

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO ⁶ _{rej}

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



NICOLAS DE CUSA Y EL ESQUEMA
TRINITARIO DE LO REAL

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE :

LICENCIADO EN FILOSOFIA

QUE PRESENTA:

JOSE A. EZCURDIA CORONA

MEXICO, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

DICIEMBRE 1993



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice.

Introducción	1
1. Conciencia y unidad	6
I. Sobre el ser como máximo absoluto y como manifestación	7
II. Sobre el ser como trinidad	18
2. El doble significado de la noción de docta ignorancia	28
I. La docta ignorancia como ignorancia sapiente	35
II. La docta ignorancia como saber ignorante	46
3. Conocimiento, amor y libertad	66
4. Conclusiones	102
Bibliografía	116

Introducción.

Este estudio sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, motivado por mi interés en los orígenes del pensamiento moderno, se ha llevado a cabo a partir tanto de la lectura de la obra cusana, como de textos que se refieren a ésta. La obtención de la bibliografía directa e indirecta de este autor no ha sido del todo fácil debido a la poca atención y difusión que la historia de la filosofía ha dedicado a esta época del desarrollo del pensamiento, así como a la destrucción de las planchas originales de la primera edición de las obras completas del cusano, por un bombardeo en la segunda guerra mundial, destrucción que ha retrasado el estudio y la divulgación de la doctrina de este filósofo. La lectura de cuatro obras de la mano del cusano y de diversos artículos de libros y revistas especializados que aparecen en la bibliografía de este trabajo, es el material con el cual he apoyado mi investigación.

A Nicolás de Cusa (1401-1464), abogado y cardenal durante el pontificado de Nicolás V, el primero de los papas renacentistas, la historia lo ubica como un pensador que desarrolló su doctrina precisamente en el paso de la baja Edad Media a la Modernidad. Esta doctrina, que se nutre tanto de la mística medieval neoplatónico-cristiana, como del nominalismo, y de algunas de las múltiples especulaciones sobre la experiencia sensible que conducirán al nacimiento del método científico, aparece, según mi hipótesis de trabajo, como un sistema que se articula gracias a un esquema trinitario de lo real.

Como espero exponer, es a partir de las reflexiones sobre el dogma cristiano de la Santísima Trinidad, que el cusano logra una conciliación de los diversos elementos medievales y modernos que coexisten en su pensamiento: trascendencia e inmanencia en lo

ontológico, fe y razón en lo gnoseológico, ascetismo y vitalismo en lo ético, resultan aspectos doctrinales que, al resolverse en una instancia más amplia, dejan de oponerse y se engarzan en una relación coherente y ordenada.

El estudio del dogma de la Santísima Trinidad en el pensamiento de Nicolás de Cusa, desde mi punto de vista, se coloca como una perspectiva gracias a la cual es posible desentrañar el complejo sistema de este filósofo, mismo que contiene contradicciones sólo aparentes, dada su ubicación dentro de la historia del pensamiento.

Con este trabajo pretendo señalar cómo el esquema trinitario de lo real es para el cusano, no sólo el principio que permite una síntesis de las diferentes corrientes de pensamiento en las que finca el suyo propio, sino que también es el fundamento por el que el ser en tanto que ser, se determina como unidad, conciencia, amor y libertad absolutos, notas éstas que se ligan en una estructura circular a partir de la cual es posible dar cuenta de cualquier dominio de lo real. Para ello, revisaré la noción de máximo y los vínculos que ésta guarda con el dogma de la Santísima trinidad, en los cuales de Cusa se apoya para explicar la constitución de la unidad absoluta como tal.

Ahora bien, a la par de estas reflexiones de orden ontológico, en este trabajo intento demostrar cómo es que para Nicolás de Cusa, el hombre, al cumplir su esencia mediante una mística de la acción, se presenta como forma necesaria para la determinación del ser en tanto que ser. Con este fin, mediante un análisis del doble significado de la noción de *docta ignorantia*, considero aquí la teoría del conocimiento propuesta por de Cusa, teoría que resulta fundamental para evaluar el estatuto ontológico de la subjetividad humana, la que aparece, gracias a la persona de Cristo, como nexo entre Dios y su obra, entre lo infinito y lo finito, nexo que permite llevar a cabo el proceso de la Redención.

por el que se hace posible la constitución del absoluto según las notas arriba mencionadas.

Este trabajo señala cómo el cusano, al proponer la mística de la acción como ética, mediante la que el sujeto ha de realizar su esencia, brinda al hombre la posibilidad de satisfacer su anhelo de completud y de orientar el sentido de su existencia mundana.

Así, la ética de Nicolás de Cusa, que supone una evaluación del estatuto ontológico de la naturaleza humana y una concepción trinitaria de lo real, se constituye como culminación de su sistema en la medida que resulta no sólo el punto en el que se resuelven todas las tensiones de orden gnoseológico y ontológico que contiene, colocándose por ello como una doctrina en la que es posible rastrear el tránsito del pensamiento medieval al moderno; sino que también dicha ética, permite, desde mi punto de vista, brindar una explicación sobre la razón del ser del hombre, explicación que, a pesar de presentar carencias en múltiples aspectos, permite un diálogo que posibilita enriquecer la concepción que todo hombre, de cualquier época y cualquier lugar, tenga sobre su *propia* vida.

Ahora bien, con el fin de facilitar la comprensión de mi trabajo a sus lectores hago expresa la estructura en la que éste se articula. En el primer capítulo, *Conciencia y unidad*, incluyo dos subcapítulos, *sobre el ser como máximo y su manifestación* y *sobre el ser como trinidad*, en los cuales, mediante la revisión de múltiples conceptos como máximo, infinitos privativo y negativo, causalidad neoplatónica, explicación y complicación, manifestación, y las diferentes personas incluidas en el dogma de la Santísima Trinidad, pretendo señalar cómo para el cusano el ser en tanto que ser se determina como unidad y conciencia absolutas. La revisión de estos conceptos constituirán un análisis de parte de la doctrina central de este filósofo, parte que será

complementada con sus especulaciones sobre la naturaleza humana, en tanto ésta se coloca según él como momento necesario para la determinación del ser en tanto que ser, en la medida que resulta el término que establece la igualdad que señala la identidad del absoluto como tal.

Por ello el pensamiento cusano exige un estudio sobre la forma humana. Dicho estudio se apoya en un análisis sobre la función de conocimiento de la subjetividad del hombre, análisis que yo reviso en el segundo capítulo de este trabajo, *La doble significación del concepto de docta ignorancia*, el cual presenta tanto las epistemologías medieval y moderna en el pensamiento cusano, así como las éticas que se derivan de aquéllas. Los dos subcapítulos de este segundo capítulo, *La docta ignorancia como ignorancia sapiente* y *La docta ignorancia como saber ignorante*, muestran conceptos como visión intelectual y fe, vía afirmativa y vía negativa, así como experiencia sensible y coherencia interna, que presentan esta doble significación (medieval y moderna) supuestamente contradictoria que caracteriza la epistemología cusana. Digo supuestamente porque Nicolás señala, a través del concepto de preguftación, que dichas significaciones se concilian al participar la forma humana del Verbo divino en el que Dios reconoce su imagen y se constituye como unidad absoluta.

En el tercer capítulo de este trabajo, *Conocimiento, amor y libertad*, se hace expreso cómo es posible esta conciliación en las variantes medievales y modernas en el pensamiento cusano, gracias a la persona de Cristo-Verbo encarnado, la cual aparece como vínculo entre Dios y su obra, por el que éste se conoce a sí mismo y se constituye como unidad, amor, conciencia y libertad absolutas. Dadas las reflexiones sobre la persona de Cristo, las cuales alcanzan su

punto más alto en las especulaciones sobre la ética cusana de la mística de la acción, se concluye que éstas resultan indispensables para las reflexiones del ser en tanto que ser, y a su vez, las reflexiones del ser en tanto que ser, ser toman necesarias en relación a la consideración de la persona de Cristo, es decir, el espíritu humano. Este equilibrio en la importancia de los polos en la relación Dios-hombre revisado en este tercer capítulo, determinará el lugar del pensamiento de Nicolás dentro de la historia de la filosofía: el pensamiento cusano, que se articula gracias al esquema trinitario de lo real y sus reflexiones sobre el estatuto ontológico de la subjetividad, aparece como un sistema que revela la transición del espíritu medieval al moderno.

Los capítulos de este trabajo buscan complementarse mutuamente de modo que puedan hacer expreso el esquema trinitario que gobierna el pensamiento cusano, la peculiar concepción del hombre que resulta fundamental en su filosofía, y, mediante una breve reflexión en la parte concluyente del trabajo, el carácter universal que pueden cobrar dichas especulaciones de modo que sea posible articular un diálogo con ellas mismas, desde cualquier época del desarrollo del pensamiento, diálogo mediante el cual todo hombre podrá enriquecer el sentido de su existencia concreta.

1. Conciencia y unidad

Para responder a la pregunta sobre la que se funda toda búsqueda filosófica, ¿por qué es que las cosas son como son? podemos decir, en un primer acercamiento, que Nicolás de Cusa se vale de una ontología, la cual presenta una doble raíz que se nutre del análisis de la noción de maximidad por un lado, y las reflexiones sobre el dogma cristiano de la Santísima Trinidad por otro.

El concepto de máximo es para Nicolás de Cusa el principio para elaborar la concepción del ser como unidad absoluta que no acepta aumento ni disminución, infinito en el cual acontece toda existencia limitada; mientras que el dogma de la santísima Trinidad es el fundamento que explica la constitución de dicha unidad como tal al acotar la forma de la misma como conciencia: la unidad absoluta, al no reconocer un otro que señale su forma, se desdobla en tres momentos esenciales mediante los cuales, al establecer la igualdad que determina su esencia infinita, se aprehende a sí misma, autoconociéndose, realizándose como unidad.

Al ser el máximo unidad absoluta, es sólo por el conocimiento que tiene de sí que se constituye como tal, en la medida que la identidad de toda unidad se realiza en función de una alteridad a partir de la cual se señala su esencia. Ser y pensar, unidad y trinidad son para el cusano momentos necesarios y complementarios para la determinación del ser en tanto que ser, estructuras ontológicas a partir de las cuales le es posible dar cuenta de lo real.

Es gracias al vínculo entre las nociones de máximo y trinidad que al cusano le es posible dar cuenta de lo real como unidad y conciencia absolutas, al mostrar a través de dichos conceptos, las formas que permiten establecer el marco de referencias que hace posible señalar

la identidad de lo real mismo: es sólo por la objetivación y la aprehensión que el máximo realiza de sí a partir de las personas de la Trinidad, que establece la forma en la que se constituye y determina como sujeto absoluto, como conciencia absoluta.

Para apreciar cabalmente la determinación cusana del ser como conciencia, es conveniente revisar la noción de maximidad y las relaciones que guarda con los conceptos de infinito negativo y privativo, así como con los de complicación y explicación, conceptos que muestran los vínculos entre Dios y su creación por la que éste objetiva su esencia para reconocerse como tal.

Es gracias a las reflexiones sobre la noción de máximo, que el cusano establece los términos que permitirán el desarrollo de su esquema trinitario del ser, en tanto muestra cómo el desdoblamiento de la unidad infinita en el universo contracto es el término por el cual se establece la igualdad que señala la identidad del absoluto.

Acerquémonos a las consideraciones cusanas sobre el máximo, para posteriormente abordar la concepción trinitaria de lo real sobre la cual fundamentará su doctrina de lo que es como conciencia absoluta.

I. Sobre el ser como máximo absoluto y como manifestación

Nicolás de Cusa, en los inicios de su obra capital, *La docta ignorancia*, acota la noción de maximidad:

Habiendo de tratar sobre la máxima doctrina de la ignorancia, tengo necesidad de comenzar por la naturaleza de la misma

maximidad. Y llamo máximo a aquello mayor de lo cual nada puede haber.¹

Para Nicolás, lo máximo se presenta como principio constitutivo de lo real, maximidad que al sobrepasar cualquier límite, no reconoce oposición alguna, de modo que se constituye en una unidad absoluta e infinita. Dios, para el cusano, es máximo, infinito y uno, que en tanto trasciende cualquier determinación en la cual se pueda articular su forma, presenta simplicidad absoluta. Nicolás nos dice que la unidad infinita, por ser simple y no aceptar aumento o disminución, mantiene en acto toda potencia posible, de modo que se realiza como existencia plena:²

Por lo cual el máximo, como es todo lo que puede ser, está absoluta y radicalmente en acto; y lo mismo que no puede ser mayor, por la misma razón, tampoco puede ser menor, pues es todo aquello que puede ser.³

El máximo, al ser simple y uno, se encuentra en un orden otro respecto al dominio discreto de lo numerable, por lo que se constituye como continuidad absoluta, infinito negativo que no acepta ningún límite interior en el que se estructure su naturaleza.⁴

¹ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 26.

² Cfr. Cassirer, "Nicolás de Cusa", pp. 37-38, donde se ahonda en la concepción cusana de máximo como fundamento de lo real.

³ De Cusa, *op. cit.*, p. 31.

⁴ En este punto es conveniente señalar, a manera de un primer acercamiento, que el cusano asimila el fundamento de lo real a la noción de máximo, la cual, al presentarse como el resultado del ejercicio de la razón, toma un carácter metafísico el cual posteriormente, al vincularse con nociones de

El cusano señala una distinción entre las nociones de infinito negativo e infinito privativo, mediante las cuales da cuenta tanto de la esencia divina, como del mundo del devenir. El infinito negativo presenta simplicidad absoluta, al determinarse como maximidad que no puede ser mayor de lo que es. El infinito privativo, al cual se asimila el universo, por estar constituido por elementos finitos, es capaz de incrementarse constantemente, siendo así susceptible de ser definido en función a la noción de cantidad o magnitud:

En esto el cusano y la mayoría de los medievales concuerdan: teniendo grados de más o de menos, es siempre posible encontrar algo más grande, los grados de más o de menos son potencialmente infinitos, las series pueden ser siempre continuadas.⁵

Así, el infinito privativo se caracteriza como un pleno discreto en el cual cada una de las partes que lo constituyen guarda una identidad propia respecto a la alteridad que lo limita. El infinito privativo se determina como totalidad sin límite externo fijo, pero limitado desde su interioridad al estar compuesto por elementos finitos.

Dentro del orden de lo finito tiene lugar la proporción ya que existen partes que pueden ser comparadas respecto a una regla común a éstas. También dentro de dicho orden se da lugar al movimiento que se lleva al cabo debido a un cambio de relación entre dos o más particulares. La unidad infinita, por el contrario, se encuentra fuera de toda proporción en la medida en que trasciende

carácter teológico, marcarán una problemática convivencia de diferentes niveles argumentativos en el pensamiento cusano.

⁵ Lai, "Nicholas of Cusa and the finite universe", p.163.

cualquier nota a partir de la cual se intente acotar su naturaleza. En el orden del máximo impera la inmovilidad en tanto que éste, por ser simple e infinito, no acepta un otro a partir del cual se pueda verificar el cambio de relación del mismo.

Nicolás nos dice que el universo no es finito ni infinito. Para él esta frase cobra sentido a partir de la noción de infinito privativo, infinito que al estar constituido por particulares, aún en número infinito, está limitado siempre por su propia constitución, por lo cual no es infinito actualmente, sino tan sólo potencialmente.⁶

Ahora bien, en este punto podemos preguntar ¿qué relación existe entre el infinito negativo y el infinito privativo, entre Dios y el universo?

El infinito negativo, al no reconocer oposición alguna, no puede dejar de contener al infinito privativo y ser su causa absoluta. Aquí la influencia del neoplatonismo determina el pensamiento del de Cusa: "la doctrina de la causalidad es ella misma el fundamento tanto para la inmanencia como para la trascendencia de Dios como causa universal, como ser increado que crea".⁷

Dios, al ser existencia absoluta, se coloca como causa del orden creado, causa que no obstante se encuentra presente en su efecto, lo trasciende infinitamente. Asimismo, debido a la noción de causalidad neoplatónica, Dios se encuentra de forma inmanente en su creación, a pesar de que mantiene una anterioridad lógica respecto a ésta.⁸

⁶ Cfr. Lal, *ibidem*, pp. 162-163.

⁷ Duclow, "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An approach to the hermeneutic of the divine names", p. 268.

⁸ El cusano, debido a la noción de causalidad sobre la que funda la simultánea trascendencia e inmanencia del Creador respecto a su obra, evita la caída de su doctrina en un panteísmo en el cual la creación se identificaría actualmente con Dios mismo.

Para Nicolás, el máximo absoluto se ubica más allá de toda determinación, de modo que aparece en un plano trascendente respecto al orden finito, y sin embargo, al ser infinito y no reconocer alteridad alguna, se constituye como lo no-otro, por lo que se encuentra de forma inmanente en éste.⁹

Nicolás se vale de los conceptos de complicación y explicación para dar cuenta de la relación entre el creador y su criatura:¹⁰

Aquí el cusano emplea el modelo o imagen de la *complicatio-explicatio* para dar cuenta de su versión de la inmanencia o trascendencia de Dios frente a las cosas creadas. Como Cusa establece, Dios es el involucramiento [resolución en la unidad] de todo en el cual todas las cosas son en él. Él es el desinvolucramiento (explicación) de todo en el cual él es en todo. Nosotros debemos parafrasear esto diciendo que el universo

⁹Aquí podría ser cuestionado el fundamento de la relación causal entre el infinito privativo y el infinito negativo, en la medida que el cusano no explica cómo es que de un orden fuera de todo tiempo y todo espacio, valga decir inextenso, se origina el mundo de la extensión. Nicolás, fundándose en las conclusiones sobre sus reflexiones en torno al concepto de docta ignorancia que revisaremos más adelante, nos dice respecto a este problema: "Si se dice que la voluntad omnipotente es su causa y la omnipotencia son su ser, es necesario confesar que ignoramos totalmente cómo ocurre la complicación y la explicación. (Conceptos de complicación y explicación por los cuales el de Cusa da cuenta de la relación Dios-mundo, y que se revisan inmediatamente en este trabajo). Y sólo se sabe esto, que se ignora el modo, aunque se sabe que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas [...]" (Cfr. *La docta ignorancia*, p. 116). En este punto, Nicolás acepta verdades de tipo irracional, actitud especulativa que apreciará en diversos puntos de su sistema y que reflejará su aceptación del dogma ante la delimitación de los alcances de la razón.

¹⁰ Explicación y complicación, que provienen del latín *placare*, que dice doblar, plegar.

creado es Dios explicado o descifrado, cuando Dios es el universo aún en forma cifrada.¹¹

El infinito privativo es la explicación o desenvolvimiento del infinito negativo mientras que éste es la complicación o involucramiento de aquél. Por ello, el mundo de la multiplicidad se realiza como un dominio constituido por las ilimitadas instanciaciones de la unidad absoluta, como efecto de la omnipotencia divina. El de Cusa, para dar cuenta de su concepto de explicación, utiliza sus especulaciones de orden geométrico y físico en las que se muestra como el tiempo es el resultado del desdoblamiento del instante, el movimiento es consecuencia de la explicación del reposo, al igual que la línea, el plano y el volumen lo son del punto.

El orden creado y sus ilimitadas determinaciones es el despliegue del máximo indeterminado, de la unidad infinita que se encuentra fuera de toda proporción y que aparece como ámbito en el que acontece toda realidad finita.

Ahora bien, los particulares, al participar de un ejemplar absoluto que se encuentra a una infinita distancia, carecen de un eje de referencias cerrado a partir del cual se pueda establecer una jerarquía mediante la cual se señale la identidad de los mismos. El mundo creado, al carecer de un principio determinado por el cual se establezcan las proporciones en las que se articula, sufre una homogeneización que conduce a una relativización de las relaciones de los particulares en los que se constituye. Valiéndose de la simbología matemática, de manera analógica, el cusano nos muestra que el cosmos, al ser ilimitado, hace de la circunferencia que lo

¹¹ Miller, "Aristotelian *natura* and Nicholas of Cusa", p. 16.

contiene una recta que es el principio para descentrar su eje:¹² en el infinito el centro no se halla en ningún lugar, por lo que todas las determinaciones de lo creado se encuentran a idéntica distancia del ejemplar absoluto y por ello poseen exactamente la misma densidad ontológica.

No sólo la absoluta trascendencia de Dios respecto a sus efectos es motivo para eliminar toda jerarquía que dé cuenta de los entes que pueblan lo real, sino que la radical presencia del creador en sus criaturas, hace que cada una de éstas se coloque como centro del universo y lo contenga en su totalidad. La inmanencia del absoluto en el mundo creado confiere a cada particular el valor del universo entero:

Si se examina con agudeza las cosas dichas no será difícil ver el fundamento de aquella verdad de Anaxágoras (todo está en todo) la más elevada tal vez de Anaxágoras... Dios está en las cosas de manera tal, que las cosas están en él mismo. Y ahora se verá que Dios, mediante el universo, está en todas las cosas; de ahí que todas las cosas, están en todas, y cualquiera en cualquiera.¹³

Dios, al estar radicalmente presente en cada instanciación que hace de sí, da lugar a una correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre las proporciones de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, correspondencia que establecerá la conexión total de los ilimitados elementos que constituyen el mundo de la multiplicidad y el devenir, y que tendrá como consecuencia la presencia del universo entero en cada uno de los particulares.

¹² Cfr. Koyré, *Du monde close a l'universe infini*, pp 8-9, 14-16.

¹³ De Cusa, *op. cit.*, p. 121.

Tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios respecto a su creación hacen de ésta un pleno discreto ilimitado en el que cada una de sus partes se encuentra de manera simultánea infinitamente distante y actualmente presente en Dios mismo. Por ello, para Nicolás, a la vez que en el cosmos no existe un eje al cual se articule su movimiento por estar Dios en un orden otro respecto a él, el centro se ubica en cualquier punto del mismo por encontrarse el creador presente en toda determinación.

Nicolás, a partir de sus reflexiones sobre las relaciones de explicación entre el infinito negativo y el infinito privativo, hace del universo y de cada una de sus partes el despliegue absoluto de la unidad divina, ya que de dichas reflexiones se concluye que todo está en todo.

