

Rasgos de la metafísica neoplatónico-cristiana de Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*

Features of the Neoplatonic-Christian metaphysics of Nicholas of
Cusa in *De docta ignorantia*

Jacob Buganza

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana

jbuganza@uv.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-9723>

Resumen: Este trabajo pretende ofrecer una visión de conjunto de la metafísica neoplatónico-cristiana de Nicolás de Cusa plasmada en su juvenil obra *De docta ignorantia*, con el propósito de apreciarlo como autorizado cultor y continuador de esta vertiente del pensamiento proveniente de la tardo-antigüedad. Si el pensamiento del Cusano puede caracterizarse como neoplatónico, entonces también puede llamarse henológico, pues el fundamento último es uno solo, esto es, el Uno. Ahora bien, aun cuando algo se expresa de estas alturas especulativas, mucho más permanece en la ignorancia. El hombre no tiene por qué granjearse laudas a sí mismo; el que ha asimilado la *docta ignorantia* es aquel que está lejos de conocer a Dios y es consciente de esta ignorancia, lo cual no cancela, como se puede ver, el discurso metafísico.

Palabras clave: Metafísica, Neoplatonismo cristiano, Nicolás de Cusa, *docta ignorantia*, moral.

Abstract: This work aims to offer an overview of the Christian-Neoplatonic metaphysics of Nicholas of Cusa reflected in his youthful work *De docta ignorantia*, with the purpose of appreciating him as an authorized cultivator and continuer of this aspect of thought from late antiquity. If Cusano's thought can be characterized as neoplatonic, then it can also be called henological, since the ultimate foundation is only one, that is, the One. Now, even when something is expressed from these speculative heights, much more remains in ignorance. Man does not have to earn praise for himself; the one who has assimilated the learned ignorance is the one who is far from knowing God and is aware of this ignorance, which does not cancel, as can be seen, the metaphysical discourse.

Keywords: Metaphysics, Christian-Neoplatonism, Nicholas of Cusa, *docta ignorantia*, Morals.

Introducción

La obra más emblemática del Cusano es *De docta ignorantia*, en la que propone una ignorancia consciente como proceso cognoscitivo: la obra, dividida en tres libros, trata sobre el Uno, que es Dios, y sobre la manera en que el hombre se refiere a Él; el segundo versa sobre el universo, esto es, la creación, al que llama «máximo contrato»; el último trata fundamentalmente sobre Cristo, «máximo contrato y absoluto», donde analiza los principales misterios de Dios hecho Hombre. Es evidente que este esquema corresponde al de la filosofía neoplatónica, por ejemplo, de Proclo (Cf. D'Amico, 2009), que versa sobre el Uno, luego sobre su despliegue y, finalmente, sobre la vuelta al Uno de parte, sobre todo, del hombre, en una guisa de teosis, como atinadamente le denomina Nancy Hudson (2007).

Puede afirmarse que Nicolás de Cusa no sigue las líneas trazadas por la *via moderna*, signadas por Guillermo de Ockham y sus seguidores, aunque comparta con ellos algunas tesis. No puede, pues, obviarse la influencia del nominalismo en su filosofía, pero tampoco es apetecible no considerar su contexto religioso. Uno de los mayores expertos en la obra del Cusano, Jasper Hopkins, lo dice certeramente con estos términos:

Al romper con Guillermo de Ockham y la *via moderna* en general, Nicolás se convierte en un precursor de las tendencias dialécticas en la filosofía alemana posterior. Su pluma para la expresión paradójica es paralela a su insistencia en la necesidad religiosa de una visión mística, en la que el principio de no contradicción se vuelve trascendente. Estas porciones de su filosofía que rayan en la metáfora a menudo excitan la imaginación, para que pueda más fácilmente elevarse más allá de los confines de la mera reproducción sensorial. Divorciar su filosofía de su contexto religioso es necesariamente distorsionarlo (Hopkins, 1978, p. 41).

Copenhaver y Schmitt (1992) resumen acertadamente las numerosas influencias de Nicolás de Cusa:

Su familiaridad con la literatura cristiana primitiva se extiende a los Padres griegos, y tiene amplios conocimientos de derecho escolástico, teología y filosofía, particularmente la tradición conocida por sus contemporáneos

como la ‘vieja manera’ (*via antiqua*) en la versión rastreable hasta Alberto Magno. Tomás de Aquino, Tomás Bradwardine y Ramón Llull también fueron de sus autoridades predilectas, al igual que los franciscanos escoltistas. Aunque el nominalismo es evidente en muchos puntos de su obra, el Cusano no parece seguir las controversias escolásticas más recientes de la generación después de Ockham. Leyó a Aristóteles como humanista, así como sus versiones medievales, y cubrió todo el espectro platónico tal como se conocía hasta antes de Ficino. Pseudo Dionisio es su gran inspiración, pero también dependió de Agustín, Proclo, Calcidio, Eriúgena, Anselmo, Thierry de Chartres, y otros. Las teologías místicas de Meister Eckhardt, Hildegarda de Bingen, Hugo de San Víctor y Buenaventura reforzaron su platonismo dionisiano. (pp. 177-178).

Sin embargo, las fuentes del Cusano son muy variadas; no se limitan al neoplatonismo, sino que también incluyen fuertes influencias aristotélicas de primera línea (cf. Moritz, 2020, pp. 83-107)¹. Este trabajo pretende ofrecer una visión de conjunto de su metafísica neoplatónico-cristiana plasmada en su juvenil obra *De docta ignorantia*, con el propósito de apreciarlo como autorizado cultor y continuador de esta vertiente del pensamiento proveniente de la tardo-antigüedad.

Metafísica de lo Máximo

Desde los movimientos iniciales del *De docta ignorantia*, su autor se apropia de aquella tesis tradicional, señorialmente plasmada por Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*, que sostiene que todos los hombres buscan saber, y que este apetito por el saber presupone la admiración. Sin ella, la indagación no tiene los resortes, por decir así, adecuados para su desempeño. Pero además de la intención connatural del hombre por saber, se halla en él, como en toda entidad natural, afirma el Cusano que por un cierto don divino (*divino munere*), el apetito por alcanzar la mejor condición posible; por ende, se encierra en sus apetencias naturales la intención por alcanzar la mayor condición del ser humano mismo. El conocimiento, que se concreta

¹ Esto no significa, sin embargo, que el Cusano no se oponga al Estagirita de continuo (cf. Flasch, 2003, 166-167).

en el juicio, se vincula con el apetito, y con este último la posibilidad de que la naturaleza humana alcance el objeto de su amor y, con ello, el sosiego. De lo contrario el anhelo humano por alcanzar el objeto de su amor sería inútil. Así, el intelecto que tiende a conocer lo verdadero y el apetito que busca abrazar amorosamente aquello de lo que no puede disentir, están estrechamente relacionados. Ahora bien, puesto que lo que se propone Nicolás de Cusa es una investigación, y toda investigación es fácil o difícil, y además en toda ella hay siempre juicios proporcionales, hay que determinar qué tipo de indagación se propone la *docta ignorantia*. Resulta interesante que esta proporción a la que hace referencia el Cusano se entiende en términos matemáticos, es decir, el número no se limita a las cuestiones vinculadas a la cantidad, sino que también puede incluir otras dimensiones, como sostienen los pitagóricos. La investigación que se propone en esta obra resulta difícil precisamente porque es complicado conocer las proporciones que hay entre lo que conoce efectivamente el hombre, y que se relaciona las más de las veces con las cosas corporales, y lo que desconoce; por eso, recordando a diversas cimas de la especulación humana, hace eco en que la investigación, que es ciertamente metafísica, es complicada. Pero es necesario llevarla a cabo porque con ella se apacienta o sosiega el apetito ínsito por la naturaleza misma, si no quiere caerse en el absurdo de considerarlo vano. Alcanzar este conocimiento es en lo que estriba precisamente la docta ignorancia, que haciendo resonar la vetusta sabiduría de los griegos, que en boca de Sócrates afirma saber que no sabe, hace decir al Cusano que: “et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignotantem” (*De docta ignorantia*, I, 1, 4)².

