

Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana

Víctor SANZ SANTACRUZ

Resumen: Con ocasión de la caída Constantino-
pla en 1453, Juan de Segovia (ca. 1393-1458) y
Nicolás de Cusa (1401-1464) reanudan la anti-
gua amistad iniciada durante el Concilio de Basi-
lea. Su interés común por el Islam les lleva a
abordar en algunos de sus escritos propuestas de
solución a la amenaza que el poderío militar tur-
co representa para la religión cristiana. En sus es-
fuerzos por lograr un entendimiento pacífico por
medio del diálogo, se aprecia una confianza opti-
mista en la razón que constituye sin embargo un
obstáculo para una adecuada comprensión de la
religión islámica y para un diálogo efectivo.

Palabras clave: Cristianismo e Islam, Juan de
Segovia, Nicolás de Cusa.

Abstract: The fall of Constantinople in 1453
gave John of Segovia (ca. 1393-1458) and Ni-
cholas of Cusa (1401-1464) the opportunity to
resume their old friendship initiated during the
Council of Basel. Their common interest in Islam
lead them in some of their writings to search so-
lutions to the threat of Turkish military power for
the Christian religion. In their effort to achieve a
peaceful understanding through dialogue, they
show an optimistic confidence in reason. Howe-
ver, this confidence is an obstacle for an adequa-
te understanding of the Islamic religion and for
an effective dialogue.

Key words: Christianity and Islam, John of Se-
govia, Nicholas of Cusa.

1. *Interés común por el Islam*

La trayectoria vital e intelectual de Juan de Segovia (ca. 1393-1458) tiene muchos puntos en común con la de Nicolás de Cusa (1401-1464), desde que sus caminos se cruzaron por primera vez en 1433 en el Concilio de Basilea. En aquella magna asamblea ambos conceden inicialmente su apoyo a la postura conciliarista, apoyo que Nicolás de Cusa retirará en 1437, para situarse del lado de los defensores de la supremacía del Papa. Este significativo giro y la posterior evolución de los hechos, que desembocará en el cisma tras fracasar todo intento de reconciliación, explican el alejamiento entre ambos personajes, que se

hace patente en la discusión pública que mantienen en la dieta de Maguncia en 1441¹, y que durará más de una década.

Un acontecimiento que conmociona a toda la cristiandad constituirá, años después, la ocasión propicia para reanudar la antigua amistad y pondrá de manifiesto las coincidencias de su itinerario intelectual. El 29 de mayo de 1453 el ejército turco conquista Constantinopla. Nada más conocer la noticia, Nicolás de Cusa se apresura a redactar un pequeño opúsculo, titulado *La paz de la fe*, que finalizará en cuatro meses². Por su parte, Juan de Segovia comienza a escribir, también en 1453, una obra a la que se dedicará con gran empeño y que, con diversas interrupciones y sucesivas ampliaciones, le ocupará hasta su muerte y quedará finalmente inédita: *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda sarracenorum*³. La similar reacción ante la amenaza común no obedece a un acuerdo previo, pues por entonces sus caminos no habían vuelto a confluir, pero no cabe duda de que tampoco es producto del azar, sino que se remonta a los años de Basilea, en los que ambos se interesaron por el Corán y mantenían frecuentes conversaciones sobre los ritos y las costumbres de los musulmanes, así como sobre el mejor modo de lograr su conversión⁴.

Años más tarde, en el invierno de 1460/61, escribirá Nicolás de Cusa la *Cribratio Alkorani o Examen del Corán*, que incluye numerosas citas del libro santo de los musulmanes. Al comienzo del prólogo afirma haberse dedicado a comprender el Corán todo lo dili-

1. Cfr. la carta que Nicolás de Cusa escribe desde Maguncia al Cardenal Cesarini (3.IV.1441), en *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, hrsg. von E. MEUTHEN und H. HALLAUER, F. Meiner, Hamburg 1983, Bd. I, 2, 352-358 (Nr. 482). En su relato, el Cusano valora la intervención de Juan de Segovia de un modo que deja ver con claridad la distancia que se había abierto entre ambos: «Locutus est autem ille absque ordine, multa tremula voce, et non erubuit se cum inuiriis pocius quam cum racione iuvare (...) Ego qui animosus fui, alacri mente ingressus sum pungnam et dicta de Segobia ostendí inordinatissima et absque intelligencia» (p. 353).

2. Sobre el carácter de esta obra y las circunstancias de su composición véase: Nicolás DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Estudio preliminar, traducción y notas de Víctor SANZ SANTACRUZ, Tecnos, Madrid 1999, pp. XVI-XXX.

3. Sobre la génesis de la obra de Juan de Segovia, cfr. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid 1952, pp. 93-99. El único ejemplar conocido de este manuscrito se conserva en la Biblioteca Colombina de Sevilla (ms. 7-6-14, folios 1-110 v). El sumario de la obra ha sido publicado por CABANELAS en las pp. 266-272 de su estudio citado.

