

FRANCISCO REGO

*Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza - Argentina*

La teología de Nicolás de Cusa. Un desafío para la elaboración de una teología natural

El cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) aparece en un tiempo doblemente crítico para la historia de Occidente, porque en él no sólo peligraba la unidad de la Iglesia, sino que las secuelas del nominalismo todavía seguían haciendo estragos en los estudios teológicos. Los resultados de la labor de Nicolás en uno y otro campo, fueron realmente significativos. En el campo eclesiástico, porque logró la restauración de la autoridad del Papa en la Iglesia. Y, en el campo teológico, porque terminó fundando una nueva teología con la que pretendía superar las limitaciones de un saber racional. Pero, si bien es irrefragable que su aporte en el campo de la unidad de la Iglesia fue decididamente encomiable, no faltan buenas razones para preguntarse si se puede decir otro tanto respecto de su aporte en el campo del saber teológico. Pues, el recurso al que apela para resolver las dificultades teológicas que trajo aparejado el advenimiento del nominalismo, fue la adopción de un sistema teológico que supone la descalificación de la teología racional, y su sustitución por otra de carácter intuitivo cuya rasgo esencial es el saber del no saber. La base de tal refundamentación del conocimiento teológico, surge, no sólo de que el Cardenal haya estado íntimamente persuadido de que, siendo el hombre imagen de Dios, no puede menos que reflejarlo en sí mismo, al que, por ser su principio absoluto, se halla presente en el hombre, sino, principalmente, en que también será el mismo Dios, quien actuará para que esto se haga posible. De resultas, bastará al hombre mirarse a sí mismo, para ponerse en condiciones de alcanzar sin más la visión de Dios. Con lo cual el hombre, lejos de estar condenado a un insuperable agnosticismo, se pone en inmejorables condiciones para alcanzar una visión de Dios de orden místico sólo comparable con la que se puede alcanzar en la bienaventuranza eterna.

La cuestión se suscita cuando se trata de determinar si sobre las bases propuestas por el Cusano, por el que se suplanta el saber de orden racional con otro de carácter puramente intuitivo, es posible erigir el saber que conviene a una teología natural, e incluso, al de una teología mística. En orden a la elucidación de ese interrogante, se iluminarán progresivamente algunos aspectos de su doctrina teológica, según el siguiente orden temático: I. Marcos histórico y doctrinal del autor. II. La crítica de una teología afirmativa. III. La necesidad de una teología negativa. IV. Tras una nueva teología. V. Los nombres de Dios. VI. Los últimos nombres. VII. Descalificación de los atributos divinos. VIII. Observaciones críticas.

I. Marco histórico y doctrinal del autor

El Cardenal Nicolás de Cusa se destaca en el plano de la diplomacia eclesiástica, por sus buenos oficios en defensa de la unidad de la Iglesia, cuando ésta sufría los efectos de la separación de la Iglesia de Oriente, producida en el siglo X, que dio lugar al nacimiento de la Iglesia Ortodoxa, como de la división interna por causa del *Cisma de Occidente*, producido luego de la muerte de Gregorio XI, (1378), pues, ese mismo año se eligieron sucesivamente dos papas, Urbano VI, (el 28 de abril) y Clemente VII, (el 20 de septiembre), lo que a la postre, ya en tiempos de Nicolás de Cusa, trajo el generalizado descrédito de la autoridad papal y la amenazante contrapartida del creciente peso del partido de los cardenales “*conciliaristas*”. Pero, en ambos casos, Nicolás tuvo una muy afortunada gestión. Frente a las divergencias de la Iglesia Católica con la Iglesia Oriental, a la luz del principio “*una religión bajo diversidad de ritos*”, Nicolás logra una momentánea reunificación entre las dos Iglesias (Conc. Florencia, 1438). Pero, más destacada aún es su actuación frente a los excesos de los cardenales “*conciliaristas*”, quienes, tras los avatares producidos por el infausto “*exilio de Avignon*”, creían que sólo ellos, y no el Papa, podían garantizar la unidad de la Iglesia. Nicolás contraargumentó con su principio “*lo múltiple no se da sin lo uno*”. La autoridad del Papa quedó restaurada.