Ahora bien, a la vez que el cusano da cuenta de la forma de la explicación divina en el orden contrato, muestra la estructura en que se lleva a cabo el proceso de complicación o envolvimiento de dicho orden en Dios.

En el infinito negativo la parte y el todo se identifican en tanto que éste no reconoce alteridad que limite su forma. En cualquier punto del universo se encuentra Dios mismo, explicando la plenitud de su esencia, por lo que toda oposición y diferencia propias del orden de la multiplicidad quedan absorbidas en la unidad infinita. Así, toda determinación se sintetiza en el máximo absoluto, que termina por identificar notas opuestas. La coincidencia de contrarios es para Nicolás un momento necesario en el esquema de complicación-explicación de la unidad en la medida que hace posible la reabsorción de lo creado a su principio.

No obstante que Dios se despliega en el mundo creado, dicho mundo se sintetiza en Dios mismo en la medida que éste no reconoce

oposición alguna. En la unidad absoluta toda oposición queda reducida a la identidad, en tanto dicha identidad aparece como complicación de lo creado. De este modo, devenir y permanencia, multiplicidad y unidad, se identifican ya que Dios, quien se constituye como lo no-otro, vincula en su seno toda oposición.

De Cusa "distingue dos ontologías, que no se dividen según dominios propios, aquella de la identidad, dimensión de la no-alteridad absoluta más allá de toda contradicción, y aquella de la diferencia, dimensión de la no-proporcionalidad radical al absoluto".¹⁴ Nicolás, a partir de las consideraciones en torno al esquema complicación-explicación muestra que lo real, a pesar de mantenerse en su simple y absoluta maximidad, da lugar a un dominio en el que es posible el movimiento y la variedad, dominio que al participar plenamente de la unidad de la cual procede, termina por identificarse con la misma eliminando así cualquier oposición.

El cusano ve en lo real una unidad una que no obstante que permanece en su absoluta mismidad, debido a su movimiento explicatorio, hace posible el dominio de la alteridad, el cual, a su vez, se complica en la unidad misma. Por ello, el infinito se coloca como naturaleza de lo múltiple, en la medida que lo múltiple mismo resulta despliegue del máximo absoluto.

La infinitud, el Absoluto, el Espíritu Creador -todos estos nombres pueden aplicársele- aparece como soporte, horizonte y envoltura de las realidades finitas, como contenido interno de las entidades mundanas mismas y abolición de su finitud.¹⁵

¹⁴ Bataillon y Schönborn, "Connaissance de Nicolas de Cusa", p. 70.

¹⁵ Ballesteros, "Nicolás de Cusa: el sujeto universal", p. 17.

Lo finito y lo infinito son para Nicolás momentos de una misma realidad que se determina como unidad absoluta. Así, la esencia de lo finito se encuentra fincada en la unidad infinita, mientras que ésta se despliega en el mundo contracto.

No se trata de que lo finito se transforme en apariencia, en sombra de una infinitud exterior, sino que éste se presenta como dinámica interna de aquél, como tensión inherente a la finitud. . . Nos encontramos en un universo que es dinamismo, totalización, mediación permanente.¹⁶

El máximo absoluto, no obstante su inmóvil simplicidad, aparece como la realización del movimiento de la explicación y la complicación que da lugar a la existencia del orden del devenir y la multiplicidad por un lado, y su síntesis en la unidad por otro. Lo real, desde esta perspectiva, puede ser enfocado como un prisma en el cual la simplicidad de la luz se convierte en la ilimitada variedad de los colores, los cuales, a su vez, al converger en un mismo punto, constituyen la pureza de aquélla. El cusano reconoce en el universo un holograma que presenta un número infinito de particulares que mantienen su absoluta individualidad, y que sin embargo poseen una estructura común.

Ahora bien, el modelo complicación-explicación utilizado por Nicolás para dar cuenta de la relación entre Dios y su obra contiene un aspecto que se coloca como elemento fundamental de su pensamiento. Me refiero al concepto de manifestación, concepto que hace posible seguir no sólo el sentido del movimiento explicatorio de la unidad en la multiplicidad, sino también rastrear aquél de la complicación por el cual el mundo tiende hacia su propio principio.

¹⁶ *Ibidem.*

Finalmente lo que hace y mantiene a la uva nada más que uva es su unidad, y para Nicolás de Cusa tal unidad no es consecuencia de su esencia, su existencia, o de ambas juntas. Más bien la unidad de la uva es ni más ni menos que su manera de ser imagen y ser así la inmediata presencia de la unidad de Dios en forma atenuada y contingente. Dios es de tal manera presente en la uva que ésta es la imagen de su unidad como reflejada en un espejo. Lo que la uva y verdaderamente todo el universo llega a ser es la unidad divina ahora expresada, hecha imagen y compartida en la diversidad de las cosas plurales.¹⁷

Dios manifiesta su esencia al desdoblarse en el ilimitado caudal del mundo del devenir, por lo que éste aparece como imagen en la que aquél objetiva su naturaleza. El infinito privativo es la expresión inagotable del infinito negativo, al ser resultado del despliegue de la sobreabundancia de éste mismo.

La unidad, al explicarse en el orden de la multiplicidad hace de éste la manifestación de su esencia, manifestación ilimitada en tanto Dios es máximo que por caracterizarse como lo no-otro, no puede causar un ser disminuído.

El mundo creado es para el cusano el ámbito mediante el cual Dios aprecia su rostro, en tanto éste le brinda una imagen absoluta de sí mismo.

Para el cusano, el concepto de manifestación es la nota clave que da sentido al movimiento de complicación y explicación de la unidad, en la medida que este movimiento es expresión que Dios hace de sí, expresión por la que se contempla y aprehende a sí mismo,

¹⁷ Miller, "Aristotelian *natura* and Nicholas of Cusa", p. 15.

determinándose como tal. La unidad, al explicarse en el orden creado, manifiesta su esencia, la cual, al complicarse absolutamente establece la igualdad que señala la naturaleza de dicha unidad como unidad.

Fijemos nuestra mirada en la interpretación que Nicolás realiza del dogma de la santísima Trinidad, por la cual determina al máximo como conciencia absoluta.

II. Sobre el ser como trinidad

El cusano señala el conocimiento que el Creador tiene de su propia forma a partir de la existencia del universo, es decir, a partir del resultado de su explicación en el orden contracto.

Todos nuestros más sabios, más divinos y más santos doctores están de acuerdo en que realmente las cosas visibles son imágenes de las invisibles, y que nuestro creador puede verse de modo cognoscible a través de las criaturas, casi como en un espejo o un enigma.¹⁸

Según lo visto, para Nicolás, Dios, al desdoblarse en el mundo del devenir, realiza la manifestación de su esencia, manifestación que, al complicarse en la unidad, es vinculada a su principio. Dios, al crear el mundo, ve objetivada su naturaleza, por lo que se conoce a sí mismo al reabsorberla en su seno, constituyéndose como sujeto absoluto. "Que Dios es pura subjetividad no óptica llega a ser la determinación fundamental de [el] pensamiento [cusano]".¹⁹

¹⁸ De Cusa, *op. cit.*, p. 48.

¹⁹ Schulz, "Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna", p. 15.

Para Nicolás las cosas son como son porque el principio constitutivo de lo real es pensamiento que, al no tener alteridad que lo límite, resulta objeto de sí mismo. Dios, al causar el mundo de la multiplicidad en el cual expresa su esencia, aparece como comprensión absoluta que aprehende un objeto absoluto, que aprehende su propia naturaleza.

La divinidad para Nicolás está necesariamente ligada a su creación en tanto que es por ésta que realiza su naturaleza comprensiva. Dios, al crear el mundo lleva a cabo su mirar que lo determina como unidad al establecer el término que señala su esencia. Por ello, "el cusano no conoce un ser-para-sí de Dios separado del mundo. Dios no se da sin el ente, así como el que ve no se da sin lo visto, y el ente es tan difícilmente sin Dios como lo visto sin el que ve".²⁰

El esquema de complicación-explicación utilizado por Nicolás para dar cuenta de la existencia del mundo creado y su relación con la unidad absoluta encuentra apoyo a través de la determinación del absoluto como sujeto creativo, creatividad en la que éste manifiesta su naturaleza y por la cual se puede reconocer como tal:

Este esquema, tomado a la tradición, no es para de Cusa, como se afirma a menudo, una doctrina firme, sino sólo una imagen para expresar el crear divino. [...] Lo visible es, en cuanto visto, lo explicitado en forma de imagen de lo que todavía está implícito en el Dios que ve. La imagen visible está pues desde siempre, pero invisible, en el imaginador originario imaginante; y a la inversa: la imagen originaria invisible es

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

conservada aún, pero como algo que se ha hecho visible, en la imagen.²¹

La explicación es la actualización absoluta de la mirada por la que Dios realiza su arte infinito, por la que manifiesta su naturaleza. El orden creado resulta así un dominio en el cual la divinidad objetiva su sobreabundante esencia, objetivación que es un momento necesario de la realización de dicha esencia como unidad absoluta en tanto que ésta establece la igualdad que señala su identidad.

En este punto es que el dogma de la Santísima Trinidad se coloca como principio a partir del cual Nicolás expresa su concepción del absoluto como subjetividad y su necesaria relación con el mundo creado.²²

Es, pues, el máximo una esencia trina, una y en acto. Y no tiene otra esencia que trinidad, ni otra trinidad que la unidad, ni otra actualidad que la unidad, trinidad o esencia; y es muy verdadero que el máximo es estas cosas idéntica y simplísimamente.²³

²¹ *Ibidem*, p. 17.

²²El de Cusa, no obstante utiliza la noción metafísica de máximo para dar cuenta de lo real, se vale del dogma de la Santísima Trinidad para completar su concepción de lo que es. En este punto podemos preguntar, ¿es válido vincular reflexiones de órdenes de pensamiento distinto como lo son el racional y el dogmático para fundar un sistema filosófico determinado? Hasta donde alcanzo a ver, este tipo de irregularidades hasta ahora apenas señaladas en los niveles argumentativos utilizados por el cusano, abundan en su sistema, dado su corte de transición dentro de la historia del desarrollo del pensamiento.

²³ De Cusa, *op. cit.*, p. 73.

Para el cusano el absoluto es trino, unidad que se desdobra en tres momentos esenciales que comparten una raíz común.

Dios, en tanto infinito negativo, aparece como unidad absoluta. Ahora bien, la identidad de toda unidad sólo se puede determinar a partir de una alteridad que señale los límites en los que se constituye dicha unidad. En tanto Dios no tiene un otro que lo limite, se afirma a sí mismo en la creación, infinito privativo que objetiva la omnipotencia del absoluto y que tiene por principio explicativo al Verbo o Hijo. El Hijo, quien sintetiza en sí toda multiplicidad posible, establece la igualdad de la unidad, igualdad que determinará la esencia de la unidad como unidad.

En tanto la igualdad del Hijo y del Padre es absoluta, los términos de la misma terminan por identificarse, identificación realizada por el Espíritu Santo, amor entre el Padre y el Hijo, cabal realización de la identidad de la unidad. Para el cusano, Dios se ama y se conoce actual y eternamente a sí mismo a través del Verbo y el Espíritu Santo, poseyéndose, gozándose infinitamente. Lo real aparece así como conciencia, conciencia que para llevarse a cabo posee tres ejes que se intersectan en un punto, el máximo absoluto:

Dios es también Verbo, Sabiduría o Hijo de Dios, y se le puede llamar Igualdad de la Unidad o Igualdad ontológica. El ser en fin en general y el ser determinado suponen una unidad interior que les hace ser y esta unidad viene de Dios, Síntesis que une todas las cosas y Dios es el Espíritu Santo igualmente [...] La Igualdad procede de la unidad como el Hijo del Padre, y la Síntesis procede de la unidad y de la Igualdad de la unidad.²⁴

²⁴ *Ibidem*, p. 229.

Dios, al ser máximo absoluto, es unidad que no acepta oposición alguna, pleno continuo que es concebido como lo no-otro en tanto es actualidad pura que trasciende cualquier determinación:

La unidad es llamada así, casi ontidad, por el vocablo griego *on*, que en latín dice *ens*, y es la entidad unidad. Dios es la misma entidad, pues es la forma de ser, porque es entidad.²⁵

Para el cusano, Dios, al ser infinito, es una esencia una e increada que no se explica por ningún principio anterior a ella misma, por lo que aparece como ser en tanto que ser.

La unidad absoluta, para constituirse como tal, requiere de una igualdad absoluta que señale su forma, dicha igualdad es establecida a partir del Verbo, principio complicatorio de lo creado por el Padre, síntesis de la manifestación de su sobreabundante esencia:

Por todo lo cual, la necesidad de constitución no está, como lo supusieron los neoplatónicos, en una mente inferior al creador, sino que es el Verbo y el Hijo, igual al Padre en lo divino. Y se llama Logos, o razón, porque es la razón de todas las cosas.²⁶

El cusano señala como la completa igualdad que el Padre establece consigo mismo a través del Verbo es concluida a partir de la figura del Espíritu Santo, nexo entre el Padre y el Hijo, amor que Dios se tiene a sí mismo y por el cual saborea el infinito saber de su sobreabundante esencia que le permite constituirse como máximo absoluto:

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

La máxima operación, por encima de toda proporción natural, y por la que el creador se une a la creatura, procede de un amor máximamente unitivo.²⁷

Para Nicolás, la determinación de lo que es como máximo absoluto está necesariamente ligada a la constitución del mismo como subjetividad que se ama y se conoce a sí misma: en la medida que no existe un otro a partir del cual se determine la esencia de la unidad absoluta, dicha determinación se puede realizar únicamente a partir de su propia forma. Si Dios no fuera sujeto absoluto, no sería máximo, ni infinito, no sería Dios. Por ello, ser y pensar aparecen como términos correlativos que dan cuenta de la realidad:

Y no quiero decir que Dios presupone de ninguna manera la existencia de una modalidad material y que entiende de manera sucesiva como nosotros lo hacemos, sino solamente que su entendimiento que se confunde con su esencia, es necesariamente trinitario.²⁸

Según el cusano existe una relación necesaria entre los principios necesarios para la determinación de toda identidad, es decir, para la realización de la función de conocimiento, y la estructura ontológica que hace ser al ser el que es. Nicolás señala una identidad entre ser y pensar. El conocer requiere de una regla que muestre las proporciones del objeto conocido para poder así determinarlo como tal y realizar su función aprehensiva. El ser, para ser el que es, exige un criterio que señale su esencia, y, al ser absoluto, no puede tener por

²⁷ *Ibidem*, p. 193.

²⁸ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 304.

criterio más que su propia identidad, por lo que termina siendo objeto de sí mismo, realizándose como conciencia:

El pensamiento eterno entiende inteligiblemente todas las cosas en la Unidad, en la Igualdad de la Unidad y en la Síntesis que las une. ¿Cómo Dios mismo en la eternidad y fuera de toda sucesión, podría entender sin Ser, sin Igualdad ontológica y sin la Síntesis de las dos, es decir, sin la unitrinidad?²⁹

Cuando Nicolás señala el absoluto trino como subjetividad que se conoce a sí misma debido a su fuerza creativa, le atribuye la determinación de persona. Dios, al darse y autoconocerse debido a que se constituye como el proceso absoluto y total del mirar, se comunica con su propia esencia enriqueciendo por ello el contenido de la misma, caracterizándose como sobreabundancia absoluta que se desborda a sí misma aprehendiendo su infinita simplicidad:³⁰

²⁹ *Ibidem*, p. 304.

³⁰ Este *enriquecimiento* es tan sólo una manera de expresar este autoconocimiento atemporal e inespacial por el que el ser, valga la expresión, se adueña de sí actual y eternamente. Como veremos más adelante, según señala el mismo Nicolás, la razón es incapaz de dar cuenta del absoluto, y por ello las palabras, resultan meros *flatus vocis* y conjeturas al tratar de dar cuenta de lo incondicionado. Esta reflexión podría aplicarse al dogma de la Santísima Trinidad y su contenido, eliminándose así el principio a partir del cual Cusa da cuenta de lo real. Sin embargo, para Nicolás, el dogma, como veremos más adelante, al ser dado en la revelación, se coloca como fundamento incuestionable al cual la razón se debe sujetar para orientar su movimiento. Aquí vemos de nueva cuenta esta problemática convivencia de elementos racionales e irracionales que caracterizan el pensamiento cusano.

Y entonces claramente se concibe que la trinidad y la unidad son lo mismo. Pues donde la distinción es indistinción, la trinidad es unidad y viceversa, donde la indistinción es distinción, la unidad es trinidad. Y así puede decirse de la pluralidad de personas y la unidad de la esencia, pues donde la pluralidad es unidad, la triunidad de personas es idéntica con la unidad de la esencia. Y al contrario, donde la unidad es pluralidad, la unidad de la esencia es trinidad en las personas.³¹

Dios, al estar abierto a la otredad por ser persona, se encuentra abierto a sí mismo, ya que es absoluto. Así, Dios se determina como eterno autoconocimiento. Nicolás señala a la unidad divina como persona, noción que implica aquélla de comunicación. En tanto Dios es absoluto, Padre, Hijo y Espíritu Santo son momentos correlativos mediante los cuales se realiza la comunicación que Dios sostiene con su propia esencia, momentos mediante los que se conoce y ama infinitamente. Por ello, Dios es causa, medio y fin del devenir, quietud absoluta en la conciencia de su simple forma, instante eterno que se posee infinitamente a sí mismo:

Por lo cual el Padre no es primero que el Hijo y el Hijo posterior, sino que el Padre es primero de tal forma que el Hijo no es posterior. De tal manera es el Padre primera persona que el Hijo no es segunda persona después de éste, sino que por ser

³¹ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 74.

el Padre primero sin prioridad, el Hijo es segunda sin posterioridad, y el Espíritu Santo de modo semejante.³²

Para el cusano la interacción de las reflexiones sobre el dogma de la santísima Trinidad y el concepto de máximo es el fundamento a partir del cual lo real se constituye como sujeto absoluto, eterno despliegue de conciencia por el cual existen los objetos finitos.

Los vínculos entre el dogma de la santísima Trinidad y la noción de máximo se colocan como el principio a partir del cual es posible dar cuenta de la relación entre Dios y sus criaturas: lo uno, al caracterizarse como pensamiento del cual depende la existencia de cualquier particular, es el ámbito en el cual éstos acontecen. Por ello, Dios es determinado no como un ente entre los entes, sino como la condición de posibilidad de los mismos.

Esta concepción unitrinitaria de lo real es para Nicolás el fundamento explicativo de cualquier dominio de lo creado en la medida que todo ente resulta manifestación de la esencia divina por la que ésta se reconoce como tal. La conciencia es para Nicolás el principio constitutivo de lo que es al cual se subordina toda realidad determinada.³³

³² *Ibidem*, p. 75.

³³ En este punto podemos preguntar, ¿qué implicaciones tiene esta concepción unitrinitaria de lo real en una doctrina que pudiera enriquecer el sentido de la existencia del hombre concreto? ¿es la filosofía cusana un mero despliegue teórico ajeno a una antropología en la cual el hombre reconozca la forma y función de su propia naturaleza para poder mediante su conocimiento mejor llevarla a cabo? Según se revisará más adelante, el cusano, al determinar al hombre tanto como un momento necesario en la lógica del absoluto, así como un ser esencialmente deseante y social, sienta las bases para establecer una antropología mediante la que todo hombre ve la posibilidad de alcanzar su perfección.

Ahora bien, como veremos en las páginas siguientes, la ontología que hemos revisado hasta ahora culmina en las reflexiones que Nicolás realiza sobre la naturaleza humana. Según de Cusa, el hombre resulta vértice en el cual intersectan todos los trazos en los que se articula el mundo del devenir, de modo que se coloca como eje por el cual se establece la igualdad que determina a la unidad como tal. El hombre es para el cusano el ámbito en el que se lleva a cabo la aprehensión absoluta que la unidad tiene de sí. El espíritu humano es para Nicolás la síntesis de la creación en la que Dios aprehende su propia forma, por lo que dicho espíritu resulta una estructura ontológica de la cual depende toda reflexión sobre el ser en tanto que ser.

Nicolás de Cusa se vale de un análisis de la forma y función del conocimiento humano que cristaliza en el concepto de *docta ignorantia*, para establecer los fundamentos en los que se apoya la antropología que completa su estudio sobre la esencialidad de lo real.

El capítulo *El doble significado de la noción de docta ignorantia* muestra las consideraciones de Nicolás sobre la función cognoscitiva humana, consideraciones que en la tercera parte de este trabajo redundarán en la culminación de su ontología.

Acerquémonos al análisis del de Cusa sobre la naturaleza humana y su función cognoscitiva.

2. El doble significado de la noción de docta ignorancia

Para Nicolás la subjetividad humana se presenta como forma necesaria para la determinación del máximo como tal, por lo que un análisis de la misma se traduce en un elemento indispensable de sus reflexiones en torno al ser en tanto que ser.

El cusano, con el objeto de dar cuenta de la naturaleza humana, lleva a cabo una antropología que se fundamenta en un análisis sobre la forma y función cognoscitivas de ésta. Tal estudio tendrá como consecuencia por un lado, la delimitación de los alcances y de los móviles a los que se sujeta el conocimiento humano, y por otro, el establecimiento de una ética por la cual el hombre será exhortado al cumplimiento de su esencia.

La antropología, a la vez que señala al hombre los criterios a partir de los cuales puede realizar la función de su forma y alcanzar por ello su perfección, culmina la ontología de Nicolás en la medida en que explica la posibilidad de la constitución del máximo como tal.

Acerquémonos a la epistemología del cusano, a partir de la cual nutre su concepción de la naturaleza humana.

Según Nicolás, la relación de conocimiento concretada en la adecuación de la mente a la cosa, es posible gracias al deseo propio de la forma humana por el cual ésta desarrolla sus potencias para establecer la equivalencia mediante la que aprehenderá su objeto. El deseo es para Nicolás el motor que impulsa la función de conocimiento.