4. Cfr. Carta de Juan de Segovia a Nicolás de Cusa (2.XII.1454): «de quorum (Saracenorum) ritibus observantiaque, moribus ac modo conversionis eorum multa diebus illis conferebamus» (Cod. Vat. lat. 2923, fol. 4v); texto citado en Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, R. Klibansky et H. Bascour (eds.), F. Meiner, Hamburg 1959, li (Praef. ed.). El propio Nicolás, en la respuesta a esta carta, alude indirectamente a esas conversaciones: cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, ed. cit., pp. 93 y 97. Sigo el texto de mi versión castellana: Nicolás DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, ed. cit. en nota 2, pp. 62 y 65. La *Carta a Juan de Segovia* se citará por la edición crítica de Klibansky y Bascour, indicando entre paréntesis las páginas de la versión castellana. *La paz de la fe* se citará también según esa edición, indicando solo el número del párrafo, que facilita la localización del texto en la versión castellana mencionada.

gentemente que le fue posible⁵ y relata cómo en Basilea consiguió un ejemplar de la versión latina del Corán que Pedro de Cluny, también conocido como Pedro el Venerable, había hecho traducir en el siglo XII⁶. Ese ejemplar contenía otras obras y tratados polémicos sobre el Islam, también mencionados en el prólogo y que constituyen una prueba evidente de su interés por la cuestión musulmana, al mismo tiempo que proporcionan una información muy valiosa acerca de las fuentes a las que acudió para su conocimiento del Islam⁷. Según su propio testimonio, cuando en 1437 tuvo que viajar a Constantinopla como legado pontificio, entregó ese ejemplar a Juan de Segovia. Ya en Constantinopla, consultó otros dos ejemplares del Corán⁸. En el prólogo explica también que de él mismo partió la idea de sugerir a Dionisio el Cartujano que redactara una obra crítica contra el Corán –*Contra perfidiam Mahometi*–, finalizada en 1454, que Dionisio dedicó a Nicolás de Cusa y envió al Papa Nicolás V⁹. De los escritos sobre el Islam que afirma haber leído, el que reconoce haberle agradado más es *Contra legem Sarracenorum*, de Ricoldo de Monte Crucis, incluido en el Cod. 107 de su biblioteca, así como el opúsculo de Tomás de Aquino *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* y el escrito del cardenal Juan de Torquemada *Contra principales errores perfidi Mahometi*¹⁰.

En su edición crítica del opúsculo *De pace fidei*, Klibansky y Bascour afirman que el Cusano había estudiado desde su juventud diferentes obras sobre el Islam, que había ido adquiriendo para su biblioteca y de cuya atenta y detenida lectura dan cuenta las múltiples ano-

5. «Feci quam potui diligentiam intelligendi librum legis Arabum», Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, L. Hagemann (ed.), F. Meiner, Hamburg 1986, Prol., n. 2. Se citará a partir de ahora por esta edición.

6. Sobre las versiones medievales del Corán en latín, cfr. Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 16 (1947-8) 69-131; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia*, en «Euphrosyne», 31 (2003) 491-503; Óscar DE LA CRUZ PALMA, *La Trascendencia de la Primera Traducción Latina del Corán (Robert de Ketton, 1142)*, en «Collatio», 7 (2002) 21-28 [<http://www.hottopos.com/collat7/oscar.htm>].

7. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, n. 2. Una descripción de cada una de las obras citadas por el Cusano en el prólogo de la *Cribratio* se encuentra en Georges C. ANAWATI, *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam*, en *Nicòlò Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicòlò Cusano (Bressanone, 6-10 settembre 1964)*, Sansoni, Firenze 1970, 150-153. Puede verse también la relación completa en la introducción de Hagemann y Gleí a la versión latín-alemán de la *Cribratio Alkorani*: Nikolaus VON KUES, *Sichtung des Korans*, Ludwig HAGEMANN und Reinhold GLEI (Hrsg.), Meiner, Hamburg 1989, I, pp. XIV-XV. De los 11 escritos citados por el Cusano, 9 están incluidos en los códices 107 y 108 de su biblioteca.

8. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, n. 2. En la carta a Juan de Segovia del 29.XII.1454, alude a otros tres ejemplares de la versión latina del Corán que dice tener localizados: uno en el monasterio de Ror, en Baviera, otro en Colonia y un tercero en Roermond, en la diócesis de Lieja, donde residía Dionisio el Cartujano. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, 101 (70).

9. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, n. 4.

10. Cfr. *ibidem*.

taciones marginales existentes en esos manuscritos¹¹. Todo lo cual pone de manifiesto, como ha afirmado Haubst, «la intensidad con la que Nicolás se dedicó durante tres decenios a examinar lo que vincula el Corán con el cristianismo y con Cristo»¹² y confirma la seriedad y rigor científico con que aborda el estudio del Islam¹³.

El interés de Juan de Segovia por el Islam es anterior a su llegada a Basilea y, por las noticias de que disponemos, tiene un primer hito relevante en la célebre disputa que en 1431 mantuvo en la ciudad de Medina del Campo con un embajador del rey moro de Granada, acontecimiento al que alude en varios lugares de sus escritos¹⁴. Ya en Basilea, difunde esa preocupación entre su círculo de conocidos, entre los que se encuentra el Cusano. Su desconocimiento de la lengua árabe y la dificultad para encontrar ejemplares de una versión latina del Corán, en lugar de desanimarle, le impulsan a dar con el paradero de los existentes, entre ellos uno que en 1437 encontró en un libro encadenado de una biblioteca alemana y que hizo copiar¹⁵; precisamente el mismo año en que Nicolás de Cusa se dedicaba a una actividad semejante en Constantinopla, como se ha señalado más atrás.

11. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, xxxviii-xl (Praef. ed.). Cfr. James E. BIECHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, en «Manuscripta», 27 (1983) 91-100, que estudia las anotaciones marginales de los códices 107 y 108 de la biblioteca del Cusano, así como del MS Additional 19952 de la British Library, que también perteneció a su biblioteca. Según Biechler, las anotaciones marginales que el Cusano hace de su propia mano en el Cod. 108 –que contiene, entre otras obras, la versión latina del Corán de Roberto de Ketton– «constituyen una evidencia de que estudió este código con gran seriedad al menos en tres ocasiones diferentes» (p. 92). A su juicio, dos de los grupos de anotaciones marginales de ese ejemplar pueden asociarse probablemente a las fechas en que escribió *De pace fidei* y *Cribratio Alkorani*.

