

# EXPERIENCIA RELIGIOSA Y CONOCIMIENTO DE DIOS: DE JOHN WYCLIFFE A NICOLÁS DE CUSA

Religious Experience and Knowledge of God: From John Wycliffe to Nicholas of Cusa

Andreu Grau Arau  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

Para Nicolás de Cusa, la excelencia, el culto, la ley y la disciplina no son vías para llegar a la sabiduría eterna y a la vida divina; en cambio, sí lo son la vida virtuosa, la observancia de los mandatos, la devoción sensible, la mortificación de la carne, el desprecio del mundo y todo aquello que muestra el amor y el temor a Dios. En estos puntos, que se consideraban fundamentales para fortalecer la experiencia religiosa como miembros de la Iglesia y dirigir el alma al conocimiento de Dios, ya habían insistido pensadores anteriores al Cusano, desde Wycliffe hasta Hus, pasando por los representantes de la Devotio moderna.

**Palabras clave:** Nicolás de Cusa, John Wycliffe, Jan Hus, *Devotio moderna*, *Imitatio Christi*, alma, virtud, experiencia religiosa, vida intelectual, conocimiento de Dios, Cristo, Iglesia.

## ABSTRACT

For Nicholas of Cusa, excellence, worship, law and discipline are not the ways to arrive at divine wisdom and eternal life; instead, virtuous life, keeping the commandments, sensible devotion, mortification of the flesh, scorning the world, and everything that shows love and fear of God are the true ways. These points, which were considered essential to strengthening the religious experience for church members and leading the soul to knowledge of God, had been insisted upon already by thinkers before Cusanus, from Wycliffe to Hus, and including the authors of Devotio Moderna.

**Keywords:** Nicholas of Cusa, John Wycliffe, Jan Hus, *Devotio moderna*, *Imitatio Christi*, soul, virtue, religious experience, intellectual life, knowledge of God, Jesus Christ, Church.

En diciembre del 2001, en los locales de la Fundació Enciclopèdia Catalana, con el fin de conmemorar el sexto centenario del nacimiento de Nicolás de Cusa, Jaume Aymar, decano de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, y Sebastià Janeras, director de la colección «Clàssics del Cristianisme», me pidieron que presentara la traducción catalana de *La recerca de Déu i altres escrits* del cardenal alemán, realizada por Josep Manuel Udina i Cobo.

Precedidos de una documentada introducción del mismo Udina, los cuatro escritos: *El Dios escondido*, *La filiación divina*, *La búsqueda de Dios* y *La visión de Dios*, tienen, como carta de presentación, una significativa pero no larga nota sobre la historia de su edición, que traduzco parcialmente: «Este volumen tendría que haber sido acabado por el P. Eusebi Colomer. El prestigioso jesuita se había doctorado en Alemania en 1957, con una tesis sobre Ramon Llull y Nicolás de Cusa; y fue, precisamente, en un acto público sobre Llull, y en el momento en que hablaba sobre la *coincidentia oppositorum* del Cusano, que la muerte le sorprendió de repente». Al P. Colomer se le había encargado «hacer una selección de escritos cusanos para “Clásicos del Cristianismo”, traducirlos al catalán y presentarlos a los lectores. Las muchas

ocupaciones que tenía le llevaron a aceptar posteriormente que la traducción fuera encargada a quien la ha hecho, reservándose para él la introducción, la cronología y la bibliografía». <sup>1</sup> Esto, por la repentina muerte del erudito jesuita, no pudo ser.

La introducción de Udina está dividida en dos partes. En la primera, se presentan la vida, actividades y producción literaria del de Cusa; y en la segunda, se atiende a su pensamiento filosófico y teológico. <sup>2</sup> Udina se encarga de indicarnos las transformaciones políticas, religiosas y filosóficas de su momento, así como lo que estas supusieron en su vida: «Su biografía le sitúa, de entrada, en la encrucijada de otros dos mundos: el de la Iglesia de su tiempo, fácilmente caracterizable como una Iglesia de poder (de un poder no solo sociológico, sino también económico e, incluso, político y militar); y el mundo de la conciencia viva, en el seno de la misma Iglesia, de una necesidad y exigencia de reforma». <sup>3</sup> Para historiadores de la Iglesia como Bernardino Llorca, Nicolás de Cusa vive el primer período de la Edad Moderna, la cual, «en contraposición con la Antigua y la Media, se distingue por la decadencia del influjo del Pontificado, los trastornos religiosos y la reacción católica, a que éstos dieron origen». Con el traslado de la sede pontificia a Aviñón y el cisma de occidente, tanto la unidad religiosa como la hegemonía del papado entran en decadencia. «Una de las consecuencias de esta situación —apunta Llorca— fue la decadencia de la vida eclesiástica, que se manifiesta en la relajación del clero, en los abusos cada vez mayores de la curia pontificia y en la corrupción de costumbres del pueblo cristiano». En ese primer período de la Edad Moderna, se desencadena, según Llorca, «la batalla contra el Pontificado, cuyo efecto es la disminución del prestigio del mismo. Además, en él aumenta cada vez más la relajación de costumbres en la Iglesia, sin que los esfuerzos parciales, que se realizan para su reforma, produzcan efectos considerables». <sup>4</sup> El segundo período se inaugurará con Lutero y la Reforma. Acierta Jacques Chevalier cuando dice que la atrevida y compleja doctrina del Cusano, tenida como renacentista, en realidad aparece como una flor de otoño de la agonizante Edad Media. <sup>5</sup>

En el capítulo tercero de *La búsqueda de Dios* de Cusa, se ve hacia dónde va a tender esa reforma, la cual no solo parece ser necesaria para la institución, sino también para el interior de la persona. El anhelo de otra vida tenía que provocar la persecución de la perfección espiritual en esta. Para dirigirse a la vida intelectual y a la sabiduría divina, lo primero que se requiere es la fe en la existencia de Dios y la creencia de que Él es el dador de todas las cosas óptimas. En el temor de Dios «hay que vivir y en su amor crecer, y de quien hay que pedir, con toda humildad, la misma vida inmortal, abrazando con suma religiosidad y sincerísimo culto todas las cosas que a ella se ordenan, con el fin de conseguirla». <sup>6</sup> Ni la

1 Vid. Nicolau de Cusa, *La ricerca de Déu i altres escrits*, Barcelona, Editorial Proa, 2000, p. 7.

2 Vid. *ibid.*, las páginas 9-48. Demuestra el traductor y editor de estos textos ser un gran conocedor de la filosofía moderna y contemporánea, especialmente de la de Hegel, e introduce tesis sobre la posible influencia del filósofo de Cusa en el idealismo alemán, preludivas ya por Heinz Heimsoeth en su obra *Metaphysik der Neuzeit* (1929).

3 Vid. *ibid.*, p. 10.

4 Bernardino Llorca, S.I., *Manual de historia eclesiástica*, Barcelona, Editorial Labor, pp. 455-456.

5 Jacques Chevalier, *Historia del pensamiento. El pensamiento cristiano. Desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, Madrid, Aguilar, 1967, t. II, p. 516.

6 Nicolás de Cusa, *Diálogo sobre el Dios escondido. La búsqueda de Dios*, introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 235; *De quaerendo deum*, pp. 62-63: *Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humilitione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.*

virtud, ni el culto, ni la ley ni la disciplina nos justifican para llegar a tener ese don tan excelso; «en cambio, una vida virtuosa, la observancia de los mandatos, la devoción sensible, la mortificación de la carne, el desprecio del mundo y el resto de cosas de este tenor acompañan adecuadamente a quien busca la vida divina y la sabiduría eterna».<sup>7</sup> Si todo esto no está presente en quien busca, significa que no se encuentra en el camino adecuado: «En efecto, quien con un máximo deseo apetece aprehender la sabiduría eterna, en su amor no antepone nada a ella, teme ofenderla, afirma que comparadas con ella todas las demás cosas son nada y las desprecia, y para agradar a su amada sabiduría pone todo su empeño, sabiendo que no puede resultarle grato si se adhiere a cualquier otro corruptible saber mundano o a una delectación sensible. Por eso, abandonando todas las cosas de modo expedito, se apresura en el fervor del amor. Igual que el ciervo desea las fuentes de las aguas, así esa alma desea a Dios. Ciertamente entonces no será por las obras que hubiéramos hecho por lo que merecemos el incomparable tesoro de la gloria, sino que Él ama a los que le aman, ya que es caridad y amor y se da a sí mismo al alma, para que pueda gozar eternamente de ese óptimo bien».<sup>8</sup>

Quien está dispuesto a renunciar al mundo llega a Dios. Así, a la vida divina y, con ello, a la sabiduría eterna, solo se llega por una auténtica experiencia religiosa. Contemplar la única verdad no es solo una tarea intelectual, sino que requiere un comportamiento moral ejemplar que obliga a despreciar lo temporal.

El poder político al que ha llegado la iglesia y las riquezas económicas que ha acumulado, hechos que no parecen concordar con el mensaje evangélico, son motivos que llevan a pensar en la necesidad del desprecio de lo mundano como manifestación del mundo de la conciencia viva de la que nos ha hablado Udina. La inquietud de las gentes ante los problemas de Dios y de la fe crece en tiempos de pestes, fluctuaciones económicas y guerras, como lo fueron el XIV y el XV.

## 1. JOHN WYCLIFFE

Movido por la necesidad de retornar a aquel Evangelio que la Iglesia había dejado de seguir, influenciado por las ideas de los fraticelli y preocupado por las consecuencias que pudiera acarrear el cisma de Occidente, John Wycliffe (1330-1384), profesor de la Universidad de Oxford, mantuvo una lucha feroz contra el pontificado y se opuso a la posesión de propiedades, privilegios y beneficios por parte del clero. Pretendió justificar su programa con una teología fundamentada en los principios de la fe que hallaba en las Sagradas Escrituras.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*: *Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 62-64: *Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in devio sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergentem haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei praeponit in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia linquens pedite in fervore amoris festinat. Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa deum. Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.*

Para el teólogo inglés, la iglesia auténtica es la de los predestinados: *congregatio omnium praedestinatorum*.<sup>9</sup> El conjunto de estos elegidos, aunque caiga en el pecado, se salvará, ya que recibirá la gracia de la perseverancia final. Solo Dios sabe quién pertenece a la iglesia y quién no: Él es su único jefe y señor. La iglesia auténtica no puede dejar de ser.<sup>10</sup> La predestinación depende de la divinidad: es el fundamento de la iglesia y se expresa en la gracia y el amor de Cristo. Así, los predestinados son los miembros reales de la iglesia.<sup>11</sup> La verdadera iglesia no es, pues, la institución visible definida por los canonistas a partir del testimonio de los Padres o de las actas de los concilios, ni la institución que nace del Cristo que padece en la cruz, sino aquella cuyos componentes son los que Dios ha determinado.