Se dice igualmente que el pensamiento entiende porque recibe un impulso, de suerte que el inicio de su actividad corresponde

sobre todo a una pasión y él no es entendimiento más que cuando se desarrolla hasta su perfección.¹

Para el cusano la función del conocer se ve estimulada por el deseo que surge de la incompletud existencial propia de la naturaleza humana. El hombre conoce porque desea, y es en la posesión de su objeto que este deseo se ve satisfecho. Así, el conocimiento se traduce en un acto erótico en el cual el sujeto actualiza las potencias contenidas en su esencia.²

La sabiduría posee un sabor que es el más sabroso que puede gustar un entendimiento. Tampoco son verdaderos sabios, aquellos que no hablan más que en palabras y sin gustarla directamente.³

El cusano identifica el objeto del deseo humano con la unidad infinita en la medida que ésta se presenta como objeto estable que no se agota jamás. Saber y sabor absolutos se condensan en Dios quien trasciende toda determinación, y que es principio de toda satisfacción finita producida por algún particular. De Cusa lanza al hombre a la búsqueda del objeto infinito para que mediante su aprehensión pueda satisfacer plenamente su deseo de completud:

¹ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 288.

² Para Nicolás, el hombre es un ser esencialmente deseante, concepción ésta que, a mi modo de ver, influye profundamente su pensamiento, en la medida que sus reflexiones de orden teológico, ontológico y epistemológico, se encuentran ordenadas para brindar las condiciones de posibilidad de satisfacción de dicho deseo y otorgar al hombre la oportunidad de eliminar el dolor producido por el vacío existencial propio de su naturaleza.

³ *Ibidem*, p. 221.

La cima es este arriba del cual no hay nada. Sólo el infinito responde a ésta definición. De la sabiduría por consecuencia, que todos los hombres, poseídos por el deseo natural de conocerle, buscan con un tal impulso, no se puede saber nada más que es trascendente.⁴

Nicolás exhorta al hombre a la aprehensión del infinito en tanto que éste, por presentarse como sobreabundancia absoluta, es capaz de colmar el anhelo de plenitud propio de la naturaleza humana, anhelo que no puede ser satisfecho por ningún objeto finito, en la medida que éstos, al fin perecederos, dejan al sujeto frente al vacío de su incompletud existencial.

En este punto podemos preguntar: ¿cómo es posible que el objeto tanto de conocimiento como del deseo humano puede ser alcanzado, si resulta trascendente en relación a cualquier nota a partir de la cual se pretenda acotar su esencia?, ¿cómo es que el sujeto puede agotar al absoluto y satisfacer así su anhelo de completud si el absoluto mismo se encuentra en un orden otro respecto a lo creado?

El cusano, para dar cuenta de la posibilidad de la aprehensión del objeto que colmará el vacío existencial humano, realiza un análisis de los instrumentos cognoscitivos mediante los cuales éste pretende alcanzar dicho fin:

Creo que no existe y que no existirá jamás ningún hombre verdaderamente hombre que no se haga al menos alguna idea sobre la naturaleza del pensamiento. Por mi parte sostengo que es por él el que todas las cosas reciben límite y medida.

⁴ *Ibidem*, p. 220.

Porque conjeturo que la palabra *mens* se liga etimológicamente al verbo medir.⁵

Para Nicolás, la función del conocimiento racional se ve fundada en la posibilidad de la realización de la medición o comparación que tienen su base en las categorías de la identidad y la alteridad, de lo uno y lo otro. Todo conocimiento fundado en la razón supone el cotejo de una regla de medición que funge como criterio de verdad, y un objeto que, al someterse a dicha regla, presenta las proporciones en las que se articula su esencia. Así, la identidad de la regla resulta principio para señalar la naturaleza de toda alteridad posible, por lo que el conocimiento racional, al llevar a cabo sus operaciones, involucra al menos dos momentos: la medida y lo medido. Para el cusano la razón es discreta en tanto que para realizarse implica necesariamente un movimiento que, como tal, va de un elemento a otro.

Aquí cabe inquirir ¿cómo es que la razón, al trabajar con fundamento en las categorías de la identidad y la alteridad, puede dar cuenta de un objeto que se encuentra fuera de toda proporción, y constituirse así como instrumento para lograr la satisfacción del deseo de completud humano?

Según el cusano, Dios, al crear el mundo, se manifiesta en él, por lo que éste representa una vía para acceder al conocimiento de su infinita esencia. Lo creado aparece así como un texto, que al ser leído, revela la naturaleza de Dios. En tanto la divinidad se manifiesta en el mundo de la multiplicidad para establecer la igualdad que determinará su forma, dicho mundo resulta el adecuado dominio a través del cual el hombre podrá aprehender su omnipotente esencia. El cusano lanza al

⁵ *Ibidem*, p. 251.

hombre al conocimiento de lo creado para obtener mediante éste el conocimiento de la unidad infinita.

La dirección exacta de este pensamiento saca a la teoría de Dios de la estrecha y sombría celda mística[. . .] para devolverla a los anchos y luminosos espacios del mundo[. . .] Se trata, ahora, de conocer al creador invisible a partir del mundo visible.⁶

La noción de la explicación de Dios en el mundo contracto hace posible el establecimiento de una vía afirmativa mediante la cual el sujeto, al remontar a la causa absoluta a través de sus efectos, le sea posible alcanzar la unidad infinita. La presencia divina en el mundo creado es el principio para realizar las aspiraciones humanas de tratar de dar cuenta del objeto de su deseo mediante la función racional.

Ahora bien, no obstante la fundamentación de la vía afirmativa a partir de la inmanencia divina en el orden de lo finito cabe preguntar: ¿es posible que la razón agote su objeto aún cuando éste se caracteriza como unidad simple e infinita?, ¿es posible ascender al conocimiento de la causa absoluta a partir de la aprehensión de efectos determinados?

Aquí el motivo de la trascendencia se coloca como criterio para señalar los alcances de la razón en función a la determinación del máximo.

No existe ningún recurso racional de pensamiento, ningún procedimiento discursivo, que, ordenando elemento por elemento y recorriendo elemento por elemento, sea capaz de

⁶ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, p. 68.

hacer desaparecer al abismo que se abre entre ambos extremos [entre Dios y su creación] de alcanzar uno por el otro.⁷

En tanto Dios aparece como absoluto uno que está más allá de cualquier límite a partir del cual se pretenda definir su naturaleza, toda analogía e inferencia quedan sin fundamento universal y necesario.⁸ Al estar el ejemplar absoluto fuera de toda posibilidad de ser aprehendido mediante alguna medición y comparación, la razón se encuentra a sí misma incapaz de dar cuenta del mismo:

Si todo conocimiento empírico y toda medición están caracterizados por el hecho de poder reducir mediante una serie determinada de operaciones, mediante una sucesión de pasos mentales, una magnitud a otra, un elemento a otro, debemos renunciar a alcanzar lo infinito, que no admite semejante reducción. *Finiti et infiniti nulla proportio.*⁹

En este punto la razón, al reconocer la ineficacia de sus proposiciones para dar cuenta de la esencia divina, realiza un rechazo de las mismas

⁷ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 26.

⁸ Aquí el pensamiento de Pseudo-Dionisio influye en el pensamiento del de Cusa en lo referente a la absoluta y simultánea trascendencia e inmanencia de Dios respecto a su obra, concepción que servirá de criterio para determinar los alcances del conocimiento racional: "Pues Dios, que es el mismo máximo (como dice el mismo Dionisio tratando de los nombres divinos) en verdad no es esto y deja de ser aquello otro, ni está en alguna parte y deja de estar en otra: al igual que es todas las cosas, de la misma forma no es nada" (De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 62).

⁹ Cassirer, *op. cit.*, p. 25.

para establecer otra vía, la negativa, que hace posible acceder a un conocimiento de Dios en el que se le determina como lo que él no es. Por ello, la negación de las proposiciones sobre el mundo de lo finito es un medio para salvar el abismo de la trascendencia entre Dios y su creación, medio por el cual el hombre puede llevar a cabo el conocimiento de la esencia divina. Cualquier analogía, sumada a una negación, se constituye como enunciado mediante el que la vía negativa pretende dar cuenta de la divinidad: Dios es lo no-numerable, lo no-medible, no-luz, no-vida, etc.

La vía negativa es para Nicolás el fundamento para la aprehensión de Dios como lo totalmente otro, en tanto trata de determinarlo en su absoluta trascendencia al negar de él toda afirmación fundada en la existencia del orden creado.

Ahora bien, a pesar de que la razón propone un rechazo de la vía afirmativa en tanto ésta es incapaz de agotar un objeto absoluto, y coloca en su lugar a la vía negativa, la razón misma no puede realizar la aprehensión de Dios en la medida que dicha vía negativa se constituye como el reverso de la discursividad afirmativa, sin dejar de ser por ello una forma de discursividad. La vía negativa sigue siendo producto de las categorías de la unidad y la identidad por lo que no puede acceder a la dimensión de lo totalmente otro. Cuando la razón determina a Dios como lo no-numerable, lo no-medible, establece de igual manera definiciones, que aunque negativas, pretenden definir un objeto que se encuentra en un orden otro que el de lo definible. Por esto el sujeto establece una negación de su segunda vía para arribar a otras formas de conocimiento no discursivo, ajenas al movimiento de la razón.

El nombre quién trasciende todos los nombres entonces trasciende aún las negaciones articuladas en la teología apofántica. Aquí la lógica de los nombres divinos llega a su más lejano límite. La negación de la negación.¹⁰

El cusano señala cómo la completa negación de la razón y sus categorías, posibilitan el establecimiento de un vínculo directo a partir del cual el sujeto aprehende a la divinidad.

De este modo la filosofía de Nicolás se constituye como un análisis de la razón mediante el cual ésta, al reconocer sus alcances en relación a la aprehensión del absoluto, coloca al dogma y la intuición para lograr dicho fin.

La razón, al descubrir la incapacidad de la vía negativa para dar cuenta de lo indeterminado, lleva a cabo una negación de la misma, para acceder a una completa negación de sí en la cual funda una relación con Dios de carácter inmediato e irracional, que se manifiesta en la realización de la visión intuitiva y la aceptación de las verdades de la fe.

Ahora bien, antes de revisar detalladamente los alcances y sentido tanto del papel de la inteligencia, como de la función del dogma en el pensamiento de Nicolás, considero importante profundizar en las implicaciones que las estructuras de la vías afirmativa y negativa tienen en su concepción del conocimiento racional, concepción que encuentra forma en el concepto de docta ignorancia.

I. La docta ignorancia como ignorancia sapiente.

¹⁰ Duclow, "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An approach to the hermeneutic of the divine names", p. 227.

Para Nicolás la razón, en la medida en que no es capaz de agotar un objeto infinito, recae sobre sí misma y descubre dicha incapacidad suya. En este punto, la función racional llega a un conocimiento positivo sobre su propia condición: sabe que su saber no alcanza el sabor de Dios. Así, la razón se mira como ignorancia sapiente, es decir, como conocimiento que se conoce sin fundamentos para dar cuenta no sólo del infinito, sino también del mundo creado, en tanto que no puede alcanzar la definición de su causa formal.

De Cusa se vale de diferentes medios para explicar la docta ignorancia de la razón respecto al ejemplar absoluto como lo son la hermenéutica de los nombres divinos y las relaciones entre el número y la unidad. Este trabajo se limitará a dar cuenta del punto de vista geométrico en el que Nicolás se apoya, para mostrar dicha docta ignorancia que señala el carácter asintótico del conocimiento racional, en función del infinito. El cusano representa el trabajo de la razón como el movimiento de un polígono que se acerca a la circularidad al aumentar ilimitadamente el número de sus vértices, más nunca la iguala.

El cusano establece repetidas veces que el círculo puede ser visto como un polígono con un número infinito de lados y ángulos. De acuerdo con esta concepción, el círculo es superior a los polígonos rectilíneos porque en él el infinito está presente. La aplicación de esta interpretación a la epistemología es profunda: el cusano compara la relación

entre nuestro conocimiento actual y Dios, con la relación entre los polígonos finitos y el círculo.¹¹

La forma de la razón, el ser asimilada por de Cusa a un polígono que incrementa el número de sus vértices en la medida que realiza su función, se presenta como un movimiento que tiende hacia la circularidad, más nunca la realiza: el círculo es actualidad pura que se encuentra en un orden otro que el de todo polígono, aún cuando éstos se constituyan con un número ilimitado de ángulos.

Para Nicolás de Cusa la razón, al ser discreta, sólo puede trabajar en el orden de lo finito, mundo sujeto a proporción: ésta es incapaz de dar cuenta de lo inconmensurable, no puede dar cuenta de Dios infinito. Así, el conocimiento racional se convierte en una asíntota que produce conceptos que explican dominios cada vez más variados y amplios de lo creado, y sin embargo no agota la realidad misma al fundarse ésta en lo indeterminado. La función racional se constituye de este modo como un movimiento sintético organizado según la estructura del tiempo que no alcanza una síntesis final. Las categorías racionales no pueden garantizar una universalidad y necesidad que verse sobre lo creado en tanto dicho orden es causado por un principio que escapa a toda medición y comparación: Dios.

En este punto la noción de conjetura aparece como el fundamento para dar cuenta de las analogías elaboradas por la razón mediante las cuales ésta pretende aprehender el absoluto. La conjetura es una aproximación a la esencia infinita fundada en un marco de referencias finito, por lo que siempre puede ser superada por otra más exacta que contenga un número de variables más amplio. La conjetura resulta una

¹¹ Höhle, "Platonism and anti-Platonism in Nicholas of Cusa's philosophy of mathematics"; p. 92.

verdad sobre la identidad divina, sólo que al fincar los elementos que la constituyen en el orden de lo proporcionado, no alcanza a establecer la equivalencia que con precisión absoluta puede dar cuenta de la misma.¹² Por ello, a pesar del grado de complejidad de las conjeturas, al encontrarse éstas a una distancia infinita del ejemplar divino, cobran carácter relativo:

Forma y materia, género y especie, accidente y substancia[. . .] Para él [Cusa] son simples caminos humanos para clasificar y conceptualizar el mundo de la experiencia. Su propio término es *conjecturae* 'conjeturas', no exacto conocimiento de qué y cómo las entidades naturales son. La razón humana no puede alcanzar más que un conocimiento aproximativo o perspectivo, ya que nuestras mentes tratan con el más y con el menos de la comparación y el contraste, no con el conocimiento preciso y final anclado en la naturaleza de nada.¹³

El concepto de conjetura es para de Cusa el instrumento que le permite establecer una crítica a los alcances de la razón, ya que dicho concepto muestra el carácter tendencial de ésta respecto al absoluto, y por ello la radical ignorancia que la razón misma guarda en relación al orden de lo creado en tanto no alcanza la aprehensión de la unidad

¹² Como hemos señalado anteriormente, podemos preguntar, ¿acaso el dogma de la Santísima Trinidad no resulta una conjetura mediante la cual el cusano pretende fundar un sistema filosófico con pretensiones de verdad de carácter universal y necesario? Es como veremos en seguida, el corte dogmático del esquema trinitario de lo real el principio por el cual éste se coloca como gúfa de la razón misma, sustrayéndose así al resultado de la crítica que la razón ejerce sobre sí misma.

¹³ Miller, "Aristotelian *natura* and Nicholas of Cusa", p. 15.

absoluta, de la cual depende toda deducción que dé cuenta del mundo del devenir.

Para el cusano lo particular es explicable y cobra sentido únicamente a partir de lo universal. Por ello, el conocimiento de Dios es condición de posibilidad para el establecimiento de cualquier saber sobre lo limitado. En la medida que Dios es simple e infinito, escapa a todo conocimiento racional, por lo que ninguna ciencia alcanza el conocimiento exacto de la esencia de sus objetos. El cusano promueve una crítica a la función de la razón a partir de la demostración de la incapacidad de ésta para obtener una premisa absoluta de la cual sea posible derivar toda conclusión sobre lo creado:

Será necesario que la ciencia de cada cosa sea precedida por la ciencia de todo y las partes de todo. Dios es el modelo universal. Si se lo ignora, nada se sabe del universo, y si se ignora el universo, es claro que no se puede saber nada de sus partes.¹⁴

Ahora bien, esta caracterización del conocimiento racional que hace el cusano como elaboración de meras conjeturas es el fundamento para ceder la determinación de la verdad absoluta a la acción del intelecto y la fe.

La función del intelecto permite al sujeto aprehender cómo la divinidad, al ser infinita, se encuentra radicalmente presente en su obra, por lo que termina identificándola consigo misma. El intelecto intuye que en el infinito la parte y el todo se identifican, como cualquier contrariedad en el orden del devenir es reducida a la identidad de la simplicidad divina.

¹⁴ De Cusa, *op. cit.*, p. 330.

El intelecto es para el cusano la función de conocimiento que hace posible aprehender la coincidencia de contrarios en el plano del ser, la complicación de la multiplicidad en la unidad. Así el sujeto, en el conocimiento de la creación misma, accederá a la aprehensión inmediata de la causa absoluta de la cual depende la explicación de cualquier dominio de lo creado.

El error de la escolástica, de acuerdo con Nicolás, es tratar de aplicar sólo un aspecto de la realidad finita a un objeto infinito. Esto es, ellos aplican la perfectibilidad del 'más' del orden finito a Dios, o niegan el 'menos' de él. Pero ellos rechazan predicar la perfección de ambos 'del más y del menos' de la realidad finita a él porque sienten que tal predicación debe violar la ley de contradicción. Cusa afirma, como sea, que dejar a un lado la ley de contradicción es la llave para el método correcto de la persecución de la verdadera sabiduría.¹⁵

El intelecto, al no apoyarse en las categorías de la razón, aprehende que en la unidad absoluta se identifica toda contrariedad, incluyendo aquella del sujeto-objeto, por lo que permite al sujeto mismo establecer un vínculo inmediato con dicha unidad en la cual se verá confundido. De este modo, el sujeto perderá sus limitaciones satisfaciendo su deseo de completud en la infinita sobreabundancia divina donde el orden del devenir se encuentra complicado en el reposo absoluto:

¹⁵ Fuehrer, "Wisdom and eloquence in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia and de mente*", p. 152.

El entender es lo propio del ser del alma intelectual y para ella el deseado entender es vivir. Por ello, casi como para él la vida eterna consiste en aprehender últimamente lo eterno deseado y estable, del mismo modo para él es la muerte eterna separarse de aquello estable y deseado, y precipitarse en el caos de la confusión.¹⁶

La lógica del intelecto se presenta como culminación de la función de la razón que desquicia sus propios principios para acceder a la inmediata relación entre lo finito y lo infinito, relación en la que el sujeto se vive en Dios experimentando el deleitable sabor del absoluto.¹⁷

Ahora bien, la razón, al descubrir su incapacidad de dar cuenta del infinito acepta las verdades propuestas por la revelación, momento en el que Dios se da al hombre brindándole el conocimiento de su esencia. Así, el sujeto encuentra los principios que dan sentido al despliegue de su fuerza cognoscitiva, fuerza que ha de negar su momento lógico fundado en el principio de no-contradicción, para acceder a formas de comprensión de carácter irracional:

Todos nuestros mayores han afirmado unánimemente que la fe era el principio de conocimiento. En toda facultad se presuponen principios primeros que sólo son compartidos por

¹⁶ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 216.

¹⁷ El cusano retoma la doctrina mística de Eckhart, para el cual Dios, al encontrarse en un plano trascendente respecto al orden finito, es aprehensible por la función intelectual: "En efecto, parecería que la noción de la docta ignorancia y la doctrina de la coincidencia de los contrarios que sobre aquélla se funda, no hicieran sino renovar pensamientos que pertenecían a la mística de la edad media, particularmente a los tratados de Eckhart" (Cassirer, *op. cit.*, p. 22-23).

medio de la fe, de los cuales se obtienen el conocimiento de las cosas que se hayan de tratar. Todo aquel que desee elevarse a la doctrina necesita creer cosas sin las cuales no puede elevarse. Isaías dice: si no creéis, no entenderéis.¹⁸

La fe permite atisbar y en su momento (el de la gracia) experimentar al sujeto el resplandor de la unidad infinita al que la razón tiende en su ilimitado movimiento. En el diálogo cusano de *El Idiota* se hace expresa la importancia de la fe dados los alcances de la razón en relación al absoluto:

El filósofo en el diálogo ayuda a establecer este último punto cuando admite al humanista su admiración por el hombre común: -cierto- admite, -debe ser un don de Dios (Dei donum) que el humilde ve más claro por la fe, que los filósofos por la razón-.¹⁹

La fe muestra al hombre las formas a las cuales debe encaminar su función cognoscitiva, en la medida que le presenta el contenido de la verdad absoluta.

Es por la fe que el sujeto logra desquiciar su estructura racional para ascender a la vivencia del máximo absoluto²⁰.

¹⁸ De Cusa, *op. cit.*, p. 219.

¹⁹ De Cusa, citado en Fuehrer, "Wisdom and eloquence in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia and de mente*", p. 150.

²⁰ Aquí aparece de nuevo esta convivencia de elementos racionales y dogmáticos en el pensamiento cusano: es sólo por la aceptación de los elementos contenidos en el dogma que la razón puede otorgar sentido a su movimiento de doble negación, en la medida que dicha aceptación garantiza la aprehensión del objeto que brinda completud existencial al hombre.

Ahora bien, según de Cusa, la realización de las funciones anímicas que conllevan a la aprehensión de Dios deben estar acompañadas de cierta conducta moral que las haga posibles. El desarrollo de las capacidades cognoscitivas humanas impulsadas por el deseo de completud debe estar dirigido a su correcto objeto mediante una moralidad acorde con la estructura misma del proceso de conocimiento.

Por ello, el cusano coloca a la humildad como virtud mediante la cual el sujeto evitará asimilarse a cualquier forma determinada, y tener así siempre la posibilidad de encontrar a Dios trascendente. Así, a pesar de que el conocimiento racional se establece como una vía para acceder a la vivencia del infinito, es tan sólo un momento dentro de las formas del conocer que conllevan a la aprehensión del mismo, momento en el cual el sujeto debe evitar detenerse, a fin de no confundir el adecuado objeto de su deseo:

En cambio, los que vieron que no podían alcanzar la sabiduría y la vida intelectual perenne si no se les daba por un don de la gracia, y que la bondad de Dios omnipotente era tan grande que escuchaba a los que invocan su nombre, y fueron salvados, se hicieron por lo mismo humildes confesándose a sí mismos ignorantes y organizaron su vida como los que desean la vida eterna.²¹

La humildad es para el cusano el resultado de la comprensión de la inconmensurabilidad del absoluto por parte de la razón, humildad que conducirá al sujeto a la superación de toda verdad parcial de manera que éste podrá acceder a la aprehensión del absoluto.