12. Las palabras de Rudolf HAUBST están tomadas de la *Diskussion* incluida al final del artículo de Anton SCHALL, *Die Sichtung des Christlichen im Koran*, en «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» [MFCG], 9 (1971) 76-91; el texto de Haubst se encuentra en la p. 86.

13. Cfr. Georges C. ANAWATI, *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam*, cit. en nota 7, p. 153. Es interesante advertir que, según Biechler, las anotaciones marginales del Cod. 108 que probablemente corresponden a la época en que redactó la *Cribratio Alkorani* «revelan una penetrante curiosidad, una mente crítica, un lector inexorablemente atento», James E. BIECHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, cit. en nota 11, p. 95. Acerca de la relación de Nicolás de Cusa con el Islam, cfr. James E. BIECHLER, *Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter*, en «The Downside Review», 101 (1983) 50-59.

14. Cfr. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, 100-107 y las referencias ahí incluidas.

15. «Et ex tunc multorum percepi relatione, idque ipse agnouit, quod paucissimi Christianorum librum ipsum tenent quodque in paucissimis reperitur librariis, de quarum una, in Germania, librum incathenatum habui, anno XXXVII copiarique feci», *Prólogo de Juan de Segovia a su Alcorán trilingüe*, en Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, p. 286. En el apéndice III de la obra de CABANELAS (pp. 279-302) se incluye el texto del prólogo, del que hay una edición crítica reciente: José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán (Qur'an) trilingüe (1456)*, en «Mittellateinisches Jahrbuch», 38/1-2 (2003) 389-410. Esta edición está accesible en Internet: http://seneca.uab.es/islamolatina/archivos/juandeSegovia_prologo.htm. El texto al que hace referencia la cita se encuentra en el n. 16. Acerca de los obstáculos de los no musulmanes para acceder al texto del Corán, véase: François DÉROCHE, *Le Coran et ses traductions occidentales*, en VV. AA., *Les*

Se da cuenta entonces de la imperfección de la traducción que, a mitad del siglo XII, hizo Roberto de Ketton por encargo de Pedro de Cluny¹⁶, pues se apartaba considerablemente del texto árabe y no pocas veces ridiculizaba el contenido del Corán, insistiendo en aspectos pueriles o simplemente increíbles y, en cualquier caso, accidentales. Lo que le parece más grave es que en esa traducción se basaban los tratados y opúsculos polémicos que comenzaban a proliferar en el ámbito cristiano y de los que el propio Juan de Segovia afirma haber leído muchos y estar en posesión de un buen número de ellos¹⁷.

El acontecimiento de la conquista de Constantinopla será decisivo en su deseo de lograr una versión fidedigna del texto árabe del Corán. Como ha señalado Déroche, en una época en la que dominan la actitud de confrontación y el espíritu belicoso, no faltan sin embargo «personajes capaces de imaginar otro acercamiento y para quienes la traducción del Corán constituía una etapa indispensable»¹⁸. Bien entendido, como aclara el mismo autor, que no se trataba de cuestionar la superioridad del cristianismo, sino precisamente de ponerla de manifiesto, pero por otros medios.

Convencido de que la traducción mencionada no permitía un conocimiento adecuado de la religión musulmana, que juzga de todo punto necesario para elaborar una refutación válida y consistente, decide realizar una traducción nueva y más fiable¹⁹. Tras algunos

civilisations dans le regard de l'autre. Actes du colloque international, Paris, 13 et 14 décembre 2001, UNESCO, Paris 2002, 64-67 [<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001278/127888f.pdf>]. Hay también versión inglesa: <http://www.unesco.org/dialogue/en/RegardDeroche.htm>

16. Al parecer, la traducción que Marcos de Toledo, a instancias del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, realizó a principios del siglo XIII, no fue conocida por Juan de Segovia, lo que se explica por el hecho de que tuvo mucho menos eco que la de Pedro el Venerable. Sobre este punto, véanse los artículos de Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au Moyen-Âge*, y de José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia*, cit. en nota 6.

17. Cfr. Juan DE SEGOVIA, *Prólogo* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 16; ed. CABANELAS, p. 286). Una muestra del rigor y seriedad de Segovia es el comentario, no sin un deje de ironía, que hace en ese mismo lugar, cuando afirma que las incorrecciones de la versión latina del Corán existente no impiden que «muchos doctores católicos, así como otros no doctores y apenas doctos» se hayan dedicado a escribir libelos y tratados para impugnar la doctrina musulmana. En el párrafo siguiente alude al dolor que le causa el hecho de que él mismo, que ha escrito muchas obras contra la religión islámica, ha tomado por verdaderos muchos testimonios procedentes de esa traducción: cfr. ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 17; ed. CABANELAS, p. 287.

18. François DÉROCHE, *Le Coran et ses traductions occidentales*, cit. en nota 15, p. 67. Cfr. Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, *La evolución de la polémica anti-islámica en los teólogos españoles del primer renacimiento*, en Horacio SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica*, Brepols, Turnhout 1994, 407.