Wycliffe aceptará la triple división escolástica de iglesia: militante, en el mundo; durmiente, en el purgatorio; triunfante, en el cielo.<sup>12</sup> Una lectura teológica de la realidad social le lleva a afirmar que la iglesia militante es la constituida por tres estamentos: el clero, los señores temporales y el pueblo: obreros manuales, comerciantes y administradores.<sup>13</sup> En el siglo XIV, los laicos, a pesar de pedir el reconocimiento de la independencia de su poder en la administración del orden temporal, no dejan de reivindicar sus funciones en el seno de la iglesia, porque ellos, con el papa y los clérigos, también son iglesia.<sup>14</sup> Lo importante es el camino que seguirán estas tres partes de acuerdo con la armonía y la configuración que había dado Cristo.<sup>15</sup>

La virtud de la caridad une las tres partes. Tiene que haber una ayuda mutua y recíproca entre ellas con el fin de garantizar el orden social y religioso. Puesto que es la parte superior, el clero tiene que ser un buen ejemplo para las otras dos, y vivir de la manera más espiritual y más pura según la costumbre. Wycliffe está totalmente convencido de la función rectora del clero: asumiendo el papel del auriga platónico, solo él podrá enseñar a las otras partes no sólo de palabra, sino también de obra, el camino para alcanzar la felicidad. La segunda parte, la de los señores temporales, debe ayudar a las otras dos partes con una austeridad modesta, y muy especialmente en aquello que, según la ley de Dios, lleva a alcanzar la felicidad. Y la tercera parte, la de pueblo, tiene que servir, sinceramente, a las dos partes superiores de acuerdo con la ley de Dios. Las tres partes tienen que constituir un único cuerpo de iglesia, yendo alegremente con amor a conseguir la felicidad de la patria celestial.<sup>16</sup>

9 John Wycliffe, *Tractatus de ecclesia*, London, Trübner & Co., 1886, c. 1, p. 2: *Quamvis autem ecclesia dicatur multipliciter in scriptura, suppono quod sumatur ad propositum pro famosiori, scilicet congregatione omnium praedestinatorum. Illa autem est sponsa Christi.*

10 *Ibid.*, c. 4, p. 74: *Praedestinatum membrum Christi non potest cessare esse tale.*

11 *Ibid.*, c. 1, pp. 7-8: *Secunda conclusio sequens ex quiditate matris ecclesie catholice. Demonstratur sic: Eo ipso quod est ecclesia universalis sive catholica, ipsa continet in se omnes predestinatos. Non est possibile quod sit nisi una talis, igitur non est possibile quod sit nisi una universalis ecclesia. Nam secundum philosophos universale est quoddam totum atque perfectum cui nichil deest.*

12 *Ibid.*, c. 1, p. 8: *Unde sicut iuxta Aristotelem primo de celo omnia primo super tria ponimus: sic non dicimus ecclesiam catholicam nisi que in se continet istra tria: partem in celo triumphantem, partem in purgatorio dormientem et partem in terris militantem.*

13 John Wycliffe, *Dialogus sive Speculum Ecclesie Militantis*, London, Trübner & Co., 1886, c. 1, p. 2: *Dividebam autem meam militantem ecclesiam in tres partes quarum prima foret clerus meus, qui vocantur sacerdotes Christi [...]. Secunda pars mee militantis ecclesie forent domini temporales, qui debent esse vicarii deitatis. [...] Tercia autem pars militantis ecclesie sunt vulgares qui in operarios, mercantes et iconomos multipliciter sunt divisi.*

14 Cfr. Yves Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid, B.A.C., 1976, p. 182.

15 Wycliffe, *Dialogus...*, c. 18, p. 35: *Intendimus enim profectum trium partium ecclesie secundum armoniam et formam quam dederat jhus Christus.*

16 *Ibid.*, c. 1, p. 3: *Clerus autem debet esse vita aliis duabus partibus inferioribus, et vivere ipsis spiritualium ac quo ad mores mundius; et sic tam vita quam verbis docere eos viam ad beatitudinem promerendum. Media autem pars que est domini temporales debet quamdam austeritate modesta juvare partes alterutras extremas, et specialiter secundum legem dei in his que promovent ad beatitudinem consequendam. Tercio vero pars vulgari-*

Pero una de las causas de la dificultad de mantener la armonía se encuentra en la parte principal: la de los clérigos, los cuales no siempre parecen cumplir con la voluntad de Cristo, que era la observación de la pobreza, y que él había enseñado tanto con su vida como con su doctrina. Cristo no podía querer que los sacerdotes fueran avaros; sin embargo, en esos momentos, los clérigos, movidos por la avaricia, se hacen con el poder y se llenan de riquezas efímeras, las cuales difícilmente nos llevan a las espirituales. Conviene, pues, según Wycliffe, «hacer méritos en esta vida, a través de las penalidades y de la pobreza, para alcanzar las riquezas celestiales y ganar la bienaventuranza en la patria celestial».<sup>17</sup> El diablo tienta a los hombres con la avaricia; y convencido nuestro teólogo de que el clero no solo es quien guía la estructura de la iglesia militante, sino que, además, es el espejo del pueblo, cree necesario que ponga primero remedio a sus malas costumbres.<sup>18</sup>

Al perfeccionamiento del clero, se llega por la observación del estado que el Señor instituyó.<sup>19</sup> La imperfección que supone vivir fuera de la regla establecida por Cristo afecta también a la Iglesia militante. Cristo ordenó que su clero no tuviera ningún dominio temporal; y afirmó que, si se pasase penuria de bienes temporales, esto era más tranquilizador que vivir en la abundancia.<sup>20</sup> Entre los mandamientos y las predicaciones de Cristo y sus discípulos, no figuraba dominar; de ahí que el diablo se dirigiera hacia el poder secular para que truncara los mandamientos y transformara la institución sacerdotal. Así, de la misma manera que el emperador aventajaba a los otros señores seculares, también su sacerdote, el pontífice romano, se tendría que colocar por encima de los demás sacerdotes. Pero la maquinación del diablo no acaba aquí: puesto que el papa no puede dejar de ser misericordioso, obligación suya será ayudar al emperador a soportar el peso del dominio temporal;<sup>21</sup> y, además, para no perder su vinculación con el dominio y el lucro, se instó a los prelados superiores a reservar algunas funciones especiales, como la administración de sacramentos y sacramentales, como son las abluciones plenarias, las excomuniones generales y otras censuras, y las potestades,

---

*um debet ex animo secundum regulam legis dei servire partibus duabus superioribus; cum omnes iste tres partes debent esse unum corpus ecclesie, currens hilariter in amore ad beatitudinem patrie consequendam.* Vid. Hb 11, 14-16.

17 *Ibid.*, c. 8, p. 16: *Uterius novit catholicus quomodo sunt due diviciarum maneries, scilicet divicie temporales et divicie celestes et spirituales. Et prime divicie vix cum virtutibus moderate ducunt ad celestes divicias, que sunt vere, de quibus loquitur apostolus Christi supra. Ideo haberes conscienciam super ista loquela heretica, quam innuis super fide scripture apostoli. Oportet enim per penalitatem et pauperiem hic in via mereri celestes divicias et beatitudinem in patria.*

18 *Ibid.*, c. 8, p. 16: *Tunc enim diabolus plus temptat homines ad avariciam. Ideo est magis necessarium in clero, qui debet esse speculum populi, apponere medicinam.*

19 *Ibid.*, c. 17, p. 33: *Intendimus ergo purgacionem et perfeccionem cleri, quam scimus non stare in multitudine personarum, sed in observancia status quam Christus instituit.*

20 *Ibid.*, c. 17, pp. 33-34: *et sicut toto corpore hominis verso in oculos foret indisposicius quam est modo, sic clero facto irregulari quoad statum domini, quamlibet augmentato, et in se imperficetur et nocet matri ecclesie militanti. Et patet quod assumptum est a patre mendacii mendicatum: volo enim totum clerum sicut et me ipsum stare in statu quam Christus instituit, quia scio ex fide quod Christus ex delectione cleri taliter ordinavit. Scio insuper ex eadem fide quod Christus ordinavit clerum suum expertem domini secularis. Et scio 3º quod, licet clerus posset in temporalibus pati penuriam, hoc tamen est securis quam habere temporalium affluentiam.*

21 *Ibid.*, c. 35, p. 82: *Sed captato tempore seduccionis populi, diabolus movebat cesarem quod sicut ipse excellabat alios seculares dominos, sic sacerdos suos, quem vocat romanum pontificem, debet excelere quoslibet alios sacerdotes. Et tunc dicitur vocari papa et pater sanctissimus, et suaderi potest istud peccatum ex ipocrisi per diabolum machinata; cesar et alii seculares domni per secularare dominium in animo sunt oppressi, sed spirituale opus misericordie foret oppressos hujusmodi relevare, ideo papa debet specialiter dominum suum cesarem onus terreni domini supportando.*

privilegios y dispensas que se tienen que impartir a todos los mortales.<sup>22</sup> Y todo esto se tenía que hacer creíble y también justificarlo. La forma más efectiva era presentarlo como si fuera una ley natural: «el diablo introdujo la necesidad de que el papa y los otros preladados sobresalieran de esa manera»; pero todo esto, tal como denuncia Wycliffe, no era más que una «falsedad hipócrita sin ningún fundamento y contraria a la religión de Cristo, por la que es seducida la Iglesia militante».<sup>23</sup> La aceptación de estas perversiones tiene su origen en fundamentos apócrifos o en conclusiones imposibles de extraer de la verdad de la fe. El afán del diablo por alejar a los fieles de la verdad de la religión no solo provocó que los sacerdotes mostraran una actitud social hostil a la pobreza de Cristo con su acercamiento al poder secular, sino que, además, causó un cambio en su actitud personal, apartándolos de la humildad, de la predicación del Evangelio y de los otros servicios que Cristo había unido al sacerdocio. La consecuencia de todo ello fue la caída de la Iglesia en el pecado y la forzosa transformación de gran parte de ella en miembro del diablo.<sup>24</sup>

¿Puede la Iglesia salir de esta nefasta situación de sometimiento? Wycliffe considera que sí y se atreve a trazar un plan de actuación en el que se tienen que implicar las tres partes de la Iglesia militante. Para el teólogo inglés, que el clero no respete la pobreza evangélica supone un grave peligro no solo para la organización social de la institución eclesiástica, sino para las propias almas. Una vida fuera de la ley de Cristo no está en el camino de la salvación. Considera que lo más efectivo es que los señores temporales mantengan un diálogo con los preladados imperiales y que les alienten a dejar de enriquecer al clero, ya que es contrario a la ley de Cristo. Si persisten en esa actitud insensata sin arrepentirse, lo único que conseguirán será condenarse; la solución, pues, está en la liberación del clero de estos asuntos para que pueda mostrar claramente que su vida se fundamenta en la ley de Cristo.<sup>25</sup>

Wycliffe pide a los clérigos que mantengan la regla de la pobreza, la humildad y la obediencia a Dios, como hizo Cristo, quien, además de ser el hombre más noble del mundo, había llevado una vida paupérrima, y como hicieron sus apóstoles y los discípulos que le siguieron,

22 *Ibid.*, p. 83: *Et postmodum magister istius ipocrisis docuit scolam suam quod superiores prelati reservent sibi quedam officia specialia que sonent in dominium et lucrum sacramenta et sacramentali ministrandi, cujusmodi sunt plene absoluciones, generales excommunicaciones et censure alie, ac potestates, privilegia et dispensaciones cunctis mortalibus parciende...*

23 *Ibid.*: *Et sic, quasi ut legem nature similem, introduxit diabolus quod necesse est papam et prelatos alios taliter prepollere. Et totum istud est falsitas ipocritica infundabilis et religioni Christi contraria, per quam ecclesia militancium est seducta.*

24 *Ibid.*: *Et nota evidencias que fiunt pro ista sententia et videbis manifeste quod vel deficiunt in fundamentis apocrifis vel aliis falsitatibus simulatis, vel 2º deficiunt in consequenciis ex veritate fidei impertinens concludendo. [...] Et sic ut diabolus pervertit sacerdotes suos a Christi pauperie ad seculare dominium, sic pervertit eos ab humilitate, ab evangelica predicacione et quocunque alio ministerio quod Christus injunxerat sacerdoti. Et decidentibus superioribus partibus ecclesie ab isto ministerio regulari, necesse est magnam partem ecclesie in membra diaboli transformari.*

25 *Ibid.*, c. 36, p. 84: *Cum ista sententia sit tam multipliciter confirmata quod clerus debet servare pauperiem evangelicam instar Christi et apostolorum, sicut patet ex fide duplcis testamenti, et in contrario jacet tantum periculum tam futurum in anima quam temporale sensibile pro presenti, quelibet trium parcium ecclesie, sed specialiter temporales domini, debent istud periculum evitare, et primo in communi interloquio dicere istis prelati cesariis quod nolunt propter amorem eorum, ymmo potius propter eorum odiū condemnari: et dictum est illis a catholicis quod si continuant in isto facinore clerum sic contra Christi regulam ditando, et non fructuose de ista stulticia penitendo, tunc sunt inexcusabiliter condemnandi, nec experimentum vel humana noticia de prosperitatibus vel aliis mundalibus docet oppositum: ideo volunt exonerare clerum de istis dominiis, sicut clerici fingunt se exonerasse per tempus brachium seculare: non dicunt quod per mille annos sed per septem vel tantum temporis in quanto clare doceant quod ista vita cleri sit fundata ex lege Christi et non cedat seculari brachio in periculum animarum.*

los cuales habían detestado el dominio secular como más peligroso.<sup>26</sup> La salvación de las almas dependerá, pues, de la óptima guía del clero.