Nicolás de Cusa, al considerar que la investigación versa sobre la doctrina de la ignorancia máxima, define Máximo con toda pulcritud así: “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest” (*De docta ignorantia*, I, 2, 5). Lo Máximo sólo puede ser uno, por eso deduce que hay coincidencia entre la unidad y la maximidad, a lo que añade *entitas*. La deducción siguiente corresponde a lo dicho, a saber, que no hay nada que se le oponga a lo Máximo, y si esto es Uno y es entidad, entonces lo Máximo es en sentido absoluto *maximitas absoluta*. Así pues, si nada se le opone, es claro que contiene todo, o sea, es todo: “Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in

² Seguimos la edición bilingüe de Jorge Marchetta, Claudia D’Amico y Ezequiel Ludueña, publicada en tres volúmenes, con algunos retoques.

quo omnia, quia maximum” (*De docta ignorantia*, I, 2, 5). Si es lo Máximo, entonces lo mínimo está contenido en Él; de lo contrario, el discurso sería contradictorio. Así, todo aquello que es, todo lo mínimo, que lo es justamente porque no hay nada mayor a lo Máximo, tiene su fundamento y origen en Él, y esto es precisamente Dios. El apunte de la *entitas* tiene su razón de ser, y es lo que el Cusano se apresura en aclarar con estos términos:

Así como lo Máximo absoluto es la absoluta entidad, por la cual todo es lo que es; de la misma manera, también la unidad universal del ser proviene de Él, el cual es llamado lo Máximo por provenir de lo absoluto, y de aquí que exista contractamente como universo, cuya unidad ciertamente está contraída en la pluralidad; sin la cual no podría ser. Porque ciertamente lo Máximo –aunque en su unidad universal abarque todo, de modo que lo que proviene de lo absoluto, sea en Él y el mismo absoluto sea en todo-, no tiene sin embargo subsistencia fuera de la pluralidad en la cual reside, puesto que no existe sin la contracción, de la que no puede desligarse (*De docta ignorantia*, I, 2, 6)³.

En efecto, aunque el lenguaje de este autor podría adquirir mayor claridad, la clave está en las primeras líneas: de lo Máximo en sentido absoluto proviene lo máximo en su *universalis unitas essendi*: el universo creado es uno solo al provenir directamente de lo Máximo, que es el Uno en sentido absoluto. El universo, aun cuando es uno y es aquello que no es Dios (cf. *De docta ignorantia*, II, 1, 97)⁴, mantiene en su seno la pluralidad, que son los entes particulares, pero en cuanto a su ser, el universo es uno solo. Pero el ser de los particulares tiene consistencia por su referencia al resto, pero el todo en cuanto tal hace referencia al universo como a su fin, el cual, para el Cusano, está supeditado a lo Absoluto, o sea, a Dios.

³ “sicut absoluta maximitas est entitas absoluta, per quam omnia id sunt, quod sunt, ita et universalis unitas essendi ab illa, quae maximum dicitur ab absolute, et hinc contracte existens uti universum; cuius quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absolute, sint in eo et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem, in qua est, subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat”.

⁴ Sobre la unidad del universo, compuesto a su vez por la pluralidad (cf. *De docta ignorantia*, II, 6, 123).

El propósito declarado por Nicolás de Cusa es exponer, en los términos más precisos posibles, y atendiendo asimismo a la limitación de los mismos, cómo se entiende lo mostrado en el párrafo anterior. Por supuesto que el pensador germano es consciente de la enorme brecha que separa lo infinito de lo finito, o sea, no hay proporción entre lo Máximo y las entidades finitas, que son mínimas en contraposición con Aquél⁵. Esto no significa que no pueda decirse algo de Él, en cuanto el Cusano acepta la gradualidad, en cuanto a la igualdad, en las distintas escalas ontológicas, pero, como dice él mismo,

El intelecto finito no puede entender con precisión la verdad de las cosas por medio de la semejanza. Pues la verdad no es ni más ni menos; consiste en algo que no es divisible y a esta verdad no puede medir con precisión todo lo existente que no sea lo verdadero mismo, de la misma manera como tampoco puede medir al círculo, cuyo ser consiste en algo indivisible, el no-círculo. Así pues, el entendimiento que no es la verdad, jamás comprende la verdad con tanta precisión, sin que pueda ser comprendida al infinito con mayor precisión. El entendimiento se dirige hacia la verdad como el polígono hacia el círculo, que cuanto muchos más ángulos tuviera inscripto, tanto más semejante será al círculo, sin embargo nunca logrará que sea igual, aun cuando multiplicara los ángulos al infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo (*De docta ignorantia*, I, 3, 10)⁶.

El sentido de este pasaje parece ser el siguiente: la verdad, considerada en cuanto tal, no tiene resquicio alguno, sino que es plena; no es parcial, sino total, en definitiva. La verdad plena es la medida, la *mensura*, diríase, de lo que se dice verdadero, pero el entendimiento finito del hombre no alcanza jamás la verdad en su plenitud, sino que, como dice este autor, se dirige “como el po-

⁵ Brient, con razón, le llama a esta proposición “principio” (cf. Brient, 2006, pp. 210-225).

⁶ “Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat”.

lígono al círculo”, o sea, limitadamente, pues los ángulos del círculo superan por mucho a los de cualquier polígono, por más ángulos que tenga este último. Siguiendo una vertiente moderna, el Cusano asegura que, aunque la verdad sea inalcanzable para el entendimiento finito, al menos la concibe como *possibilitas*. Esto último se vislumbra ya en el conocimiento de la *quidditas* de los entes, o sea, su verdad, la cual, en toda su plenitud, es inalcanzable para el entendimiento humano, por ejemplo, la esencia del hombre mismo: aun cuando algo se apresura de ella intelectualmente, permanece mucho de ella ignoto, y esto lo acepta y asume la *docta ignorantia*.

Así pues, lo Máximo es lo inabarcable, la verdad, lo mayor que no es circunscrito por nada más. Está más allá de cualquier medida⁷, por lo que es la igualdad en sí misma, la *maxima aequalitas*, en cuanto es en acto de manera plena, o sea, no puede ser más o menos, sino que ya es lo Máximo. Por contraposición, “Minimum autem est, quo minus esse non potest”; sin embargo, como lo mínimo no puede ser menos de lo que es, coincide con lo Máximo precisamente en este “modo”: “Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximum coincidere” (*De docta ignorantia*, I, 4, 11). El símil del que se sirve este autor es la *quantitas*. Lo Máximo es lo más grande y lo mínimo lo más pequeño. Coinciden en que ambos son lo “más”, en sus respectivas dimensiones o, como dice el Cusano, ambos son lo *superlativus*: ambos extremos no pueden ser más, precisamente. Las oposiciones sólo pueden darse en lo que es susceptible de más y menos, pero lo Máximo está por encima de estas vicisitudes, de guisa que supera toda afirmación y negación. La razón, ciertamente, es incapaz de apresar con toda nitidez esta realidad, esta verdad, pero se mueve, por decir así, en lo claroscuro, en la clandestinidad de la naturaleza, de manera que no puede “vincular simultáneamente” las contradicciones. Los vocablos de los que se sirve el intelecto para significar esta realidad son insuficientes, aunque tengan una significación absoluta. En esto se aprecia, como hacen los neoplatónicos, y específicamente los neoplatónicos cristianos, una cautela con el lenguaje que, aunque el intelecto se sirva de él, presupone el uso limitado de lo que se significa.