19. Sobre el alcance y características de esta empresa, véase Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, pp. 127-164; Stefano LATOR, *Giovanni de Segovia e la prima versione bilingue del Corano*, en «La Civiltà Cattolica», 96, I (1945) 37-44; José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *El Prólogo de Juan de Segovia al Corán (Qur'an) trilingüe (1456)*, cit. en nota 15, pp. 389-394.

intentos fallidos, consigue finalmente que el alfaquí segoviano Iça Gidelli²⁰, uno de los más célebres musulmanes del reino de Castilla, se traslade al priorato de Aiton, en la Saboya francesa, donde vivía retirado Juan de Segovia, para emprender bajo su impulso y supervisión una nueva traducción castellana del Corán. El 5 de diciembre de 1455 llega Gidelli a Aiton y durante los cuatro meses que permanece allí se dedica de lleno a la tarea de realizar una versión lo más conforme posible al texto árabe. Al finalizar su estancia, el alfaquí había dejado una copia del texto árabe y su propia versión castellana. Juan de Segovia deseaba también elaborar una versión latina, para facilitar su acceso a los doctores de la Iglesia, y su idea inicial fue realizarla él mismo a partir del texto original, para lo que se propuso aprender la lengua árabe. Realiza varias gestiones que no dan resultado y se decide entonces a hacer la traducción del español al latín, poniendo especial cuidado en ajustarse a las características del idioma árabe (*Arabicum magis quam Hyspanum seruire uolui loquendi modum*²¹) que, aunque no dominaba, no le resultaba completamente desconocido, pues había pedido al alfaquí que le iniciara en la lengua de Mahoma. Según relata en el prólogo, la traducción latina aparece en tinta roja interlineada en la versión castellana, mientras que la otra página la ocupaba el texto árabe copiado por el alfaquí²². Consciente de las limitaciones de esta traducción, que convierte sin embargo esta obra en la primera versión trilingüe del Corán, se propone hacer de ella un uso privado, a la espera de encontrar a algún experto que estuviera en condiciones de revisarla²³. Lamentablemente, esta edición trilingüe del Corán se ha perdido y solo se conserva el prólogo del propio Juan de Segovia²⁴.

2. Singularidad de la actitud de Juan de Segovia y Nicolás de Cusa

El 2 diciembre de 1454, Juan de Segovia envía una larga carta a su antiguo amigo, en la que le describe el método para acabar con el peligro musulmán que ha expuesto en su obra *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda sarracenorum* y le pide su parecer²⁵. En su contestación del 29 de diciembre desde Innsbruck, Nicolás de Cusa se declara de acuerdo con su propuesta, que aboga por la vía de la paz y el diálogo con los musulmanes.

20. Sobre Gidelli, cfr. Gerart WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, E. J. Brill, Leiden 1994. Para una descripción más breve basada en la obra de Wiegiers, cfr. Leyla ROUHI, *A Fifteenth-Century Salamanca's Pursuit of Islamic Studies*, en Cynthia ROBINSON and Leyla ROUHI (eds.), *Under the Influence. Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Brill, Leiden-Boston 2005, 21-42.

21. Juan DE SEGOVIA, *Prólogo al Corán* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 42; ed. CABANELAS, p. 298).

22. Cfr. *ibidem* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 50; ed. CABANELAS, p. 300).

23. Cfr. *ibidem* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 49; ed. CABANELAS, p. 300).

24. Wiegiers cree haber identificado en un manuscrito de la Biblioteca Pública de Toledo (MS 235) la traducción castellana del Corán que Iça Gidelli realizó a petición de Juan de Segovia: cfr. Gerart WIEGERS, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado: Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, cit. en nota 20, pp. 98-114.

25. Un breve resumen del contenido la carta, de la que se conservan cuatro copias manuscritas (cfr. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, p. 178, n. 1), y de las principales cuestiones tratadas en ella, lo proporciona CABANELAS en las pp. 178-182, quien publica la parte final de la misma en el Apéndice IV (pp. 303-310).

La coincidencia de los dos autores en el modo de afrontar la situación, siguiendo métodos pacíficos, es bien clara. El Cusano lo señala de modo expreso en su carta, cuando le escribe a Juan de Segovia que, si hubiera leído *La paz de la fe*, habría advertido que «ambos pensábamos 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»²⁶. La apuesta por la vía pacífica queda confirmada poco más adelante, al declararse «de la firme opinión de que es mejor dialogar con ellos [los turcos] que hacer la guerra»²⁷.

En su carta del 2 de diciembre, observa Juan de Segovia que desde hace más de treinta años venía considerando que «para exterminar y debilitar la secta de los sarracenos habría que emprender la vía de la paz, mejor que la de la guerra (*pace magis quam belli via*)»²⁸. Afirmaciones semejantes se encuentran en varios de sus escritos. Entre ellas, destaca una que repite tres veces en el prólogo a la versión trilingüe del Corán y que define muy bien su pensamiento: *per viam pacis et doctrinae*²⁹. Esta expresión es la que él mismo emplea en 1457 para designar la citada carta a Nicolás de Cusa, según consta en la escritura de donación de los libros de su biblioteca a la Universidad de Salamanca: «Carta de Juan, arzobispo de Cesarea, al Cardenal de San Pedro, en la que se expone la conveniencia de intentar la conversión de los Sarracenos por la vía de la paz y de la doctrina, mejor que por la espada»³⁰. El núcleo esencial del método está, pues, bien claro, pero con no menor claridad se subraya que la finalidad no es otra que la conversión de los musulmanes, intención que se pone de manifiesto en el prólogo mencionado, así como en la carta a Nicolás de Cusa y en la obra *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda sarracenorum*, cuyo sumario comienza afirmando que «por la exposición de la palabra divina se ha de tender a la conversión de los sarracenos»³¹. En resumen, y empleando sus propias palabras, el principio, el medio y el fin de esa obra no es otro que emprender la vía de la paz más que la de la guerra para lograr la conversión de los sarracenos³².

26. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, 97 (65).

27. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, 100 (69).

28. Juan DE SEGOVIA, Carta 2.XII.1454 (Cod. vat. lat. 2923 fol. 4v)

29. Juan DE SEGOVIA, *Prólogo al Corán* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, nn. 17 y 18; ed. CABANELAS, pp. 286-288).

30. Benigno HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, 94 (cfr. también p. 98) y Julio GONZÁLEZ, *El Maestro Juan de Segovia y su Biblioteca*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1944, 162 (cfr. también p. 168).

31. Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, 265 (Apéndice I: «Sumario del opúsculo “De mittendo gladio”»).

32. Juan DE SEGOVIA, Carta 2.XII.1454 (Cod. vat. lat. 2923 fol. 32r; ed. CABANELAS, 308): «proposueram destinare Sanctissimo Domino Nostro Pape et librum Alchoran et, cum finem accepisset, opusculum meum [se refiere a la obra *De mittendo gladio*], cuius initium, medium finisque est ut pacis magis quam belli via intendatur ad conversionem sarracenorum».

La finalidad a la que se acaba de aludir establece una significativa diferencia entre esta obra y la que Nicolás de Cusa escribió por las mismas fechas. En el caso de Juan de Segovia, la «paz», como rasgo determinante del método, va unida a la «conversión», como objetivo último y bien patente. En palabras de Álvarez Gómez, «el fin principal de Juan de Segovia es la conversión. La paz es ciertamente un elemento esencial, pero solo como medio para lograr la conversión»³³. Nicolás de Cusa, en cambio, aunque declara ser de la misma opinión –como se ha visto–, se mueve en un horizonte distinto, porque otro es su planteamiento, así como la perspectiva desde la que enfoca el asunto. Como ha señalado Álvarez Gómez, el alcance del problema es diferente en uno y otro: Juan de Segovia se interesa sobre todo por la relación entre el Cristianismo y el Islam, que constituye la cuestión a la que busca dar respuesta, mientras que Nicolás de Cusa 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»³⁴. 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 razón³⁵, 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*³⁶. En este sentido, la similitud entre el fin que Juan de Segovia pretende con su obra y el que perseguía Ramón Llull parece fuera de duda³⁷. Tanto uno como otro buscan, por encima de todo, la conversión de los musulmanes.

Bien es verdad que en el caso de Nicolás de Cusa hay que establecer una neta distinción entre *La paz de la fe* y la obra que, siete años después, dedicará al examen del Corán: la *Cribratio Alkorani*. En esta última dirige rotundas descalificaciones a la religión del Islam y al contenido mismo de algunos textos del Corán, pese al tono conciliador que desea emplear y a que su propósito declarado es hacer ver que «también a partir del Corán se muestra la verdad del evangelio»³⁸. Así, en contra de lo que los propios musulmanes afirman, sostiene que el Corán es un libro que no se debe atribuir a Dios, sino que es una colección de escritos reunidos por un hombre bajo la influencia, en último término, del «príncipe de este mundo»³⁹. La prueba de ello cree verla en el hecho de que en él se contienen cosas que «por su deshonestidad, injusticia y notoria falsedad y contradicción, no pueden sin blasfemia atri-

33. Cfr. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Paulinus-Verlag, Trier, 2003, 21.

34. *Ibidem*, 19. En la misma línea, escribe Colomer que, en el caso del Cusano, «su objetivo no es tanto la conversión al cristianismo de los no cristianos cuanto la conformidad de las diversas confesiones religiosas con la única fe cristiana», Eusebio COLOMER, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull*, en MFCG 16 (1984) 106.

35. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei*, n. 9.

36. Cfr. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, cit. en nota 33, p. 22.

37. Cfr. Eusebio COLOMER, *Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull*, cit. en nota 34, p. 106 y Maurice DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris 1941, 50, nota 52.

38. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, Prol., n. 4; cfr. n. 9.

39. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, I, 1, n. 23.

buirse a Dios»⁴⁰. Todo lo cual le llevará más adelante a dar por sentado que Mahoma, «bajo pretexto de religión, buscaba el poder y el dominio»⁴¹, que es el verdadero fin de su celo religioso, para cuya obtención no dudaba en acudir a la espada⁴². Especialmente duro es el último capítulo de la segunda parte del libro, que constituye un abierto ataque al Corán, del que su título es ya un presagio: «Invectio contra Alkoranum». En él concluye que todo dicho o escrito que carece de la luz evangélica –como es el caso del Corán– «es oscuro, desordenado, tenebroso, mortífero y abominable para toda naturaleza racional»⁴³.

Como se aprecia con claridad, el tono ha cambiado respecto a *La paz de la Fe* y a la carta a Juan de Segovia de diciembre de 1454. Aunque en la *Cribratio Alkorani* la conversión de los musulmanes no aparece de modo explícito como un fin de la obra, a la manera que se ha visto en Juan de Segovia, sí se encuentran alusiones que muestran la adhesión a la fe cristiana como una consecuencia lógica, podríamos decir que casi inevitable, de su superioridad sobre la religión musulmana, que hará que sus seguidores, incluso los menos instruidos, «retornen del Corán al evangelio de Cristo, que es todo él intelectual y divino»⁴⁴. De modo semejante, tampoco faltan exhortaciones a los musulmanes a buscar la verdadera luz de Cristo, abandonando el Corán⁴⁵, y súplicas a Dios para que se digne abrirles los ojos de modo que lean y entiendan el santísimo evangelio⁴⁶. Ciertamente, esta idea se ve facilitada por una de las tesis centrales de la obra expuesta en el segundo prólogo, que recoge una antigua tradición, según la cual, Mahoma fue influido durante su estancia en La Meca por un monje cristiano nestoriano, que le convirtió al nestorianismo, en el que permaneció hasta su muerte⁴⁷. En todo caso, el Cusano se aleja de la actitud irenista mantenida en su opúsculo de 1453 y, así, en la dedicatoria al Papa Pío II alude, en términos muy próximos a los de Juan de Segovia, a la conveniencia de «eliminar» la «secta mahometana»⁴⁸. A pesar de todo ello, es de justicia reconocer que el tono más polémico y crítico que adopta Nicolás de Cusa en esta obra no impide que su valoración del Islam muestre un cariz incluso positivo, comparándola con otras de la época⁴⁹.