Cristo se encarnó y vivió más de treinta años con sus hermanos para que, con sus palabras de amor, la verdad católica brillara más; sin embargo, la finalidad de tan digna y constante labor era que los hombres que constituyen la Iglesia alcanzaran la felicidad.<sup>27</sup> La efectividad de la vida religiosa se demuestra en la aceptación de la Verdad de Cristo y en el rechazo de la mentira del diablo.

## 2. LA DEVOTIO MODERNA

Como reacción a la fría y distante escolástica universitaria, que ya empezaba a perderse en juegos de lenguaje y que olvidaba las verdades del Evangelio, aparece en los Países Bajos, en el último cuarto del siglo XIV, una nueva corriente mística y fideísta: la *Devotio moderna*, que, al contrario de la anterior, la de Eckhart, Suso o Tauler, atenderá más a la oración y a la contemplación que no a la especulación.<sup>28</sup>

Los representantes de esta nueva manera de concebir la espiritualidad se opusieron a las sospechosas formas de vida pobre de las órdenes mendicantes y vieron como negativos para la fe los efectos de la creciente economía de las tierras del norte. Según Ortega y Gasset, este estado de espíritu hizo que, en torno a 1370, el holandés Gérard Groote (1340-1384) fundase un convento de laicos con el fin de adorar al Dios cristiano, pero sin intromisión clerical. Para el filósofo madrileño, la fundación de dicho convento, aunque parezca un síntoma casi inapreciable, encierra en sí, como en una microscópica semilla, toda la Edad Moderna.<sup>29</sup> Nacido en el seno de una familia acomodada de Deventer y formado en París, Groote, después de abandonar sus riquezas y de haber vivido en una cartuja, se dedicó a predicar la austeridad moral y la pobreza como auténticas manifestaciones de la vida cristiana. Había sido alumno de Jean Buridan (1300-1358) y de Nicolás de Oresme (1320-1382), pero no le complacieron las sutilezas de la epistemología nominalista.

Groote arremetió contra aquellos que especulaban con el dinero y, como Wycliffe, contra la vida licenciosa de muchos clérigos. Convencido de que el mundo es la expresión de la corrupción y de los vicios humanos, y refractario a las formas de los mendicantes, limita la presencia de los suyos en el siglo. Esta limitación condiciona no tener que pedir y tener que vivir del trabajo propio. La garantía de una vida espiritual radica en el hecho de apartarse del maligno, el cual se identifica con el mundo, y en la dignidad de realizar un trabajo individual que no les suponga una degradación personal.

Muerto Groote el mismo año que Wycliffe, su discípulo Florens Radewijns (1350-1400) transforma las primeras comunidades en las congregaciones de los Hermanos de la Vida

---

26 *Ibid.*, c. 18, p. 35: *Christus enim fuit nobilissimus homo mundi et tamen postquam acceperat hunc statum cleri tam in se quam in suis cognatis servavit ad regulam paupertatem humilitatem et dei obedienciam. Et fecit alios quos elegerat in apostolos, quorum quidam erant su cognati virtute nobiles, istam regulam observare*; c. 35, p. 82: *Olym enim fuit notum ut fides quod Christus fuit homo pauperrimus, et virtute sui mandati apostoli et discipuli consequentes, qui omnes seculare dominium tanquam magis periculosum fuerant destestati.*

27 *Ibid.*, c. 1, pp. 1-2: *Hec enim est ratio quare Christus fuerat incarnatus et 30 annis et amplius cum suis fratribus conversatus, ut sermonibus suis mansuetis veriatis catholica plus luceat. Finis autem tam digni laboris et tam assidui est ut homines qui sunt Christi ecclesia sint beati.*

28 Cfr. Chevalier, *o. c.*, pp. 498-499.

29 Vid. José Ortega y Gasset, *Vives – Goethe*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1973, p. 51.

Común, cuyo ideal se resumía en una vida ascética y mística centrada, como muy bien sostiene Ortega y Gasset, en cuatro objetivos: simplificar deliberadamente las creencias tradicionales, hablar de Jesús, enternecerse y mantener una conducta dulce.<sup>30</sup>

Indica Johan Huizinga que la *Devotio moderna* tomará cuerpo en dos formas estrechamente relacionadas: las comunidades de Deventer, en las que los citados hermanos de la Vida Común vivían juntos sin apartarse totalmente del mundo, y la congregación del monasterio de Windesheim, de la orden de canónigos regulares agustinianos; y pronto se desplegará al este hacia Westfalia, al norte hacia Groninga y la región Frisia, y al oeste en la Holanda propiamente dicha. Se erigieron conventos y se establecieron o afiliaron monasterios de la congregación de Windesheim. «Era más cuestión de sentimiento y práctica que de doctrina definida —matiza Huizinga—. El carácter auténticamente católico del movimiento había sido pronto reconocido por las autoridades eclesiásticas. Sinceridad y modestia, sencillez y laboriosidad y, sobre todo, constante fervor de emoción y pensamiento religiosos, eran su finalidad. Sus energías se dedicaban atender a los enfermos, y a otras obras de caridad, pero especialmente a la instrucción y el arte de escribir. En esto difería especialmente de la restauración de las órdenes franciscanas y dominica, que se efectuó por aquella misma época, las cuales se dedicaban a la predicación».<sup>31</sup> Con su propio trabajo: pintura de imágenes piadosas, copia de manuscritos..., los hermanos se ganarán el pan y alcanzarán sus propósitos religiosos y morales. Nicolás de Cusa estudiará gramática en el centro de Deventer y allí se formará también el joven Erasmo de Rotterdam (1466-1536).

Ternura y dulzura son, básicamente, las características espirituales. La devoción se entenderá como una ternura de corazón que produce lágrimas; de ahí que Ortega diga que se opone a «la fiera religión, a la religión magnífica y prepotente de los frailes y obispos medievales». Se trata de «una religión tierna y lacrimante, una *sensibilité* religiosa que se parece mucho —y es como ella, por un lado, síntoma decadente— a la *sensibilité* de los enciclopedistas y lectores de Rousseau, los cuales preparaban revoluciones y, entre tanto, se derretían en lágrimas por cualquier cosa...».<sup>32</sup> Indica Ilario Tolomio que, para los padres de la *Devotio moderna*, el movimiento del alma hacia Dios no es tanto una dura tensión ascética, sino más bien un dulce deseo interior que vivifica totalmente la existencia del devoto. La dulzura, pues, se opone, según el erudito italiano, a las actitudes de devoción grandilocuente y casi exhibicionistas de lo que podría llamarse *Devotio antiqua* de los medievales, en particular de los escolásticos.<sup>33</sup>

«Lo que los Windesheimianos produjeron —comenta Huizinga— en cuanto a literatura devota se limita principalmente a folletos edificantes y biografías de sus propios miembros; escritos que se distinguían más por su carácter piadoso y sencillo que por atrevidos o nuevos pensamientos. Pero de todos ellos, el más grande fue aquella obra inmortal de Tomás de Kempis, canónigo de San Agnietenberg, cerca de Zwolle: la *Imitatio Christi*».<sup>34</sup> Aparecida entre 1416 y 1426, no es seguro que Tomás de Kempis (1380-1471) sea su autor. Basándose en el estudio de Joseph Huby, Chevalier nos presenta un posible recorrido de su redacción: «Investigaciones recientes parecen poner fuera de duda que este pequeño libro, que, por su profundidad psicológica, por su acento heroico, por su doctrina del despego y del renunciamento total, descansa de manera manifiesta en una experiencia personal, no es la obra de una comu-

30 Vid. *ibid.*, Ofrecemos un orden diferente al propuesto por el autor.

31 Vid. Johan Huizinga, *Erasmo*, Barcelona, Ediciones del Zodíaco, 1946, pp. 12-13

32 Vid. Ortega y Gasset, *o. c.*, p. 51.

33 Vid. Ilario Tolomio, «La filosofía spirituale della devotio moderna», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, Antenore – Padova, VIII (1982), p. 221.

34 Huizinga, *o. c.*, p. 13.

nidad, sino de un hombre, y que este hombre, el autor, es Gerardo de Groot (m. 1384), cuya obra original (1373), revisada bajo el control de Florencio Radewijns, fue pulida literariamente, sin duda en la Cartuja de Estrasburgo (1384-96), por el cartujo Henri Eger de Kalkar, que hizo de ella una *musica ecclesiastica*; luego, después de 1424, por el canónigo regular Agustín Tomás de Kempis, antes de ser difundida por todas las órdenes de la reforma católica después del concilio de Basilea (1431-33).<sup>35</sup> También se ha atribuido su paternidad a Jean Gerson (1363-1429). Según Ortega y Gasset, es, quizás, la producción literaria más característica del siglo XV, y «significa y es, en su auténtica realidad histórica, cosa muy distinta de lo que se supone, y, por tanto, es lo contrario de lo que, sin más ni más, hace presumir su título originario, que no es *Imitación de Cristo*, sino *De contemptu mundi —Desprecio del mundo—*».<sup>36</sup>

Compuesto de cuatro libros, la *Imitatio* ofrece consejos útiles para la vida espiritual, así como reflexiones sobre la consolación interior y una meditación del sacramento de la eucaristía. Desde el comienzo, nos deja claro que, con la sabiduría humana, apoyada en una forma de pensar y en unos sentidos deficientes y que, a menudo, nos engañan, no se llega a una vida virtuosa ni a la salvación de nuestra alma. «Era, insomma —afirma Tolomio—, il problema etico-religioso o della salvezza e piú concretamente del *vivere oneste et pie* quello che piú importava agli oppositori della filosofia ufficiale, incline com'era a preziosismi terminologici e logici. E proprio negli ambienti devoti si sviluppava, in un continuo crescendo dal primo Umanesimo e Rinascimento, un pathos antispeculativo e antifilosofico ispirato agli ideali della “semplicità” e della “utilità” e soprattutto della “rettitudine morale” come nuovi modi di pensare. Il tutto, poi, veniva espresso in una lingua maggiormente accessibile al mondo degli indotti o addirittura negli idiomi volgari».<sup>37</sup> El conocimiento o la ignorancia de las cosas oscuras y ocultas no supondrá nada en el día del juicio final. Se pregunta el autor: «¿Sirven de algo los géneros y las especies que estudian los dialécticos?».<sup>38</sup> Esto no quiere decir que se niegue la lectura ni la instrucción, sino que se reorienten: «No leas nunca para parecer más docto o más sabio; conságrate, en cambio, a enmendar los vicios, ya que esto te aprovechará más que el conocimiento de muchas cuestiones difíciles».<sup>39</sup> Se tiene que abandonar lo innecesario y superficial, y fijarse exclusivamente en lo útil para nuestra salvación. Groote creía que el inicio de todo estudio debe ser el temor o el amor de Dios. En el estudio, el hombre bueno no debe buscar la ciencia, sino el sabor y la devoción, porque es mejor el módico espíritu que mucha letra o ciencia. Así, la ciencia es infructuosa si no lleva al temor o al amor de Dios. Para Radewijns, también el conocimiento, por el propio conocimiento, era vanidad. No se tiene que saber por saber, sino para mejorar.<sup>40</sup>

Acrecentar la sabiduría mundana por creerse formadora de la existencia humana lo único que provoca es la pérdida de la humildad y el alejamiento de los valores cristianos. Para el

---

35 Chevalier, *o. c.*, p. 507. Vid. Joseph Huby, «Les Origines de l'«Imitation de Jésus-Christ»: de Gérard Groote à Thomas a Kempis», *Recherches de Science Religieuse*, 32 (1944), pp. 211-244.