⁷ Doctrina de la que se apropian todos los medievales a partir del Areopagita (cf. Cassirer, 2018, p. 12). Pero antes de él, se puede ver claramente formulada por Plotino: “Porque la naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es la misma de ellas” (*Enéadas*, VI, 9, 3, 39-41).

El Uno-Máximo y el problema de la multiplicidad

Como hacen los neoplatónicos, lo primero que se asevera de lo Máximo es que es *unum* (*Maximum est unum*). Teniendo en cuenta la advertencia de que el lenguaje es susceptible de más y menos, pues es producido por la razón, admite cierto excedente según alguna *proportio*. Ahora bien, puesto que la pluralidad implica al número, sin este último deja de haber distinción, orden, proporción, armonía, etcétera, pues resulta evidente que la proporción, por ejemplo, requiere que haya al menos dos entidades, y para esto es menester el número. Pero en la ascensión que emprende el intelecto es posible alcanzar lo mínimo, que, como se ha visto, coincide con lo Máximo, y esto mínimo es la *unitas*: “Y puesto que para la unidad no puede haber menor, la unidad será lo mínimo en cuanto tal, lo que coincide con lo máximo (*Et quoniam unitati minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter, quod cum máximo coincidit*)” (*De docta ignorantia*, I, 5, 13). Lo interesante es que el Cusano señala que la *unitas* no puede ser número, porque este último siempre es susceptible de más o menos, o excedente, como él dice: más bien la unidad es el principio del número, sin ser un número, so pena de caer en posiciones pitagóricas. En efecto, esto se corrobora en el pasaje siguiente:

Por lo tanto, la absoluta unidad, a la cual nada se opone, es la misma Maximidad absoluta, la cual es Dios bendito. Esta unidad por cuanto es máxima no es multiplicable, porque es todo aquello que puede ser. En consecuencia, ella no puede volverse número (*De docta ignorantia*, I, 5, 14)⁸.

Ciertamente, Nicolás de Cusa no puede afirmar que Dios sea número, pero sí la Unidad, en consonancia con los neoplatónicos. La Unidad no es susceptible de más y menos, sino que es tal en acto, sin requerir ulteriores perfeccionamientos (mientras que los números sí lo son); una descripción tal conviene sólo a Dios. Estas consideraciones conducen al Cusano, en consonancia con el neoplatonismo cristiano, a asegurar que la pluralidad presupone la Unidad;

⁸ “Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas, quae est Deus benedictus. Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest. Non potest igitur ipsa numerus fieri”.

sin esta última, aquélla no sería, y puesto que se significa con esto la entidad, es claro que implica al *esse*, al ser, como se pone de realce más adelante.

Lo Máximo tiene carácter necesario, mientras que los entes finitos tienen, por el contrario, carácter contingente. En otros términos, lo Máximo es Principio, mientras que lo no-Máximo es principado; lo Máximo es infinito, mientras que lo no-Máximo es finito. Si no hubiera algo necesario, no habría contingentes; si no hubiera Máximo, Principio, Infinito, no habría no-Máximo, principado y finito. Esto es así porque lo finito no tiene la razón de su ser en sí, sino que lo recibe de otro; por ende, es principado, o sea, ha venido a ser gracias a algo más. Desde el punto de vista cognitivo, todo lo que se conoce es ser: nada puede conocerse al margen suyo. Todo ente se conoce, en definitiva, merced al ser. Desde el punto de vista ontológico, sucede algo análogo: nada puede ser sino merced al ser. Ahora bien, *Absolutum esse* es lo Máximo. Por tanto, todo ente finito requiere forzosamente del Ser absoluto. De manera pulcra el Cusano escribe:

De donde, aunque por lo precedente es manifiesto que esta denominación ‘ser’, o cualquier otro nombre, no es el nombre preciso de lo Máximo –lo que es por sobre todo nombre—; sin embargo, es necesario que le convenga ‘ser’ máxima e innombrablemente, por medio del nombre ‘Máximo’ sobre todo lo que sea nombrable. Ciertamente, con tales e infinitas razones similares expuestas más arriba, la docta ignorancia ve con perfecta claridad que lo Máximo en cuanto tal es necesariamente, de modo tal que sea la absoluta necesidad. Ahora bien, se ha mostrado que no puede haber sino un Máximo en cuanto tal. Por tanto, es muy verdadero: lo uno es lo Máximo (*De docta ignorantia*, I, 6, 17)⁹.

Recurriendo a un razonamiento de tipo metafísico, para Nicolás de Cusa toda desigualdad se resuelve en la igualdad: es la *resolutio* de los

⁹ “Unde, etsi per praemissa manifestum sit, quod hoc nomen esse aut aliud quodcumque nomen non sit praecisum nomen maximi, quod est super omne nomen, tamen esse maxime et innominabiliter per nomen maximum super omne esse nominabile sibi convenire necesse est. Talibus quidem et infinitis consimilibus rationibus ex superioribus docta ignorantia apertissime videt maximum simpliciter necessario esse, ita quod sit absoluta necessità. Est autem ostensum non posse nisi unum esse maximum simpliciter. Quare unum esse maximum est verissimum”.

medievales, ciertamente, la que está a la base de esta argumentación: no puede haber desigualdad, si no hay algo igual que le anteceda. Si lo Máximo es lo Igual, lo que es siempre tal cual es, es necesario que anteceda a la desigualdad, que no es siempre, pues requiere lo igual, como se dijo. Esto mismo sucede al argumentar recurriendo a la alteridad: la alteridad es tal porque previamente hay identidad, siendo la primera alteridad lo binario; pero lo binario no es tal, si no hay unidad, que es lo idéntico; por ende, la alteridad requiere de la identidad. La identidad, la unidad, la igualdad es eterna, y lo eterno no puede ser sino Uno, precisamente. No puede haber varios eternos simultáneos, sino la subordinación de uno a otro, pues lo subordinado implica alteridad, desigualdad, etcétera, y se ha probado que todos ellos requieren de la Unidad previa, que, como indica el término, es Una sola.

Ahora bien, entre los medievales, sobre todo influidos por la asimilación de las doctrinas provenientes de los musulmanes y los hebreos, es un problema tradicional el de si la creación es eterna, esto es, es menester dirimir si Dios ha creado eternamente o no. Sobre todo, los franciscanos se pliegan a la opinión de que no es así; algunos tomistas, siguiendo al Aquinate, sostienen que, de acuerdo con la razón, hay que afirmar que, efectivamente, Dios crea eternamente. Nicolás de Cusa otorga su propia opinión al respecto, no sin cierto equívoco en la expresión, por lo que corresponde observar con cuidado qué es lo que sostiene exactamente. La tesis parte por admitir que toda unidad proviene de la Unidad, y que ésta, en griego, se dice, piensa el Cusano, ὀντας, derivación de ὄν, entidad, *ens*. Esto presupone, nos parece, que todo aquello que es entidad es tal porque es unidad: hay una equivalencia trascendental, en terminología escolástica, entre el ente y el uno, entre entidad y unidad: a mayor entidad, mayor unidad y viceversa. Así puede entenderse que diga, sin ser precisamente panteísta, que Dios es la entidad de las cosas, el ser, *forma essendi*. No significa esto, nos parece, que las cosas posean el ser de Dios, sino por Dios. En efecto, todo ente finito es tal porque recibe el ser de algo más, y en último término lo recibe por Dios. Así se comprende que lo Máximo sea la *forma essendi*, la forma del ser. El ser que posee cada cosa es el que le corresponde, ni más ni menos, pues si fuese más, dice el Cusano, sería monstruoso, y si fuese menos, no sería. Ahora bien, puesto que todo es generado por Dios, que es la Igualdad o Unidad, se entiende que