²¹ De Cusa, *De la búsqueda de Dios (opúsculo)*, p. 65.

El cusano, mientras que reconoce a la humildad como virtud que dirige la acción de la razón en el mundo creado, fundándose en la completa negación que dicha razón realiza de sí, es decir, a partir de la aprehensión de la esencia divina mediante el rechazo de toda nota por la que se pretenda señalar su esencia, pregona una negación del mundo de la multiplicidad y su conocimiento, negación que conducirá al sujeto a la experiencia del absoluto.

Al considerar a la razón y su movimiento discursivo como un obstáculo que impide la aprehensión de la unidad divina, Nicolás propone una mística ascética que por promover un rechazo del conocimiento racional, permitirá al sujeto mismo negar su carácter particular para vivirse en Dios:

Hay, finalmente, dentro de tí, un camino para encontrar a Dios, que es la sustracción de todas las cosas que tienen término. Así, pues, cuando concibes que Dios es mejor de lo que se puede concebir, rechazas todas las cosas que tienen término y que están contraídas. Rechazas el cuerpo[. . .] Rechazas los sentidos[. . .] Rechazas el sentido común, la fantasía y la imaginación[. . .] Rechazas la razón[. . .] Rechazas el intelecto[...].²²

El ascetismo para Nicolás es una práctica que hace posible al sujeto establecer un vínculo inmediato con la divinidad en la medida que elimina toda determinación propia del mundo de la alteridad. Así, el sujeto se vive en Dios trascendente, negando su carácter particular.

La humildad y el ascetismo se colocan para el cusano como prácticas morales acordes con las estructuras del conocer mediante

²² *Ibidem*, p. 71.

las cuales el sujeto podrá conducir su conocimiento y orientar su deseo hacia la unidad infinita, unidad que satisface todo querer y que resulta objeto estable a partir del cual es posible fundar una verdad de carácter universal y necesario.

El concepto de docta ignorancia como ignorancia sapiente, al apoyarse en el motivo de la trascendencia para fundar la concepción irracional del conocimiento, y señalar la función de la razón en el ejercicio de las vías afirmativa y negativa como camino que desembocan en el ejercicio del intelecto y la fe, hunde sus raíces en la tradición mística medieval que reconoce a Dios como lo totalmente otro. En este sentido el cusano aparece como un pensador que nutre sus especulaciones de un esencialismo platónico en el cual el ejemplar absoluto sólo es aprehensible mediante la acción de la visión intelectual y el don de la gracia, así como por la práctica de la humildad y el ascetismo.

El propósito de empezar con un examen de la sensación en la búsqueda de la sabiduría, es condicionar al hombre a su finitud. Esta experiencia de humildad prepara al hombre para el Absoluto. La atención puesta en lo empírico en *El Idiota* entonces no apunta a un naciente método científico, sino más bien a un idealismo platónico.²³

El cusano, gracias al concepto de docta ignorancia como ignorancia sapiente, establece una crítica a los alcances de la razón en relación con su capacidad para satisfacer el anhelo de completud humano. El motivo de la trascendencia marca el corte medieval de la

²³ Fuehrer, *op. cit.*, p. 149.

epistemología cusana en tanto funda la posibilidad de aprehender a Dios únicamente gracias al ejercicio del intelecto y la fe.

Ahora bien, la noción de docta ignorancia entendida como saber ignorante, es para Nicolás el instrumento para señalar la función peculiar de la razón, función a partir de la cual el sujeto podrá actualizar las potencias contenidas en su esencia, y por ello alcanzar su perfección: es gracias al movimiento establecido por el conocimiento racional que el sujeto realiza su propio principio, fundando una autonomía que le permite satisfacer su deseo de completud, sin la necesidad de la aprehensión de un objeto trascendente al mismo.

El significado de docta ignorancia como saber ignorante muestra que la razón es capaz de sostenerse en un movimiento mediante el cual el sujeto se da su propia forma, colmando su vacío existencial. Veamos las cosas más de cerca.

II. La docta ignorancia como saber ignorante

Según se ha dicho, el cusano señala cómo la razón, al no agotar el ejemplar absoluto, es incapaz de establecer la premisa a partir de la cual le sea posible derivar conclusiones exactas sobre el mundo de los particulares.

En lo referente a la doctrina de Dios, el principio de la *docta ignorantia* significa *ignorancia consciente*, en lo relativo al conocimiento empírico, significa un *saber ignorante*.²⁴

²⁴ Cassirer, *op. cit.*, p. 40.

El conocimiento racional, al realizar su función comparativa fundada en las categorías de la identidad y la alteridad, y ubicarse siempre a una infinita distancia del absoluto que se encuentra fuera de toda proporción, descubre por un lado su radical ignorancia respecto a éste. Por otro lado, las proposiciones sobre lo finito, al no obtener fundamento en lo infinito, carecen de certeza absoluta, por lo que se constituyen no como ignorancia sapiente, sino como un saber ignorante. Como se ha visto antes, el cusano llama conjeturas a estas aproximaciones a la esencia divina por parte de la razón.

Así, pues, todo nuestro conocimiento empírico queda reducido a mera conjetura; es cálculo, es hipótesis que desde un principio se reduce a admitir que puede ser superado por cálculos mejores y más precisos.²⁵

Ahora bien, la razón, al reconocer el precario nivel de verdad de sus proposiciones respecto al absoluto, encuentra el dominio que, al ser susceptible de ser aprehendido mediante sus categorías, se presenta como un orden a partir del cual la razón misma podrá llevar al cabo su función y elaborar enunciados con relativo carácter universal y necesario. Dicho orden es el mundo de la multiplicidad, que al estar constituido por elementos finitos, elementos que aceptan ser medidos y comparados, aparece como materia a partir de la cual la razón podrá realizar su forma.

Debemos, pues, renunciar a toda identidad, a toda compenetración de una esfera en la otra, a todo intento de suprimir el dualismo; pero precisamente esa actitud confiere a

²⁵ *Ibidem*, p. 40.

nuestro conocimiento toda su relativa legitimidad y su relativa verdad.²⁶

La razón al reconocer su necesaria ignorancia respecto al absoluto, encuentra en el mundo del devenir el adecuado orden en el que podrá llevar a cabo su capacidad cognoscitiva:

Esto enseña, y digámoslo a la manera kantiana, que nuestro conocimiento, aunque tenga límites que nunca podrá franquear, dentro de la esfera de su propio actuar no reconoce en cambio la menor limitación. En la alteridad misma, libre y sin impedimentos de ninguna clase, puede y debe explayarse en todos los sentidos.²⁷

En la medida en que la función de la razón sólo puede trabajar sobre el orden de lo numerable, la experiencia resulta un momento necesario en la elaboración del concepto racional. La experiencia entendida como la unión de los datos proporcionados por la sensibilidad y las formas que éstos cobran dadas las categorías de la razón, es el principio para la creación de conceptos que pueden crear verdades que, aún de carácter relativo en relación al absoluto, alcanzan carácter universal y necesario al guardar coherencia interna en el interior del sistema en el que se gestan.

El mundo sensible actualiza las potencias contenidas en la razón de modo que a partir de ésta se generan conceptos que, al mantener relaciones basadas en la claridad y la distinción, relaciones derivadas

²⁶ *Ibidem*, p. 41.

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

de las categorías de la identidad y la alteridad, producen enunciados con nivel de verdad:

Se trata de distinguir y ordenar en cuanto a su valor los mismos contenidos empíricos concretos, en la medida que en ellos se represente y acuse el concepto puro: dentro de lo sensible mismo debemos descubrir un momento que lo haga afín y asequible a lo matemático y, por tanto, al ámbito de la precisión.²⁸

La verdad, si se quiere obtener mediante la razón, al estar el ejemplar absoluto en un orden otro que lo proporcionado, sólo puede llevarse a cabo en el interior de un sistema determinado, verdad que se verificará cabalmente al realizarse la coherencia interna en las relaciones de los elementos incluidos en el mismo.

Por ello, la matemática es para el cusano la ciencia que, al mantenerse al margen de la variabilidad del mundo sensible, y no obstante haber obtenido su materia del mismo, podrá producir enunciados que dada su exactitud alcanzan el nivel de verdad. La ciencia matemática es para Nicolás el discurso en el que la razón podrá alcanzar verdades que a pesar de poseer carácter relativo en función al absoluto, son válidas en el interior del sistema en el que son producidas, por estar sujetas a las categorías *a priori* de la subjetividad.

Ahora bien, los conceptos de la matemática, no obstante que aparecen como meras conjeturas respecto al absoluto, son el resultado de la objetivación de las categorías racionales de la

²⁸ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, p. 73.

subjetividad, objetivación en la que ésta satisface su forma al llevar a cabo su capacidad creativa:

La palabra misma de conjetura[. . .] toma quizá, su pleno sentido como equivalente del alemán *Mutmassung*, que implica a la vez *mens* [mente] y *mesuratio* [medida] y postula una actividad constructora del espíritu.²⁹

La subjetividad para Nicolás es esencialmente creativa, capaz de manifestar su naturaleza a través de la construcción del concepto. Así, la ciencia matemática resulta del despliegue del poder creativo-racional del sujeto, poder estimulado en un primer momento por la sensibilidad, y que, después, en un segundo momento, hace posible la elaboración de enunciados con nivel de verdad al utilizar a la coherencia interna como criterio de la misma:

Por todo ello se establece que la verdad abstraída de las cosas materiales, en cuanto que está en la razón, comprende la igualdad, la cual, por otra parte, es imposible experimentar en las mismas, puesto que en ellas no se da sino con defecto[. . .] La exacta proporción, por consiguiente, se da sólo en su razón, pero no en las cosas sensibles mismas, en las que no podemos encontrar sin defecto la dulcísima armonía, pues no existe en ellas.³⁰

La posibilidad de la determinación de las proporciones en las que se articula la identidad de los objetos, al estar el ejemplar absoluto en un

²⁹ De Gandillac, "Les 'conjectures' de Nicolas de Cues", p. 361.

³⁰ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 102.

orden otro respecto al mundo creado, se ve ceñida a las estructuras de la subjetividad. Así, la objetividad del conocimiento descansa no en una adecuación de la mente a la cosa, sino en la correcta aplicación de las categorías subjetivas al mundo fenoménico.

Pero como ella [el alma] no puede progresar si carece de potencia judicatoria, como un sordo que no hará jamás ningún progreso en el arte de la cítara, no habiendo en él ningún medio para juzgar las armonías y determinar por consecuencia sus propios progresos.³¹

El sujeto, para de Cusa, posee *a priori* las estructuras que determinarán la forma de la materia obtenida mediante la sensibilidad. El origen de las ideas está dado por la interacción de la razón y la sensación, éstas no existen de manera innata en el pensamiento, sólo el poder de juzgar es anterior a todo dato obtenido en el mundo sensible.

El concepto, como hemos visto, se coloca como manifestación de la capacidad creativa del yo. Ahora bien, a pesar de la elaboración de verdades al interior de sistemas cerrados, en la medida que la función racional se ve constantemente alimentada por la materia de la sensibilidad, se constituye en un ilimitado movimiento por el que realiza su forma. De este modo, la constante aproximación a la esencia absoluta aparece como manifestación del poder creativo de la razón, y por ello como realización de su perfección:

El concepto de "límite" se eleva aquí a su significado positivo: el mismo valor liminar no puede llegar a concebirse y a captarse

³¹ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 266.

en su determinabilidad sino por medio del progreso ilimitado de la aproximación. El carácter interminable de este proceso ya no se considera ahora, como prueba de un defecto conceptual, interior, sino, por el contrario, como signo de su fuerza y su peculiaridad: la razón sólo puede cobrar conciencia de su fuerza en un objeto infinito, en el progreso ilimitado.³²

La razón realiza plenamente su forma en su propio movimiento, en el despliegue de su fuerza creativa mediante la cual da lugar a síntesis parciales del orden de la multiplicidad. La actividad de la razón es por ello la actualización del poder creativo del yo a partir del cual éste satisfará su esencia.

La función racional, al no poder agotar el absoluto mediante el ejercicio de la vía afirmativa se realiza como un movimiento que se articula en un progreso ilimitado, progreso que tiene como consecuencia la elaboración de conceptos en que se sintetizan las relaciones interiores que determinan las proporciones de los objetos del mundo del devenir.

En tanto el conocimiento racional no puede cesar su movimiento ya que tiende hacia un objeto que trasciende sus categorías "la nota de infinitud ha pasado del objeto del conocimiento a la función del conocer".³³ Así, el sujeto hace de su razón una permanente actualización de las potencias contenidas en su esencia. Es en este movimiento por el que a la vez que el hombre descubre su incapacidad para determinar el absoluto y coloca a lo ilimitado como límite de sus alcances, se ve posibilitado para dar lugar a la objetivación de su naturaleza:

³² Cassirer, *op. cit.*, p. 70.

³³ *Ibidem*, p. 71.

Pues bien, los dos momentos fundamentales de esta nueva actitud se contienen ya en germen en la filosofía del cusano, quien, subrayando de una parte el carácter ilimitado del proceso del conocer, afirma rotundamente, de otra parte, que todo conocimiento no hace sino desplegar y desarrollar lo que ya poseemos, aquello que implícitamente se contiene ya en el espíritu en sus principios.³⁴

La objetividad en el conocimiento de la razón está íntimamente ligada al carácter creativo humano que hace de los conceptos objetivaciones de su esencia. En el acto de conocer entendido como elaboración de la verdad que da cuenta de las constantes en las que se ordena un sistema finito de elementos, es que el yo despliega su fuerza creativa, fuerza creativa en la que se constituye como tal.

También el concepto de "conjetura" cobra aquí un significado nuevo y positivo. Lo mismo que el mundo real brota de la infinita razón divina, así también todas nuestras conjeturas tienen fundamento en nuestro espíritu y nacen de él. La unidad del espíritu es la entidad de sus conjeturas.³⁵

La razón, al generar conceptos a través de la experiencia produce una serie de conjeturas que son creación del pensamiento. Por otro lado el pensamiento mismo es la unidad lógica de los conceptos en los que despliega su fuerza creativa. Así, la subjetividad se constituye como la relación dialéctica entre el pensar y sus pensamientos.

³⁴ *Ibidem*, p. 72.

³⁵ *Ibidem*, p. 73.

De este modo, el cusano establece una autonomía de la razón a partir de la cual el sujeto, al darse a sí mismo su forma mediante su propio movimiento, ve la posibilidad de satisfacer su anhelo de completud sin la necesidad de la aprehensión de un objeto trascendente. La subjetividad, al realizar su función racional alcanza su perfección en tanto crea los conceptos que, al manifestar lo contenido en su esencia, permiten que ésta se constituya como tal.³⁶

Aquí es conveniente acercarnos a la ética que según el cusano acompaña a la epistemología derivada del concepto de docta ignorancia como saber ignorante, para comprender mejor la estructura de la misma.

Nicolás de Cusa lanza al sujeto al conocimiento del mundo creado para ascender a la aprehensión del máximo. En la medida que dicho sujeto jamás agota el ejemplar absoluto, ve en el mundo del devenir un obstáculo que impide el conocimiento de la esencia divina. Sin embargo, esta consideración negativa de la función racional presenta a su vez un aspecto positivo: es en la aprehensión del orden de la multiplicidad que el sujeto realizará su forma creativa, ya que al constituirse en un movimiento ilimitado, actualizará las potencias propias de su esencia.

En el despliegue de la fuerza creativa racional el sujeto alcanzará su perfección, en tanto crea los pensamientos que realizan su forma. Así, el vitalismo entendido como la manifestación de lo contenido en

³⁶ Aquí vemos de nuevo como las reflexiones epistemológico-ontológicas del cusano, ahora en su vertiente racionalista, concretadas en la noción de docta ignorancia como saber ignorante, conducen a la fundamentación de las posibilidades de satisfacción del anhelo de completud humano, fundamentación que aparece a mi modo de ver, como un problema central por el que cobran sentido los diferentes planteamientos teóricos que coexisten en el pensamiento de este filósofo.

los principios de la subjetividad, se coloca como moralidad mediante la cual el sujeto satisfecerá su esencia, en la medida en que sólo por ésta dicho sujeto podrá crear los objetos mentales en los que se constituye como tal. El hombre para el cusano, al actualizar las potencias de su naturaleza creativa se hará semejante a Dios, alcanzando así su propia plenitud:

Permaneciendo en su propio ser, nunca traspone los límites de su específica naturaleza humana; pero, precisamente al desarrollarla y representarla universalmente, representa lo divino en forma humana dentro de los límites de lo humano.³⁷

Así como Dios manifiesta su esencia al crear el mundo del devenir, el hombre actualiza su naturaleza en la creación de ciencia. Para el cusano el hombre se asemeja a Dios en la medida que es capaz de generar conceptos, que no obstante requieren de lo dado en la sensibilidad para actualizarse, son explicaciones de lo contenido en su naturaleza:

Inmerso en el tiempo, prisionero en la particularidad de cada momento, tenazmente trabado por las condiciones del instante, se muestra siempre a todo, no obstante, como el *Deus occasionatus*.³⁸

Para Nicolás la función racional es resultado de la manifestación de la esencia humana, manifestación innagotable en la que se realiza su

³⁷Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 64.

³⁸ *Ibidem*.

esencia creativa, esencia que al encontrar su sentido en su propio devenir funda una autonomía en la que ésta se satisface como tal:

No cabe duda de que la alegría de quien descubre un tesoro inmenso e incontable es mayor que la de quien encuentra un tesoro limitado y concreto, así también la santa ignorancia es el más apetecido alimento del espíritu, tanto más cuanto descubro este tesoro en mi propio campo, razón por la cual me pertenece a mí por entero.³⁹

Nicolás coloca al sujeto como fin de la actividad del mismo. Es en el conocimiento que la subjetividad tiene de sí mediante su despliegue en el ejercicio de la función racional que se realiza su deseo de completud. Para Nicolás, la autonomía de la razón es el principio para establecer una moralidad mediante la cual el sujeto sea capaz de alcanzar su perfección, sin el requerimiento de conocer al absoluto.

El vitalismo es para Nicolás la conducta moral adecuada a partir de la cual el sujeto, al actualizar plenamente la función de su forma, se vinculará a su propio principio, coimando su vacío existencial.

Para el cusano, el hombre, al ser un dios creado, es capaz de realizarse como tal a través de su propio conocimiento que se lleva a cabo a partir de la objetivación que hace de sí, gracias a la creación del concepto. El sujeto es para de Cusa la necesaria relación entre el pensar y sus pensamientos, relación dinámica debido a la cual éste se constituye en un movimiento por el que satisface su deseo de completud.

³⁹ De Cusa, citado en Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, p. 70.

El vitalismo, entendido como la manifestación de los principios contenidos en la subjetividad, es según de Cusa, la moral derivada de la crítica que la razón realiza de sí como saber ignorante, a partir de la cual el hombre se descubre como dios creado y ve la posibilidad de alcanzar su perfección.

Ahora bien, como hemos visto, para Nicolás el conocimiento racional, en tanto es incapaz de dar cuenta de Dios, cede dicha función al intelecto y a las verdades propuestas por la fe. Sin embargo, esta reflexión no contiene una negación de la razón misma, sino la determinación de su valor peculiar. En este contexto es que es posible entender la vertiente nominalista en el pensamiento cusano:

El ser simple e incondicionado no nos es directamente asequible, sino que se oculta y envuelve ante nosotros bajo múltiples nombres y símbolos de que necesariamente tenemos que valernos para captarlo: pero estos *nombres* no son algo arbitrario y sustraído a leyes, sino que brotan del fundamento y la ley de nuestro espíritu. El mismo medio que nos separa de la existencia absoluta nos abre el conocimiento del propio ser.⁴⁰

La razón, al alimentar su forma a partir de la sensibilidad produce una serie de conceptos mediante los cuales tiende a la determinación del absoluto. Dichos conceptos, al pretender dar cuenta de lo incondicionado aparecen como meros *flatus vocis* que no alcanzan a nombrar su objeto. El nominalismo resulta así un elemento del cual se

⁴⁰ *Ibidem* p. 82.

nutre la filosofía del cusano.⁴¹ Sin embargo, dichos nombres, al estar sujetos a las estructuras propias de la subjetividad, se sustraen a toda arbitrariedad a partir de la cual se pretenda dar cuenta de su movimiento, sino que por el contrario se ordenan para producir verdades que, aunque no pueden dar cuenta de Dios, son válidas en el interior del sistema que sostienen.

De este modo el cusano aporta al pensamiento moderno una de las constantes en las que finca su estructura: el establecimiento de la subjetividad y sus categorías como horizonte constitutivo del objeto y su verdad, en lugar de la tradicional adecuación de la mente a la cosa en sí. En tanto que el sujeto mediante su función racional no puede agotar el absoluto, es capaz únicamente de establecer la igualdad que señala las proporciones entre lo medido y la medida en el interior de un sistema cerrado compuesto por elementos finitos.

Ahora bien, dicho sistema, sólo puede obtener la materia por la que realizará su forma del dominio sensible, mundo creado que se presenta como detonador de las potencias creativas de la subjetividad. En este sentido el cusano señala la experiencia como momento necesario para la realización de la función racional, exigencia que se traducirá en una constante de la nueva ciencia fundada en la experimentación, la inducción y la predicción. De ahí que el cusano nos

⁴¹ Cfr. Quillet, "Congrès International Nicolas de Cues. Bressanone, 6-10 septembre 1964", donde se señala la influencia del nominalismo en el pensamiento del cusano: "Analizando, en efecto, las relaciones entre el pensamiento cusano y el nominalismo, y apoyándose esencialmente en el *Compendium* del cual acaba de procurar una edición crítica, M. Wilpert insiste sobre la importancia de la tradición ockamista en las universidades donde Nicolás fue estudiante. Él muestra la persistencia de ciertos temas nominalistas, no solamente en esta obra tardía, sino en toda la teoría cusana del conocimiento."

diga en relación con el valor de sus consideraciones especulativas que la balanza se deba difundir como instrumento de conocimiento:

Por el momento tú has explicado suficientemente las razones que hacen deseable el establecimiento por medio de la balanza de los pesos en todas las cosas y el registro múltiple y sistemático de estos resultados. Parece que estas tablas serían de una gran utilidad y que los poderes públicos deberían tomar cuidado de hacerles dirigir en cada provincia, después juntarlas de manera que se pueda alcanzar más fácilmente a muchas verdades que permanecen desconocidas. Por mi parte no cesaré de hacer propaganda en todos los lugares en favor de este proyecto.⁴²

La experiencia es para Nicolás un elemento indispensable para la elaboración del conocimiento científico, en tanto que garantiza el desempeño de las categorías racionales según sus propios alcances: en la medida que la razón no puede acceder a la aprehensión del absoluto, sólo puede realizar su forma en la materia dada por la sensibilidad.