36 Ortega y Gasset, *o. c.*, p. 43.

37 Tolomio, *o. c.*, p. 212.

38 *De imitatione Christi libri quatuor in versiculos distributi*, Barcelona, Editorial Balmes, 1945, I, I, c. 3: *Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallunt, et modicum vident. Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in iudicio, quia eas ignoraverimus? Grandis insipientia est, quod, neglectis utilibus et necessariis, ultro intendimus curiosis et damnosis. Oculos habentes, non videmus. 2. Et quid curae est nobis de generibus et speciebus?*

39 *De imitatione*, I, III, c. 43: *Numquam ad hoc legas verbum, ut doctior aut sapientior possis videri, sed stude mortificationem vitiorum, quia hoc amplius tibi proderit, quam notita multarum difficultium quaestionum.*

40 Vid. *Aliqua verba notabilia domini Florentij et magistri Gherardi Magni*, «Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbiddom Utrecht» 10 (1882), p. 455. Vid. Tolomio, *o. c.*, p. 206.

autor de la *Imitatio*, será bienaventurado aquel a quien la verdad enseña por sí misma, no por medio de figuras ni de palabras pasajeras, sino tal como es ella, y a quien habla el Verbo eterno, librándole de opiniones.<sup>41</sup> Apartarse de lo terreno, es decir, despreciar el mundo y despreciarse a sí mismo, aproxima a Dios;<sup>42</sup> la soberbia obstaculiza la recepción de su gracia, ya que ésta sólo puede ser recibida por un corazón humilde: «Si supieses anonadarte perfectamente y desarraigar de ti todo amor criado, Yo entonces derramaría sobre ti abundantes gracias».<sup>43</sup>

No es difícil ver el desengaño ante la teología vigente, preocupada más por las estructuras lógicas y por las definiciones ontológicas que por la fundamentación de la fe. A Dios no se puede llegar con una disciplina que sigue las directrices de las ciencias mundanas. La actitud fideista se impone ante un conocimiento racional no aconsejable para seguir el camino hacia Dios.<sup>44</sup> El autor de la *Imitatio* aboga por una epistemología de corte neoplatónico que parte de la unidad del Logos único, tal como interpreta Juan VIII, 25: «Todas las cosas provienen del único Verbo, y todas las cosas hablan de su unidad. *Éste es el principio que nos habla*. Sin Él, nadie entiende ni juzga con rectitud».<sup>45</sup> Se lea lo que se lea o se aprenda lo que se aprenda, siempre se tendrá que volver al único principio de todo, porque, al fin y al cabo, es Cristo quien enseña a los hombres la ciencia y da un conocimiento más claro a los niños que el que pueda enseñar cualquier hombre.<sup>46</sup> Ese conocimiento implica el menosprecio de la dialéctica académica y del carácter arrogante que adquiere aquel que la practica: «Yo enseñé sin estridencias, sin confundir opiniones, sin pretensiones y sin impugnar argumentos»;<sup>47</sup> y, por supuesto, ese conocimiento tiene que provocar un cambio vital, que es lo que se persigue: «Aquel para quien todas las cosas son uno, todo lo refiere al uno y ve en el uno todo, puede ser firme de corazón y permanecer tranquilamente en Dios».<sup>48</sup> La verdad es Dios, y, una vez descubierta, tiene que obligar a no querer ni desear nada que esté fuera de Él. Por ello, a partir de ese momento, toda expresión humana, docta o no, se tendrá que ver como algo inútil: «Hijo, no te dejes impresionar por las sentencias bellas y sublimes de los hombres».<sup>49</sup> Se suprime lo dialéctico por lo contemplativo; y la contemplación deviene el punto de partida hacia la virtud.

La soberbia del saber ha apartado al hombre de la perfección espiritual; es necesario, pues, que reconozca que nada puede hacer sin Dios y que precisa, en todo momento, de su gracia. Como dice San Pablo en la primera carta a los Corintios, y muy bien recoge el autor de la *Imitatio*, «el reino de Dios no está hecho de palabras, sino de virtudes» (4,20). La necesidad de la devoción sensible que creía el Cusano fundamental para la vida religiosa había sido

41 *De imitatione*, l. I, c. 3: *Foelix, quem veritas per se ipsa docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet! [...] Cui aeternum Verbum loquitur, ille a multis opinionibus expeditur.*

42 *Ibid.*, l. III, c. 42: *Tanto homo Deo magis appropinquat, quanto ab omni solatio terreno longius recedit. Tanto etiam altius ascendit ad Deum quanto profundius in se descendit, et plus sibiipsi vilescit.*

43 *Ibid.*, l. III, c. 42: *Si scires perfecte te annihilare, atque ab omni creato amore evacuare, tunc deberem in te cum magna gratia emanare.*

44 Cfr. Melquíades Andrés, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1989, p. 109.

45 *De imitatione*, l. I, c. 3: *Ex uno verbo omnia et unum loquuntur omnia; et hoc est principium, quod et loquitur nobis. Nemo sine illo intelligit, aut recte iudicat.*

46 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Quum multa legeris et cognoveris, ad unum oportet te venire principium. Ego sum qui doceo hominem scientiam, et clariorem intelligentiam parvulis tribuo, quam ab homine possit doceri.*

47 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Ego doceo sine strepitu verborum, sine confusione opinionum, sine fastu honoris, sine impugnatione argumentorum.*

48 *Ibid.*, l. I, c. 3: *Cui omnia unum sunt, et omnia ad unum trahit, et omnia in uno videt, is potest stabilis corde esse, et in Deo pacificus permanere.*

49 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Fili non moveant te pulchra et subtilia dicta hominum.*

trazada en la *Imitatio* al referirse a los efectos de las palabras de Dios: inflaman el corazón, iluminan el entendimiento, conducen a la contrición y dan una amplia consolación.<sup>50</sup> El plan místico de la *Imitatio* se concentra en el reconocimiento de que el Reino de Dios se halla en nuestro interior, aunque exista un abismo entre la naturaleza divina, absolutamente firme, y la humana: débil y pecadora. «A quien yo hablo rápidamente —leemos— será sabio y su espíritu se beneficiará. ¡Ay de aquellos que aprenden muchas cosas curiosas de los hombres y se preocupan poco de la manera de servirme!».<sup>51</sup>

No puede haber entendimiento auténtico si no hay humildad: «Yo soy quien elevo la mente humilde a entender para que entienda más cosas sobre la Verdad eterna en un instante que a lo largo de diez años en la escuela».<sup>52</sup> La humildad nos lleva a aceptar la voluntad de Dios y la verdad nos ayuda a despreciar el mundo y, como consecuencia, a alcanzar lo eterno: «Yo soy quien enseño a despreciar los bienes terrenales, a sentir aversión por las presentes, a buscar y entender las eternas, a huir de los honores, a soportar los escándalos, a poner en Mí toda la esperanza, a no desear nada fuera de Mí y a amarme fervorosamente sobre todas las cosas».<sup>53</sup> Esa búsqueda de lo eterno no deja de ser más que saber apartarse de todo aquello que estorbe en la vida y que impida el acercamiento a la divinidad. «Amándome de todo corazón —nos dice la *Vox Christi*—, alguno ha aprendido cosas divinas y ha hablado admirablemente. Más ha avanzado dejándolo todo que estudiando sutilezas».<sup>54</sup> Cuando el hombre contempla los bienes celestes, se da cuenta de que los mundanos no tienen ningún valor y no son ciertos; de ahí que se tenga que menospreciar lo vano: «Al mirar a las criaturas, alejas la vista del Criador. Aprende a vencerte en todo por Él y, entonces, tendrás la fuerza para llegar al conocimiento divino». Comparadas con las divinas, las actividades humanas son muy poco. «Por pequeña que sea una cosa, si se ama o se busca desordenadamente, vicia y nos aleja del ideal supremo». <sup>55</sup>

Pero Dios se manifiesta de muchas maneras: «A algunos les digo cosas comunes; a otros, especiales. A algunos, me aparezco dulcemente mediante signos y figuras; a otros, en cambio, les revelo muchos misterios con gran claridad». <sup>56</sup> No son los libros los que enseñan, sino la Verdad, que actúa en el interior de cada uno según las necesidades: «Los libros dicen lo mismo, pero no enseñan a todos de la misma manera. Soy Yo quien enseña la verdad interiormente, el que escudriña el corazón, el que lee los pensamientos, el que inspira las acciones y el que da a cada uno lo que creo que se merece». <sup>57</sup> Solo en Cristo Dios podemos hallar la causa de los bienes de este mundo: «En Mí tiene que estar el amor de amigo, y por Mí tienes que

50 *Ibid.*, l. III, c. 43: *non enim est Regnum Dei in sermone sed in virtute. Attende verba mea, quae corda accendunt, et mentes illuminant, inducunt compunctionem, et variam ingerunt consolationem.*

51 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Cui ego loquo, cito sapiens erit, et multum in spiritu proficiet. Vae illis qui multa curiosa ab hominibus inquirunt, et de via mihi serviendi parum curant!*

52 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Ego sum qui humilem in puncto elevo mentem, ut plures aeternae Veritatis capiat rationes, quam si quis decem annis studisset in scholis.*

53 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Ego sum qui doceo terrena despiciere, praesentia fastidire, aeterna quarere ac sapere, honores fugere, scandala sufferre, omnem spem in me ponere, extra me nihil cupere, et super omnia me ardentem amare.*

54 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Nam quidam amando me intime, didicunt divina et loquebatur mirabilia. Plus profecit in relinquendo omnia, quam in studendo subtilia.*

55 *Ibid.*, l. III, c. 42: *Quantumcumque modicum sit, si inordinate diligitur et respicitur, retardat a summo et vitiat.*

56 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Sed aliis loquor communia, aliis specialia. Aliquibus in signis et figuris dulciter appareo, quibusdam vero, in vero lumine revelo multa mysteria.*

57 *Ibid.*, l. III, c. 43: *Una vox librorum, sed non aequae omnes informat, quia intus sum doctor veritatis, cordis scrutator, cogitationum intellectus, actionum promotor, distribuens singulis, sicut dignum iudicavero.*

amar aquél que te parezca bueno y muy querido en esta vida. Sin Mí, la amistad no vale ni es duradera; ni es verdadero y puro el amor que Yo no establezco firmemente». <sup>58</sup> En resumen, lo único que tiene que hacer el creyente es pedir la unión con Dios, lo cual solo es posible por la caridad perpetua. <sup>59</sup> El buen cristiano solo espera que amanezca el día clarísimo de la eternidad, en el que no hay noche que lo oscurezca porque está alumbrado por la Verdad suprema. Ese es el día en el que se pone fin a lo temporal. <sup>60</sup>

La producción de los representantes de la *Devotio moderna* es calificada por Ilario Tolomio de «filosofía espiritual». Se trata de una forma de filosofar opuesta a la escolástica. Los verdaderos filósofos son los que no pierden el tiempo en disputas vanas, no abusan del principio de autoridad y no acaban haciendo simples juegos de palabras; al contrario, son maestros de moralidad, capaces no solo de enseñar, sino de inducir a aquel arrepentimiento de vida que se obtiene con el ejercicio de las virtudes y la huida de los vicios. <sup>61</sup> Insistirán en ese desprecio del mundo que posteriormente recomendará Nicolás de Cusa, el cual se observa, sobre todo, en su consideración del cuerpo. Tolomio señala que, en los escritos de estos devotos, el cuerpo es la realidad más negativa y opaca de lo creado. Gerardo Groote sostenía que el diablo prodigiosamente habita en nuestros miembros. <sup>62</sup> Por su parte, el autor de la *Imitatio* nos dirá que, aunque quiera sobreponerme a todo con la mente, la carne presionará para sujetarme a lo bajo de la tierra. Todo esto provoca que yo me pelee conmigo mismo y que caiga en la infelicidad. Lo resume con unas expresiones que denotan el poder de lo físico frente a lo espiritual: «me hago pesado a mí mismo, mientras el espíritu tiende a lo alto y la carne hacia lo bajo». <sup>63</sup>

A pesar de haber avisado Ortega y Gasset al lector que el título originario del libro no es *Imitación de Cristo*, sino *Desprecio del mundo*, señalará que, «lejos de ser como su título suena, un arte de despreciar radicalmente al mundo», en realidad «es un comienzo de afirmación intramundana hecho desde la religión misma». <sup>64</sup>

### 3. JAN HUS

Las doctrinas de Wycliffe tuvieron graves consecuencias sociales en Inglaterra y sus seguidores, los lolardos, extendieron sus ideas, hasta que el Parlamento y la nueva Casa de Lancaster acabaron con ellos. La llegada de las ideas del teólogo británico a Bohemia no fue casual: Ana de Luxemburgo, hermana del rey de Bohemia, se había casado con Ricardo II de Inglaterra, lo que provocó un estrecho y continuo contacto, incluso académico, entre ambos reinos que permitió la entrada de las polémicas ideas de Wycliffe en el reino centro europeo.