La generación es repetición de la unidad, o bien multiplicación de la misma naturaleza que procede del padre al hijo. Y esta generación, ciertamente, se encuentra únicamente en las cosas perecederas. Empero la generación de la unidad que proviene de la unidad es única repetición de la unidad, es decir, la unidad una vez, porque si se multiplicase la unidad dos o tres o más veces, entonces la unidad de por sí procrearía otra cosa, como el binario o el ternario u otro número. Pero la unidad repetida una vez solamente engendra la igualdad de la unidad, toda vez que no otra cosa puede entenderse, sino que la unidad engendra la unidad. Y ésta es, ciertamente, la generación eterna (*De docta ignorantia*, I, 8, 23)¹⁰.

El lenguaje da la impresión de ser un enigma, y en verdad es así, pues es imposible comprender del todo qué significa la generación o procesión de las entidades a partir del Ser. Pero, puesto que el lenguaje del que se sirve el Cusano es evidentemente neoplatónico, se puede entender que este proceso significa, en términos más llanos, afirmar que Dios siempre genera porque, siendo Uno, repite una vez la unidad o igualdad, que es lo generado. Además, eternamente se produce la *connexio*, en lo que es una *aeterna processione*, de guisa que siempre se produce la unidad, la igualdad y la conexión. En términos trinitario-cristianos, el Padre es la Unidad, la Igualdad es el Hijo y la Conexión el Espíritu. En las cosas creadas se aprecia algo análogo y que sirve, con limitaciones, para entender justamente a la Trinidad, como ha sostenido mil años atrás san Agustín: así como en el padre mortal produce un hijo mortal y son de igual naturaleza, es decir, son igualmente humanos; y se vinculan por el amor, pues el padre ama al hijo y este último a su progenitor, de manera eminente el Padre eterno genera al Hijo la conexión entre ambos.

No hay imagen que permita entender a cabalidad qué es el Uno o Dios. Ninguna representación es suficiente, pues la entidad de Dios supera cualquier limitante: es lo Infinito, precisamente, por lo que supera cualquier oposición: al hombre le resta la sola intelección de aquella Realidad infinita, por

¹⁰ "Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturae multiplicatio a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est".

lo que, siendo limitado el intelecto humano, su acto permanece circunscrito. Ahora bien, con insistencia el Cusano subraya que lo que sí puede afirmarse de la Unidad es que es Trinidad, así como el entender es la unión del intelecto y lo inteligible. La Unidad es, para él, Trinidad: indivisión, distinción y conexión. No existen otros términos más claros para expresarla, por lo que “es necesario que la filosofía que pretenda comprender con simplísima intelección que la unidad máxima no es sino trina expulse todo lo imaginable y racionalizable” (*De docta ignorantia*, I, 10, 29)¹¹. La filosofía apunta a captar a Dios Uno y Trino, y para ello requiere elevarse por encima de las representaciones; nos parece que, desde el espíritu de esta filosofía, hasta las palabras, que son representaciones de la esencia, requieren abandonarse, pues, aunque útiles, deben dar paso a la intelección pura y simple de Dios. De entre las representaciones, las matemáticas son una herramienta de enorme poder para conducir a la aprehensión de Dios. No es algo del todo nuevo, pues ya Platón, en seguimiento de los pitagóricos, indica la importancia de las matemáticas para el espíritu filosófico (recuérdese el frontispicio de la Academia); Aristóteles es más explícito, pues considera a la matemática como preámbulo, en cuanto a los grados de abstracción se refiere, para elaborar el discurso metafísico, que se desprende idealmente de toda representación. Algo análogo sucede entre algunos medievales, desde el inicio con Boecio, y no sólo aristotélicos, sino experimentalistas de las postrimerías del Medioevo, como los franciscanos Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. También Thierry de Chartres parece encajar en esta línea, y la tesis de Albertson es que de esta fuente abreva particularmente Nicolás de Cusa (cf. Albertson, 2014). A diferencia de otras representaciones, la matemática posee la virtud de ser sumamente estable, sin alcanzar la estabilidad que posee precisamente Dios. Pero, para el hombre, las matemáticas resultan firmes y ciertas. A este propósito el Cusano asienta con enorme pulcritud:

Por lo tanto, actuando de esta manera e iniciándonos bajo la guía de la máxima verdad, decimos que los santos varones y elevadísimos ingenios que se dedicaron a las figuras matemáticas hablaron de diversa manera. El devotísimo Anselmo comparó la verdad máxima con la infinita rectitud,

¹¹ “quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissimam intellectionem voluerit comprehendere”.

nosotros, siguiéndolo, podemos acudir a la figura de la rectitud, que yo imagino como la línea recta. Otros muy instruidos compararon a la Trinidad superbendita a un triángulo de tres ángulos iguales y rectos, y puesto que tal triángulo necesariamente está constituido por lados infinitos, como habrá de mostrarse, puede ser llamado triángulo infinito, y a éstos también hemos de seguir. Otros que se esforzaron por dar una figura de la unidad infinita, dijeron que Dios es un círculo infinito. Aquellos, empero, que consideraron la existencia actualísima de Dios, denominaron a Dios como si fuese una esfera infinita. Nosotros, sin embargo, mostraremos que todos concordantemente pensaron con rectitud acerca de lo máximo y que una es la sentencia de todos (*De docta ignorantia*, I, 12, 34)¹².

En realidad, para el Cusano la línea recta infinita es potencialmente todas las figuras y, por ende, es triángulo, círculo y esfera. Nicolás de Cusa busca, con esto, exponer que Dios es la unidad de lo múltiple, la unidad de lo compuesto, la coincidencia de los opuestos, en definitiva. A partir de conceptos finitos, como son las figuras geométricas referidas, se busca alcanzar una intelección que las supere; se trata del procedimiento retórico de la *transumptio ad infinitum*, como explica Peroli (2023, pp. 119-120), que parece obviar la enorme distancia entre lo finito y lo infinito, entre los que no hay *proportio* cuantitativa, pero sí causal, puesto que, como enseña el Aquinate, puesto que la criatura es efecto del Creador, alguna *proportio*, en cuanto *analogia entis*, se establece (Peroli, 2023, pp. 121-122). Ahora bien, en la realidad no se da una figura geométrica infinita, sino que es producto de la mente; es la imagen adecuada para ascender al infinito (Peroli, 2023, p. 123). El triángulo infinito, por ejemplo, está compuesto por una sola línea infinita; y los ángulos del triángulo equilátero no son de diversa factura entre sí, sino que son iguales,

¹² “Ita igitur agentes et sub directione maximae veritatis incipientes dicimus, quod sancti viti et elevatissimi ingenii, qui se figuris applicarunt, varie locuti sunt: Anselmus devotissimus veritatem maximum rectitudini infinitae comparavit; quem nos sequentes ad figuram feetitudinis, quam lineam rectam imaginor, convolemus. Alii peritissimi Trinitati superbenedictae triangulum trium aequalium et rectorum angulorum compararunt; et quoniam talis triangulus necessario est ex infinitis lateribus, Ut ostendetur, dici poterit triangulus infinitus; et hos etiam sequeretur. Alii, qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, Deum circulum dixerunt infinitum. Illi vero, qui actualissimam Dei existentiam considerarunt, Deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt. Nos autem istos omnes simul de maximo recte concepisse et unam omnium sententiam ostendemus”.

de guisa que, si la figura triangular es infinita, también lo son igualmente sus ángulos. En realidad, la figura tiene un solo ángulo, precisamente. Por ende, es círculo y, de ahí, esfera, pues esta última no es sino el mismo círculo que revoluciona sobre sí mismo. Aquello que el Cusano busca probar es que la línea infinita es, en realidad, todas las líneas que potencialmente son finitas. En consecuencia, puesto que la línea infinita simboliza a lo Máximo, esto último es todas las cosas, no en cuanto posibilidad, sin embargo, sino en cuanto es máximamente.