El concepto de docta ignorancia es para Nicolás el eje al cual se articulan sus reflexiones epistemológicas que contienen algunos aspectos a partir de los cuales es posible rastrear el nacimiento de la ciencia moderna: el conocimiento racional, al encontrar su adecuado ámbito de acción debido a la crítica que ejerce sobre sí mismo, coloca a la experiencia y a la coherencia interna como estructuras necesarias para la elaboración de la verdad.

⁴² De Cusa, *op. cit.*, p. 354.

La doble significación de la noción de docta ignorancia, es decir como ignorancia sapiente y saber ignorante, manifiesta el cambio de actitud que el hombre moderno revela frente al conocimiento de la naturaleza y el valor de la razón misma, ante la tradicional mística negativa fundada en la trascendencia divina, que conllevaba a colocar en entredicho el conocimiento del mundo creado, para apoyar las verdades de la fe y el conocimiento no discursivo.

En este sentido el concepto de docta ignorancia aparece como instrumento mediante el cual es posible rastrear el paso de la epistemología medieval a la moderna, en la medida que su doble significación como ignorancia sapiente y saber ignorante, muestra un tránsito en el fundamento de la relación de conocimiento que va del objeto divino y trascendente, a las categorías *a priori* del sujeto, tránsito que a su vez implica una revaloración del conocimiento sensible, en la medida que éste deja de ser un obstáculo que impide la realización de la función de conocimiento, para convertirse en un momento necesario de la misma.

Ahora bien, en este punto podemos preguntar, ¿cómo es que el cusano, al proponer la negación de la razón como método de conocimiento que se traduce en la humildad y el ascetismo, pretende conducir al sujeto a la aprehensión de la unidad divina, si éste no tiene conocimiento alguno más allá del nivel dogmático que garantice la existencia de ésta? En otros términos, ¿cómo es posible fincar un vitalismo que exhorte al cumplimiento de la capacidad creativa-racional del sujeto mediante el cual éste se haga semejante a Dios, si dicho sujeto se caracteriza como un ser finito y deseante?

La docta ignorancia y su doble significación, ¿encuentra el soporte seguro a partir del cual el hombre podrá realizarse plenamente y sea

como sujeto que agota el objeto de su deseo, o como sujeto que satisface dicho deseo en su propio devenir?

La noción de preguustación se presenta aquí como el principio por el cual el cusano orientará el sentido de su investigación de manera que mientras ésta encuentra sostén, se elevará a un nivel más amplio en el que se indagará el estatuto ontológico de la subjetividad. Veamos las cosas más de cerca.

Según el cusano, el sujeto busca a Dios porque éste, al ser infinito y presentarse como lo no-otro, se encuentra de forma inmanente en toda creación suya, incluyendo la subjetividad misma, sólo que al ser trascendente respecto a su obra, abre un espacio respecto al sujeto, espacio que tendrá que ser eliminado por el movimiento cognoscitivo del mismo. El sujeto preguusta a Dios debido a su absoluta inmanencia, y es por esta preguustación que inicia su búsqueda.

De igual manera, en la medida que el yo se encuentra presente en Dios, toma de éste la vida necesaria para actualizar sus potencias y alcanzar su propio principio, que es Dios absoluto, el objeto que proporcionará satisfacción a su deseo de completud.

Así, la sabiduría eterna e infinita, que resplandece en todas las cosas, nos jala por una preguustación de sus efectos de modo que seamos llevados hasta ella por un sorprendente deseo. Es ella quien da vida al espíritu inteligente, el cual, teniendo de ella en él cierta preguustación innata, tiende así con un celo extremo hacia la fuente de su vida. Sin la preguustación él no buscaría esta fuente, y si él la encontrara, no tendría conciencia de su descubrimiento.⁴³

⁴³ *Ibidem*, p. 221.

La pregustación de la unidad infinita originada por la inmanencia de Dios en su creación es la condición de posibilidad para establecer el sentido de la doble negación de la razón impulsado por el deseo, así como el origen de la fuerza creativa de la subjetividad. Dios infinito, no obstante es trascendente respecto al orden finito, no reconoce alteridad alguna, por lo que se encuentra de forma inmanente en éste. El absoluto se coloca así como presencia y ausencia absolutas en relación a la subjetividad humana, ausencia que hace posible la búsqueda establecida por la ignorancia sapiente que pregusta a Dios debido a su divina presencia por un lado, y presencia por otro que da fuerza al saber ignorante, que al caracterizarse como objetivación de la esencia humana, objetivación en la cual ésta se constituye, es búsqueda que el sujeto realiza de sí en su propio movimiento, agotando ilimitadamente su propio principio, que es Dios mismo.

La presencia de Dios en el sujeto que hace posible ya sea su búsqueda o su manifestación, da sentido así como energía a los contenidos del doble significado de la noción de docta ignorancia. Dios, al complicar en sí toda determinación de lo real, es el fundamento para establecer cualquier búsqueda, aún de aquellas que inquietan por su esencia, en tanto se presenta como el origen de las mismas. Así, la subjetividad que busca e inquieta por Dios o por su propio principio, que es el absoluto, se encuentra contenida en el plano divino, de ahí que su deseo y su movimiento puedan ser satisfechos e impulsados respectivamente por la sobreabundancia del mismo.

Aquí es posible inquirir ¿Existe alguna posible síntesis entre la docta ignorancia entendida como *ignorancia sapiente*, fundada en una metafísica dualista, y *saber ignorante*, apoyado en una ontología objetiva de la cosa? ¿Es posible pensar en un término medio entre las éticas de la humildad y el ascetismo, y aquella del vitalismo? ¿Acaso el

cusano presenta dos epistemologías opuestas (a pesar de compartir éstas el término de *pregustación*) sin incluirlas en un sistema más amplio en el que se concilien?

No obstante que las frases del cusano son algo irresolutas, la mejor interpretación es aquella que evita adscribir al cusano tanto a la tradición del esencialismo platónico o las vertientes modernas del constructivismo. ¿Hay un camino medio? Pienso que hay uno, y estoy convencido que exactamente este camino es la solución a la cual el cusano está apuntando.⁴⁴

Para encontrar una síntesis en esta aparente contradicción en las vertientes de la epistemología de Nicolás, es conveniente dirigir nuestra mirada a la figura del Verbo, pensamiento que complica la multiplicidad para establecer la igualdad mediante la que el creador contempla su rostro.⁴⁵

El pensamiento divino, al vincular el devenir con la permanencia realiza plenamente lo creado en tanto que impide su dispersión en la confusión. El Verbo o *logos* aparece para Nicolás no como una

⁴⁴ Hösle, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ Evidentemente, el término de *pregustación* es para el cusano el principio no sólo para fundamentar la posibilidad de realización del contenido de la doble significación de la noción de docta ignorancia, sino también el principio para la posterior síntesis de dicha doble significación, que, como veremos más adelante, se llevará a cabo gracias a la segunda persona del dogma de la Santísima Trinidad. Aquí cabría preguntar, ¿cuál es el origen de esta idea de *pregustación*?, ¿ésta pertenece al orden racional o al orden teológico?, ¿cómo es que ésta puede fungir como nexo entre ambos tipos de explicación? El cusano nos dice que ésta es una idea innata en el espíritu humano más no explica en ningún momento cómo puede servir de nexo entre órdenes distintos de explicación como lo son el *domático* y el racional.

realidad dependiente y subordinada al Padre, sino como un momento esencial dentro de la lógica de la identidad del absoluto en el que lo múltiple se liga a su propio fundamento brindándole a Dios su imagen:

Por tanto, si se considera esto más sutilmente, el engendrar el Padre al Hijo fue crear todas las criaturas en el Verbo, y por eso afirma Agustín que el Verbo es el arte o idea con relación a las criaturas. De ahí que Dios sea Padre, porque engendró la igualdad de la unidad [...] Pues la criatura toma el ser porque Dios es Padre, se perfecciona porque es Hijo [...]⁴⁶

Por un lado, según Nicolás, el hombre, al llevar a cabo la doble negación de la razón que culmina con la visión intelectual del absoluto, es capaz de satisfacer su anhelo de completud. Por otro lado, el ser humano, mediante la función creativo-racional, no obstante que es finita, puede satisfacer su naturaleza deseante al establecer un movimiento que se alimenta de la experiencia por el cual realiza y aprehende su propio principio. Supuesta esta caracterización asimilativo-creativa de la razón humana derivada de la doble significación del concepto de docta ignorancia cabe inquirir, ¿es posible asimilar el logos humano al Verbo divino?

Para Nicolás, el espíritu humano realizado plenamente en Cristo, se identifica con el Verbo divino que le devuelve a Dios su imagen, por lo que resulta principio por el cual se establece la igualdad absoluta que determina a este último como tal. Dios y su creación se vinculan por la subjetividad humana que gracias a su estructura cognoscitiva aparece como nexo entre ambos.

⁴⁶ De Cusa, *op. cit.*, p. 92.

La subjetividad humana es para Nicolás el principio complicatorio de la multiplicidad en la unidad en la medida que su forma está dada por el Verbo divino el cuál establece el término que señala a la unidad como unidad. De esta manera el conocer entendido como saber ignorante e ignorancia sapiente encuentra soporte y síntesis en una estructura ontológica que hace del hombre un momento necesario en la determinación del máximo como tal.

Para apreciar cabalmente esta consideración ontológica de la subjetividad humana y sus implicaciones en las reflexiones cusanas sobre el ser en tanto que ser, es conveniente revisar algunos motivos de la cristología de Nicolás en la que cobra forma su antropología, y que a la vez que señalan las relaciones entre el Verbo divino y la subjetividad humana, hacen posible la determinación de lo que es como amor y libertad absolutas, aspectos que se colocan como notas a partir de las cuales este pensador culmina su ontología.

3. Conocimiento, amor y libertad

El cusano, con el propósito de determinar el estatuto ontológico de la naturaleza del hombre y sus implicaciones en el plano del ser, realiza un análisis de su forma, así como de su función de conocimiento, forma y función que, al establecer la igualdad de la unidad absoluta mediante la complicación del mundo creado, señalan la identidad de dicha unidad como unidad.

Según de Cusa, es gracias a la naturaleza humana y su capacidad cognoscitiva que se sintetiza el orden de lo múltiple, estableciéndose así el término que determina al absoluto como tal, por lo que un estudio sobre la misma se traduce en un momento necesario de su ontología.

Dicho estudio cobra forma a partir de un análisis de la persona de Cristo, análisis en el que se muestra cómo el espíritu humano es nexo entre Dios y su obra, fundamento que permite establecer el vínculo entre lo creado y su origen, dando lugar al proceso de la Redención: Cristo es para el cusano el eje al cual apunta el devenir, en tanto es el principio por el que se realiza plenamente el universo creado, al constituirse como plano que le brinda a Dios la imagen de su infinito rostro.

Nicolás muestra que la persona de Cristo, al establecer la igualdad del máximo, hace posible señalar la identidad del mismo, en tanto se vincula con él por el amor que le tiene, amor que encuentra forma en el Espíritu Santo, y que resulta una determinación fundamental en la ontología de este filósofo. Para el cusano, la humanidad realizada en su nivel divino se traduce en amor que Dios tiene de sí, gozo infinito de su sobreabundante esencia.

De este modo, el ser en tanto que ser es para Nicolás amor absoluto, sobreabundante deleite que no cesa jamás.

Ahora bien, la cristología cusana no sólo muestra la determinación del ser como amor absoluto, sino que también señala cómo la persona del Hijo, quien complica toda humanidad particular y a la creación misma, es una estructura ontológica que resulta la culminación de la voluntad de autoconocimiento del Padre ya que es el término mediante el cual se lleva a cabo el proceso en el que éste se mira y se reconoce como tal.

Cristo es para el cusano el punto en el que se condensa el ejercicio de la libertad derivada de la unicidad de Dios, en tanto es la instauración de la ley que éste se da a sí mismo para determinarse como tal. Por ello, Cristo es libertad absoluta que concilia toda alteridad en el plano del ser, en la medida en que hace del desdoblamiento del máximo en el mundo contracto, manifestación de la omnipotencia divina.

Así el cusano llega, por medio de su cristología, a la elaboración de los conceptos que culminan su ontología. El ser, en tanto que ser, se determina como máximo absoluto que se constituye como tal por ser conciencia, amor y libertad absolutos.

Dios es máximo porque es conciencia absoluta, pleno conocimiento de sí en el que se realiza como tal. Dios hace posible su autoconocimiento por la libertad que da lugar a su desdoblamiento en el término que funda la igualdad que señala su esencia. Debido al amor, Espíritu Santo que establece la identidad de los términos que constituyen a la unidad como unidad, Dios se aprehende y goza de sí mismo, eternamente, realizándose como conciencia, como omnipotencia absoluta que es capaz de conocerse plenamente, debido a su absoluta libertad.

Para Nicolás, libertad, amor y conciencia absolutos son términos correlativos y necesarios en los que se constituye lo que es, términos que comparte la naturaleza humana, en la medida en que ésta, al llevar a cabo plenamente la función de su forma gracias a una mística de la acción, se presenta como estructura ontológica que hace posible la determinación de la unidad como tal.

El espíritu humano, al alcanzar su perfección, resulta momento necesario en la constitución de lo real, afirmación que se traducirá en una de las conclusiones del pensamiento de Nicolás.

De este modo, la reflexión sobre el cumplimiento de la esencia del hombre, se toma reflexión sobre el ser en tanto que ser, y la reflexión sobre el ser en tanto que ser, se aplica a la naturaleza humana, estableciéndose así un equilibrio entre ambos términos, equilibrio que determinará la orientación de la filosofía de Nicolás dentro de la historia del pensamiento.

Para apreciar cabalmente la concepción cusana de la esencia humana y sus implicaciones en la estructura ontológica que hemos esbozado brevemente, acerquémonos a la distinción que este filósofo realiza entre las subjetividades divina y humana, distinción que servirá de marco de referencia para situar la forma humana dentro del plano del ser.

Mientras que la subjetividad divina tiene carácter creativo, la subjetividad humana es únicamente asimilativa.

Para el conocimiento infinito, concebir las cosas, es por lo mismo producirlas. Para nosotros, es tener sólo la noción. Si el pensamiento infinito es ser absoluto, le es suficiente ver a los

seres para crearlos; cuando nuestro pensamiento los concibe, se contenta con asimilarlos.¹

La creación es para Nicolás el resultado del mirar de Dios en el que objetiva su naturaleza. La mirada por la cual Dios se conoce a sí mismo tiene carácter creativo, ya que se presenta como origen del infinito privativo que le refleja su propia divina imagen. El mirar divino es un mirar creativo en tanto que Dios, al ser absoluto, no reconoce un otro sobre el cual pudiera recaer su mirada, de modo que los objetos que enfoca, son producto de su visión misma.

El hombre, por el contrario, al mirar es capaz tan sólo de asimilar lo visto por Dios, asimilación que implicará la creación del concepto. El movimiento cognoscitivo de la razón fundado en la unión de lo dado en la sensibilidad y las categorías de la unidad y la alteridad, tiene como consecuencia la elaboración de conceptos en los que hace propio el contenido de la obra divina. Por ello, la capacidad creativa del yo está fundada en el carácter asimilativo de la misma.

El sujeto, mediante el ejercicio racional, genera un movimiento sintético de la multiplicidad en el que se complican las ilimitadas determinaciones del mundo contracto que aparecen como el resultado de la mirada entitativa divina. Dicho movimiento sintético, según el cusano, llega a su fin en el momento en que el sujeto, mediante la visión intelectual, es capaz de asimilar el contenido de la unidad absoluta.

Ahora bien, Nicolás nos muestra la forma de la subjetividad humana que hace posible tanto la realización de las funciones de la sensación, la razón, el intelecto y la fe, así como comprensible el

¹ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 262.

sentido de su movimiento asimilativo-creativo en pos de la unidad absoluta.

Aquél que lo observa con sutilidad, el pensamiento aparece como una imagen viviente y no reducida de la Igualdad infinita. [Nota al pie de página: *Incontracta*. Fuera de Dios el pensamiento es la única realidad que escapa a la "reducción".]²

El mirar humano, a pesar de ser creado, no resulta una forma limitada respecto a la unidad absoluta, por lo que la actualización de la misma mediante la realización de sus potencias, establece la igualdad que determina a la unidad como tal: en la medida en que el pensamiento satisface su forma mediante el cumplimiento de su capacidad asimilativo-creativa, es que se coloca como término que hace posible fundar la igualdad absoluta en la que el máximo se reconoce como máximo.

Para Nicolás, en tanto que el pensamiento lleva a cabo su función cognoscitiva, da lugar a un movimiento complicatorio de la multiplicidad en la unidad, movimiento que tiene por inicio la aprehensión de lo dado en la sensibilidad y su ordenación en las categorías de la razón, y que culmina con el ejercicio de la intelección en el que toda oposición queda reducida a la unidad infinita. Así, la satisfacción de la esencia humana concretada en el establecimiento de la igualdad de la unidad supone necesariamente la realización de todas sus funciones, y por ello un contacto con el orden de la multiplicidad.

² *Ibidem*, p. 299.

Para el cusano, no obstante que el pensamiento se presenta como simplicidad absoluta por ser el término que establece la igualdad de la unidad, se encuentra compuesto por la misma multiplicidad que complica.

Ahí no puede haber más que un principio infinito, y sólo aquel que es infinitamente simple. La primera de las realidades que dependen de éste principio no es infinitamente simple, esto es evidente, pero él no puede ser compuesto de partes distintas a él mismo, en este caso, en efecto, él no sería más la primera de las realidades dependientes, puesto que sus componentes le serían anteriores.³

El pensamiento, en la medida que le muestra a Dios la totalidad de su divino rostro, posee simplicidad a partir de la cual es posible realizar la igualdad absoluta en la que éste se reconoce como tal. Sin embargo, en tanto dicho pensamiento es la complicación de toda multiplicidad, aparece compuesto por el propio infinito privativo. Así el pensar resulta una sustancia simple y compuesta simultáneamente, por lo que se puede colocar como nexo entre Dios y el universo, como vínculo entre el creador y su creatura.

El cusano hace énfasis en la capacidad del pensamiento para adaptarse a cualquier dominio de lo creado y poder de este modo realizar su labor sintética:

Si bien a todas, él se adapta en efecto a la potencia para medir todas las cosas como posibles, igualmente a la unidad absoluta para medir todas las cosas a la manera de Dios, en su

³ *Ibidem*, p. 274.

unidad y simplicidad, igualmente a la necesidad relativa[...] El mide también de manera simbólica, por medio de comparación.⁴

El pensamiento, para llevar a cabo su labor complicatoria, requiere de una capacidad adaptativa que le permita aprehender la totalidad de la creación divina.

Para el cusano el pensamiento aparece como ley viva que dada su indeterminada forma es capaz de dar cuenta de la interminable variedad de entes que constituyen el infinito privativo. La simplicidad del pensamiento es por ello condición de posibilidad para el cumplimiento del proceso de complicación del mundo contracto en la unidad absoluta.

Nicolás se vale del símil de la vista y el color para explicarnos la necesaria simplicidad que el pensar requiere para llevar a cabo su función:

Nuestra visión se produce a partir de cierto espíritu lúcido y claro que desciende de lo más alto del cerebro al órgano del ojo, y del objeto coloreado que multiplica la especie de su semejanza en el mismo, concurriendo a ella la luz extrínseca. Al nivel pues, de la cosas sensibles no se encuentra más que el color. La vista, empero, no pertenece al nivel de las cosas sensibles, sino que está por encima de todas las cosas visibles.⁵

⁴ *Ibidem*, p. 298.

⁵ De Cusa, *Diálogo de Dios escondido*, p. 49.

La visión simple es requisito necesario para la aprehensión del color compuesto. De igual manera, por medio de las categorías de lo uno y lo otro, el pensamiento complica el confuso mundo de la sensación en claro y distinto orden racional. De este modo, la razón es al mundo sensible lo que la visión al color.

Ahora bien, la razón, a pesar de complicar el mundo sensible, no presenta simplicidad absoluta en la medida que es discreta, por lo que resulta incapaz de establecer la igualdad de la unidad infinita, por ello, ésta es complicada a su vez por medio de la función del intelecto, la cual aparece ahora como visión en relación a dicha razón, que toma el papel de color.

El intelecto juzga las verdades producidas por la razón según el conocimiento adquirido en la intuición que capta la unidad en la que se complican razones opuestas o diversas [...] Y si quieres extiéndete en tu consideración, a fin de que llegues a comprender de qué manera el intelecto es libre, como la vista, es decir, es un juez veraz y simple de todas las razones, en el cual no hay mezcla alguna de las especies de las razones.⁶

Así la función intelectual, al llevar a cabo un conocimiento inmediato, hace posible la aprehensión de la coincidencia de opuestos que resulta imposible en el nivel de la razón.

Cusa, realizando una síntesis entre los contenidos de la doble significación de la noción de docta ignorancia, señala cómo las funciones anímicas de la sensación, la razón y el intelecto se encuentran concatenadas de manera tal que hacen posible un proceso sintético de la multiplicidad en la unidad, proceso que

⁶ *Ibidem*, p. 52.

encuentra soporte en el alma simple e indeterminada que se puede adaptar a cualquier parcela del mundo del devenir.