58 *Ibid.*, l. III, c. 42: *In me debet amici dilectio stare, et propter me diligendus est, quisquis bonus visus est, et multum carus in hac vita. Sine me non valet, nec durabit amicitia, nec est munda et vera dilectio, quam ego non copulo.*

59 *Ibid.*, l. I, c. 3: *O veritas Deus! Fac me unum tecum in charitate perpetua! Taedet me saepe multa legere et audire. In te est totum quod volo ac desidero. Taceant omnes doctores, sileant universae creaturae in conspectu tuo; tu mihi loquere solus.*

60 *Ibid.*, l. III, c. 58: *O dies Aeternitatis clarissima, quam nox non obscurat, sed summa Veritas semper irradiat, dies semper laeta, semper segura, et nunquam statum mutans in contraria! Oh! Utinam dies illuxisset, et cuncta haec temporalia finem accepissent!*

61 Ilario Tolomio, «La filosofía spirituale della devotio moderna», *Medioevo*, pp. 210-211.

62 Vid. Tolomio, *o. c.*, pp. 217-218. Vid. *Aliqua verba notabilia domini Florentij et magistri Gherardi Magni*, «Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbiddom Utrecht» 10 (1882), p. 470.

63 *De imitatione*, l. III, c. 48: *Mente omnibus rebus superesse volo, carni autem invite subesse cogor. Sic ego infelix homo mecum pugno, et factus sum mihimetipsi gravis, dum spiritus sursum, et caro quaerit esse deorsum.*

64 Ortega y Gasset, *o. c.*, p. 51.

Esta manifestación de aires de reforma en los campos político y eclesiástico en la Europa Central vendrá de la mano de otro representante de ese mundo de la conciencia viva: Jan Hus (1369-1419), profesor de la Universidad Carolina de Praga, quien, en su defensa ante el Concilio de Constanza (1414), había demostrado haber apoyado sus planteamientos en las doctrinas de Wycliffe, condenadas por el papa Alejandro V en 1409.<sup>65</sup>

En la presentación de la traducción catalana del opúsculo de Hus titulado *Sobre el conocimiento del verdadero camino de la salvación* (1412), el historiador catalán Joan Bada indica que la influencia más notable que recibe el reformador checo es la de Agustín, citado repetidas veces; pero cree que también le había influido la espiritualidad de la *Devotio moderna* «por su planteamiento metódico y la concreción con la que hace las propuestas, o consejos que pueden ir configurando el “camino de la salvación”». Y en una nota a pie de página, añade que, si, como supone Josep M. Rambla, la redacción de *La imitación de Cristo* podría situarse entre 1363-1377, Hus podría haberla conocido<sup>66</sup> y, quizás, podría haberse tenido como una de las razones de su discurso psicologista.

Sostendrá Hus que no se llega al conocimiento del auténtico Dios verdadero si no se vive eternamente; y la vida eterna se consigue si en la temporal se ha sido virtuoso y se ha cumplido con la ley de Cristo. En su *Tractatus de fide catholica*, escribirá que, sin fe, nadie se salva. Después de ofrecernos las diversas definiciones de esta virtud teologal (Carta a los Hebreos, Isidoro, Agustín, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo), nos dirá, siguiendo la Carta de Santiago, que hay dos tipos de fe: la muerta o sin obras, y la viva o con obras. La fe católica, definida como la adhesión íntima y eficaz a Jesucristo y a su santísima ley,<sup>67</sup> es fe viva porque quien goza de ella y la tiene vive justamente.<sup>68</sup>

Hay dos tipos de cristianos: los fieles y los infieles. Los últimos son aquellos que pecan y no se arrepienten, que no hacen concordar sus comunicación o conversación con las Sagradas

---

65 Según Congar, Hus es mucho más dependiente de Wycliffe de lo que nos creemos: «No que le siga en todo: conserva a precio de cierta ambigüedad, la idea de la iglesia-sociedad de los fieles; conserva mejor la idea del carácter sacerdotal y, por ello, de validez del sacerdocio, incluso en los prelados indignos. [...] Toma de él, en concreto, la noción de *Ecclesia-universitas*, o total de los predestinados, *numerus praedestinatorum*, y esto desde los sermones de 1410. Si comprendemos en ella a los réprobos, tenemos una Iglesia putativa, según la apreciación del mundo, *reputativa, secundum famam seculi*, a la cual atribuye Hus cierto interés, pero que no es la Iglesia universal y definitiva. De esta Iglesia, Cuerpo y Esposa de Cristo, la Iglesia a la cual reúne y reunirá escatológicamente bajo su reino, solamente Cristo es el jefe y el fundamento invencible, *petra*. Este es el jefe que hay que reconocer para ser salvado. Hus reconoce gustosamente al papa cierto título de jefe de la iglesia, pero exclusivamente en el plano externo, no en el plano único plenamente verdadero, universal y definitivo, de la santa Iglesia de Dios. No es el vicario de Pedro si no reproduce sus virtudes. Eventualmente no tiene más que un primado de virtud; ningún otro primado tiene lugar en la Iglesia santa. Hus deduce las consecuencias de estas ideas en lo que concierne a la obediencia, que se debe prestar únicamente al bien, a lo virtuoso» (Congar, *o. c.*, p. 185).

66 Vid. Joan Bada, introducción a las versiones catalanas de John Wycliffe, *L'espill de l'església militant* – Jan Hus, *Comentari al Credo i altres escrits*, Barcelona, Proa, 2001, p. 38. Véase también la nota 57 de esta misma página, en la que se cita la edición catalana de *La imitació de Crist* (Barcelona, Proa, 1992) realizada por Josep M. Rambla.

67 Jan Hus, *Tractatus de fide catholica*, en *Opera omnia. Opera bohémica minora*, Praga, Academia Scientiarum Bohemoslavaca, 1985, t. IV, p. 533: *Quid est fides catholica? Est cordintima et oerosa adhesio leusi Crist et eius sacraissime legis.*

68 *Ibid.*: *Quotuplex est fides? Duplex – Que? Viva et mortua. – Quid est fides mortua? Responde: Jac. 2º „Vis autem scire, o homo innanis, quoniam fides sine operibus mortua est.“ – quid est fides viva? Responde: Jac. 2º „Si diceret aliquis: Tu fidem habes, et ego opera habeo. Ostende michi fidem tuam sine operibus, et ego ostendam tibi fidem meam cum operibus.“ – Cuius ergo fidei es? Responde: Vive. – Qualis est fides viva? Fides catholica. – Cur fides catholica dicitur viva? Quia qui fruitur ea, et habet eam, vivit in anima iuxta.*

Escrituras y no hacen, de esta manera, como Dios ha mandado.<sup>69</sup> El cristiano fiel es todo lo contrario: obra siempre bien, se lamenta de las cosas pasadas, tiene precaución, con el auxilio divino, de las futuras, cumple los mandamientos de Dios, y, en todas las cosas de su vida, sigue las Sagradas Escrituras.<sup>70</sup> Cristiano verdadero, pues, será aquel que siga a Jesucristo en las obras.<sup>71</sup>

Como Wycliffe, el teólogo checo había considerado también importante la labor del sacerdote en la dirección de las almas. «Por esto, es necesario que el sacerdote viva de una manera santa —leemos en su *Comentario al Credo*—. Y que tenga dos llaves: la del poder, y esta la tiene la congregación cristiana y cada sacerdote fiel; y la de la facultad de distinguir el pecado, con la cual el sacerdote tiene que saber la maldad del pecado y su magnitud, y si es mortal de acuerdo con la Escritura. Por eso, el Salvador dijo a Pedro, o sea a la Santa Iglesia en su persona [...]: *A ti te doy las llaves del reino celestial*, es decir, el poder espiritual y de distinción para que, de esta manera, abriera el reino al hombre».<sup>72</sup>

La vida eterna está destinada para quienes hagan obras buenas, y el infierno, para quienes las hagan malas.<sup>73</sup> El maestro checo afirmará que la iglesia santa son todos los santos elegidos para la salvación eterna.<sup>74</sup> El cristianismo, pues, solo se podrá experimentar en el seno de la Iglesia. Como Wycliffe, Hus también insistirá en la distinción entre Iglesia militante y triunfante. La militante son todos los santos del mundo, es decir, todos aquellos que militan contra sus auténticos enemigos: la carne, el mundo y el diablo;<sup>75</sup> la triunfante, todos los santos del cielo: la iglesia que ya ha sometido a los enemigos y reina con el Señor.<sup>76</sup>

En el *Comentario del Credo*, Hus nos dirá que, para que se entiendan las palabras de Jesús: «Esta vida es eterna, que te conozcan, auténtico Dios verdadero, y a quien has enviado, Jesucristo», se tiene que tener claro que la vida eterna depende del conocimiento, del amor y de la satisfacción. Es, en la vida celestial, en la que la persona santa tendrá un conocimiento auténtico de la divinidad. El teólogo checo se da cuenta de que, en la cita del evangelio de Juan: «Y la vida eterna consiste en conocerme a ti, solo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste» (17,3), se habla de un doble conocimiento: el de Dios y el del enviado, su Hijo. Interpreta que se dan también dos vías de conocimiento: la espiritual y la física. Siguiendo la primera, mediante la razón, se llega al conocimiento de la Trinidad: tres personas y un solo Dios. La misma razón conoce todas las cosas en la Trinidad como si se tratara de un espejo y llega a conocer también a la divinidad, que, recordando a San Anselmo, la tiene como la mejor cosa por encima de la cual no se puede pensar nada mejor.<sup>77</sup> En el *Tractatus de fide catholica*, a la

69 *Ibid.*, pp. 533-534: *Infidelis christianus est quilibet ille, qui facit peccatum et non penitet et qui communicationem aut conversationem suam cum sacris scripturis non concordat et non facit sic, sicut deus mandavit.*

70 *Ibid.*, p. 534: *Cristianus vero fidelis est per contrarium etc., et qui semper bene bona operatur et de preteritis ingemiscit et de futuris cum auxilio divino precavet et summopere dei mandata implet et vitam suam cum sacris scripturis in omnibus contemperat.*

71 *Ibid.*, p. 533: *Cristianus verus est is, qui dominum Iesum Christum sequitur in operibus.*

72 La lengua original del texto es el checo. Hemos traducido de la versión catalana de David Utrera, publicada en la colección «Clàssics del cristianisme»: John Wycliffe, *L'espill de l'església militant* – Jan Hus, *Comentari al Credo y altres escrits*, Barcelona, Editorial Proa, 2001, p. 173.

73 Hus, *Tractatus*, p. 535: *Et qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam, qui vero mala, in ignem eternum.*

74 *Ibid.*, p. 535: *Quid est ergo ecclesia sancta? Est vel sunt omnes sancti electi ad eternam salutem.*

75 *Ibid.*, pp. 535-536: *Quotuplex est sancta ecclesia? Duplex. – Que? Militans et triumphans. – Quid est ecclesia militans? Sunt omnes sancti hic in terra. – Cur sic dicitur militans? Quia militat et cercat adversus inimicos. – Contra quos? Contra carnem, mundum et dyabolum.*

76 *Ibid.*, p. 536: *Quid est ecclesia triumphans? Sunt omnes sancti in celis. – Cur dicitur triumphans? Quia iam triumphat de inimicis. – Super quibus? Super carne, mundo et dyabolo. Et iam regnat cum domino deo.*

77 Vid. Hus, *Comentari*, p. 183.

pregunta: *Quid ergo est dominus deus?*, responde con las palabras de Jesús a la samaritana: «Dios es espíritu; y los que le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad» (Jn 4,24) y añade la citada formulación anselmiana: *Deus est summum bonum, quo melius excogitari non potest.*<sup>78</sup> Gracias a este conocimiento, la razón ni se engañará ni podrá ser engañada, y ello le permitirá querer plenamente a Dios. Conociéndole, amaremos; amando, nos delectaremos; y, delectándonos, saciaremos la razón y la voluntad, de manera que ya ni la voluntad ni la razón querrán mirar nada más ni ahogarse constantemente como criaturas que no pueden saciar la voluntad. De ahí que la bienaventuranza celestial signifique la satisfacción plena sin que falte nada, ya que esta divinidad suprema, con su bondad infinita, satisface la razón, la voluntad y la memoria, y no quiere nada malo. Solo si se mantiene en la gracia de Dios, el hombre tendrá vida eterna. No se tiene, pues, que temer morir por Cristo corporalmente, ya que Él te resucitará por siempre y te dará vida eterna; no tenemos que temer perder la vida temporal, ya que lo que nos espera es la vida eterna.<sup>79</sup>

Como ya se había visto en anteriores pensadores cristianos, la creencia en Dios se plantea de manera triple o, si se prefiere, se observan tres niveles: (a) *credere Deum*, que es creer que Dios existe, desde la eternidad y para siempre,<sup>80</sup> cosa que hasta los malos saben;<sup>81</sup> (b) *credere Deo*, que es creer que lo que Dios mismo dijo y aún ahora dice es verdad, ya que Él no puede mentir.<sup>82</sup> cosa que también los malos saben, y que significa que le creamos pero no que creamos en Él;<sup>83</sup> y (d) *credere in Deum*, que es amar, honrar, dirigirse a Él y unirse a sus miembros creyendo.<sup>84</sup>

Amar a Dios es querer el bien para él<sup>85</sup> y cumplir sus mandamientos, tal como se lee en el evangelio de San Juan: «Quien tiene mis mandamientos y los guarda, éste es el que me ama» (14,21).<sup>86</sup> Y nos dirá en el *Comentario del Credo* que, por ello, el hombre amará a Dios tanto como pueda, y, entonces, se cumplirá el mandamiento: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Dt 6,5) y «con todas las fuerzas» (Lc 10,27). Pregunta, sin embargo, Hus en el *Tratado sobre la fe católica*, qué se entiende por *bonum bene deo velle*, a lo que responde que es querer que todos le teman y le obedezcan sumamente, le amen sobre todas las cosas y a el solo adoren, y esto por amor.<sup>87</sup> Y a Dios se le tiene que amar porque Él me amó a mí primero y porque Él mismo quiere tener esto de mí;<sup>88</sup> y tiene que hacerse sobre todas las cosas porque Él mismo es el sumo bien,<sup>89</sup> lo que implica no amar, en este sentido, a cualquier otra criatura.<sup>90</sup> Como hemos visto en el capítulo anterior,

78 Hus, *Tractatus*, p. 536.

79 Hus, *Comentari*, pp. 183-184.

80 Hus, *Tractatus*, p. 536: *Quid ergo est credere deum? Est credere, quia ipse est ab eternitate et erit in seculum seculi.*

81 Vid. Hus, *Comentari*, p. 146.

82 Hus, *Tractatus*, p. 536: *Quid credere Deo? Est credere, quod quecumque ipse dixit et adhuc dicit, quia omne verum est et veritas, quoniam deus non potest mentiri.*

83 Vid. Hus, *Comentari*, p. 146.

84 Hus, *Tractatus*, p. 536: *Quid est tunc credere in deum? Est credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et membris eius incorporari.* Vid. también el *Comentari al Credo*, p. 183.

85 Vid. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1 q.20 a.1, 3.

86 Hus, *Tractatus*, p. 536: *Quid est deum diligere? Est et bonum bene velle et eius mandata adimplere.*

87 *Ibid.*: *Quid est hoc bonum bene deo velle? Est velle, quod ipsum omnes permaxime timeant, permaxime obediant, super omnia diligant et eum solum adorent, et hoc ex caritate.*

88 *Ibid.*: *Quare debes deum diligere? Quia ipse prior me dilexit. [...] Et quia ipse vult hoc habere a me.*

89 *Ibid.*: *Quare ipsum super omnia diligis? Quia ipse est summum bonum.*

90 *Ibid.*: *Diligisne sic aliquam creaturam? Non diligo. Ex quo non diligis aliquam rem sic equanimiter sicut deum.*

para Groote, el amor y el temor de Dios también eran esenciales en el desarrollo personal de la religiosidad. Hus insistirá en que la fe se convierte en un amor exclusivo para con Dios, que no deja de contener, en su acción, un cierto desprecio del mundo.

El conocimiento discrepante y dividido sólo se da en la vida temporal, mientras que el conocimiento total solo se consigue en la vida eterna, en la que se efectuará una transformación gnoseológica que Hus explica siguiendo la filosofía agustiniana: una unidad de conocimiento que permitirá entender bien lo que pertenece a cada facultad. El auténtico conocimiento racional se dará sin intervenciones sensoriales, cosa que, en este mundo, parece imposible. Para ello, el alma tendrá que permanecer limpia. Las personas de la Trinidad podrán ser conocidas y podremos decir que estamos vivos en Dios eternamente. Se trata de una forma de vida en la que se ha conseguido el estado de perfección y de felicidad que persigue la religión: es, por decirlo de alguna manera, el final de la experiencia religiosa. Estar vivo en Dios significa conocerlo y alegrarse en Él. Lo que pretende el maestro checo es que la iglesia militante tome conciencia de lo que es y entienda, teológica y religiosamente hablando, cuál es su auténtica misión: llegar a ser triunfante, es decir, llegar a un estado de perfección en la patria celestial prometida. A pesar de la necesidad de la asimilación personal de la teología, básicamente reducida a la fe, la salvación y la vida eterna sólo pueden encontrarse en el seno de la iglesia.

Podemos asegurar que en la vida eterna no hay más que lo que hay. Aquello que miramos de superar: el dominio del siglo por el propio siglo, nos permite deducir lo que nos encontraremos. En el *Tractatus de fide catholica*, Hus nos habla de dos tipos de muerte: la corporal y la espiritual. Ambas pueden ser buenas o malas. Justamente, la muerte espiritual buena es identificada con la mortificación de los deseos y de las acciones carnales<sup>91</sup>, que, como sostendrá el Cusano, tiene que ser práctica indiscutible de aquél que persiga la sabiduría eterna. Hus compara ambas vidas, la terrenal y la eterna, y confirma que la última es la que se puede realmente calificar de vida, mientras que la otra se encuentra en el terreno del no ser.

Acusado de herejía, Hus fue condenado a la hoguera. Sus ideas se propagaron por casi todas las naciones europeas y sus seguidores habían constituido la Iglesia checa, lo que se podía interpretar como el preludio de un nuevo cisma.

#### 4. NICOLÁS DE CUSA

En el Concilio de Basilea, convocado en 1431, Nicolás de Cusa, ante la búsqueda de una solución a la cuestión de las fisuras entre la iglesia de Roma y la de Bohemia a causa de la cuestión husita, abogará por la vía del diálogo y la reconciliación. Udina indica que el Cusano era un hombre comprensivo con los sospechosos de herejía: desde Dionisio Areopagita hasta los husitas, pasando por Escoto Eriúgena. «Es como si nos dijera —escribe el medievalista catalán— que la aceptación de la necesidad de reforma tenía que pasar por un cambio de actitud con los discrepantes, y como si criticara, ni que fuera indirectamente, las condenas de una autoridad doctrinal que no dudaba en conseguir la ortodoxia por la violencia».<sup>92</sup>

Las relaciones con la Iglesia de Oriente habían sido también un tema no resuelto. Cuando Nicolás interviene en ello, ya es un personaje conocido entre los humanistas por sus intereses

---

91 *Ibid.*, p. 539: *Quotuplex est mors spiritualis vel anime? Duplex: bona et mala.- Que est bona? Est mortificatio carnalium desideriorum et carnalium motuum. Et hec mors est summe bona.*

92 Vid. Introducción de Nicolau de Cusa, *La ricerca de Déu i altres escrits*, p. 14.

culturales, por haber mostrado una iniciativa en la resolución del citado problema husita y por su propuesta de una reforma general en el sí de la Iglesia. Estos tres puntos son destacados por Udina como motivos de su elección como legado del papa Eugenio IV para ir a Oriente con el objetivo de invitar al emperador Juan VIII Paleólogo y al patriarca ecuménico José II a asistir al Concilio de Ferrara.

En estos momentos, el de Cusa ya ha cambiado su actitud respecto al conciliarismo: doctrina que sostenía que el concilio estaba por encima del papa. Señala muy bien Udina que el Cisma de Occidente, resuelto en el Concilio de Constanza (1414-1418), con la elección del papa Martín V en 1417, podía ser visto como la cristalización de la pugna entre la autoridad *papal* y la *conciliar*, pero, finalmente, fue la última —la conciliar— la que triunfó. Ciertamente, el concilio fue la causa única de la existencia de un único papa contra los tres que llegó a tener la Iglesia en aquellos momentos. Una de las razones del cambio de posición de Nicolás de Cusa fue, como muy bien indica Josep Udina, la importancia del ecumenismo. «De joven —leemos su introducción— había vivido la dicha de la reunificación de la cristiandad latina en el Concilio de Constanza, después el penoso Cisma de Occidente, y en el Concilio de Basilea se había mostrado activamente partidario de la reconciliación con los hermanos bohemios; ahora se trataba de posibilitar la unión de todos los cristianos, en Oriente y Occidente, y debía considerarlo objetivo prioritario, por encima de otras cuestiones disputadas —como la del conciliarismo—, por más que estuvieran relacionadas con la nueva convocatoria, que buscaba el establecimiento de una relación entre el obispo de Roma y los patriarcas orientales que configurara la unidad plena».<sup>93</sup>

En 1440, el Cusano escribe el *De docta ignorantia*. La idea de la coincidencia de los contradictorios es, según Udina —y lo compartimos—, la clave teológica y filosófica que le permite comprender la totalidad de la realidad: Dios y el mundo. Esta clave no es ajena ni a la doctrina platónico-neoplatónica, ni a la teología negativa del Pseudo-Dionisio, de Escoto Eriúgena o de Eckhart.<sup>94</sup>

Un año después, Nicolás es nombrado legado del Papa y desarrolla una actividad diplomática por Europa con la finalidad de resolver el cisma ocasionado por el nombramiento del antipapa Félix V y conseguir el reconocimiento de la legitimidad exclusiva de Eugenio IV. Entre 1441 y 1444, escribe el *De coniecturis*, *Dialogus de Deo Abscondito duorum, quorum unus gentilis, alius christianus* y *De filiatione dei*, realizados a la sombra del *De docta ignorantia*. El *Dios escondido*, un diálogo entre un gentil y un cristiano, combina los grandes tópicos del *De docta ignorantia*. El gentil, según Udina, «podría referirse tanto a un musulmán o a un judío, como a un no monoteísta (un pagano o politeísta), o incluso a un no creyente (positivamente ateo o simplemente agnóstico)».<sup>95</sup> Este tipo de diálogos muestra la polémica siempre abierta sobre el Dios de la religión.

Nicolás de Cusa, por boca del cristiano, opina que la confesión de la ignorancia es demostración de sensatez: «Puesto que no puede saberse nada, todo aquél que considera que puede saber algo me parece un loco».<sup>96</sup> El saber se entiende como el hecho de aprehender la verdad. Ahora bien, la verdad, ¿puede ser realmente aprehendida? Y si es así, ¿puede serlo en otra cosa que no sea la verdad misma? «En efecto —indica el cristiano—, fuera de la verdad no hay verdad, no existe el círculo fuera de la circularidad, no hay hombre fuera de la humanidad. Por

93 *Ibid.*, pp. 14-17.

94 *Ibid.*, p. 20. Vid. también la p. 17.

95 *Ibid.*, p. 81, n. 1.

96 Nicolás de Cusa, *Diálogo sobre el Dios escondido. La búsqueda de Dios; Dialogus*, pp.20-21: *Quicumque se putat aliquid scire, cum nihil sciri possit, amens mihi videtur.*

tanto, la verdad no se encuentra fuera de la verdad, ni de otra manera ni en otro».97 Nuestro autor destaca los límites del conocimiento humano: la imposibilidad del conocimiento de la verdad, consecuencia de la falta de conocimiento real de las cosas: «Tu no conoces nada de estas cosas, sino que piensas que las conoces. Si te preguntara sobre la quiddidad de lo que tú piensas que sabes, afirmarás que no te resulta posible expresar la verdad misma del hombre o de la piedra. El hecho de que tú sepas que el hombre no es una piedra, eso no proviene de la ciencia, en virtud de la cual sabes lo que es el hombre, la piedra y la diferencia que hay entre ellos, sino que acaece de modo accidental, a partir de la diversidad de las operaciones y las figuras, las cuales al distinguirlas les impones nombres diferentes. Es, en efecto, un movimiento en la razón discernidora quien impone los nombres».98 El cristiano sostiene que solo hay una verdad, que identifica con la unidad: *verum et unum convertuntur*.99 Señala Claudia D'Amico que la unidad y unicidad de la verdad o sabiduría, como su inaccesibilidad e inefabilidad, se expresa con una fórmula escrituraria rescatada para la tradición apofática medieval por el Pseudo Areopagita: *Deus absconditus*,100 que es el tema del diálogo.