Lo mínimo es tal porque tiene su origen y sede, en último término, en lo Máximo, de manera análoga a como todo lo finito tiene su origen y sede en lo Infinito. Según el Cusano, en esto estriba la doctrina del imponente Pseudo Dionisio:

Pues Dios quien es esto Máximo mismo, como el mismo Dionisio dice en los *Nombres divinos*, no es ciertamente esto y no otra cosa, ni tampoco está en un lugar y no en otro. Pues así como es todo, de la misma manera es ciertamente nada de todo ello. Pues, tal como él mismo concluye al fin de la *Teología mística*, entonces Él es perfecta y singular causa de todo por sobre toda posición, y sobre la supresión de todo está su excelencia, el cual en cuanto tal está desligado de todo y está más allá de todo. De aquí que concluye en la carta a Gayo que él mismo es conocido sobre toda mente e inteligencia (*De docta ignorantia*, I, 16, 43)¹³.

En efecto, la doctrina que propugna Nicolás de Cusa significa que, lo que llega a saberse de Dios es, en realidad, algo mínimo; lo que se desconoce de Él es infinitamente mayor, por lo que es, a decir verdad, ignorancia. Lo Máximo es la medida de todo, mientras que con lo mínimo no puede medirse nada, por insuficiente. En términos esenciales, la Esencia Máxima es la medida del resto de las esencias; para decirlo con inspiración dionisiana, la Esencia está por encima del resto de las esencias por ser infinita. Pero no es todas las esen-

¹³ “Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium. Nam –ut idem in fine Mysticae theologiae concludit tunc ipse super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, et super ablationem omnium est excellentia illius, qui simpliciter absolutus ab omnibus et ultra omnia est. Hinc concludit in Epistola ad Gaium ipsum super omnem mentem atque intelligentiam nosci”.

cias en cuanto ninguna de estas es partición de la Esencia; las esencias son precisas, en el sentido de que son finitas y están, por decir así, encerradas en sí mismas. Pero la multiplicidad de las esencias tiene su fundamento en la Esencia, por lo que se multiplican en comparación con ella. Esta misma doctrina, pero vista desde la entidad, se entiende afirmando que, si se eliminara la participación, que es aquello por lo cual los entes son, quedaría, sin embargo, la Entidad simplísima, la cual, dice el Cusano, “est essentia omnium” (*De docta ignorantia*, I, 17, 51).

La sombra del panteísmo, que puede desprenderse de algunas afirmaciones del Cusano, no ha dejado de atormentar a esta filosofía, marcadamente neoplatónica (cf. Dupré, 2006, pp. 74-88), ya desde su época: las objeciones del Juan Wenck llevan a Nicolás de Cusa a redactar su *Apologia doctae ignorantiae*. Ejemplo del equívoco puede verse en el caso de esta última expresión “est essentia ómnium”, ya propuesta por la filosofía cristiana desde Escoto Eriúgena.

Desde que la creación del mundo es referida frecuentemente como una autoexternalización de Dios, y ya que la naturaleza humana como imagen de Dios es considerada el medio para la autoexpansión divina (todavía más porque Dios es, a la vez, divino y humano por esencia o naturaleza), entonces el problema del panteísmo se ha planteado con frecuencia. En relación con la acusación de panteísmo se suele alegar que los panteístas sostienen que la creación es una emanación necesaria sin independencia del primer principio divino. Se alega que esta emanación contradice la doctrina genuinamente cristiana de la no-necesidad («libre») de creación que produce un reino dependiente pero completamente separado de entes. Hay que señalar, sin embargo, que, para los neoplatónicos cristianos, incluido Tomás de Aquino, el término *emanatio* se utiliza frecuentemente como sinónimo para la *creatio*, y el tipo de relación necesaria que se mantiene entre creación y Creador es unilateral: necesaria desde el punto de vista del ente creado dependiente; no necesario, ni siquiera conocido, por el Creador, cuya Unidad trasciende toda relación con otro (Moran, 1990, p. 137).

Además, continúa explicando Moran, Dios no es considerado substancia, estrictamente hablando, en cuanto la substancia parece requerir for-

zosamente accidentes, que no pueden darse en Dios. Finalmente, el panteísmo parece asomarse sobre todo en las afirmaciones enigmáticas de que nada puede afirmarse o negarse de Dios, de guisa que se conoce por una ignorancia radical (Moran, 1990, pp. 138-139). También sus expresiones en donde lo Máximo es comparado con la nada dan pie a estas interpretaciones de cuño panteísta. En efecto, siguiendo al Areopagita, se puede afirmar que, cuando se conoce a Dios, el entendimiento se aproxima más a la nada que a algo; pero se comprende que sea así porque, como el mismo Cusano asegura, lo que para el intelecto parece ser nada, es, en realidad, lo Máximo, que tiene carácter incomprensible (cf. *De docta ignorantia*, I, 17, 51). La teología negativa, de la que se habla enseguida, presupone lo que Bond denomina “epistemología negativa”, esto es, “a knowing by not knowing” (Bond, 2012, p. 241).

Ahora bien, la postura del Cusano es que él no sostiene el panteísmo. Así lo da a entender en varias obras, especialmente en su *De docta ignorantia* y en su *Apologia*. En relación a la primera de las obras, hay varios argumentos para apreciar su alejamiento del panteísmo, aun cuando, hay que reiterarlo, algunas de sus expresiones no dejan de ser enigmáticas. Dice en ella:

Ahora bien, porque la creatura ha sido creada por el ser de lo Máximo, en lo Máximo, ciertamente, es lo mismo ser, hacer y crear, entonces parece no ser otra cosa crear que Dios es todo. Si, por lo tanto, Dios es todas las cosas y esto es crear ¿cómo podría ser entendido esto: que la creatura no es eterna, siendo el ser de Dios eterno, más aún la eternidad misma? Pues en cuanto la misma creatura es el ser de Dios, nadie duda que es eternidad. En consecuencia, en cuanto cae bajo el tiempo no proviene de Dios, quien es eterno ¿Quién, por lo tanto, entiende que la criatura es desde la eternidad y junto con esto temporalmente? Pues no pudo la creatura en el ser mismo no ser en la eternidad, ni tampoco pudo previamente ser en el tiempo, cuando antes del tiempo no fue previamente (*De docta ignorantia*, II, 2, 101)¹⁴.