Ahora bien, el cusano, a la par que reconoce la capacidad adaptativa del alma, señala una correspondencia entre las funciones de la misma y los diferentes planos del mundo creado, de modo que el proceso de síntesis de la multiplicidad en la unidad puede llevarse a cabo. Nicolás, no obstante ve en el universo un plano discreto en el que cada particular posee la misma densidad ontológica respecto al creador, reconoce una jerarquía en los entes que pueblan lo real que se estructura en función a las formas del conocer:

Ciertos no participan ahí (en la unidad) más que en un espíritu muy lejano de la forma primera y que le da apenas una existencia elemental. A otros una participación espiritual mejor formada confiere una existencia mineral. Otros aún alcanzan una dignidad más alta, y es la vida vegetal. Quién se eleva aún, es la vida del sentido, después la vida de la razón, y en fin aquella del entendimiento, cima suprema, imagen de la más próxima sabiduría.⁷

Para el cusano el infinito, al no tener centro ni circunferencia y ser principio explicativo de lo creado, produce una relativización en las relaciones que los particulares guardan entre sí, ya que no se presenta como eje determinado para señalar sus proporciones ni su valor. Sin embargo, en tanto que para Nicolás Dios es sujeto absoluto, es la conciencia el criterio para establecer una jerarquía dentro del mundo creado, jerarquía que le da sentido al movimiento de la multiplicidad, a saber: alcanzar la conciencia absoluta, conciencia del eterno reposo

⁷ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 231.

del propio principio que se lleva a cabo mediante el cumplimiento de la función de conocimiento intelectual, y que implica el establecimiento de la igualdad de la unidad infinita:

Sólo este último grado de perfección posee la aptitud de elevarse él mismo hasta el sabor de la sabiduría porque en las naturalezas intelectuales la viva vida del entendimiento es una imagen de la sabiduría y esta vida lleva en ella la potencia de producir espontáneamente un movimiento vital que conduce por la actividad espiritual justo hasta su propio objeto, es decir, la absoluta verdad, la sabiduría eterna.⁸

Para de Cusa las funciones de conocimiento encuentran correspondencia con los diferentes estratos del mundo creado, por lo que éstos son complicados debido a la relación sintética en la que se ordenan aquéllas.

Las naturalezas creadas se complican en la medida en que son aprehendidas por las funciones del pensamiento, funciones que, al ser contenidas unas en otras, dirigen a la creación en pos de su simplísimo fundamento. En la medida en que el pensamiento y sus formas, así como los datos de la sensibilidad que se presentan como materia del concepto, son manifestaciones del absoluto, producen en su interacción conocimiento de carácter objetivo. Para el cusano existe una armonía preestablecida entre las categorías con las cuales el sujeto ordena lo que se le aparece y el principio del cual dependen dichos fenómenos :

⁸ *Ibidem*, p. 232.

El pensamiento se compone virtualmente de cuatro potencias: intelectual, racional, imaginativa y sensible[. . .] Ahora bien, todo es en acto, tanto sensiblemente, de manera por así decir global e indistinta, tanto racional y de manera distinta, y de ello resulta una muy evidente similitud entre la manera de ser objetiva de las realidades naturales y su manera subjetiva de ser conocidas.⁹

Los términos sujeto y objeto de la relación de conocimiento resultan así aspectos de una realidad una que establece la igualdad de la unidad absoluta. Sensibilidad y mundo sensible, concepto y objeto contracto, visión intelectual y unidad en la que se concilia toda oposición, son parejas de términos que muestran la complicación de la mirada entitativa divina en la unidad simple y absoluta del pensamiento en el que Dios se reconoce como tal.

Esta armonía entre las categorías subjetivas y la forma objetiva de lo creado es el principio que permite llevar a cabo el vínculo entre lo múltiple y lo uno en el que se sustenta el proceso de la Redención.

La Redención es para el cusano la realización de la perfección del mundo creado en tanto que éste, al ser complicado en el Verbo, se vuelve la imagen absoluta en la que Dios contempla su rostro.

La armonía preestablecida entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es el fundamento que hace posible el ascenso de lo creado a su principio, la vuelta del devenir a su causa, llevándose a cabo la Redención del universo:

El descenso al mundo de la percepción no puede considerarse como una apostasía, como una suerte de caída en el pecado

⁹ *Ibidem*, p. 310.

en que incurre el conocimiento: por el contrario, en tal descenso se cumple plenamente el ascenso del mismo mundo sensible, que se eleva así de la multiplicidad a la unidad, de la limitación de lo singular a la universalidad, de la dispersión y la confusión a la claridad.¹⁰

Así, a partir de la acción del pensar lo contraído en el mundo del devenir alcanza un nivel atemporal e inespacial, escapando a la corrupción y la degeneración. Por ello, en tanto que por la mirada asimilativa humana se lleva a cabo la complicación de lo múltiple en lo uno, ésta se coloca como momento necesario en el proceso de la Redención. El mundo creado sólo cobra sentido en tanto que es conocido y valorado por el mirar del hombre:

Pues aunque el intelecto humano se limite a dar a las cosas su valor. Prescíndase del intelecto y ya no se podrá saber siquiera si hay un valor[...] De aquí se infiere lo precioso que es el espíritu, ya que sin él todo lo creado carecería de valor. De modo que si Dios quería conferir valor a su obra, debía crear también, junto a las demás cosas, la naturaleza intelectual.¹¹

Debido a ésto, el espíritu humano se coloca como vértice del universo, punto de fuga hacia el cual tienden todos los trazos en los que se articula el mundo del devenir. El hombre, para realizar su función y vincularse a su propia forma, debe lanzarse al conocimiento de lo

¹⁰ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 66.

¹¹ *Ibidem*, p. 65

creado, en el que encontrará la vía para contemplar el rostro divino, el adecuado objeto de su deseo de completud.

En el pensamiento medieval el motivo de la salvación significa en esencia la idea de una liberación fuera del mundo: la elevación del hombre por encima de la inferior existencia terrestre y sensible. Pero el cusano ya no reconoce semejante separación entre hombre y naturaleza. El hombre como microcosmos abarca en sí todas las naturalezas de las cosas: de modo que su salvación, su elevación a lo divino entraña la elevación de todas las cosas.¹²

En tanto que Nicolás define a la naturaleza humana como mediadora entre los mundos sensible e inteligible, para realizar su forma requiere necesariamente entrar en contacto con el dominio de la experiencia sensible¹³. El cumplimiento de la esencia del hombre conlleva así a la realización del orden creado en la medida que dicho orden puede vincularse a su divino origen. El hombre, a través de la satisfacción de todas sus funciones cognoscitivas, a la vez que actualiza su naturaleza creativa, complica el universo en la unidad absoluta:

¹² *Ibidem*, p. 60.

¹³ El cusano, en su obra *El idiota*, lleva a cabo una crítica a la concepción platónica del demiurgo en la cual se realiza una separación de éste respecto a lo Uno. Para Nicolás, no obstante que la persona humana aparece como mediadora entre Dios y su obra, se constituye como un momento esencial de la trinidad que determina al ser en tanto que ser: "Crítica de los intermediarios: Pero ésta no es más que una manera de entender las cosas, aquella que corresponde a nuestra representación mental de Dios como arte arquitectónico, subordinado a otro orden de ejecución único que permite que la concepción divina se realice efectivamente. En realidad la voluntad divina no tiene ninguna necesidad de un ejecutor extranjero."

Cúmplase así no solamente la unión no solamente del hombre y Dios, sino también de Dios y toda la creación: la distancia que media entre ambos desaparece, pues el espíritu de la humanidad, la *humanitas*, como creador y creatura al mismo tiempo, está colocado entre el principio creador y la creación, entre Dios y las criaturas.¹⁴

La Redención es posible debido al proceso cognoscitivo propio del alma humana, proceso que otorga valor a lo creado al religarlo a su inconmensurable causa.

Ahora bien, el cabal establecimiento de la Igualdad que determina a la unidad como tal, el eterno autoconocimiento divino en el que Dios se descubre y se otorga infinito valor a sí mismo es accesible para el hombre en el momento de la gracia, instante en el que el ser humano participa de la complicación de todas las naturalezas creadas, en el que Dios se da al hombre:

Es, pues, ya evidente para nosotros que somos atraídos hacia Dios desconocido por un movimiento de su gracia, ya que él no puede ser aprehendido de otra manera que mostrándose él mismo.¹⁵

Dios, al ser fundamento, medio y fin del conocer humano, hace de éste un momento por el cual Él se conoce a sí mismo. El conocimiento del ser no depende en última instancia de las fuerzas peculiares del hombre, sino de Dios. La gracia se constituye así como el último paso en la escala de conocimiento que asciende al absoluto, último paso en

¹⁴ Cassirer, *op. cit.*, p. 61.

¹⁵ De Cusa, *De la búsqueda de Dios*, p. 64.

el que la perfección de lo que es alcanza su más alto nivel y valor al contemplarse a sí misma.¹⁶ La conciencia aparece de esta manera como plena realización de lo real:

[Dios] quiere ser buscado, y quiere ser también aprehendido, porque quiere abrirse y manifestarse a sí mismo a los que buscan [. . .] Y mientras se busca así, se busca por el recto camino, donde sin alguna duda se le encontrará gracias a la manifestación de sí mismo.¹⁷

La gracia, al culminar el movimiento de la función intelectual, permite al hombre acceder al conocimiento de su propio principio, que es el Verbo o Hijo, por el cual el Padre se da a sí mismo por el amor que éste le tiene. Así, el Verbo resulta conciencia de lo que es realizada mediante la actualización de todas las potencias de la psique, y que se presenta como la complicación de lo otro en lo mismo.

[El pensamiento] descubre en sí como está escrito de avance todo lo que busca. Pero tu debes comprender que esta descripción es un reflejo del modelo universal, a la manera de la cual la verdad brilla en una imagen, como el punto absolutamente indivisible y simple de un diamante, perfectamente pulido y aguzado, donde brillarán las formas de todas las cosas.¹⁸

¹⁶ Aquí, en el concepto de gracia, vemos de nuevo elementos de corte irracional que juegan un papel fundamental en el pensamiento del cusano.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 271.

La gracia es para Nicolás el cumplimiento de la esencia humana en la medida en que por la directa intervención del creador, ésta se puede constituir como término absoluto en el que aquél se conoce a sí mismo y se constituye como tal.

El pensamiento de todo hombre, a pesar de tener su origen en el Verbo divino, no necesariamente participa de manera plena en éste, sino que se encuentra en una relación tendencial respecto a él. En la medida en que el ser humano desea, es que existe un hueco entre él y su principio, de modo que inicia un movimiento cognoscitivo mediante el cual trata de aprehenderlo.

Para el cusano la gracia es la vivencia del espíritu humano de su propio fundamento, de Dios-Hijo, quien existe eternamente, de forma independiente a cada hombre particular, en tanto el Verbo divino es la igualdad que la unidad absoluta establece consigo misma para determinarse como unidad. En tanto el ser humano es un ser creado, es incapaz de conocerse a sí mismo sin la directa intervención del creador. Por ello, el hombre no puede ascender por sí solo a la aprehensión del absoluto, sino que depende del don de la gracia para lograr tal fin.¹⁹

¹⁹ En este punto podríamos preguntar, ¿por qué el hombre no se identifica plenamente con su principio?, ¿habría que recurrir a alguna noción como la de *pecado original* para explicar el origen de la condición humana o es necesario dentro del plano del ser esta separación del hombre concreto respecto al Verbo divino para que se lleve a cabo la complicación de lo múltiple en lo uno? Hasta donde alcanzo a ver, el cusano, dada su formación como cardenal de la Iglesia Católica, acepta el contenido del dogma en el momento que la razón no alcanza a solucionar algún tipo de problema dados sus alcances. Sin embargo no he encontrado ningún texto en el que el cusano hable de modo expreso sobre este problema de la caída del hombre en el tiempo y el espacio que es remediada por la persona de Cristo, el Verbo hecho carne.

Ahora bien, esta consideración en la que se subordina la fuerza peculiar del espíritu humano a la voluntad divina, encuentra un motivo atenuante fundamental en el que la forma del hombre recobra autonomía, y por ello la capacidad de impulsar y cumplir por sí mismo el movimiento en el que realiza su esencia.

El cusano, mediante la figura de Cristo, fija un término medio entre el Verbo divino y el espíritu humano, entre gracia e intelección, de manera que el hombre se convierte en el absoluto mismo gracias a la actualización de su ímpetu cognoscitivo. Debido a Cristo, el hombre posee fuerza de conocimiento que es fuerza divina por la que Dios se aprehende a sí mismo.²⁰

La cabal y no sólo tendencial síntesis entre lo uno y lo múltiple en el plano humano, es llevada a cabo a través de Cristo, Verbo encarnado, Dios eterno hecho hombre que complica en sí a la creación para vincularla a su divino origen:

Pero ninguna cosa puede existir sin diversidad gradual, por lo cual las cosas son en Dios según ellas mismas con diversidad de grados. De aquí, como Dios está en todas las cosas, así como todas las cosas están en Él, es evidente que Dios, sin mutación en la Igualdad de ser, es todas las cosas en la unidad con la máxima unidad de Jesús.²¹

²⁰ Tanto el don de la gracia como la aceptación de la persona de Cristo como Verbo encarnado son elementos dogmático-irracionales a partir de los cuales el cusano integra su sistema. A la luz de un pensamiento racional dichos elementos resultan inaceptables para determinar el estatuto ontológico de la subjetividad. En el contexto de la filosofía medieval, éstos resultan principios de los cuales depende el ejercicio de la razón misma.

²¹ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 189.

Cristo aparece de éste modo como ángulo en el que se intersectan la mirada entitativa divina y la mirada asimilativa del hombre. Para el cusano Cristo complica en sí a la multiplicidad, el cambio tiende hacia él, ya que él es la complicación de la humanidad en la que se constituyen los objetos contractos. Toda razón particular se complica en Cristo en tanto que él es la humanidad realizada en su más alto grado. Según Nicolás, Cristo es la encarnación del Verbo-Logos, encarnación que hace posible la síntesis del creador y la criatura, del vidente y lo visto:

Hay pues, que concebirlo mentalmente, como siendo Dios en cuanto que también es criatura, y criatura en cuanto que también es creador; Creador y criatura sin confusión ni composición. ¿Quién podría elevarse de este modo tan excelso que conciba en la unidad la diversidad y en la diversidad la unidad?²²

Nicolás señala a Cristo como complicación de lo creado en la medida que éste aparece como hombre que ha realizado completamente su humanidad al hacer actual su divinidad.²³ Así, el movimiento de la subjetividad humana concretada en la realización de sus funciones adquiere fundamento en el plano ontológico de manera que cobra sentido y posibilidad de realizarse cabalmente.

Cristo, en tanto soporte universal, es para el cusano el ámbito en el cual los entes acontecen plenamente al constituirse como

²² De Cusa, *De la búsqueda de Dios*, p. 181.

²³ En este punto Nicolás recibe la influencia de Juan Escoto Eriúgena quien en su obra *De Divisione Naturae*, determina al ser humano como una naturaleza creada, capaz de crear, determinación utilizada por el cusano para colocar a la subjetividad como soporte en el cual acontece toda realidad finita.

manifestación aprehendida, ésto es, como medio por el cual Dios se conoce a sí mismo. Por esto, Cristo, en tanto eje al cual se articula el proceso de Redención, aparece como unión del espíritu humano y el espíritu divino, autoconocimiento de Dios, realización de la conciencia absoluta que se despliega infinitamente. Por decirlo de alguna manera, Cristo es la cara del Verbo que mira hacia la creación, mientras que el Verbo no encarnado se coloca como la cara que mira a Dios. Cristo-Verbo encarnado, y el Verbo como persona, son dos aspectos de una realidad una a partir de la cual Dios establece la igualdad que señala su infinita esencia.

Cristo es para Nicolás el principio mediante el cual se diviniza a la creación, al instalar el absoluto en el mundo de la multiplicidad. El descenso de Dios al mundo creado a partir de la forma del Verbo encarnado es el fundamento que permite complicar dicho mundo en la unidad absoluta. Cristo, gracias al amor unitivo que impulsa su función de conocimiento, realiza la síntesis de lo creado al vincular el devenir a su eterno fundamento.

Es por el amor que Cristo prodiga a la creación que ésta se diviniza en tanto toda alteridad y movimiento encuentran síntesis y reposo en la sobreabundancia de su absoluta forma. En la medida que Cristo se encuentra explicado en toda humanidad finita, el amor al otro, es amor a Cristo que Cristo mismo impulsa. En tanto que toda alteridad participa de una raíz común, el amor al hombre en quien se realiza lo creado, es el principio por el cual el hombre y lo creado mismo se religan a su divino origen.

El amor permite al ser humano orientar tanto su actividad sobre el mundo, como alcanzar la aprehensión de la unidad absoluta, al hacer posible la comprensión de lo otro sobre el cual recae su conocimiento como Dios mismo.

Es gracias al amor que la multiplicidad se complica en la unidad, estableciendo el término que señala la esencialidad de lo real. El amor de Cristo al mundo aparece por ello como condición de posibilidad para llevar a cabo el proceso de la Redención, proceso que aparece como un momento necesario en la lógica del absoluto.

Para apreciar cabalmente el concepto de amor mediante el que el cusano acota el papel de Cristo como redentor que establece la igualdad del máximo, acerquémonos a la conciliación que este filósofo lleva a cabo a través dicho concepto, entre la ética vitalista derivada del concepto de docta ignorancia como saber ignorante, y aquella ascética que se concluye de la docta ignorancia como ignorancia sapiente.

Es debido al amor, que el sujeto hace de su conocimiento del mundo (mediante el que se realiza su esencia creativa), conocimiento directo de Dios, en tanto el sujeto ve en dicho mundo a Cristo quién complica en sí toda multiplicidad.

Las consideraciones éticas sobre la posibilidad de la satisfacción de la esencia humana derivadas de la doble significación del concepto de docta ignorancia, encuaman síntesis en la noción de amor, noción mediante la que Cusa da cuenta de la subjetividad dentro del plano del ser. Veamos las cosas más de cerca.

El espíritu humano para Nicolás, al ser imagen primera del absoluto, tiene su principio en sí mismo. El pensamiento, no obstante requiere de la experiencia sensible para realizar su esencia, es inmortal respecto al mundo de la corrupción y la generación.

[El espíritu, en tanto imagen primera del absoluto, es] una vida intelectual que se mueve a sí misma, es decir, que da nacimiento a esta vida que es su acto intelectual propio, ¿cómo

no viviría ella perpetuamente? ¿Un movimiento que se mueve a sí mismo podría pues desfallecer?²⁴

En tanto el pensar actualiza las potencias que le permiten hacerse imagen del absoluto, encuentra que se halla actualmente presente en éste, reconociéndose como eternidad que no conoce inicio ni final. Así el pensamiento se descubre inmortal, gozando de sí infinitamente al participar de manera plena de su propio fundamento.

Para Nicolás el espíritu es simple en tanto es la imagen primera del absoluto, por lo que hace de su función asimilativa producto de la sobreabundancia de su principio. Por ello, las manifestaciones de la actividad de la razón y el intelecto resultan explicación de la naturaleza del pensamiento mismo.

El pensamiento es una sustancia viviente que descubrimos en nosotros por experiencia interna como palabra y como juicio, y que está más próxima a la sustancia infinita y de la forma absoluta que toda otra fuerza entre las fuerzas espirituales que asimos en nosotros. Su función en el cuerpo es dar vida al cuerpo, y esto es lo que se llama alma.²⁵

Nicolás hace del pensamiento la forma del ser humano, forma que se realiza plenamente al animar al cuerpo mediante el que lleva a cabo su fuerza cognoscitiva.

Para el cusano el pensamiento se sostiene en su propio movimiento, por lo que el vitalismo es la conducta moral adecuada mediante la cual el sujeto podrá actualizar la función de su forma, y por

²⁴ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 325.

²⁵ *Ibidem*, p. 268.

ello alcanzar su perfección en la medida que se convierta en imagen de Dios. El movimiento mismo del pensar es el principio en el que se constituye como igualdad de la unidad, por lo que la permanente realización de su función cognoscitiva sobre el mundo creado es un momento necesario para la realización de dicho fin.

Sin embargo, a pesar de que de Cusa lanza al sujeto mediante una ética vitalista al conocimiento del mundo orden del devenir, propone un ascetismo mediante el que el pensamiento es capaz de liberarse de toda multiplicidad para acceder a la aprehensión de lo incondicionado.

Según el cusano, el cuerpo y el mundo creado aparecen como un obstáculo que impide el conocimiento de Dios en la medida que la variabilidad que implican confunde al espíritu respecto al adecuado objeto de su deseo. Por ello, propone remontarlos para que, una vez superado el conocimiento que pueden proporcionar, el sujeto sea capaz de aprehender al absoluto mismo.

Te gozarás de haberlo encontrado más allá de tu intimidad, como fuente del bien, de quién fluye hacia ti todo lo que tienes. Te vuelves hacia él mismo dentro de ti, entrando en ti cada vez más profundamente, dejando atrás todas las cosas que están fuera, a fin de encontrarte en aquel camino en que se encuentra a Dios, a fin de que, después de ello, puedas aprehenderlo en la verdad.²⁶

Nicolás, no obstante ve en la experiencia sensible el estímulo que impele al alma a realizar la aprehensión de su principio, promueve la negación de todo conocimiento mediato para establecer una mística ascética a partir de la cual el sujeto accederá al orden de lo totalmente

²⁶ De Cusa, *La docta Ignorancia*, p. 72.

otro, a partir de la cual el hombre descubrirá a Dios escondido y recordará la eternidad de su forma olvidada en el momento que ésta entra en contacto con un cuerpo finito.

Aquí cabe inquirir, ¿es posible encontrar un punto de conciliación entre el vitalismo y el ascetismo como éticas que dirigen el desarrollo de la humanidad hacia la satisfacción de su esencia?

En este punto la noción de Redención y el amor como caridad se conjugan, para hacer del hombre un ser que mediante su praxis realiza su esencia al lograr la completa aprehensión de la unidad, en tanto supera la comprensión del mundo como un dominio finito y limitado.