El gentil le dice al cristiano que coincide en la adoración de un Dios que es la verdad o es en verdad. Llegado a este punto, ¿puede haber, entonces, diferencias? El cristiano responde que hay muchas; pero la única y máxima diferencia estriba en el hecho de que los cristianos adoran «a la verdad misma absoluta, sin mezcla alguna, eterna e inefable», mientras que los gentiles dan «culto no a la misma verdad, tal como es en sí, o sea absoluta, sino como es en sus obras, no a la unidad absoluta sino a la unidad en el número y en la multiplicidad», equivocándose en esto «por cuanto la verdad que es Dios no es comunicable a ninguna otra cosa».101 La respuesta del cristiano recuerda tanto las palabras del evangelio como las de la filosofía neoplatónica.

Más adelante, el gentil pregunta al cristiano si Dios es la verdad, a lo que este le responde: «No, sino que es anterior a toda verdad»; pero tampoco es distinto a la verdad: «la alteridad, en efecto, no le puede convenir».102

En su tratado *De filiatione dei*, la filiación es entendida como la supresión de toda alteridad y diversidad, y la resolución de todo en el Uno, resolución que entiende como transfusión del Uno en todas las cosas, transfusión que no deja de ser más que la théosis: conocimiento de Dios y del Verbo, o visión intuitiva, y que es el *súmmum* de la perfección. Lo que pretende nuestro filósofo es hacer inteligible, como muy bien señala Udina, la participación de los seres humanos en la vida divina.103 El de Cusa liga unidad y filiación con una terminología puramente genética en un sistema neoplatónico. Dios es, de un modo infinitamente excelso, anterior a todo lo que nosotros concebimos y nombramos como verdad. Si no se llega a Dios, no se resuelven los problemas. Lo importante es alcanzar la Verdad para poder llevar a término

97 *Ibid.*, pp. 20-21: *Nam extra veritatem non est veritas, extra circularitatem non est circulus, extra humanitatem non est homo. Non reperitur igitur veritas extra veritatem nec aliter nec in alio.*

98 Cusa, *Dialogus*, pp. 20-23: *Nihil horum scis, sed te putas scire. Si enim te interrogavero de quidditate eius, quod te putas scire, affirmabis quod ipsam veritatem hominis aut lapidis exprimere non poteris. Sed quod scis hominem non esse lapidem, hoc non evenit ex scientia, qua scis hominem et lapidem et differentiam, sed evenit ex accidenti, ex diversitate operationum et figurarum, quae dum discernis, diversa nomina imponis. Motus enim in ratione discretiva nomina imponit.*

99 Udina, *o. c.*, p. 83, n. 11.

100 Claudia D'Amico, «La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa», pp. 79-80.

101 Cusa, *Dialogus*, pp. 24-25: *quoniam incommunicabilis est veritas quae deus est alteri.*

102 Cusa, *Dialogus*, pp. 28-29: *Non, sed omnem praevenit veritatem. [...] Quoniam alteritas ei convenire nequit.*

103 Vid. *La filiación divina* en Nicolau de Cusa, *La recerca de Déu i altres escrits*, pp. 23 y 103.

una experiencia cristiana correcta. Respecto al *Diálogo sobre el Dios escondido*, en el que buscaba justificar epistemológicamente la existencia de la verdad y su identificación con la unidad, en *La filiación divina*, se justifica la necesidad de identificar la verdad con la vida del intelecto. En el esfuerzo que hacemos por conocer y entender el mundo, buscamos entender la verdad. Nuestro intelecto quiere alcanzar el magisterio de la verdad, es decir, convertirse en maestro de la verdad.<sup>104</sup> Nuestro filósofo atribuye al intelecto la función de aprehender todas las cosas por encima de toda configuración sensible, la cual distrae y entenebrece.

En el *De pace fidei*, obra de 1453, nuestro cardenal se dirige así a Dios: «Tú, que eres, por tanto, dador de la vida y de la existencia, eres el que parece buscarse en diversos ritos de manera diferente y eres nombrado con diversos nombres, pues como tú eres, así permaneces a todos incognoscible e inefable».<sup>105</sup> Comenta D'Amico: «En esta obra, el dios oculto o escondido que es la sabiduría buscada por todos los pueblos se presenta asimismo como aquello que supera todo nombre y toda predicación; y a la vez, lo que es des-velado, siempre de manera imperfecta, por todos y cada uno de los nombres». Todo lo que queramos decir sobre Dios, a causa de su inaccesibilidad, resulta impreciso. Los nombres o atributos que ha recibido a lo largo de todos los tiempos y en los diferentes lugares no son más que una *explicatio* del único nombre, totalmente inefable, que le corresponde a la divinidad; en relación con Dios, son, como sostiene D'Amico, lo que el conjunto de lo finito a lo infinito.<sup>106</sup> Conceptos nuevos siguen a conceptos ya asumidos; pero ahora es necesario unificarlos. Todos buscamos explicar el mismo Uno, situado por encima de toda contraposición, que no puede ser afectado por ella; y cada uno lo hace a su manera: afirmativa, negativa o dubitativamente. Agrupadas como una misma teología, a pesar de sus diferencias, se refieren al mismo ser inefable o innominable.<sup>107</sup> Nos acercamos a la unidad inexpresable desde la diversidad mundana. El final lo tenemos en la intuición pura, en la consumación de la filiación con Dios. Con un lenguaje que mezcla elementos naturales y psicológicos, Nicolás de Cusa nos advertirá que, entonces, el intelecto no contemplará nada intuitivamente fuera del cielo de la inteligibilidad, que es el cielo de su descanso y de su vida.<sup>108</sup>

El problema es la aceptación de la segunda persona de la Trinidad. Comenta D'Amico: «La doctrina acerca del Verbo o Sabiduría sería, según el Cusano, suscripta por todos los pueblos, filosofía y religiones. El problema se presenta en torno a la Encarnación de la Segunda Persona de la Trinidad. En este punto, la objeción de los interlocutores se repite». En la *Imitatio*, la presencia de Cristo es constante y, gracias a él, nos acercamos a Dios y hallamos la ventajas de la vida divina.<sup>109</sup> Jan Hus había escrito que, para llegar a la salvación, se tenía que creer en la Trinidad; pero, sobre todo, era necesario creer fielmente en la encarnación de Jesucristo.<sup>110</sup> ¿Por qué Dios se hizo hombre, por qué se encarnó? «Muchos cristianos en Europa Oriental —continúa D'Amico— admiten que Cristo es un hombre enviado por Dios, incluso el Islam lo admite, pero sólo eso, un hombre. Por otra parte, pueden también admitir que hay un aspecto en lo divino que es su Verbo o Palabra. Lo incomprensible es la divinidad

104 Vid. *ibid.*, p. 96.

105 Nicolás de Cusa, *De pace fidei* I (h VII n. 5): *Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis.*

106 D'Amico, *o. c.*, p. 80.

107 Vid. Cusa, *La filiación*, pp. 112-113.

108 Vid. *ibid.*, p. 115.

109 Cfr. Luis Farré, *Breve historia de la espiritualidad*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1988, p. 115.

110 Hus, *Tractatus de fide catholica*, p. 535: *Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat. Sed necessarium est ad eternam salutem, ut incarnationem quoque domini nostri Iesu Christi fideliter credat.*

de Cristo o, en términos filosóficos usados por el Cusano, cómo lo infinito pudo hacerse finito; lo eterno, temporal. El tema, como se sabe, ocupa todo el libro tercero de *De docta Ignorantia*. Allí, Jesucristo en su unión hipostática, es entendido como el nexo indisoluble entre lo contracto y lo absoluto». Seguidamente, señala muy bien la autora que el Verbo tiene en sí complicado el universo absolutamente. En el universo, cada uno de los seres individuales representa un nivel de contracción, es decir, cada cosa contracta puede ser más o menos contracta sin necesidad de alcanzar la perfección de su especie; ahora bien, «es necesario que la maximidad absoluta pueda reunirse con lo contracto en un mismo grado máximo para que lo absoluto y lo contracto puedan unirse», y aquí advertimos que la encarnación del Verbo es la posibilidad de una contracción máxima. Para el Cusano, la idea de Cristo es el ejemplar máximo de la contracción particular de la especie humana y, como Verbo de Dios, contendrá todo el universo como *complicatio absoluta* y realizará en sí la perfección misma de la especie humana. Cristo será, pues, la perfección de todas las cosas.<sup>111</sup>

La intervención final del *Dialogus* Nicolás de Cusa la deja para el gentil. Este reconoce lo que realmente puede reconocer un buen filósofo pagano, un judío observante de la ley y un celoso monoteísta musulmán: «Me agrada lo que acabas de decir, y entiendo bien que en el ámbito de todas las criaturas no puede encontrarse a Dios ni su nombre; capto también que Dios más bien escapa a todo concepto que afirme algo, puesto que en el ámbito de las criaturas no puede encontrarse más que lo que posee la condición de criatura. Y en el ámbito de las cosas compuestas no se encuentra lo no-compuesto. Y todos los nombres que se han nombrado son nombres de cosas compuestas. Lo compuesto, en efecto, no procede de sí mismo, sino de aquél que es previo a todo compuesto. Y aunque el ámbito de las cosas compuestas y todas las cosas compuestas son, merced a Él, lo que son, sin embargo por cuanto no es compuesto. Él permanece desconocido en el ámbito de lo que es compuesto». Dios es el origen de todo y no puede ser confundido con lo creado, ni ontológica ni epistemológicamente. De la misma manera que sobrepasa a sus criaturas, sobrepasa también el lenguaje que las expresa. El núcleo de este diálogo, en palabras de Angel Luis González, está en que «ni Dios, ni el nombre de Dios, puede hallarse en un ámbito creatural: el Absoluto está más allá de todo concepto que afirme algo». En el mundo, solo se pueden encontrar naturalezas creadas; de ahí que Dios sea un ser escondido para la criatura, «alcanzable más bien en el silencio que en la afirmación o negación de algo que no puede asemejarse con aquello con lo que se le nombra», como muy bien concluye González.<sup>112</sup> Ante esta limitación humana, al gentil, por su parte, sólo le queda la posibilidad de una bendición: «Sea, pues, bendito por todos los siglos Dios, que está escondido a los ojos de todos los sabios del mundo».<sup>113</sup>

En la primera parte de *La búsqueda de Dios*, obra de 1445, el Cusano utiliza las expresiones *deus deorum* y *rex regum* para referirse a la divinidad. Con ellas, se salva su superioridad en la jerarquía de los seres y se deja claro que, para el intelecto humano, el Absoluto siempre será desconocido, ya que supera, por su infinitud, todo lo creado.<sup>114</sup> «Podrás, por tanto —escribe—, correr por este camino, por el que se encuentra Dios, por encima de toda visión, de todo oído, gusto, tacto, olido, de toda palabra, sentido, razón e intelecto». Este camino sólo se puede realizar desde la docta ignorancia, que es el no saber sabio que permite acercarnos a la divinidad o tener algún indicio de ella. «Se averigua, pues —continúa el Cusano—, que no es ninguna de

111 Vid. D'Amico, *o. c.*, pp. 85-86.

112 Ángel Luis González, introducción de *El Dios escondido*, p. 7.