¹⁴ “Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, tacere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse. Si igitur Deus est omnia et hoc est creare, quomodo intelligi hoc poterit, quod creatura non est aeterna, cum Dei esse sit aeternum, immo ipsa aeternitas? Inquantum enim ipsa creatura est esse Dei, nemo dubitai esse aeternitatem; inquantum igitur cadit sub tempore, non est a Deo, qui est aeternus. Quis

La sentencia nuclear para escapar de tal acusación es sostener que la *coincidentia* de los opuestos se da en Dios en cuanto todas las cosas están implícitas en Él, o complicadas (*complicatio*), como reiteradamente afirma¹⁵. El acto de creación es precisamente una *explicatio*, una tematización de lo que implícitamente, es decir, al interior de los pliegues, por decirlo con la etimología, se encuentra originariamente en Dios. No hay *coincidentia*, entonces, entre criatura y Creador. La Mente de Dios, a diferencia de la mente humana, que es finita, pero que se compara con Aquélla como su ejemplar, es productora de las cosas, mientras que la mente del hombre sólo capta las cosas, las aprehende y conoce limitándolas. En la *Apologia*, el Cusano sabe perfectamente se le objeta la *coincidentia oppositorum* porque es contraria a la filosofía aristotélica, que abraza al principio de contradicción: una cosa no puede ser y no ser bajo al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. En primer lugar, no se confunde el Creador con la criatura, como se dijo (cf. *Apologia doctae ignorantiae*: 64); de manera patente lo dice así:

Dios no es ni esto ni aquello, ni el cielo, ni la tierra, sino que da el ser a todos, así que es propiamente la forma de todas las formas; y toda forma que no es Dios, no es propiamente forma porque está formada por la Forma no contracta y absoluta (*Apologia doctae ignorantiae*: 64)¹⁶.

La forma de Dios es simplísima, perfectísima, absoluta, pues es infinita; no posee el ser como lo poseen las criaturas, pues su posesión supera lo singular y lo universal, que se da en las criaturas. La forma de Dios es principio, medio y fin, dice el Cusano: es, como insiste, la *simplicissima unitate*. Además, afirma que sigue la doctrina de Pseudo Dionisio según la cual lo causado no puede elevarse a la igualdad de la Causa, con lo cual zanja definitivamente el problema (cf. *Apologia doctae ignorantiae*: 68). Esto mismo está escrito en

igitur intelligit creaturam ab aeterno et cum hoc temporaliter esse? Non potuit enim creatura in esse ipso in aeternitate non esse neque potuit prius tempore esse, quando ante tempus non fuit prius”.

¹⁵ Dal Pra, con su estilo sobrio y preciso, dice que “basta pensar que en Dios no hay opuestos, para entender que las cosas como tales no pueden ser en Dios y que, por tanto, se entiende aquí excluir el panteísmo” (1984, p. 11).

¹⁶ “Unde nec Deus est hoc aut illud, nec caelum nec terra, sed dans esse omnibus, ut ipse sit proprie forma omnis formae, et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma”.

el *De docta ignorantia*: “lo causado es plenamente por la causa y por sí nada es (*causatum sit penitus: a causa et a se nihil*)” (*De docta ignorantia*, II, Pról., 90). En segundo lugar, la docta ignorancia conduce al silencio, al sosiego, a la liberación, pues busca aquello a lo que aspira la teología mística, tal como ha sido delineada por el Areopagita; no aspira propiamente a la ciencia, que se desenvuelve en la confutación. Más bien, puesto que Dios es *superexcelsa intelligibilitate*, resulta ininteligible al hombre.

La coincidencia de los opuestos y la participación

Ahora bien, en *De docta ignorantia* dice, en torno a la participación, que unos entes participan más que otros que lo Máximo. El texto latino dice: “ita aliqua sunt entia immediatius entitatem maximam in seipso subsistentem participantia, ut sunt simplices finitae substantiae, et sunt alia entia non per se, sed per medium substantiarum entitatem participantia, ut accidentia” (*De docta ignorantia*, I, 18). El problema está en determinar de qué participan estas entidades, sobre todo las que inmediatamente lo hacen, que son las sustancias simples finitas. El texto dice, a las claras, que participan de la Entidad máxima, o sea de Dios: es un ejemplo de la sombra de panteísmo que puede haber en el Cusano. Si el panteísmo consiste en sostener que las entidades finitas participan de la Entidad infinita, entonces sí hay cierto panteísmo en Nicolás de Cusa (aun cuando no sea su intención sostenerlo), a menos que distinga entre el *esse Dei* y el *esse creatum*. El problema no se resuelve inmediatamente, ya que ejemplifica él la participación recurriendo a la sustancia y al accidente; mientras más participa el accidente de la sustancia, viene a decir, es más noble aquél. Pero esto conduciría a sostener que las entidades creadas son accidentes de Dios, que vendría a ser la sustancia. Los ángeles, considerados sustancias simples finitas, son más nobles que el resto de las criaturas, pero mantendría un ser accidental, precisamente. Dios, sin embargo, es llamado por el Areopagita como supersubstancial, como no-substancial, en el sentido que Bond da a esta epistemología negativa, es decir, en cuanto Dios supera cualquier noción con la cual quiera apresársele, cualquier nombre divino que quiera atribuírsele. No tiene, pues, ningún nombre propio, porque todo nombre es una imposición y distinción de la razón, y en Dios no hay distinciones propiamente ni mucho menos algo se le impone. Por esta doctrina podría escapar el Cusano a la acusación de panteísmo, pues, si Dios fuese todas las cosas, entonces se le podría

nombrar con los términos que le corresponden a todas ellas. El término que más le corresponde es el de *Unitas*, o el de todo unitariamente, *omnia uniter*. Pero hay que entender que la unidad, como se entiende habitualmente entre los hombres, implica alteridad, multiplicidad, pues se impone como un movimiento de la razón; y la razón misma es inferior al intelecto, en cuya intelección puede darse la unificación de los contrarios, esto es, *omnia uniter*. El párrafo donde el Cusano expone esta doctrina no tiene desperdicio alguno:

Sin embargo la unidad no es un nombre de Dios a la manera como nosotros o bien nombramos o bien entendemos la unidad, porque, así como Dios está por sobre todo intelecto, de la misma manera, a fortiori, está sobre todo nombre. En realidad, los nombres son impuestos para la distinción de las cosas por un movimiento de la razón que es en mucho inferior al intelecto. Ahora bien, puesto que la razón no puede ir más allá de los contradictorios, de aquí que no hay nombre al que no se oponga otro, de acuerdo con el movimiento de la razón. Por lo cual a la unidad se opone la pluralidad o la multitud según el movimiento de la razón. De aquí que la unidad no conviene a Dios, sino aquella unidad a la cual no se opone ni la alteridad, ni la pluralidad, ni la multitud. Éste es el nombre máximo que complica todo en su simplicidad de la unidad; ése es el nombre inefable y que está por sobre todo intelecto (*De docta ignorantia*, I, 14, 76)¹⁷.

Este texto permite entender por qué precisamente Dios es concebido por el Cusano como *coincidentia oppositorum* desde el punto de vista de la teología negativa. Lo es precisamente porque antecede a toda oposición; todo está implícito, en Dios, en su simplicidad. En Dios, pues, que es la Unidad máxima, lo que todo une, no hay diferencia entre el hombre y el caballo, el cielo y la tierra, no en cuanto finitos, sino en la Unidad máxima. Puesto que Dios supera toda limitación, se sigue que es lo Máximo, nombre que

¹⁷ “Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum”.

más le conviene. Es Unidad más allá de cualquier unidad, pues esta última se contrapone a la multiplicidad; supera a la substancia incluso, pues a esta última se le opone el accidente, y nada se le puede oponer a Dios, quien no tiene alteridad. La teología positiva es insuficiente; requiere completarse con la teología negativa, pues esta última cancela lo imperfecto de las criaturas y atribuye la perfección total a Dios; puesto que la inteligencia humana está atravesada por las tinieblas, las pocas luces con que cuenta apenas atisban algo de lo que es Dios, negando de Él las imperfecciones de las cosas que el hombre conoce. Por ello tiene razón Hopkins al decir que

El uso que hace Nicolás de la vía negativa sólo puede elaborarse a la luz de su doctrina de *coincidentia oppositorum*. Esta doctrina se expresa en tres fórmulas alternativas pero equivalentes: (1) en Dios coinciden todos los opuestos; (2) Dios está por encima (antes de) toda oposición; (3) Dios está más allá de la coincidencia de opuestos. Así, Nicolás puede decir que (1) en Dios no-ser es todo lo que es posible ser, (2) Dios está más allá (antes) del ser y del no ser, y (3) Dios está más allá de la coincidencia del ser y el no ser. De manera similar, en Dios no hay distinción entre movimiento y reposo; por el máximo el movimiento (que es Dios) es indistinguible del reposo (1978, p. 21).