La razón, al negarse plenamente a sí misma en el momento del rechazo de la vía negativa, accede al ámbito de lo irracional en el que se aceptan las verdades de la fe. Así, el sujeto ve en Cristo la encarnación del Verbo en quien se complica toda multiplicidad y toda humanidad posible. Cristo, como principio de la humanidad, se encuentra en todo hombre, el cual a su vez complica a partir de su alma particular el devenir en la permanencia. Por ello, el amor al hombre es para el cusano una vía para acceder al conocimiento de Dios, en tanto cada uno, quien complica en sí la creación divina, recibe su ser al participar de la figura del Verbo encarnado, primera imagen del absoluto. Debido a esto nos dice el cusano:

Y entonces el que en esta vida recibe a uno de todos los que son Cristo, recibe a Cristo, por lo que se hace a uno de los más pequeños a Cristo se le hace. Como el que hiere la mano de Platón, hiere a Platón, y el que ofende a una mínima parte ofende al hombre, y el que en el cielo se alegra por algo

pequeño se alegra por Cristo y en todo ve a Jesús, y por él a Dios bendito.²⁷

Para Cusa, por un lado, Cristo es el verbo divino encarnado, por otro, se presenta como fundamento de la humanidad. Cristo se halla explicado en la humanidad como Dios en la multiplicidad. Así, la vía de ascenso a Cristo-Verbo divino, en quien simultáneamente se complica dicha multiplicidad, es el hombre mismo. El cusano establece una ética en la que la caridad se constituye como valor que conducirá al conocimiento de Dios.²⁸

El amor a Dios a través del hombre, la caridad (ágape), es para el cusano el principio por el que a la vez que la creación es identificada con su creador llevándose a cabo el proceso de la Redención, el sujeto se desliga del mundo del devenir accediendo al conocimiento de su propio principio:

Pero como esto [el conocimiento de Dios] no se hace sino por conversión del entendimiento (a quien han de obedecer los sentidos) hacia Él por medio de una máxima fe, es preciso, por consiguiente, que ésta sea conformada por una caridad unitiva, pues no puede haber fe sin caridad.²⁹

²⁷ *Ibidem*, p. 228.

²⁸ Aquí el Evangelio de San Juan es retomado por De Cusa para determinar el papel de Cristo como nexo entre Dios y los hombres: "La claridad que me diste se la di a ellos, para que sean uno, como somos nosotros, yo en ellos y tú en mí, para que se consuman en lo uno" (San Juan en De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 232).

²⁹ De Cusa, *Le profane (Idiota)*, p. 223.

Según Nicolás, el conocimiento de Dios trascendente, quien satisface todo anhelo de completud, se lleva a cabo en el conocimiento de la realidad humana y natural externa al hombre. El ser humano se da a sí mismo su propia forma actualizando su divina esencia en la medida que hace de su acción sobre el mundo creado, conocimiento directo de Dios. Acción y mística se conjugan en la filosofía del cusano para establecer una ética del amor en la que la subjetividad misma aparece como vínculo con la divinidad.

En el primer periodo [la vía negativa], era necesario extinguir y superar todas las categorías del pensamiento, mientras que en el segundo encontramos en ellas el firme punto de apoyo que nos permite llegar a comprender por analogía y esclarecer ante nosotros mismos la suprema esencia. La 'subjetividad' aquí, no representa el polo contrario del ser absoluto, sino por el contrario, la fuerza fundamental que nos permite llegar a su consideración e interpretación.³⁰

El cusano exhorta al hombre a conocerse a sí mismo como *Dios creado* en una vida en la que su deseo de poseer a Dios y su acción en el mundo, al gobernarse por la caridad unitiva, se retroalimenten recíprocamente en la creación de cultura, en el establecimiento de las formas en las que el hombre redima a la creación al vincularla a su divino origen.

³⁰ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, p. 89.

Su idea fundamental es aquella de un trabajo colectivo, de una progresión de la humanidad desarrollando paso a paso su virtud cognitiva y fabricatriz.³¹

Así, el despliegue de la esencia humana concretado en el mundo socio-cultural, es para Nicolás el principio por el cual el cosmos se complica en la unidad, principio que hace posible el establecimiento de la igualdad absoluta por la cual Dios se conoce y determina como tal.

El amor es para el cusano fundamento para instaurar el absoluto en el orden contracto, en tanto la divinización del hombre permite la Redención de lo creado mismo, Redención que culmina en el establecimiento de la unidad absoluta que señalará la identidad del máximo como máximo.

El ámbito en el que se da el establecimiento de la igualdad de la unidad es el espíritu humano, el cual, una vez que, gracias a la práctica del ágape, ha complicado en sí el mundo sensible y toda oposición fundada en el orden racional, se encuentra actualmente en el absoluto anulando la oposición ignorancia sapiente y saber ignorante, en tanto que se presenta como imagen de la sobreabundancia divina, en la cual sujeto y objeto coinciden en la simplicidad de la misma.

El conocimiento como conciliación de la ignorancia sapiente y el saber ignorante, es posible en la medida en que el sujeto realiza la función de su forma mediadora, ya que dicha realización implica, por un lado, una decidida acción sobre el mundo creado mediante la cual éste satisface la función de su razón como saber ignorante, y por otro lado, el cumplimiento de las consideraciones derivadas de su autoconocimiento como ignorancia sapiente: la necesidad de establecer un vínculo inmediato que permita la aprehensión del

³¹ De Gandillac, *Conocimiento de Nicolás de Cusa*, p. 364.

absoluto, aprehensión en la cual sea posible realizar la satisfacción de todo vacío existencial. El sujeto, al ver en el mundo creado que se realiza en las categorías subjetivas de los hombres, a Dios mismo, hace del amor unitivo que recae sobre éstos, el principio por el cual establece la igualdad de la unidad absoluta.³²

El sujeto, al aceptar las verdades de la fe, desemboca en una mística de la acción en la que el amor unitivo permite hacer de la expresión de su esencia, un vínculo inmediato para aprehender la unidad absoluta. Así, el proceso de la Redención concretado en la forma humana aparece como síntesis del devenir en la permanencia, síntesis que se traduce en la apertura en la que se realiza la manifestación y la aprehensión que el absoluto realiza de su esencia, el momento por el cual lo que es se conoce a sí mismo determinándose como conciencia.

No obstante, y por las condiciones mismas que presiden a la teorización que distingue, aún en la variedad, lo infinito y lo

³²En este punto, a mi modo de ver, alcanzan su punto más alto las reflexiones ético ontológicas del cusano, al presentar al hombre las condiciones de posibilidad de satisfacción de su anhelo de completud: es a través del conocimiento amoroso del otro, y del conocimiento con el otro mismo de la naturaleza creada, que el sujeto aprehende a Dios infinito. La intersubjetividad y su profundización a través de la forma de conocimiento es para Nicolás el principio que permite al hombre saciar su vacío existencial al ser éste el fundamento que posibilita al sujeto vincularse con su propia forma. Aquí podríamos preguntar ¿realmente dicha intersubjetividad satisface el anhelo propio de la naturaleza humana?, ¿acaso los hombres no padecemos incompletud existencial a pesar de tener fincada nuestra forma en el Verbo divino y convivir con muchos hombres diariamente? En las conclusiones de este trabajo se desarrollará una pequeña crítica sobre estos aspectos del pensamiento cusano, crítica en la que se apoyará una breve valoración de esta filosofía en función del momento actual que vive la humanidad.

finito, ese sujeto no es el Absoluto, revelándose como simple saber, por lo que tendrá que ser abolido o superado para emerger como sujeto práctico que ha pasado de lo simbólico a lo real. Dicho de otra manera, si el sujeto no es el Absoluto, si es solamente su voz, será necesario lanzarlo a un movimiento en el que, roto el velo de la conjetura, pueda transformarse en Absoluto cumplido.³³

Nicolás encuentra una síntesis en los contenidos del doble significado del concepto de docta ignorancia, a través de la determinación de la subjetividad humana como vínculo entre lo creado y lo increado, en la medida en que su movimiento cognoscitivo dirigido por el ágape aparece como realización de un principio uno que recae eternamente sobre sí mismo, estableciéndose como unidad absoluta en la que no existe oposición alguna.

La praxis guiada por la fe es para Nicolás el principio para lograr la identificación de lo finito y lo infinito, de lo humano y lo divino. En la satisfacción de su forma mediadora, el hombre realiza la aprehensión del absoluto. La forma humana resulta soporte necesario por el cual el máximo absoluto se determina como tal.

Por un lado, y en el contexto de una noción dinámica de todo lo real, el cusano no entiende antropomórficamente la figura del Hijo; esta naturaleza no se añade desde fuera ni, por decirlo así, en el "tiempo", a la trama del universo, sino que la sustenta

³³ Ballesteros, "Nicolás de Cusa: el sujeto universal", p. 44.

y la recoge en sí como principio metafísico y fundamento de las dialécticas que constituyen la esencia de aquél[. . .]³⁴

Así, gracias a la práctica del ágape en la que se concilia el vitalismo y el ascetismo, el hombre realiza la perfección de su forma al convertirse en una estructura ontológica que permite, al dar lugar a la igualdad del absoluto, el autoconocimiento de Dios por el que éste se determina como tal.

El estudio de la forma humana concretado en la cristología del cusano tiene como consecuencia el establecimiento de una antropología a partir de la cual el hombre es determinado como momento necesario para la constitución de lo real, reflexión que se coloca como una de las conclusiones fundamentales del pensamiento de este filósofo.

Ahora bien, en tanto el hombre aparece plenamente inserto en el plano del ser, el amor que prodiga es amor que Dios se tiene a sí mismo. Por ello, el pleno deleite que el sujeto vive al contemplar su infinito principio mediante la mística de la acción, es gozo eterno que el absoluto mismo experimenta al aprehender su inconmensurable esencia.

Es lo mismo de esta sabiduría que nadie gusta, por así decir, sino solamente aquél que la recibe en él y la gusta desde su interior... Porque la sabiduría es el alimento perfectamente sabroso, aquel que al ser aprehendido no disminuye jamás el

³⁴ *Ibidem*, p. 31.

deseo mismo, de suerte que el festín eterno no cesará jamás el gozo.³⁵

En este punto la persona del Espíritu Santo, el amor del Hijo al Padre, se constituye como síntesis entre la unidad y la igualdad que determina la esencialidad del absoluto. Dios se ama y se conoce a sí mismo infinitamente a través de su creación que se complica en el Hijo, y que le es devuelta al Padre debido al Espíritu Santo.

El ser en tanto que ser es concebido por Nicolás como conciencia que se incrementa inconmensurablemente debido a un infinito amor. Dios se reconoce en el Hijo como en un espejo que le brinda un rostro absoluto en el que encuentra un gozo eterno.

Como Nicolás ha indicado en la *Búsqueda*, sólo en el acto del amor 'el hombre interior se transforma en luz por acción misma de la luz', mutación en luz, no simple entendimiento o conocimiento simbólico de ella; y además añade 'por acción de la misma luz' ya que en la operación erótica el acto de la subjetividad es reemplazado o coincide con el propio y real absoluto.³⁶

Es a través del amor que el absoluto se determina como tal en la medida que sólo por éste es que se aprehende a sí mismo, estableciendo la síntesis de los términos de la igualdad que señala su identidad. El amor identifica toda oposición, por lo que se coloca como vínculo inmediato entre Dios y lo creado.

³⁵ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 225.

³⁶ Ballesteros, *op. cit.*, p. 49.

De este modo, el cusano llega a una de las conclusiones principales de su pensamiento: Dios es unidad absoluta que se determina como tal por el infinito amor que se tiene. Lo real es para Nicolás gozo absoluto que no cesa jamás en tanto se caracteriza como máximo que para constituirse como tal, se aprehende a sí mismo gracias al amor infinito que éste se da.

El amor es para el cusano un momento necesario en la determinación del ser en tanto que ser, ya que la unidad sólo puede ser tal en la medida que se conoce por el amor que se tiene.

Ahora bien, Dios, al ser máximo, es necesariamente libre, ya que no puede tener por ley más que su propia forma. En la medida que el absoluto no reconoce un otro que limite su esencia, su objetivación en la persona del Hijo aparece como realización de su libertad.

Lo creado, en tanto se coloca como símbolo cambiante de una esencia absoluta que se manifiesta eternamente a sí misma, aparece como el despliegue de la libertad divina, despliegue que encuentra su foco en la persona del Hijo por la que el Padre aprehende su sobreabundante esencia.

En tanto que el espíritu humano funda la igualdad absoluta del infinito, no encuentra alteridad alguna que norme su esencia. Por ello, su ilimitada función creativo-complicatoria basada en la simultánea simpleza-complejidad de su esencia resulta actualización de la libertad propia del absoluto por la cual éste establece el término que señala su naturaleza.

Así, Cristo es libre voluntad de autoconocimiento por la que Dios se constituye como tal, de modo que por él toda estructura jerárquica al interior del mundo creado basada en la ley heterónoma queda superada, ya que éste, al establecer la igualdad de la unidad absoluta, vincula a la creación con su infinito origen. El acontecer de los entes en

el mundo creado encuentra una síntesis común en la libertad propia del espíritu humano que es capaz de darse a sí mismo su forma, mediante la complicación de dicho mundo, para establecer la igualdad del máximo.

Gracias a la situación central, nuclear de la naturaleza mediadora, se despliega ante nosotros una totalidad universal en incesante proceso de reconciliación y libertad, no en el estatismo de la subordinación y la jerarquía.³⁷

Cristo, al ser idéntico al creador, es necesariamente libre, por lo que él, a su vez, al divinizar a lo creado mediante la práctica del ágape, hace libre a la creación misma.

El cusano, al hacer de la subjetividad una estructura ontológica, coloca a la libertad derivada de la unicidad del absoluto como una determinación necesaria de su esencia. El hombre es libre necesariamente, el proceso de Redención fundado en la práctica del ágape conlleva a la liberación de la creación en tanto que ésta, al volverse imagen idéntica al absoluto mismo, deja de tener todo tipo de ley heterónoma fundada en la trascendencia de su principio a la cual se sujete su existencia: la unión de lo finito y lo infinito se coloca, gracias a la naturaleza humana, como divinización y liberación de lo creado.

Cabe aquí mencionar las pertinentes anotaciones de H. Marcuse acerca de la repercusión que tiene este emplazamiento de la naturaleza mediadora y del Hijo en las corrientes cristianas: el mensaje del Hijo era el de la liberación,

³⁷ *Ibidem*, p. 31.

el de la superación de la ley en el ágape. Esto coincide con la imagen de Jesús como redentor de la carne, como Mesías que vino a salvar a los hombres en la tierra.³⁸

El Hijo, la segunda persona de la Trinidad, es voluntad de autoconocimiento, libertad por la cual el máximo absoluto se constituye como máximo al reconocer en éste su infinita esencia.

El cusano no sólo ve en lo real gozo absoluto, sino también libertad absoluta por la cual el ser, el conocerse a sí mismo mediante el producto que el ejercicio de la misma le brinda, se determina como tal. La noción de libertad aparece así como una de las conclusiones fundamentales a las que llega la ontología del cusano y sus reflexiones sobre la persona de Cristo.

El dogma de la santísima trinidad y los conceptos que se atribuyen a cada persona de la misma es para Nicolás el principio para dar razón del ser en tanto que ser.

Para el cusano existe una relación interior entre los conceptos de conciencia, amor y libertad, conceptos a partir de los cuales da cuenta de la esencialidad de lo real. El absoluto, para ser el que es, se constituye en un otro, la creación, en la que ve objetivada su esencia, por la cual se establece la igualdad que lo determina como tal. Es sólo por el conocimiento que la unidad tiene de sí, que se constituye como unidad. En esa medida la conciencia aparece como condición de posibilidad para la concepción del ser como máximo absoluto, conciencia que se ve acabada en el momento que la mencionada objetivación, debido al principio del amor, vuelve sobre su origen, realizándose así un síntesis total entre ambos. Lo que es se aprehende a sí mismo y se conoce como tal por el amor que se tiene,

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

amor que es posible debido al desdoblamiento que la unidad realiza de sí impulsada por su propio movimiento, movimiento que se apoya en la sobreabundancia de lo uno, que al no tener un otro que lo limite, aparece como voluntad y libertad de autoconocimiento.

La unidad en tanto unidad, requiere de su autoconocimiento para constituirse como tal. Dicho autoconocimiento es posible gracias a la libertad derivada de la unicidad de la misma por la cual, a partir de la objetivación que hace de sí, establece la ley que señala la naturaleza de su esencia, ley que, al ser autónoma en tanto el absoluto no tiene exterioridad alguna, se traduce en voluntad de autoconocimiento que culmina en el amor que el absoluto prodiga a sí mismo, y por el cual realiza su propia ley, conociéndose a sí mismo, determinándose como conciencia absoluta.

Así, el cusano establece una circularidad entre los conceptos de conciencia, amor y libertad, que tiene como centro al máximo absoluto en el cual coincide toda oposición y diferencia, circularidad a partir de la cual da cuenta de porqué las cosas son lo que son.

De Cusa crea una metafísica en la cual el ser aparece como persona, es decir, como absoluto que es capaz de establecer vínculos consigo mismo gracias a la conciencia, el amor y la libertad propios de su naturaleza. Estas determinaciones propias del máximo son a su vez determinaciones del ser humano en tanto que éste, al identificarse con el Verbo divino gracias a Cristo, se presenta como estructura ontológica necesaria para la constitución del ser en tanto que ser. Según Nicolás, el hombre es un ser esencialmente libre, amoroso, consciente, notas que de ser cabalmente actualizadas mediante una mística de la acción proporcionarán al hombre la satisfacción de su deseo de completud, al hacer posible la aprehensión del absoluto en el mundo creado.

La ontología cusana tiene como característica fundamental el establecimiento de una ética mediante la cual el hombre será exhortado al cumplimiento de su esencia, cumplimiento que hará de éste un ser en el cual todo dolor producido por la ausencia de lo que se desea desaparezca, en tanto la mística de la acción hace posible la vivencia del absoluto mismo en el orden del devenir.

Nicolás, no obstante ve en el gozo silencioso de la mística negativa un camino para realizar la naturaleza humana, invita al hombre a amar, a ejercer su libertad y a conocerse a sí mismo para encontrar en el desarrollo de estas capacidades, el deleite infinito que proporciona la sobreabundancia absoluta, sin por ello desligarse del mundo de la multiplicidad.

Es ésta, pues, la capacidad de la naturaleza intelectual, porque recibiendo en sí la vida, la conserva en ella misma según su naturaleza convertible. Como el aire transforma en luz los rayos que recibe del sol. Por esto, el entendimiento, como es una naturaleza inclinable hacia lo inteligible, no entiende sino las cosas universales, incorruptibles y permanentes, porque la verdad incorruptible es su objeto, hacia el que se dirige intelectualmente, verdad que aprehende en la eternidad en la quieta paz de Cristo Jesús.³⁹

Para el cusano Dios y hombre, ser y pensar, se sostienen mutuamente manteniendo una relación que se constituirá como principio para dar cuenta de lo real. La filosofía del cusano evita privilegiar de manera concluyente alguno de los extremos de dicha relación, sino que por el contrario, apoya un vínculo dinámico entre ambos, vínculo que, al

³⁹ De Cusa, *op. cit.*, p. 230.

identificar los extremos de la misma gracias al principio del amor, conlleva al reposo y la no-alteridad propios del absoluto.

Nicolás ve en la relación subjetividad humana-subjetividad divina las coordenadas a partir de las cuales es posible dar cuenta del ser en tanto que ser, por lo que subordinar una a la otra equivale a desarticular el ámbito en el que se hace posible fundar cualquier explicación que de cuenta de lo creado.

Nicolás de Cusa aparece como un pensador para el cual el hombre adquiere su perfección en la medida que alcanza su principio divino, principio que se constituye como tal gracias a la acción del hombre mismo por el cual éste se reconoce y determina su naturaleza.

El cusano señala el papel fundamental del hombre en el plano del ser, y sin embargo, al ver en él un ser creado, reconoce su dependencia respecto al creador.

El cusano mantiene un equilibrio en los polos de la relación de conocimiento en la que se funda su ontología, equilibrio que resulta la estructura interna a la cual se sujetan los diversos aspectos de su doctrina.

Conclusiones

Según hemos visto, Nicolás, al acotar los alcances de la razón mediante el concepto de docta ignorancia, señala tanto la imposibilidad de ésta para aprehender la esencia absoluta, como su capacidad para crear enunciados que, aún de carácter relativo en función a la determinación del máximo, alcanzan el nivel de verdad por apoyarse en la coherencia interna como criterio de la misma.

Esta capacidad racional para establecer enunciados con nivel de verdad por la que el sujeto manifiesta su esencia creativa encuentra soporte, según se ha dicho, en la participación de éste en el Verbo divino. Es en tanto que la subjetividad se encuentra enraizada en el plano del ser, que su movimiento asimilativo-creativo adquiere dirección, así como la energía para realizarse cabalmente. La subjetividad humana, al ser imagen primera del absoluto, al guardar identidad con lo que es, no obstante que mediante su función racional sólo logra aproximaciones al máximo, cobra carácter objetivo en sus representaciones, mismas que obtienen su materia en lo dado en la sensibilidad y que son el resultado de la fuerza creativa mediante la que el sujeto objetiva su esencia. Nicolás coloca a la subjetividad como horizonte constitutivo de la verdad del objeto y su verdad en la medida que su función está apoyada en su forma divina.

El verdadero mérito de Nicolás de Cusa, en cuanto pensador, reside en que afirma sin reticencias la unión de Dios con la subjetividad humana, y, al mismo tiempo, excluye de su

sistema de la subjetividad, con razones filosóficas suficientes, una hegemonía del hombre.¹

Como se ha dicho, el cusano, al hacer del conocimiento humano el principio en el cual se determina el objeto y su verdad, establece una de las tendencias fundamentales de la filosofía moderna: la subjetividad y sus categorías, aparecen como condición de posibilidad para la manifestación del ente.

El doble significado del concepto de docta ignorancia muestra cómo es que el objeto finito, al encontrarse el ejemplar absoluto del cual depende su explicación en un orden otro que el de lo proporcionado, ve ceñida la determinación de su esencia a las categorías de la razón, razón que, a pesar de no poder agotar dicho absoluto, se encuentra contenida en él mismo, de modo que sus representaciones, aún de carácter conjetural, adquieren fundamento en el plano del ser.