113 Cusa, *Dialogus*, pp. 32-33: *Sit igitur deus, ab oculis omnium sapientum mundi absconditus, in saecula benedictus.*

114 Vid. Ángel Luis González, introducción de *El Dios escondido*, p. 8.

estas cosas, sino que por encima de todas ellas está el Dios de los dioses y el rey de los reyes y señor de los que dominan en el universo. Es, efectivamente, rey de la naturaleza intelectual, que tiene su reino en el ámbito racional. Esta naturaleza racional reina el mundo de los objetos sensibles, a los que imperan como reyes la vista, el oído, el gusto, el tacto, el olfato. Todos estos reyes están en condiciones de discernir, de especular, es decir, de teorizar hasta alcanzar al rey de reyes y señor de los que dominan, el cual es la especulación misma y el mismo *theos*, o sea, Dios, que posee bajo su potestad a todos los reyes, y de quien todos los reyes poseen lo que tienen de potencia, belleza, entidad, atractivo, alegría, vida y todo bien». <sup>115</sup> Los seres llegan a su perfección gracias a su participación de la divinidad, la cual, por su naturaleza absoluta, no participa de ningún otro ser. Dios es visto como una luz imparticipable e infinita de la que participan las criaturas y en las que luce. «La diferente terminación de la luz imparticipable e inmezclable —concluye Ángel Luis González— manifiesta la diversidad de criaturas. Y es la diferente expresión o manifestación de la luz el Absoluto, de suyo imparticipable y que no se mezcla con nada, lo que explica la riqueza y diversidad de lo creado». <sup>116</sup>

De Dios depende el ser y el conocimiento del ser: «Él mismo es de quien la criatura posee lo que es, la vida y el movimiento», y «lo mismo que de Él depende el ser, también de Él depende el ser conocido». El espíritu divino es el que ilumina el intelecto: «en su luz está todo nuestro conocimiento, de manera que no somos nosotros quienes conocemos, sino más bien es Él quien conoce en nosotros». <sup>117</sup> Llegar y conocer al Dios inaccesible solo es posible si su luz nos ilumina. No está en nuestro poder hacerlo, sino que es su luz la que nos conduce hacia su ser absoluto. <sup>118</sup> Para Nicolás de Cusa, si Dios no se muestra al que lo busca, es imposible que este, «que ha venido a este mundo para buscar a Dios», lo halle; de ahí que sostenga que «es ya evidente para nosotros que somos atraídos hacia el Dios desconocido por medio de un movimiento de la luz de su gracia, ya que él no puede ser aprehendido de otra manera salvo que Él mismo se muestre». <sup>119</sup> Pero Dios desea ser buscado y aprehendido para proporcionar la luz necesaria con el fin de ser encontrado por aquellos que le buscan y, así, manifestarse a sí mismo ante ellos; <sup>120</sup> por ello, el Cusano piensa que este mundo tiene que ser algo útil en la búsqueda. Ahora bien, quien busca tiene que saber que no hay nada que sea semejante a Dios ni en el mundo ni en las concepciones humanas. <sup>121</sup>

Sólo podremos tener la experiencia de la infinito si éste se encuentra en nosotros; sin embargo, cualquier alma no está preparada para encontrarlo ni para darle cabida. «Quienes

---

115 Cusa, *De quaerendo deum*, I, pp. 46-47: *Poteris itaque currere in hac via per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sentibilibus, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum dei dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theos seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum.*

116 Introducción de *El Dios escondido*, pp. 12.

117 Cusa, *De quaerendo deum*, II, pp. 57-59: *quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius in nobis.*

118 Cfr. Ángel Luis González, introducción de *El Dios escondido*, pp. 11-12.

119 Cusa, *De quaerendo deum*, III, pp. 60-61: *Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat.*

120 *Ibid.*: *Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequent. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare.*

121 Vid. Ángel Luis González, Introducción de *El Dios escondido*, p. 8.

son soberbios —escribe Nicolás de Cusa—, los que son presuntuosos, aquellos que son sabios para sí mismos, que han vivido confiados en su ingenio, que con una elevación soberbia consideraban que eran semejantes al Altísimo, y que se izaron hasta la ciencia de los dioses, todos ellos se han equivocado, puesto que se cerraron el camino hacia la sabiduría al estimar que no había otra sabiduría que aquella que medían con su entendimiento, terminaron en sus vanidades, se abrazaron al árbol de la ciencia y no se aferraron al árbol de la vida. El fin, por tanto, de los filósofos que no honraron a Dios no fue otro que perecer en sus vanidades»,<sup>122</sup> reflexión esta última equiparable a las que nos había ofrecido el autor de la *Imitatio Christi*. Pero los que «vieron que no era posible alcanzar la sabiduría y la vida intelectual perenne salvo que les fuera proporcionada por un don de la gracia, y que la bondad de Dios omnipotente habría sido tan grande que escucha a quienes invocaban su nombre, fueron salvados, se convirtieron, por tanto, en humildes confesando que eran ignorantes y dispusieron su vida como quienes desean la sabiduría eterna».<sup>123</sup> Por sí solo, pues, el hombre no puede llegar a una vida intelectual perenne, por lo que se hace necesaria la ayuda de Dios, gracias a la cual consigue salvarse, hacerse humilde y dirigir su vida de una manera correcta. Según el de Cusa, esta es la vida de los virtuosos, que son los que desean la otra vida, que no es más que la recomendada por los santos, por los profetas y por aquellos que, en esta vida, aceptaron la gracia de la luz divina. La superioridad de la vida virtuosa se resume en la humildad y la docta ignorancia. Elegir otro camino que no sea el de estas dos virtudes humanas, en el que no se puede descartar la luz de la gracia divina, significa caer en el error. Solo así, el hombre interior irá transformándose, por medio de un ascenso espiritual, como de luz en luz, hasta alcanzar un conocimiento claro gracias a la luz de la gloria y entre en el gozo de su Señor.<sup>124</sup> En la docta ignorancia, hallamos esa sumisión que abre en nuestro interior el camino de la divinidad: la humildad. Gracias a ella, Dios vivirá su vida infinita en nosotros (*sed in nobis vivet deus vita infinita*), que no es más que «aquella felicidad eterna en la que, en estrictísima unidad, vive en nosotros la eterna vida intelectual que supera, con una alegría inexpresable, todo concepto de las criaturas vivientes, lo mismo que en nuestros sentidos más perfectos vive la razón discernidora y en la esclarecidísima razón vive el intelecto».<sup>125</sup>

## CONCLUSIONES

Aunque las maneras de expresarla sean diferentes, en ese momento final de la disgregación de la escolástica, previo a lo que conocemos como Renacimiento, se tiende a una reforma

---

122 *Ibid.*, III, pp. 62-63: *Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se exererunt ad sacientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.*

123 *Ibid.*, pp. 62-63: *Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt.*

124 *Ibid.*, pp. 36-37: *et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.*

125 *Ibid.*, III, pp. 60-61: *Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.*

de la teología espiritual que contemplará la necesidad de llevar a cabo una vida virtuosa, observar los mandamientos, descubrir la devoción, mortificar la carne y despreciar el mundo. Si el hombre llega a todo esto, conseguirá perfeccionar su alma y seguir el camino que le conduzca al conocimiento de Dios.

Tanto para Wycliffe como para Hus, la vida virtuosa se conseguía con la observancia sincera de los mandamientos en el seno de la iglesia militante. Críticos con la naciente sociedad mercantilista y con los procedimientos de las órdenes religiosas del momento, y despreocupados por las cuestiones cosmológicas hasta el punto de contemplar la humanidad sólo psicológicamente, los representantes de la *Devotio moderna*, cuyas reglas les colocaban en el paso de la Edad Media al Renacimiento, dirigieron sus escritos a la formación y perfección del espíritu humano según la doctrina evangélica.<sup>126</sup> No sólo cuenta la fe como conjunto de creencias de la iglesia militante, sino que es necesaria su aceptación consciente por parte del individuo. Nos recuerda Congar que la iglesia, en la *Imitatio*, «no es citada más que cuatro veces, una de las cuales, para designar el edificio; ella es la mediadora de los medios externos de unión personal con Cristo; todo el interés recae sobre el encuentro personal de Cristo, incluso cuando habla de la eucaristía».<sup>127</sup> Ciertamente, sin ese encuentro, que parte de una fe íntima y consciente, y que obliga a observar los mandamientos, no se puede hablar de experiencia religiosa auténtica.

Pero para que el cumplimiento de los mandamientos sea efectivo, Wycliffe y Hus considerarán importante que se dé una transformación de las costumbres de la iglesia. Eso permitirá un desarrollo positivo de las virtudes humanas y cristianas en el orden de lo temporal. Las reformas, sociales o eclesiásticas, solo podrán ser guiadas por el evangelio, las cuales no sólo fortalecerán la fe personal, sino que ayudarán a mantener la esperanza y harán efectiva la caridad. Sin embargo, esto requería que el alma, como motor del individuo, llegara a guiar correctamente sus actividades. «Ai principi della filosofia spirituale della *devotio moderna* —escribe Tolomio— si collega tutta una particolare concezione dell'uomo e tutta una problematica antropologica, che, a dire il vero, non presenta caratteri dissimili da quella concezione medievale secondo la quale l'uomo vale soprattutto, se non esclusivamente, per la sua anima non per il suo corpo».<sup>128</sup> Aunque la iglesia de Cristo restableciera el orden perdido, si el alma no tendía a su perfección, la cual se tiene que reflejar en la moderación personal, una continua introspección y un dominio del cuerpo, como pretende también el autor de la *Imitatio Christi*, difícilmente nos apartaremos del mundo temporal y fácilmente se nos cerrarán las puertas del conocimiento y la experiencia de lo eterno, que es la finalidad de la vida religiosa y lo que quiere Nicolás de Cusa demostrarnos con su búsqueda del Dios escondido.

Como indica muy bien Udina, la búsqueda de la divinidad es un tema clásico y —añadimos— de neta expresión tardomedieval: se ve en los itinerarios de la mente hacia Dios o en las escalas de contemplación divina. Para los representantes de la *Devotio moderna*, Dios se tiene que buscar en la propia alma. El encuentro de Dios supondrá la transformación de nuestra alma, la cual se notará en el hecho de reconocer la restauración de su orden interior y de verse unida a Dios por la gracia. Así, la conversión espiritual no es más que el encuentro del alma con Dios, como hemos visto que perseguía la *Imitatio Christi* y como, posteriormente, perseguirá el Cusano. Dios, la Verdad, queda invisible o escondido a la razón humana para su comprensión total. Al ser inútil la dialéctica en estos menesteres, requeriremos de una modi-

---

126 Cfr. Léopold Génicot, *La spiritualité médiévale*, 1958 (*La espiritualidad medieval*, trad. de Federico Revilla, Andorra, Editorial Casal i Vall, 1959, pp. 114-115).

127 Congar, *Eclesiología*, p. 183, n. 6.

128 Tolomio, *o. c.*, pp. 214-215.

ficación intelectual que haga necesaria una limpieza del alma o una correcta estabilización de las facultades que provoque un auténtico cambio de actitud en la persona humana. Con las buenas obras, las que conscientemente hacemos, podremos llegar a tener sana nuestra alma y predispuesta a unirse a la divinidad, lo cual sólo puede realizarse gracias a la vida religiosa. El compromiso con los demás demuestra la armonía de nuestra alma y, por consiguiente, nos eleva a conocer al único Dios, que, paradójicamente, es el Dios desconocido.

Nicolás de Cusa procura hallar atributos identificables con Dios que nos ayuden a acercarnos a Él, aunque no se refieran realmente a su naturaleza. «De un lado —escribe Claudia D'Amico—, la unidad que es Dios es llamada también Verdad y, en cuanto tal, condición de posibilidad de todos los discursos verdaderos. De otro, no sólo es un *factum* la pluralidad o diversidad de los entes sino también, y casi en una misma perspectiva de análisis, la diversidad de los discursos».<sup>129</sup> No obstante, Nicolás de Cusa, con sus especulaciones, hace renacer la mística del siglo XIV, que enlazaba con la filosofía neoplatónica. Se trata, en gran parte, de la recuperación de una mística más intelectual y no tan piadosa, en la que la razón tiene un peso considerable.<sup>130</sup> Sin embargo, con su búsqueda de Dios, nos viene a decir que, en el camino de la salvación, entra, sin duda, cierto conocimiento: no se puede seguir un camino sin saber lo que se busca, aunque no se conozca esencial ni existencialmente su objeto. El conocimiento de Dios, en este sentido, es básico y fundamental, al menos para afirmar: «adoro porque no conozco».<sup>131</sup>

andreugrau@ub.edu

Fecha de recepción: día 6 de junio de 2015

Fecha de aceptación: día 9 de septiembre de 2015

---

129 D'Amico, *o. c.*, pp. 80-81.

130 Vid. Chevalier, *o. c.*, p. 500.

131 Cusa, *Dialogus*, pp. 18-19: *Quia ignoro, adoro.*