La *docta ignorantia* es entendida como *coincidentia oppositorum*. Esta última supera todas las limitantes de la razón, que se decanta siempre por distinguir o diferenciar, por establecer límites entre una cosa y otra, por ejemplo, entre lo racional y lo irracional. Pero, siguiendo el espíritu de la filosofía neoplatónica, que propugna la superación de la razón para dar rienda suelta al *intellectus*, Nicolás de Cusa propone que, más allá de las distinciones y, por ende, de las oposiciones, en su origen hay una *coincidentia* porque todo tiene su fundamento en el Uno, en Dios. Dios es, como se ha visto, infinito, por lo cual ontológicamente se comprende que la mente finita del hombre sea incapaz de alcanzarlo; por ello, es inefable. Pero la intelección fundamental del sistema del Cusano propone que, precisamente por tal infinitud, todo lo finito adquiere su determinación, como la línea infinita es fundamento de la línea finita: lo racional, por ejemplo, adquiere su fundamento por Dios, que es su causa, pero también lo irracional posee el mismo fundamento Único. Es en este preciso

sentido que Dios es esto y aquello que se le opone, porque es fundamento igualmente de ambos.

Por último, hay que destacar que lo Máximo, Dios, es *finis infinitus* (*Apolo-
logia doctae ignorantiae*: 65).

Por lo tanto, en lo Máximo reposan todos los movimientos naturales como en el fin, y toda potencia se perfecciona en ello como en el acto infinito. Y porque Él es la entidad de todo ser y todo movimiento es hacia el ser, por lo tanto el reposo del movimiento es Él mismo, quien es fin del movimiento, es decir la forma y el acto de ser. En consecuencia, todos los entes tienden hacia Él. Y puesto que son finitos y no pueden participar igualmente del fin, en la mutua comparación recíproca, entonces algunos participan de este fin por intermedio de otros, como la línea por medio del triángulo y del círculo es conducida a la esfera, y el triángulo por medio del círculo y el círculo por sí mismo va hacia la esfera (*De docta ignorantia*, I, 23, 76)¹⁸.

No sin sustraerse el equívoco de la expresión de que lo Máximo es la entidad de todo ser (*ipse est entitas omnis esse*), puesto que no se distingue entre el *esse Dei* y el *esse creatum*, a menos que se recurra a otros textos paralelos, como se ha visto, el Cusano pone a las claras que todo lo creado se encuentra en vías de volver al Uno, a Dios, en donde alcanza cumplimiento toda entidad; en donde, en el caso del alma, se logra el sosiego definitivo.

La moral en el *De docta ignorantia*: la virtud teologal de la caridad

La afirmación de la teleología permite decir algo sobre la antropología moral del Cusano, aun cuando, con toda rectitud, el *De docta ignorantia* es un tratado de cariz metafísico, no moral. Empero, aun con todo, pueden

¹⁸ “In ipso igitur omnes motus naturales ut in fine quiescunt, et omnis potentia in ipso perficitur ut in actu infinito. Et quia ipse est entitas omnis esse et omnis motus est ad esse: igitur quies motus est ipse, qui est finis motus, scilicet forma et actus essendi. Entia igitur omnia ad ipsum tendunt. Et quoniam finita sunt et non possunt aequaliter participare finem in comparatione ad se invicem, tunc aliqua participant hunc finem per medium aliorum, sicut linea per medium trianguli et circuli in sphaeram ducitur, et triangulus per medium circuli, et circulus in sphaeram per seipsum”.

encontrarse algunas líneas generales de su pensamiento moral, el cual está supeditado a la teología; por tanto, la forma en que aparece en el *De docta ignorantia* es concretado en las virtudes teologales de la fe y la caridad especialmente. Es importante, al margen de las consideraciones morales, el libro III del *De docta ignorantia*, especialmente para penetrar en su concepción mística de carácter cristológico (cf. Secchi, 2018, pp. 103-107). No se encuentra un tratamiento de las virtudes morales como tales en el *De docta ignorantia*, pues estas últimas se refieren a las realidades finitas; la fe, en cambio, se dirige a lo infinito.

Ahora bien, el hombre, piensa el Cusano, apetece ser perfecto, esto es, alcanzar la perfección de su propia naturaleza (cf. *De docta ignorantia*, II, 12, 169). Esta tendencia es considerada, por Pico en seguimiento de Hopkins, como inclinación innata a la felicidad, la cual es, como para toda la tradición cristiana, Dios. El deseo innato de felicidad sólo puede colmarse con la Verdad, que es el Bien, en cuanto provoca en el hombre la perfección (Pico, 2008, p. 53). Además, como expone Hudson, la razón última es que el hombre, como han afirmado los Padres de la Iglesia, y en su seguimiento Nicolás de Cusa, es *imago Dei* (Hudson, 2007, p. 199). Ahora bien, Cristo es justamente el Ejemplar de esta perfección, por lo que las líneas de su pensamiento moral se hallan en su tratamiento sobre Cristo. Por supuesto que la virtud en torno a la cual gravita su pensamiento es la *caritas*, específicamente de una fe informada por la caridad. Esta información no es otra cosa, desde el registro del platonismo mismo, que la preferencia por los bienes ultraterrenos, más allá de los pasajeros que obsequia el mundo sensible. Estas son las palabras del Cusano:

Cristo muestra cómo la verdad y la justicia y las virtudes divinas deben ser preferidas a la vida temporal, como lo eterno a lo perecedero; y que en el hombre más perfecto debe darse la constancia y la fortaleza suma, la caridad y la humildad, tal como la muerte de Cristo puso de manifiesto que, en Jesús, el máximo, se daban aquellas y todas las otras virtudes de modo máximo. Por tanto, cuanto más el hombre ascienda en estas inmortales virtudes, tanto más se asemejará a Cristo. Pues lo mínimo con lo máximo coinciden, como la máxima humillación con la máxima elevación, la muerte más horrenda del que es virtuoso con la vida gloriosa. Y así respecto de lo demás, de modo que todo esto ponga de manifiesto,

para nosotros, la vida, pasión y crucifixión de Cristo (*De docta ignorantia*, III, 6, 220)¹⁹.

Evidentemente, siguiendo a la escuela franciscana, que tanto ha florecido desde el siglo XIII, Nicolás de Cusa, en sus consideraciones morales, es cristocéntrico. El Ejemplar de Dios-Hombre no puede sino mostrar la vía a través de la cual el hombre puede alcanzar su perfección última. Desde el punto de vista cognitivo, la búsqueda por los bienes suprasensibles y, en último término, Dios, que está más allá de las caracterizaciones que la razón establece en su andar intramundano, son condición de posibilidad, aunque no de suficiencia, para lograr la perfección. Ahora bien, si la perfección estriba en la caridad, de la que Cristo ha dado muestras suficientes, se comprende que asiente, en vibrantes páginas, que

Ahora bien, amarlo a Él muy ardientemente es avanzar hacia Él por medio de un movimiento espiritual, porque Él es no sólo amable, sino la caridad misma. Pues mientras el espíritu avanza a través de los grados del amor hacia la caridad misma, penetra profundamente en la caridad misma, no por cierto temporalmente sino por sobre todo tiempo y todo movimiento mundano (*De docta ignorantia*, III, 9, 237)²⁰.