Ahora bien, no obstante que el cusano otorga a las categorías subjetivas humanas el papel de principio para la constitución de los objetos, reconoce la función y el estatuto ontológico de las mismas a partir de su esquema trinitario de lo real, esquema que, según se ha visto en este trabajo, conlleva a la concepción de lo que es como absoluto que en tanto aprehende su propia forma, aparece como conciencia infinita.

De este modo, Nicolás aparece como "el precursor, aún el iniciador, de la filosofía moderna, el instigador de una ontología en la cual el absoluto no puede ser objeto pero deviene sujeto absoluto".²

¹ Schütz, "Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna", p. 19.

² Bataillon y Schonbörrn, "Connaissance de Nicolas de Cusa", p. 69.

Así, no sólo en el nivel de la comprensión del valor del sujeto en la relación de conocimiento, sino también al nivel de la determinación del ser en tanto que ser, Nicolás aparece como un pensador moderno, ya que, entre otras notas en las que se articula la estructura de la Edad Moderna, ve en Dios no un ente entre los entes, el ente perfecto, sino el ámbito en el cual éstos acontecen, la conciencia absoluta.

La causa suprema y creadora, rigurosamente dissociada y diferenciada de todo contenido de la conciencia, se refleja, sin embargo, en la función general de ésta: aún no pudiendo ser captada por ninguna determinabilidad del pensamiento, revela, a pesar de ello, su trabazón con la unidad y con el principio del determinar.³

Para el cusano el ser en tanto que tal aparece como sujeto absoluto que se conoce a sí mismo gracias a su despliegue en el mundo creado, el cual, no obstante representa la imagen del creador, es trascendido por el mismo.

El sistema filosófico de Nicolás de Cusa, cristalizado en un estudio sobre el dogma de la Santísima Trinidad, realiza una ontología en la cual ser y pensar, subjetividad absoluta y creada, se encuentran en una indisoluble relación que se manifiesta como estructura necesaria para la determinación del ser en tanto que ser.

Ahora bien, a partir del dogma de la santísima Trinidad, Nicolás no sólo funda algunas de las constantes de la filosofía moderna, sino que también articula en un todo coherente sus nociones de complicación y explicación que conllevan a la distinción de las lógicas de lo finito y lo infinito. De igual manera, las reflexiones sobre el doble significado del

³ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, p. 89.

concepto de docta ignorancia y sus implicaciones en el campo del conocimiento, así como los valores morales que propone, fundados en los diferentes momentos de su teoría de conocimiento, encuentran apoyo en su concepción trinitaria de lo que es. El dogma de la santísima Trinidad, al presentarse como estructura de lo real, resulta capaz de aglutinar en su seno cualquier explicación de lo creado, por lo que es el eje al cual se articula la totalidad del pensamiento cusano.

En este punto, dada la influencia de la filosofía de Nicolás en el pensamiento moderno concretada en la exigencia de la experiencia para la creación del concepto, el establecimiento de las categorías subjetivas como horizonte constitutivo de la verdad del objeto, así como en la determinación de lo real como conciencia absoluta, podemos preguntar: ¿acaso la filosofía del de Cusa es un intento de racionalizar el dogma?, ¿es el cusano un pensador que reinterpreta el pensamiento medieval a la luz de la naciente edad moderna en la cual el hombre y su capacidad racional ocupan cada vez más un lugar central en el universo?

Veamos lo que nos dice Cassirer al respecto.⁴

Nicolás de Cusa está considerado como el fundador y el adelantado de la filosofía moderna, pero este juicio no puede apoyarse, ciertamente, en la peculiaridad y el contenido objetivo de los problemas que en su doctrina se exponen y se desarrollan. Nos encontramos aquí con los mismos problemas que preocuparon a toda la Edad Media. .⁵

⁴ Cfr. Cassirer, *ibidem*, p. 65-70.

⁵ Cassirer, *op. cit.*, p. 65.

Nicolás, a pesar de constituir su sistema a partir de las formas de pensamiento medieval, introduce en las mismas una nueva orientación que apunta al despertar de la nueva cultura moderna.

Su racionalismo no consiste precisamente en nivelar o cambiar de sentido la doctrina de la fe; tiende, por el contrario, a afirmar o exaltar su trascendencia. Aunque ello sea aventurado, hay que probar la aventura, animados por la seguridad de que las últimas y más lejanas consecuencias de la teología, si han de encerrar la verdad, tienen que hallarse necesariamente en consonancia con el conocimiento y su ley.⁶

Desde esta perspectiva, no obstante el cusano acepta las verdades de la fe como consecuencia de las reflexiones sobre el conocimiento como ignorancia sapiente, coloca a la razón como seguro criterio de verdad mediante el cual el hombre podrá realizar su función de conocimiento. Cassirer nos dice que finalmente el dogma, a pesar de proporcionar el medio de expresión del pensamiento de Nicolás, se subordina a la razón en la determinación de la sustancialidad de lo real. Así, el dogma de la Santísima Trinidad es un instrumento del naciente pensamiento moderno apoyado en la claridad y la distinción, en la experimentación y la inducción, en la determinación de las categorías subjetivas como principio de la verdad del objeto, así como en el establecimiento de la conciencia absoluta como principio explicativo de lo real.

La teoría de una doble verdad ha quedado definitivamente superada: el análisis del *dogma* mismo pone de nuevo al

⁶ *Ibidem*, p. 96.

descubierto en su fundamento exactamente los mismos criterios que conocemos y nos son dados directamente por la naturaleza de nuestro *intelecto*. De este modo, podemos sustraer el contenido de la religión a los medios usuales de la 'comprensión' abstracta, ya que el *conocimiento*, considerado como un todo sistemático, siente en sí la fuerza necesaria para atraerlo de nuevo a su órbita[...] Nicolás de Cusa se remonta por sobre la limitación de los problemas teológicos, para elevarse de nuevo a los problemas del logos y su validez general.⁷

De Cusa aparece de este modo como un precursor de la edad moderna al proponer a la función racional como seguro criterio de verdad. El sistema del cusano, desde este punto de vista, se encuentra organizado para recobrar una autonomía de la razón perdida en la medida en que el pensamiento dogmático subordinaba la actividad de la misma a lo establecido por lo dado en la revelación. Nicolás se coloca así como uno de los iniciadores del pensamiento moderno en el que el sujeto racional ocupa el lugar central de toda reflexión filosófica.

Ahora bien, a mi modo de ver, el cusano, a pesar de su clara tendencia moderna, otorga dentro de su sistema un papel imprescindible a la fe y el dogma, no sólo debido a su comprensión de Cristo como principio de la Redención, sino también a la determinación del ser humano como un ser deseante que sólo puede encontrar completud existencial en un objeto infinito, objeto que al ser apprehendido mediante el don de la gracia, anula toda discursividad, toda oposición, todo pensamiento.

⁷ *Ibidem.*

Las consideraciones derivadas del concepto de docta ignorancia como ignorancia sapiente, colocan toda especulación racional al nivel de mera conjetura, para ceder la aprehensión del absoluto a la gracia y la fe. En este sentido, el cusano aparece como un pensador medieval para el cual la vivencia de Dios es el eje de todas sus especulaciones.

Después, ascendiendo continuamente los fieles con deseo más ardiente, pasando casi como del sueño a la vigilia, de lo auditivo a lo visual, verán allí aquellas cosas que no pueden ser reveladas, porque están por encima de todo lo oído y de toda la capacidad de palabra. Pues si tuvieran que decirse las cosas allí reveladas, podría decirse lo indecible y oírse lo inaudito, pues allí se ve lo invisible.⁸

El sistema filosófico de Nicolás, hasta donde alcanzo a ver, independientemente de su influencia en el pensamiento moderno, hace parte de su estructura el silencio que se requiere ante la presencia del misterio.

Nicolás de Cusa (1401-1464), a pesar de presentar en su pensamiento formas de la nueva cultura, sujeta el comportamiento de éstas a problemas como el de la gracia, el amor, y la encarnación del Verbo divino, problemas que claramente responden al deseo humano de completud y la posibilidad de satisfacerlo gracias a la aprehensión del absoluto.

Ahora bien, dada esta convivencia de elementos medievales y modernos en la filosofía cusana, podemos preguntar ¿cuál es la orientación exacta de su sistema dentro de la historia del pensamiento?

⁸ De Cusa, *La docta ignorancia*, p. 221.

La filosofía de Nicolás de Cusa se encuentra situada en una estrecha franja fronteriza entre épocas y mentalidades distintas, cosa notoria si se compara su enseñanza no sólo con los productos espirituales del siglo siguiente, sino también de los siglos anteriores.⁹

El pensamiento de Nicolás encuentra unidad propia al aparecer como el punto de cruce en el que diversas corrientes medievales, orientadas por la preocupación de conocer a Dios, se conjugan para dar lugar al nacimiento de algunas líneas del pensamiento moderno, pensamiento en el que el sujeto, el mundo creado y su conocimiento, resultan momentos necesarios en la determinación de lo que es.

Trascendencia e imanencia, realismo e idealismo, fe y razón, ascetismo y vitalismo, sujeto y objeto, ignorancia sapiente, saber ignorante etc, entran en pugna en la filosofía de Nicolás creando tensiones internas que se resuelven en una mística de la acción en la que el hombre, mediante la caridad, realizará el reino de Dios en la tierra, en la que el espíritu subjetivo y la historia serán el principio por el cual el espíritu absoluto consumará las notas que su esencia supone.

Es cierto que Cusa distingue con todo cuidado el plano en que se mueve la dialéctica racional y aquél en que se produce la experiencia mística, pero a pesar del abismo que se abre entre ambos niveles, entre conocimiento teórico e 'intuición intelectual' eckhartiana, es claro que de Cusa ha intentado

⁹ Cassirer, "Nicolás de Cusa", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, p. 57.

fundar racionalmente las verdades que se descubren en la dialéctica viva del amor.¹⁰

El ágape es para Nicolás la síntesis entre el deseo de completud que busca aprehender a Dios trascendente, y la necesidad de la acción sobre el mundo creado para la realización de la esencia creativa del sujeto.

De Cusa subordina la totalidad de sus especulaciones racionales y místicas a la práctica concreta del ágape, vértice en el que Dios y hombre, bien deseado y deseo, se vinculan haciendo posible el proceso de la Redención por el que el ser se determina como tal.

Dada la doble significación del concepto de docta ignorancia, el cusano puede ser mirado como un pensador de transición entre la baja Edad Media y la Modernidad, sin embargo eso no impide encontrar en su doctrina una síntesis y coherencia interna que le permitan responder a las necesidades más profundas del hombre, como lo son el sentido de su existencia mundana, y la satisfacción de su anhelo de completud.

Ahora bien, aquí podemos preguntar, ¿independientemente del contexto histórico-doctrinal que delimita la estructura del pensamiento de Nicolás podemos acaso pensar que éste, a través de su mística de la acción, provee efectivamente la posibilidad de colmar el vacío existencial de todo hombre en toda época, y en especial, de nosotros, hombres de finales del S. XX e inicios del S. XXI?

Responder a esta pregunta de manera rigurosa supondría hacer referencia a los trazos en los que se articula la época actual para ver las condiciones de aplicación de la ética cusana en la misma, lo que equivaldría a realizar un estudio que, evidentemente, no se contiene

¹⁰ Ballesteros, *op. cit.*, p. 24.

dentro de los límites de este trabajo. Por ello, me limitaré a hacer un breve comentario mediante el que espero sugerir una posible respuesta a esta pregunta y tratar así de mostrar el valor y la importancia del pensamiento cusano dentro de la dinámicas de nuestra propia vida y época

Según mi punto de vista, vivimos una época en la que, cada vez con mayor intensidad, coexisten una variedad amplísima de valores y factores económico-político-sociales diversos, por lo cual es difícil señalar de manera terminante el sentido del desarrollo de nuestra sociedad. Quizá esta sobresaturación en las formas de vida sea la clave que nos permita determinar el estado actual de nuestra cultura: hasta donde alcanzo a ver, vivimos una época en la que la gran cantidad de cambios en los elementos que conforman nuestra sociedad producen una confusión en la escala de valores de los individuos concretos, de manera que éstos pierden la posibilidad de otorgar un sentido claro y duradero a sus vidas.

Mencionaré algunos de estos valores y elementos culturales que, al entrar en caótica e hipersaturada relación, producen un vacío que deja al sujeto sin un sistema mediante la cual expresar plenamente su naturaleza: cambios acelerados en los modos de organización social generados por el desarrollo técnico moderno; una noción de progreso que ha conllevado a la destrucción del ecosistema planetario, destrucción que inevitablemente, concluirá en la desaparición de la humanidad; pérdida de la identidad de múltiples razas y naciones por el neocolonialismo liberal; convivencia indiferente de las mayores miserias y el lujo producido por las sobreabundancias del sistema capitalista, junto con muchos otros factores cuya mención no cabe aquí, dejan al hombre frente a un movimiento de renovación perpetua

que conlleva a una ignorancia de lo que el hombre mismo es, de lo que quiere y de lo que debe ser.

Dentro de este contexto permanentemente móvil en el que, como dijo Marx, *todo lo sólido se desvanece en el aire*, parece ser que las únicas constantes son la certeza que el hombre tiene de su deseo de completud y de los otros hombres junto con quienes comparte su condición. Aquí, bajo estas circunstancias, es donde la ética de Nicolás podría cobrar algún sentido: el hombre tiene necesario contacto con hombres con los cuales, inexplicable y frecuentemente, mediante la creación y la recreación de cultura, al construir con ellos el ámbito de manifestación de cualquier realidad determinada, siente por momentos la plenitud que tanto añora. Es, según el cusano, finalmente con el otro, en el trabajo con el otro, por decirlo de alguna manera, en la danza con el otro, que el mundo se da al hombre, perdiéndose el hombre en la cadencia de aquél, en su música, en su embriagante silencio. Es en la relación intersubjetiva, basada en el trabajo y en el amor como caridad, que los seres humanos crean un espacio en el cual, a la vez que se manifiestan, olvidan su yo, y producen un gozo en el cual experimentan una reconfortante completud. Nicolás ve en la sociedad, siempre y cuando ésta sea comprendida como la divinidad misma, el principio para una posible satisfacción del deseo humano.

Ahora bien, evidentemente, podemos objetar al cusano que, aún con el otro, la vida sigue siendo dolorosa, continúa, como decía Schopenhauer, oscilando entre el hastío y la insatisfacción, en tanto que, en múltiples ocasiones, ese otro, los hombres mismos, por causas diversas, pueden ser el motivo que impide que el sujeto desarrolle al máximo sus capacidades. Tal vez la sociedad es el principio por el que los individuos concretos tienen profundas heridas debido a las cuales no creen ni en sí mismos, ni en dicha sociedad, ni

en nada por lo que puedan actuar para saciar su anhelo de completud. Quizá también la doctrina cusana, al pretender encontrar la paz espiritual en el trabajo con el otro, se constituye como una ilusión hecha doctrina por la cual el hombre buscaría encontrar un consuelo a su trágica condición. Más aún, se podría pensar que el cusano busca darle dimensiones ético-ontológicas a un placer que no va más allá del simple regocijo que surge de la convivencia humana.

Múltiples críticas fundadas en innumerables ejemplos pueden contrastar la tesis cusana de la mística de la acción, falseando su contenido, al demostrar la efectiva ausencia del absoluto en el mundo de lo humano. Evidentemente la teoría cusana de la mística de la acción, como cualquier otra, puede ser criticada en el momento que su aplicabilidad en el orden concreto hace expresas sus debilidades e incongruencias. Sin embargo, no obstante lo irrefutable de estas críticas, podemos decir en favor del cusano, que el hombre únicamente posee como certezas de carácter universal y necesario, a partir de las cuales puede orientar el desarrollo de su vida, la vivencia de su anhelo de completud, de los otros con los cuales convive, y de los pocos, eventuales o frecuentes momentos de plenitud, según sea el caso, que experimenta por su relación con los otros y el conocimiento que tiene de su propia naturaleza a través del conocimiento del mundo. Quizá hacer demasiadas objeciones a la existencia de un principio a partir del cual el hombre a través del hombre alcanza plenitud existencial, es ocultarnos aquella extraña verdad que no sólo el pensamiento cusano y el cristianismo, sino que múltiples culturas premodernas pregonan a través de muy diversos caminos: es en un término inaprehensible a la razón, que el hombre

niega su condición finita para buscar una infinta en la que podrá colmar su vacío existencial.¹¹

Tal vez el hombre moderno, sin negar las maravillosas ventajas que proporciona el adecuado uso de la razón, debiera reflexionar sobre los alcances de la instrumentalización de lo creado mediante la técnica como principio para satisfacer su deseo de completud, e invitar a manifestarse mediante el trabajo con el otro a esa Alteridad innombrable, que paradójicamente es el fundamento existencial del hombre mismo.

El cusano hace un llamado a todo hombre mediante su filosofía a reflexionar sobre lo que realmente posee, el otro y su vida misma marcada por el deseo, para buscar mediante esta posesión lo que añora más profundamente, aún cuando esta búsqueda se sustente en elementos de carácter irracional y tenga cierto carácter utópico dada la indemostrabilidad de su realización. En esa medida, dicho llamado, puede sernos útil a nosotros, hombres modernos, capaces de llegar a

¹¹ Es quizá, la cultura moderna, la única en la historia del acontecer del espíritu, que coloca la acción sobre la contemplación como forma de conocimiento que brindará su perfección a la naturaleza humana. Como hemos visto, el cusano revaloriza el papel de la acción humana ante la tradicional vía negativa, mas no niega los objetivos que se buscan mediante ésta: hacer de la práctica cotidiana del sujeto sobre el mundo creado y sus semejantes, la vivencia inmediata del absoluto en la que el sujeto mismo es confundido con la sobreabundancia de aquél. Según se ha revisado, esta concepción sobre la debida realización de la forma humana, es frecuentemente desmentida por la realidad concreta, por lo que quizá, sólo pueda servir como acicate mediante el cual el hombre podría acceder a otras formas de vida, desde las cuales encuentre la posible solución al problema de su naturaleza deseante, en vista de que el proyecto moderno, dado su ilimitado movimiento, priva al sujeto del reposo que le brinda la plenitud absoluta.

la luna, de destruir el planeta, de optimizar nuestros instrumentos de producción, pero, en muchísimos casos, incapaces de vivir alegremente, y de morir en paz.

Bibliografía

- Ballesteros Prieto, Manuel, "Nicolás de Cusa: el sujeto universal", en *Tres pensamientos de libertad*, Siglo XXI, Madrid, 1970: 15-58.
- Bataillon, L. J. y C. von Schönborn, "Connaissance de Nicolas de Cues", en *Rev. Sc. ph. th.*, 56 (1972): 63-67.
- Cassirer, Ernst, "Nicolás de Cusa", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, EMECÉ, Buenos Aires, 1951, Sofía, Biblioteca de Filosofía e Historia: 21-67
- Cassirer, Ernst, "Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1953, vol. I: 65-107.
- Cassirer, Ernst, "Nicolás de Cusa e Italia", en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, EMECÉ, Buenos Aires, 1951, Sofía, Biblioteca de Filosofía e Historia: 68-99.
- De Cusa, Nicolás, *De la búsqueda de Dios (opúsculo)*, en *De Dios escondido*, Aguilar, Buenos Aires, 1974: 45-73.
- De Cusa, Nicolás, *Diálogo de Dios escondido*, en *De Dios escondido*, Aguilar, Buenos Aires, 1974: 33-44.
- De Cusa, Nicolás, *La docta ignorancia*, Aguilar, Buenos Aires, 1957, Biblioteca de Iniciación Filosófica 53.
- De Cusa, Nicolás, *Le profane (Idiota)*, en *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, París, 1942, Bibliothèque Philosophique: 214-354.
- De Gandillac, Maurice, "Introduction", en *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, París, 1942, Bibliothèque Philosophique: 5-43.
- De Gandillac, Maurice, "Les 'conjectures' de Nicolas de Cues", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77 (3): 356-364.
- Duclow, Donald F., "Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas of Cusa: An approach to the hermeneutic of the divine

- names", en *Int. Phil. Quart.*, 12, JE 72: 260-278.
- Fuehrer, M. L., "Wisdom and eloquence in Nicholas of Cusa's *Idiota de sapientia* and *de mente*", en *Vivarium*, XVI, 2 (1978): 142-155.
- Hösle, Vittorio, "Platonism and anti-Platonism in Nicholas of Cusa's philosophy of mathematics", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 13, núm. 2: 79-112.
- Koyré, Alexandre, *Du monde close a l'universe infini*, Presses Universitaires de France, París, 1962.
- Lai, Tyrone, "Nicholas of Cusa and the finite universe", en *History of Philosophy*, 1973 (11): 161-167.
- Miller, C. L., "Aristotelian *natura* and Nicholas of Cusa", en *The Downside Review*, 1978 (96): 13-20.
- Quillet, Jeanine, "Congrès International Nicolas de Cues. Bressanone, 6-10 septembre 1964", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, núm. 156: 82-88.
- Schulz, Walter, "Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna", en *El Dios de la metafísica moderna*, FCE, México, 1961, Sección de Obras de Filosofía: 13-31.

Bibliografía complementaria

- Beier Werner, "Cusanus and Eriugena" en *Dionisius*, 13: 115-152. D 89.
- Blystone Jaspers, "Is cusanus the father of the structuralism?" en *Phil. Today* 16: 296-303 wint. 72.
- Colomer Eusebio, S.J., "Nicolás de Cusa: Un pensamiento entre tradición y modernidad", en *Pensamiento*, 1964 (20): 391-416.
- Garin Eugenio, "Vico e Cusano", en *Boll Centro Stud Vichiani*, 7: 138-141, 1977.

- Hopkins Jaspers, "Nicolas de Cusa on God as not-other: A translation and appraisal of 'De non aliud'", en *Banning Minneapolis*, 1987.
- Koenigsberg Dorothy, *Renaissance man and creative thinking: A history of concepts of harmony 1400-1700*, Atlantic Highlands Humanities Pr., 1979.
- Longeway John, "Nicholas of Cusa and Man's Knowledge of God", en *Phil .Res. Arch.*, 13: 289-313, 1897-88.
- Vedrine Helene, "La nouvelle image du monde: De Nicolas de Cues a Giordano Bruno", en *Histoire de la Philosophie*, III (Cfr. 6506, 40-66).