Con mayor razón, es de destacar la actitud abierta y conciliadora y la intención claramente pacifista que se refleja en las obras que Juan de Segovia y Nicolás de Cusa escriben en 1453 y que ha sido generalmente subrayada por los estudiosos. Esta actitud sorpren-

40. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, I, 1, n. 22.

41. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, III, 8, n. 184.

42. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, III, 3, nn. 168 y 170.

43. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, II, 19, n. 158.

44. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, I, 20, n. 85; cfr. *ibidem*, III, 18, n. 223.

45. Cfr. *ibidem*, III, 11, n. 197.

46. Cfr. *ibidem*, III, 21, n. 238.

47. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, Alius Prol., nn. 11, 12, 14; III, 18, n. 226.

48. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, n. 1. Cfr. Juan DE SEGOVIA, *Prólogo* (ed. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, n. 31; ed. CABANELAS, p. 293) y texto citado en nota 28.

49. Cfr. Wolfgang HEINEMANN, *Einheit in Verschiedenheit: Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift «De pace fidei» des Nikolaus von Kues*, *Christlich-Islamisches Schrifttum*, Altenberge 1987, 91 y James E. BIECHLER, *Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter*, cit. en nota 13, pp. 57-58.

de si se contrasta, por un lado, con la que predomina en otros autores que escriben sobre el mismo asunto y, por otro, si se tienen en cuenta las circunstancias en que los dos antiguos amigos de nuevo reconciliados redactan sus obras: nada más llegar a sus oídos la trágica noticia de la conquista de Constantinopla por las tropas turcas de Mehmed II, con las crueldades y excesos de todo tipo que la acompañaron⁵⁰. Otro aspecto en el que ambos coinciden es en su intento de depurar las fuentes para dar con una versión rigurosa, fiel al texto original. En este punto, la tarea que acomete Juan de Segovia con su versión trilingüe del Corán es realmente ambiciosa⁵¹, con independencia de que se encontrara en circunstancias más favorables que Nicolás de Cusa, inmerso en una intensa actividad pública de enorme trascendencia. Esto no impide sin embargo al Cusano advertir errores y contradicciones en las referencias al Corán de los diferentes textos que utiliza, lo que hace pensar que se sirvió de más de una copia, prueba evidente de su afán de rigor⁵². Esta característica, que les lleva a ambos a someter a atenta crítica los textos recibidos y a buscar una traducción más fidedigna, sería un signo revelador de los nuevos aires renacentistas que comienzan a apuntar⁵³, pero no debe hacernos olvidar que, aun así, el conocimiento de la religión musulmana que se aprecia en sus escritos, sigue siendo incompleto⁵⁴. Además de la dificultad ya mencionada, derivada de lo insatisfactorio de los textos –problema al que tratan de hacer frente en la medida de sus posibilidades–, y del peso que ejerce el sentimiento antimusulmán muy difundido en el occidente cristiano desde la época medieval⁵⁵, parece fuera de

50. Cfr. Erich MEUTHEN, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, en MFCG 16 (1984) 35-60 y los testimonios de la época ahí citados, así como los dos volúmenes de testimonios sobre el suceso editados por Agostino PERTUSI, *La caduta di Constantinopoli*, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori, Milano ³1997: «Le testimonianze dei contemporanei» (vol. 1) y «L'eco nel mondo» (vol. 2). Véase también el capítulo XI de la obra ya clásica de Steven RUNCIMAN, *La caída de Constantinopla*, Espasa, Madrid ²1998, 223-243. (La edición original inglesa es de 1965).

51. Juan de Segovia poseía al menos cinco ejemplares del Corán que dona a la Universidad de Salamanca, ninguno de los cuales se ha conservado: tres de la traducción latina de Roberto de Ketton, uno en árabe y uno que es la versión trilingüe de la que él mismo se ocupó: cfr. Benigno HERNÁNDEZ MONTES, *Biblioteca de Juan de Segovia. Edición y comentario de su escritura de donación*, cit. en nota 30, pp. 171-173.

52. Cfr. James E. BIECHLER, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, cit. en nota 11, pp. 96-97.

53. Cfr. Thomas M. IZBICKI, *The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century*, en Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden 1991, 182 y Richard William SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, ²1978, 89 y 92.

54. Sobre este punto en Juan de Segovia, cfr. Jesse D. MANN, *Truth and consequences: Juan de Segovia on Islam and conciliarism*, en «Medieval Encounters», 8/1 (2002) 79-90. Por lo que respecta a Nicolás de Cusa, cfr. Johannes BEUMER, *Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens*, en «Theologie und Glaube», 67 (1977) 177-178. Véanse también las «adnotaciones» del editor de la edición crítica de la *Cribratio Alkorani*, cit. en nota 5.

55. Cfr. Robert SCHWOEBEL, *The shadow of the crescent: the Renaissance image of the Turk (1453-1517)*, De Graaf, Nieuwkoop, 1967; Richard William SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), ²1978; Norman DANIEL, *Islam and the West. Making of an Image*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1960.

duda la presencia de una actitud de confiado optimismo en la razón. Esta actitud les hace perder el temor a un debate intelectual, lo cual, en buena lógica, haría posible un adecuado conocimiento del «otro», pero presenta al mismo tiempo unas características que, en último término, suponen un obstáculo para ese conocimiento.

3. *Confianza optimista en la razón y diálogo con el Islam:
lo racional y lo cultural*

«Juan de Segovia y Nicolás de Cusa representan el impulso más creativo posible en el trato con el espiritualmente “otro”», ha escrito Izbicki⁵⁶. Con estas palabras se refiere a la apertura y voluntad de diálogo que caracteriza la actitud de estos dos autores y que, como se ha visto, adopta un marcado carácter pacifista, y reconoce también la existencia de elementos de verdad en el Islam, que deberían ser conducidos a la plena luz mediante el recurso a una argumentación racional más depurada.

El acuerdo que, en palabras del propio Nicolás de Cusa, existe entre los dos no oculta los matices y diferencias de planteamiento mencionados más atrás. Tales diferencias derivan del alcance y pretensiones de sus respectivas propuestas. En el caso de Juan de Segovia, tiene ante todo una finalidad práctica y parte de una experiencia personal muy concreta, que no puede prescindir del estado de la cuestión musulmana en la Península Ibérica, como él mismo hace notar en su respuesta a uno de sus interlocutores⁵⁷. El proyecto que expone en su obra *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda sarracenorum* constituye un verdadero programa de acción que enumera diversas soluciones que se pueden dar al problema islámico: una intervención milagrosa de parte de Dios, el envío de misioneros, la guerra. Todas ellas, viene a decir, no son convenientes, tanto por razones teológicas como porque la experiencia ha mostrado su escasa eficacia. La solución que aporta es lo que Cabanelas ha denominado el «método pacifista», entendido como una estrategia en tres etapas que trata de mantener la paz como primer paso para, a partir de ahí, intensificar y mejorar las relaciones entre musulmanes y cristianos y llegar, en el tercer momento del proceso, a una discusión pacífica de las doctrinas, que contribuiría a aclarar los malentendidos entre cristianos y musulmanes⁵⁸. Se trata, como puede verse, de un procedimiento que pretende someter a examen racional el contenido de las respectivas creencias. En el fondo de esa actitud se halla un sólido optimismo en la fuerza racional de la propia fe. Su estrategia se puede calificar como «pastoral» en cuanto a su finalidad, que es en último término la conversión, pero adopta un notable acento intelectual y académico, como Mann ha

56. Thomas M. IZBICKI, *The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century*, en Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden 1991, 183.

57. Cfr. los pasajes de la carta de Juan de Segovia a Jean Germain, el 18.XII.1455, citados por Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, pp. 210 y 220.

58. Sobre el método de Juan de Segovia, véase el capítulo III de la obra de Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, pp. 93-125.

observado⁵⁹, que le aproxima a la actitud de Nicolás de Cusa y permite incluir a los dos en esa fase de las relaciones entre Cristianismo e Islam que Southern ha denominado «el momento de la visión», cuyo episodio central lo sitúa en el variado intercambio epistolar promovido por Juan de Segovia para dar a conocer su propuesta de solución de la cuestión musulmana en busca de apoyos para llevarla a cabo.

Nicolás de Cusa, por su parte, acepta la propuesta de su antiguo amigo y en su contestación del 29 de diciembre de 1454 parece dispuesto a iniciar los preparativos de esa discusión racional, proporcionando algunas sugerencias que pueden facilitar el diálogo⁶⁰. En *La paz de la fe*, sitúa el problema y su solución en un nivel decididamente teórico y alejado del mundo presente. La puesta en escena y el desarrollo de ese sorprendente diálogo en el que intervienen tantas voces diversas así lo manifiestan. No se debe pasar por alto el contexto en el que se sitúa la obra, que arranca de una visión del protagonista –el Cusano mismo–, «arrastrado a una altura intelectual» para asistir a «una reunión celestial presidida por el Todopoderoso», y culmina con «la concordia de las religiones» que acontece asimismo «en el cielo de la razón»⁶¹. La confianza optimista en la razón está fuera de duda y, merced a la ficción literaria, no se ofrece como promesa de futuro, como ocurre con el proyecto de Juan de Segovia –que tiene por eso que convencer a los personajes influyentes de la época del interés y posibilidades de éxito de su empresa–, sino que se presenta como algo ya realizado en el plano teórico de una especulación seráfica, y que solo queda a la espera de su efectiva promulgación en «Jerusalén, como centro común, para aceptar en nombre de todos una sola fe y firmar sobre ella la paz perpetua»⁶². Si en Juan de Segovia el debate se plantea en términos académicos, entre los doctores, en Nicolás de Cusa se dirime, de modo similar, entre los sabios y hombres más eminentes de este mundo, a los que el Verbo encomienda el encargo de reducir armoniosamente a una sola la variedad de religiones existentes, con la asistencia de los espíritus angélicos, en un debate intelectual que transcurre en el más allá⁶³. La *Cribratio Alkorani*, como se ha señalado, se sitúa en un contexto diferente y destaca por su carácter polémico, pero si bien la actitud es otra, no es menor el optimismo racional que está en su base y que parte de idéntica convicción de la superioridad de la religión cristiana. En este caso, el triunfo de la razón no se produce en un mundo teórico o esfera «celestes», sino que se obtiene en el efectivo enfrentamiento intelectual con el adversario, mediante el procedimiento consistente en comparar el Evangelio y el Corán o, más exactamente, en examinar o «cribar» éste a la luz de la verdad contenida en el texto evangélico⁶⁴.

Una característica común a los dos personajes es que el debate se centra en los problemas fundamentales de la fe cristiana –Trinidad, Encarnación, Eucaristía–, lo cual, según

59. Cfr. Jesse D. MANN, *Truth and consequences: Juan de Segovia on Islam and conciliarism*, cit. en nota 54, p. 88.

60. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, cit. en nota 4, p. 97 (65-66).

61. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei*, nn. 2 y 68.

62. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei*, n. 68.

63. Cfr. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei*, n. 9. Cfr. Gerda VON BREDOW, *Die Weisen in De pace fidei*, MFCG 9 (1971) 185-189.

64. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, Prol., n. 10.

ha apuntado Southern⁶⁵, les aleja de muchos polemistas anteriores, demasiado ocupados en aspectos accidentales y anecdóticos, no pocas veces meramente fantásticos. Pero precisamente este rasgo, y el intento de hacer comprensibles tales verdades mediante la sola razón, muestra que esa mentalidad dificulta el adecuado planteamiento del problema, pues les impide situarse en el lugar del otro, y solo atiende a argumentos racionales, lo cual puede llevar incluso a dos teólogos cristianos, como es el caso, al riesgo de una «desteologización» de la propia fe⁶⁶. Contrapartida de ese confiado optimismo es la convicción de la escasa altura intelectual de la religión predicada por Mahoma y la creencia, muy difundida en la literatura polémica antiislámica, de que se trataba de una religión para iletrados e ignorantes (*rudi*), comenzando por el propio Mahoma⁶⁷, en la que no abundaban los sabios⁶⁸. Un juicio semejante fomenta la confianza en la superioridad de los propios argumentos racionales, por medio de los cuales se espera, no sin cierta ingenuidad, convencer fácilmente al adversario, o incluso obtener su conversión, y solucionar así el problema que la creciente amenaza de la religión musulmana, de la mano de las conquistas militares del Imperio Otomano, volvía a representar para la cristiandad europea.

La principal objeción a esta manera de enfocar la cuestión es que no reconoce la realidad de las cosas en su conjunto y, de modo programático, entiende la religión desde una perspectiva eminentemente racional, a fin de acomodarla a las necesidades del proceso argumentativo. Desdeña así el elemento cultural e histórico, que posee raíces muy hondas y opone una fuerte resistencia al cambio, convirtiéndose en un factor decisivo. Esa densidad de lo cultural arraigado en las costumbres y en el modo de vida contrasta con el carácter fluido y a veces voluble de una elevada especulación teológica que, como ha señalado Álvarez Gómez a propósito de Juan de Segovia, «puede ser ciertamente clara e inteligible, siempre que se esté en posesión de complejos conocimientos tanto teológicos como filosóficos»⁶⁹. En otras palabras, se sitúa en un plano decididamente teórico. En el caso del Cusano, esa actitud está presidida por la idea de un «cristianismo interiorizado y espiritualizado, que de los aspectos externos debía mantener tan solo lo que pareciera necesario según el derecho divino para ilustrar el contenido interno de la fe»⁷⁰.

65. Cfr. Richard William SOUTHERN, *Western views of Islam in the Middle Ages*, cit. en nota 53, pp. 88-89.

66. Cfr. Michael SEIDLMAYER, «Una religio in rituum varietate». *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues*, en «Archiv für Kulturgeschichte», 36 (1954) 162-165. Sobre la confianza en la razón de ambos autores en relación con la Trinidad, cfr. Rudolf HAUBST, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 2 (1951) 115-129.

67. Cfr. Nicolás DE CUSA, *Cribratio Alkorani*, I, II, n. 24; I, XIII, n. 62; I, XVI, n. 68; I, XVII, n. 73; I, XX, n. 85; II, XII, n. 119; II, XVIII, 150; III, III, n. 168.

68. Cfr. Carta de Juan de Segovia a Jean Germain (18.XII.1455), en Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *Juan de Segovia y el problema islámico*, cit. en nota 3, pp. 101-102; Juan DE SEGOVIA, *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda sarracenorum*, Bibl. Colomb., ms. 7-6-14, f^o 19v, en Darío CABANELAS RODRÍGUEZ, *op. cit.*, 107.

69. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, cit. en nota 33, p. 23

70. Johannes BEUMER, *Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens*, cit. en nota 54, p. 183.

Una de las más conocidas expresiones que el Cusano repite en varios lugares de *La paz de la fe* y que puede considerarse como el lema de toda la obra es la afirmación de que «no hay más que una sola religión en la diversidad de los ritos (*non est nisi religio una in rituum varietate*)»⁷¹. En este binomio, que ha sido objeto de diversos estudios⁷², 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 y 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. La «ilimitada confianza en la razón», de la que tanto Juan de Segovia como Nicolás de Cusa dan muestra en sus respectivos escritos⁷³, acaba conduciendo a una huida de la realidad, una salida en falso motivada, es justo reconocerlo, por un sincero deseo de paz digno de admiración, que conjuga en una sorprendente alianza un alto desarrollo especulativo y una hábil capacidad de estrategia, pero que parece a veces olvidar que el ritmo de los procesos históricos es lento y la acción de la gracia siempre imprevisible.

Víctor Sanz Santacruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
vsanz@unav.es

71. Nicolás DE CUSA, *De Pace Fidei*, n. 6; cfr. nn. 16, 66, 68.

72. Cfr. Michael SEIDLMAYER, «Una religio in rituum varietate». *Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues*, en «Archiv für Kulturgeschichte», 36 (1954) 145-207; Maurice DE GANDILLAC, *Una religio in rituum varietate*, en MFCG 9 (1971) 92-105; ID., *Das Ziel der una religio in varietate rituum*, en MFCG 16 (1984) 192-204; Josef STALLMACH, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog «Der Friede im Glauben»*, en MFCG 16 (1984) 61-75; Thomas P. McTIGHE, *Nicholas of Cusa's Unity-Metaphysics and the Formula «Religio una in rituum varietate»*, en Gerald CHRISTIANSON, Thomas M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden 1991, 161-172.

73. Es significativo que Álvarez Gómez emplee los mismos calificativos para referirse a Cusa y a Segovia: «Er [Segovia] hat also ein uneingeschränktes Vertrauen zur Fähigkeit der ratio»; «Bei Cusanus stellen wir ebenso ein uneingeschränktes Vertrauen zum Intellekt fest»: Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, cit. en nota 33, pp. 12 y 13.