Así pues, ascendiendo en la misma investigación en la que estriba la propia *docta ignorantia*, se ama más aquello que está por encima de lo in-

¹⁹ “Qui cum sit omnis plenitudo, in ipso omnia consequimur, si ipsum habuerimus. Quem cum in hac vita per fidem formatam attingamus, non aliter quam ipsa fide iustificari poterimus, ut infra quodam loco extensius dicemus. Hoc est illud ineffabile crucis mysterium nostrae redemptionis, in quo ultra ea, quae tacta sunt, Christus ostendit, quomodo veritas et iustitia et virtutes divinae temporali vitae, ut aeterna caducis, praeferri debeant; ac quod in perfectissimo homine summa constantia atque fortitudo, caritas et humilitas esse debent, sicut mors Christi in cruce in maximo Iesu illas ac omnes alias virtutes maxime fuisse ostendit. Quanto igitur homo plus in ipsis immortalibus virtutibus ascendit, tanto Christo similior fit. Coincidunt enim minima maximis, ut maxima humiliatio cum exaltatione, turpissima mors virtuosi cum gloriosa vita, et ita in ceteris, ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant”.

²⁰ “Ipsum autem ardentissime amare est per spiritualem motum in ipsum pergere, quia ipse non tantum amabilis, sed caritas ipsa. Dum enim spiritus pergit per gradus amoris ad ipsam caritatem, in ipsam caritatem non quidem temporaliter, sed supra omne tempus et omnem mundanum motum profundatur”.

tramundano para instalarse en lo que tiene mayor peso o valor ontológico, que son las realidades suprasensibles; y nada está más por encima de todo bien y valor que Dios mismo, en definitiva, *Caritas* subsistente, como revela la Escritura: “Deus caritas est”. El viador, el *homo viator*, en definitiva, busca innatamente el sosiego que le otorga el Bien, la Verdad, Dios mismo, lo Máximo. En esto hay que creer, es decir, hay que colocar la fe en unión con la caridad. El Cusano reiteradamente expone este pensamiento:

Ciertamente la caridad es la forma de la fe, dándole un verdadero ser, más aún es signo de la fe más perseverante. Si, en consecuencia, todo es pospuesto por causa de Cristo, en comparación con Él, signo de la fe máxima, el cuerpo y el alma se tienen como nada (*De docta ignorantia*, III, 11, 250)²¹.

En su distensión anímica, el hombre, al tener fe en Cristo, lo ama, y lo hace de la forma en que le corresponde, esto es, infinitamente. Por ello, el camino del viador no es otro que amar siempre más y más, de manera interminable, a Cristo; de grado en grado por medio de Él, quien es fe y caridad subsistentes (cf. *De docta ignorantia*, III, 12, 257).

Conclusión

El sistema propuesto por Nicolás de Cusa a inicios de la filosofía renacentista es marcadamente neoplatónico. No lo es sólo en su forma, sino, sobre todo, en su fondo. La influencia del Proclo de la *Elementatio theologica* es incuestionable, pero también se aprecian las importantes influencias de la metafísica aristotélica, que se vincula estrechamente con el neoplatonismo posterior, de manera especial en la veta teleológica del universo y, especialmente, del hombre. Si el pensamiento del Cusano puede caracterizarse como neoplatónico, entonces también puede llamarse henológico, pues el fundamento último es uno solo, esto es, el Uno. Explica el historiador véneto con enorme claridad:

²¹ “Caritas autem forma est fidei, ei dans esse verum, immo est signum constantissimæ fidei. Si igitur propter Christum omnia postponuntur, corpus et anima eius comparatione pro nihilo habentur, signum est maximæ fidei”.

Su sistema está construido como el de Plotino y Proclo en una tríada fundamental, que corresponde a la tríada cristiana del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pero en la 'henología' del Cusano hay un gran esfuerzo por simplificar la interminable teoría de las emanaciones y las tríadas, reduciéndolo todo a sólo dos realidades: la realidad del Uno/Trinidad y la realidad de su espejo, el Universo. (Mondin, 1998, p. 22)

Como se ha visto, aun cuando algo se expresa de estas alturas especulativas, mucho más permanece en la ignorancia. El hombre no tiene por qué granjearse laudans a sí mismo; el que ha asimilado la *docta ignorantia* es aquel que "reconoce qué tan lejano está del fin de conocer a Dios, y su consciencia sabe de su ignorancia: el hombre no puede conocer nada firmemente" (*Apoloogia doctae ignorantiae*: 64)²².

Referencias

- Albertson, D. (2014). *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford University Press.
- Bond, L. H. (2012). Mystical Theology. En: Bond, L. H. & Christianson, G. (eds.), *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age* (pp. 241-258). Routledge.
- Brient, E. (2006). How can the Infinite be the Measure of the Finite? En: Casarella, P. J., *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance* (pp. 210-225). The Catholic University of America Press.
- Cassirer, E. (2018). *Da Cusano a Leibniz*. Diogene Edizioni.
- Copenhaver, B. P. & Schmitt, C. B. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press.
- Dal Pra, M. (1984). *Sommario di storia della filosofia*, t. II. La Nuova Italia.
- D'Amico, C. (2009). La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26, 107-134. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF0909110107A>

²² "finis enim scientiae Deo tantum reconditus est, quem etiam testem anima vocat, quoniam pura conscientia confitetur suam ignorantiam. Sola enim novit anima, quoniam nihil novit firmiter".

- Dupré, L. (2006). The Question of Pantheism from Eckhart to Cusanus. En: Casarella, P. J., *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance* (pp. 74-88). The Catholic University of America Press.
- Flasch, K. (2003). *Nicolás de Cusa*. Herder.
- Hopkins, J. (1978). *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. University of Minnesota Press.
- Hudson, N. J. (2007). *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Catholic University of America Press.
- Mondin, B. (1998). *Storia della metafisica*, t. III. Edizioni Studio Domenicano.
- Moritz, A. (2020). Aristotelische Naturphilosophie als Quelle und Medium der Explikation der cusanischen Lehre vom Unendlichen und der Koinzidenz der Gegensätze. En: Vimercati, E. & Zaffino, V. (eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition* (pp. 83-107). De Gruyter.
- Nicolás de Cusa. (2003-2009). *Acerca de la docta ignorancia*, 3 vols. (Ed. de J. Manchetta, C. D'Amico y E. Ludueña). Biblos.
- Nicolás de Cusa. (1565). *Apologia doctae ignorantiae*. En: *Opera Omnia* (pp. 64-75). Henricpetrina.
- Peroli, E. (2023). *Nikolaus von Kues. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Felix Meiner Verlag.
- Pico, P. (2008). Fe-razón, sabiduría y virtudes en el pensamiento de Nicolás de Cusa: el aporte de Jasper Hopkins. *Patristica et mediaevalia*, 29, 53-62. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7822>
- Plotino. (2015). *Enéadas* 3 vols. (Ed. I. Igal). Gredos.
- Secchi, P. (2018). *Studi cusaniani*. Olschki.
- Watanabe, M. (2011). *Nicholas of Cusa. A Companion to his Life and his Time*. Routledge.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional