ed.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970.
- Abelardo, P. *Cartas de Abelardo y Eloísa*, Santidrián, P. R. & Astruga, M. (trads.). Madrid: Alianza, 2002.
- Abelardo, P. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, Magnavacca, S. (trad.). Buenos Aires: Losada, 2003.
- Álvarez Gómez, M. “Consenso y verdad en las religiones según Nicolás de Cusa”. *Pluralidad y sentido de las religiones*, Álvarez Gómez, M. (ed.). Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002. 47-72.
- De Aquino, T. *Suma contra los gentiles [SCG]*. Madrid: BAC, 1967.
- De Aquino, T. *Suma de teología [STh]*. Madrid: BAC, 1998.
- De Aquino, T. “Tratado sobre las razones de la fe”. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC, 2008. 729-768.
- Batalla, J. & Fidora, A. “Introducció”. Lull, R. *Disputa entre la fe i l’enteniment*, Batalla, J. & Fidora, A. (trads.). Turnhout/ Santa Coloma de Queralt/ Tarragona: Brepols/ Obrador Edèndum/ Publicacions URV, 2011. 11-77.
- Bejczy, I. “Tolerantia: a Medieval Concept”, *Journal of the History of Ideas* 58/3 (1997): 365-384.
- Bertelloni, F. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”. Roche, P. (comp.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010. 17-40.
- Blumenberg, H. *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- Bormann, K. “Nicolás de Cusa”. *Enciclopedia de obras de filosofía*, Volpi, F. (ed.). Vol. 2: H-Q. Barcelona: Herder, 2005. 1545.

- Carreras i Artau, T. & J. *Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al xv. Vol. 1: El escolasticismo popular. Ramon Lull (Raimundo Lulio)*. Barcelona/Girona: Institut d'estudis catalans/Diputació de Girona, 2001.
- Colomer, E. *El pensament als països catalans durant l'edat mitjana i el renaixement*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1997.
- De Cusa, N. *De pace fidei. Cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, Klibansky, R. & Bascour, H. (eds.). Hamburg: In aedibus Felicis Meiner, 1959.
- De Cusa, N. *De coniecturis*, Koch, J. & Bormann, K. (eds.). Hamburg: In aedibus Felicis Meiner, 1972.
- De Cusa, N. *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Sanz, V. (trad.). Madrid: Tecnos, 1999.
- De Cusa, N. *De visione dei*, Riemann, A. (ed.). Hamburg: In aedibus Felicis Meiner, 2000.
- Ensenyat, G. "Pacifismo y cruzada en Ramon Llull", *Quaderns de la Mediterrània* 9 (2008): 354-360.
- Euler, W. A. *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*. Altenberge: Telos-Verlag, 1995.
- Euler, W. A. "Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft* 28 (2003): 211-231.
- Garganta, J. de "Introducción general". De Aquino, T. *Suma contra los gentiles*. Robles, L. & Robles, A. (eds.). Vol. 1. Madrid: BAC, 1967. 3-34.
- Gilson, É. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Múgica, F. (trad.). Madrid: EUNSA, 1978.
- Gilson, É. *La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Pacios, A. & Caballero, S. (trads.). Madrid: Gredos, 1999.
- Habermas, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, García, R. (trad.). Barcelona: Península, 1994.
- Locke, J. "A Letter concerning Toleration". *The Works of John Locke*, Vol. 6. London: Rivington. 1823. 3-58.
- Locke, J. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Mellizo, C. (trad.). Madrid: Alianza, 1999.
- Llull, R. *Llibre del gentil e dels tres savis. Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*. Vol. 2, Bonner, A. (ed.). Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull. 2001.
- Llull, R. *Libro del gentil y los tres sabios*, Conde, M. (trad.). Madrid: BAC, 2007.
- Magnavacca, S. "Estudio preliminar". Aberlardo, P. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*. Magnavacca, S. (trad.). Buenos Aires: Losada, 2003. 7-53.
- Mayer, A. "Ramon Llull y el diálogo indispensable", *Quaderns de la Mediterrània* 9 (2008): 275-278.



- Mendus, S. (ed.). *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Muñoz, F. “La paz, un anhelo público y político universal. Aportaciones históricas desde el Mediterráneo”. *Políticas de paz en el mediterráneo*, Martínez F & Muñoz, F. (eds.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 37-71.
- Nederman, C. “*Natio* and the ‘Variety of Rites’: Foundations of Religious Toleration in Nicholas of Cusa”. *Religious Toleration. ‘The Variety of Rites’ from Cyrus to Defoe*, Laursen, J. (ed.). London: MacMillan, 1999. 59-74.
- Nederman, C. “Nationality and the ‘Variety of Rites’ in Nicholas of Cusa”. *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration c. 1100-1550*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000. 85-97.
- Ratzinger, J. “El diálogo interreligioso y las relaciones judeo-cristianas”, *Humanitas* Número especial (2005): 153-165.
- Sanz, V. “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 181-194.
- Svensson, M. “Abelardo. El argumento del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*”, *Philosophica* 32/Sem. II (2007): 137-155.
- Svensson, M. “A defensible conception of tolerance in Aquinas?”, *The Thomist* (2011): 75/2. 291-308.
- Tarnas, R. *La pasión de la mente occidental*, Galmarini, M. A. (trad.). Girona: Atalanta, 2008.
- Téllez, E. “Tomás de Aquino como antecedente medieval de la tolerancia moderna”, *Tópicos* 36 (2009): 37-63.
- Vega, A. “La imaginación religiosa de Ramon Llull: una teoría de la oración contemplativa”, *Mirabilia. Revista Electrónica de História Antiga e Medieval* 5 (2005): 157-178.
- Williams, M. & Waldron, J. (eds.). *Nomos XLVIII: Toleration and its limits*. New York: New York University Press, 2008.
- Zubiri, X. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza, 2004.