En lo que concierne a los aportes doctrinales de carácter teológico éstos, aparecen en una apreciable cantidad de obras: *De docta ignorantia*, (1440): sólo se conoce a Dios por la vía de la *docta ignorantia*. *De coniecturis* (1440-1445): el principio de no contradicción rige a una *ratio* que conoce discretivamente por sucesión o disyunción de afirmación y de negación. Pero, el principio de la *coincidentia contrariorum* rige a un *intellectus*, que conoce todas las cosas bajo una cierta simultaneidad. Pero aun así, dado el carácter absoluto e infinito de la naturaleza divina, el camino que conduce a Él, no se puede terminar de recorrer nunca. *De Deo abscondito* (1444): un Dios que excede la comprensión de la razón humana, no puede más que permanecer en lo secreto. *De quaerendo Deum* (1445): Dios, de suyo, invisible, es principio universal de visibilidad. *De Filiatione Dei* (1445): supuesto el hombre como *imago Dei*, el conocimiento de sí une al hombre con Dios. *Apología doctae ignorantiae* (1449): contra la acusación de

panteísmo afirma a Dios como causa eficiente. *Idiota libri* (= *El profano*) (1450) (cuatro libros): como doctrina de fondo se sostiene que Dios es medida ejemplar del ser y del conocer; el hombre puede participar de Dios por la mente. *De sapientia dialogi duo*, Libro I: la Sabiduría se recibe y gusta desde la interioridad espiritual. Libro II: puesto que el hombre no puede alcanzar un conocimiento preciso de Dios, entonces lo que se diga de él se debe afirmar y negar simultáneamente. Dada la extrema simplicidad de la naturaleza divina, todos los nombres convienen igualmente a la naturaleza divina. Tercer libro: *De mente*: la mente humana es medida de todas las cosas, imagen de un Dios que todo lo envuelve, y síntesis de identidad y de alteridad. *De uisione Dei* (1453) es una introducción a la teología mística. No hay sensación ni concepto de Dios sino una visión intelectual que se alcanza con el nivel de la *docta ignorantia*. La superexcedencia de Dios respecto de toda finitud, se revela más allá de toda diversidad u oposición. Complica todas las cosas sin alteridad, pero su Ser es incomunicable. *De beryllo* (1458): la doctrina de la *coincidentia oppositorum* que permite una visión intelectual que supera las limitaciones de la razón discursiva, porque sólo en ella se da el saber omnicompreensivo. *De possesset* (1460): Dios es coincidencia de poder y ser, de posibilidad y actualidad. *De uenatione sapientiae* (1462): se afirman los atributos de Dios. *De ludo globo*, dos libros (1462-63): Dios, modelo único de todas las cosas, se hace presente en todas las cosas y todas las cosas están Él. *De non-Aliud* (1462-14639, Dios como *Non-Aliud*, significa a Dios como no separado ni confundido con el mundo, porque está más allá de la alteridad y de la identidad. *De apice theoriae* (1464), Dios es intelecto vidente, poder y ser.

II. Antecedentes y doctrinas principales de Nicolás de Cusa

Nicolás recibe el influjo del nominalismo, del averroísmo, del albertismo, del tomismo, y, de modo principal, de las doctrinas neoplatónicas de Proclo, Pseudo Dionisio, Scoto Erígena, Llull y Meister Eckhart. Y también del físico-matemático Pablo Toscanelli.

Su doctrina, preanunciada en su obra principal, *De docta ignorantia* (1440), sostiene que hay tres niveles de conocimiento. En su nivel inferior aparece el conocimiento sensorial, que proporciona un saber desordenado del mundo corpóreo. Luego, en un nivel superior, el racional-discursivo, aparece regido por el principio de no contradicción, y proporciona sólo una interpretación conjetural o aproximativo de lo real. Y, finalmente, la intuición intelectual, por una manuducción intelectual, en virtud de la cual el intelecto se pone en condiciones de captar la unidad de los contrarios —*oppositorum coincidentia*—, pone al hombre en condiciones de ser visto simultáneamente como máximo y mínimo, ser y no ser, uno y múltiple, acto y potencia. Surge así la teología copulativa, que sintetiza superativamente las limitaciones de las teologías afirmativa y negativa. En virtud de dicha intuición intelectual, las cosas se pueden ver simultáneamente como presentes o complicadas en Dios, en quien se

hallan como en su Causa y razón última y, a su vez, a Dios como explicativamente presente en las cosas de las que es principio absoluto, pues, al dar el ser, se presenta en sus criaturas, sin disminución de sí mismo, sin mezclarse ni confundirse con ellas. De esta suerte, las cosas suponen a Dios, porque implican su contracción, pues las cosas son la contracción de la unidad en la multiplicidad, de la simplicidad en la complejidad, de la infinitud en la finitud, de lo eterno en el tiempo, de lo necesario en lo posible. Y, a su vez, Dios, como complicación de todas las cosas, es también la posibilidad y la realidad de todas las cosas, por ello Dios se termina revelando como *lo que es en acto todo lo que puede ser*. Conceptos éstos que no pueden ser alcanzados por una razón discretiva, regida por un principio de no contradicción por el que se conoce distinguiendo, sino a la luz de una facultad intuitiva, conducida por el principio de coincidencia de los contrarios, por la que se accede a una consideración unitiva del ente finito, donde todas las criaturas, que se presentan a la razón bajo una diversidad esencial y numérica, se presentan al intelecto vidente bajo una concordancia superior por las que se la ve en la unidad de una universalidad conferida por la mente de Dios.

Y, por cierto, en este particular marco teológico el hombre tiene un lugar que no puede ser más privilegiado, porque, de cara a las cosas, en razón de su mayor perfección entitativa y de su condición de microcosmos, le cabe al hombre estar a la cabeza de las criaturas del universo y representarlas; y, de cara a Dios, porque es *imago Dei* y puede conocerlo y unirse a Él.

Pero para esto sea posible, el Cusano ve la necesidad de desprenderse de la teología racional, lo que comprende tanto a la teología afirmativa como a la negativa.

III. La descalificación de la teología afirmativa

La teología afirmativa pretende conocer a Dios a partir de su criatura, en razón de lo cual Dios puede ser conocido como causa o principio primero de todas las cosas, y principio universal de inteligibilidad, y, consecuentemente, también como *quiddidad subsistente en sí, subsistencia invariable, el ser simple, Aquello cuyo mayor no puede existir, ente primero, uno, eterno e incorruptible; primer motor*, algunas de estas expresiones fueron empleadas por el Cusano hasta en sus últimas obras. Por cierto, a la luz de estas expresiones podría alimentarse la esperanza de que el Cardenal Nicolás de Cusa, sostiene un claro optimismo en materia de conocimiento teológico. Pero, en rigor, nada más lejos de la realidad, pues, su propósito inicial es el de sostener la total insuficiencia de la teología afirmativa respecto del conocimiento de Dios, ya que, de admitirse que la teología afirmativa, conoce discursivamente por comparación con lo conocido, entonces no tiene posibilidad alguna de conocer una realidad, cuya naturaleza es absolutamente incomparable con cualquier otra: *Toda investigación consiste en la proporción comparativa, sea ésta fácil o difícil. Por lo cual,*

*lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa toda proporción, es desconocido*¹.

En rigor, la descalificación de la teología afirmativa se funda en que pretende apoyarse en una vía puramente discursiva, porque supone que el conocer es esencialmente comparativo. Pero esto es un error, porque de ese modo ya no le será posible al hombre conocer precisamente una cosa a partir de otra, porque, en razón de su singularidad, ninguna cosa es igual a otra, pues el conocimiento que se pueda tener de una cosa no alcanza para conocer precisamente a ninguna otra. Y, por fuerza, mucho menos lo será cuando pretenda conocer a Dios por comparación con sus criaturas, pues, entre lo finito y lo infinito no cabe proporción alguna. Con lo cual el Cusano ya está dando por sentado que si sólo el dato intuitivo da cuenta del conocimiento preciso de algo, entonces debe suponerse que, en el orden teológico, el conocimiento que se debe buscar es también intuitivo.

¿Queda totalmente descalificada la teología afirmativa una vez que Nicolás de Cusa niega que se pueda conocer a Dios a través de ella? No, la pretensión de Nicolás es tan sólo la de advertir que la teología afirmativa no puede alcanzar un conocimiento preciso de Dios, sino sólo un saber conjetural.

Un conocimiento de nivel conjetural, no importa un desconocimiento pleno de la verdad, sino sólo un conocimiento impreciso y siempre perfectible, porque nunca agota la inteligibilidad de la cosa. Por lo mismo, no carece de algún fundamento objetivo, porque, a su modo, participa de la verdad: *La conjetura es una aserción positiva en una alteridad que participa de la verdad*². De hecho, a la luz de este conocimiento, el Cusano admite que se puede conocer a Dios por las criaturas, como la causa por el efecto, lo que se pone en evidencia cuando admite que *todo lo no máximo finito es también principiado, ahora bien, es necesario que sea por otro*³, lo que supone la asunción implícita de la razonabilidad de una demostración de la existencia de Dios⁴. El conocimiento conjetural se entiende mejor, por contraste con el conocimiento puramente preciso o exacto, que sólo puede convenir a Dios —“El entendimiento que no es la verdad, no comprende la verdad con exactitud”⁵—, en virtud de lo cual el conocimiento preciso es el que no supone un grado mayor de perfección, porque conviene a un saber absoluto: *Preciso no es sino aquello que no es ni más ni menos. [...] La precisión que puede recibir un más, es decir, aquella que puede ser más precisa, no es la precisión absoluta*⁶. Vale decir, el conocimiento pre-

¹“*Omnia inquisitio in comparatiua proportione facili uel difficili existit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est*” (DI, I, 1; PTS, vol. I, p. 194).

²“*Coniectura igitur est positiua assertio in alteritate ueritatem, uti est, participans*” (C, I, 13, § 57 PTS, vol. II, p. 60).

³“*Omne non maximum sit finitum, est et principiatum; erit autem necessarium, quod ab alio*” (DI, 6; PTS, vol. I, p. 212).

⁴Cf. STO TOMÁS, S. Th. I, 2, 3.

⁵“*Intellectus igitur, qui non est ueritas, numquam ueritatem adeo præcise comprehendit*” (DI, I, 3; PTS, vol. I, p. 202).

⁶“*Præcisum non est aliud nisi quod nec est plus nec minus. [...] Præcisio enim, quæ plus recipit (puta quæ præcisior esse potest), non est præcisio absoluta*” (I, S, II, PTS, vol. III, p. 464).

ciso agota la inteligibilidad de su objeto, lo cual sólo es posible a Dios.

Pero el Cusano, sin mirar la parte de verdad que, de hecho, supone el conocimiento proporcionado por la teología afirmativa, ve sólo lo que le falta, y en lugar de seguir apoyándose en ella para continuar su camino de investigación teológica, termina despreciándolo de un modo sistemático: *Lo infinito en cuanto infinito, en cuanto que escapa a toda proporción, es desconocido*⁷. Y, no conforme con declarar su inutilidad gnoseológica, adopta su negación como criterio de verdad. *Tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante*⁸. Lo que significa que a Dios sólo se lo puede conocer desconociéndolo racionalmente: *Si el intelecto quiere conocerte, es necesario que se haga ignorante y se sitúe en la sombra*⁹. Porque, en rigor, ninguna expresión sirve para dar a conocer a Dios: *Si alguien quisiera describir lo que entiende de tí, queriendo proporcionar un modo para entenderte, ése estaría todavía lejos de tí*¹⁰. Porque Dios, no está al alcance de la razón, ni ligado a lo racional: *Un muro separa de ti todas las cosas que se pueden decir o pensar, porque estás desligado de todas estas cosas que pueden caer bajo el concepto de cualquiera que te conciba*¹¹. Por consiguiente, el criterio para ver a Dios es no verlo: *Mientras ve algo, no es lo que busca*¹². Por esa razón se entiende que ya el título del primer capítulo de *Docta ignorantia*, sustente la tesis de que para conocer a Dios, se lo debe ignorar racionalmente, *Quomodo scire est ignorare*¹³.

Tal sistemática descalificación del saber racional obedece a que se apoya en una facultad, la razón, que si, para conocer, pone a su objeto dentro de su limitado alcance representativo, entonces será incapaz de alcanzar un orden incomprehensible, como lo es la naturaleza infinita de Dios: *La infinitud es incomprehensible para todo modo de comprender*¹⁴. Luego, el signo de que realmente se está conociendo a Dios, está dado por el expreso reconocimiento de que a la razón se le presenta como enteramente inaccesible, incomprendible, innombrable, inmultiplicable e invisible¹⁵.

Esta insuficiencia del conocimiento de la teología afirmativa, ya se advierte en el nivel del conocimiento sensible, lo cual es comprensible porque las representaciones sensibles sólo remiten al orden corpóreo.

⁷ *"Infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est"* (DI, I, 1; PTS, vol. I, p. 194); *"Proportionem uero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat"* (DI, II, 2; PTS, vol. I, p. 326). *"Finiti ad infinitum nulla proportio"* (De uisione Dei XXIII, § 100, vol. III, p. 200; De principio 38).

⁸ *"Et tanto quis doctor erit, quanto se sciuerit magis ignorantem"* (DI, I, 1; PTS, vol. I, p. 196).

⁹ *"Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te uidere uelit"* (UD, XIII, § 53; PTS, vol. III, p. 146).

¹⁰ *"Sic si intellectum tui quis enarrauerit uolens modum dare ut intelligaris, hic longe adhuc a te abest"* (UD, XIII, PTS, vol. III, p. 146).

¹¹ *"Separat enim murus omnia, quæ dici aut cogitari possunt a te, quia tu es ab his omnibus absolutus, quæ cadere possunt in conceptus cuiuscumque"* (UD, 13, § 52, p. 146).

¹² *"Quamdiu aliquid uidet, non esse id quod quærit"* (UD, VI, PTS, vol. III, p. 116).

¹³ DI, I, 1; PTS, vol. I, p. 194.

¹⁴ *"Infinitas autem est incomprehensibilis omni modo comprehendendi"* (UD, 12; § 48; PTS, vol. III, p. 142).

¹⁵ *"Unde dum altissime eleuor infinitatem te uideo, ob hoc [es] inaccesibilis, incomprehensibilis, inominabilis, inmultiplicabilis et inuisibilis"* (UD, 13, § 52; PTS, vol. III, p. 146).

Pero la crítica del Cusano escoge como blanco expresa y sistemáticamente al orden de las representaciones conceptuales, porque da por sentado que, si éstas están formadas a partir del conocimiento sensible, no pueden ser aptas para dar a conocer un orden incorpóreo y espiritual: *Porque Dios como espíritu es superior al cuerpo y no puede ser alcanzado por la abstracción intelectual*¹⁶. De ahí, que el Cusano, poniendo en un mismo saco al conocimiento intelectual que al sensible rechaza la posibilidad de que con ellos se pueda alcanzar el orden espiritual: *[Dios] es infinitamente excedente a todo conocimiento sensible, imaginativo e intelectual que esté ligado a imágenes, ya que con estos conocimientos no puede alcanzarse nada incorpóreo y espiritual*¹⁷. Luego, aunque los nombres escogidos por la teología afirmativa para designar a Dios no son arbitrarios, no designan a Dios según lo que Él es en sí mismo, sino solo por relación al mundo. Lo que incluye también a las expresiones tomadas de las *Sagradas Escrituras Padre, Hijo y Espíritu Santo*¹⁸. Por otra parte, si los nombres son puestos por la razón para conocer distinguiendo, mal pueden aplicarse a un orden simplícisimo de un absoluto, que por necesidad complica todo el orden real¹⁹.

De donde se entiende por qué el Cusano acusa al saber conceptual de distorsivo y reductivo de la realidad teológica que con él se pretende conocer. *Todo concepto de tu cara es inferior a tu cara*²⁰. Así, el Cusano termina asumiendo a la negación del concepto racional como criterio de verdad en materia teológica: "Si alguien expresase un concepto por el que puedas ser concebido, sé que ese concepto no es el concepto de Ti"²¹. Luego, si Dios es intrínsecamente inconcebible, entonces *de Él excluimos todo nombre de todas las cosas concebibles*²².

En un esfuerzo por mejorar el alcance del conocimiento racional, el Cusano apela a los símbolos matemáticos a los que les adjudica un mayor valor gnoseológico que aquéllos²³. Porque, entiende que el dato cuantitativo es más verosímil que el cualitativo, y también porque el discurso matemático refleja, en su orden, el paso que va de lo múltiple a lo uno, entonces será la matemática el camino más adecuado para conocer conjeturalmente el modo en que la multiplicidad de las cosas son reconducidas a la unidad de Dios²⁴. En este caso, el proceso discursivo que conduce del

¹⁶ "Quærere ipsum non possit homo et attrahere in hoc mundo sensibili et corporali, cum Deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi" (QD; PTS, v. II, p. 570).

¹⁷ "Deus] omnem sensibilem, imaginabilem et intellectualem phantasmatis inhxerente, in infinitum excedentem cognitionem, cum his cognitionibus nihil incorporeum et spirituale attingatur" (PO, PTS, vol. II, p. 356).

¹⁸ DI, I, 24

¹⁹ Cf. SANTINELLO, Giovanni, en Introducción a la obra Nicolò Cusano, *La dotta ignoranza, Le congetture*, A cura di Giovanni Santinello, Milán, Rusconi, 1988, p. 21.

²⁰ "Omnis enim conceptus de facie minor est facie tua" (UD, VI § 21; PTS, vol. III, p. 114).

²¹ "Si quis expresseris conceptum aliquem quo concipi possis, scio illum conceptum non esse conceptum tui" (UD, XIII § 52; PTS, vol. III, p. 146).

²² "Sed ab eo remouemus omne omnium conceptibilium normen" (PO, 41; PTS, vol. II, p. 316).

²³ Cf. DI, XI y ss,

²⁴ Cf. CP, X; PTS, vol. II, p. 714.

símbolo matemático a Dios supone tres etapas: en la primera, se efectúa la consideración de la figura geométrica en sus propiedades considerando las figuras matemáticas finitas en sus razones; en la segunda, se efectúa la transferencia —*transumere*— de las razones finitas, a la figura infinita; y, en una tercera etapa, se trascienden las razones mismas de las figuras infinitas ordenándolas al máximo simple o infinito absoluto²⁵.

La utilidad de la vía simbólica en el campo teológico obedece a que permite conocer lo real a partir de una representación que opere como signo de lo invisible, con la salvedad de que, en este caso, el signo, no es sensible sino racional, como lo es la imagen geométrica. Porque es la imagen geométrica y no la sensible la que, salvando las distancias, guarda tal proporción con el orden divino, que genera una certeza que supera toda duda. *Nadie ignora que en las mismas matemáticas se alcanza la verdad de un modo más cierto que en las otras artes liberales*²⁶. *Pues, si lo consideramos atentamente nada cierto tenemos en nuestra ciencia sino nuestro conocimiento matemático y éste es el simbolismo adecuado para rastrear las obras de Dios*²⁷.

Pero, aunque el saber matemático alcanza la certeza, y se acomoda mejor al conocimiento de Dios, es su mismo carácter racional, lo que, al subordinarlo al principio de no contradicción, lo pone bajo las limitaciones del saber conjetural.

Por esa razón, el Cusano, aunque reconoce el mayor alcance cognitivo del saber simbólico proporcionado por las matemáticas, considerando *in toto* al saber racional, no ve que con éste se pueda considerar a Dios en sí mismo. Y, aunque reconoce que el culto religioso se debe fundar en un acervo de normas prácticas que se toman de la teología afirmativa, no deja de exhortar al abandono de todo orden de representación reduccionista —*simplicem similitudinem transilire necesse est*—, so pena de que por confundir a Dios con la criatura, termine cayendo en una lamentable idolatría: *La teología de la negación es tan necesaria a la de la afirmación que sin ella no se le rendiría culto a Dios en cuanto Dios infinito, sino antes en cuanto criatura, y tal culto es idolatría, pues tributa a la imagen aquello que sólo conviene a la verdad*²⁸.

Con ello, al tiempo que descalifica a la teología positiva, ve la conveniencia de apelar a una teología negativa.

²⁵ Cf. SANTINELLO, Giovanni, en *Nicola Cusano, La dotta ignoranza, Le congetture*, A cura di Giovanni Santinello, Milán, Rusconi, 1988, p. 89, n. 1.

²⁶ *Nemo ignorat in ipsis mathematicis ueritatem certius attingi quam in aliis liberalibus artibus* (CT II; PTS, vol. III, p. 650).

²⁷ *Omnium operum Dei nulla est præcissa cognitio, nisi apud eum qui ipsa operatur et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex ænigmate et speculo cognitæ mathematicæ elicimus [...] si igitur correcte considerauerimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est ænigma ad uenationem operum Dei* (PO, p. 259; PTS, vol. II, p. 320).

²⁸ *Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatría est, quæ hoc imagini tribuit, quod tantum conuenit ueritatem* (DI, 1, 26; PTS, vol. I, p. 292).

IV. La necesidad de la teología negativa

Una vez que el Cusano advierte la necesidad de trascender la expresión de la teología afirmativa, siguiendo a Dionisio, pondera la necesidad de emplear el lenguaje de la teología negativa, en cuanto que entiende que Dios no es nada de lo que se puede conocer. Pues, si bien la teología afirmativa permite conocer a Dios como principio universal del ser y de inteligibilidad de todo lo real, no ve que este saber sea suficiente para alcanzar una naturaleza que, de suyo, es *inattigibilis* —Él mismo es por el que en el que y desde el que se entiende todo lo inteligible, y sin embargo permanece inalcanzable²⁹—.

El único modo de salvaguardar al hombre de una confusión de Dios con la criatura es reconociendo que no se lo puede conocer por la vía sermocinal, discretiva y discursiva, pues, dada la abisal desproporción que cabe entre Dios y la criatura, el hombre no puede más que permanecer ciego frente a ella, porque, en última instancia la esencia divina sólo puede ser conocida por el mismo Dios: *Según esta teología, Dios no es cognoscible ni en este siglo ni en el futuro, porque toda criatura, en cuanto que no puede comprender la luz infinita está en las tinieblas con respecto a ella, la cual sólo es conocida por sí misma*³⁰. En cuyo caso, se hace menester remover de Dios todos los atributos que se tomen de la criatura, simplemente porque Dios tiene perfecciones superiores a las de las criaturas. En consecuencia, se conoce mejor a Dios por la *vía negationis* que por la *vía affirmationis*. *Porque hablamos más verdaderamente por vía de la remoción y la negación*³¹; *En las cuestiones teológicas, las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes; y, por lo mismo que remueven las cosas más imperfectas de lo que es perfectísimo son más verdaderas que las otras*³². De ahí, la profusión de nombres negativos que el Cusano aplica al orden divino, por ejemplo: *absolutum, absconditus, maximus incommunicabile, incontrahibile, immensurabilitas, immutata, inalterabillitas, inattigibilitas, incorruptibilitas, ineffabile, infinitas, infinitum*.

Mas, aunque Nicolás advierta la superioridad de la teología negativa respecto de la afirmativa, esto no significa que la asuma sin más, porque en la medida en que la negación sigue suponiendo el uso de un aparato conceptual, no deja de estar afectada por la limitación que entraña todo concepto. Porque aun cuando el Cusano pretenda hablar de un nuevo tipo de concepto, para alcanzar a Dios, el *Concepto absoluto*³³, no deja de reconocer que dicho concepto absoluto *no puede ser concebido*, porque no es posible concebir *la misma concebibilidad*³⁴.

²⁹ *"Ipsum est per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattigibile"* (*De sapientia* I; PTS, vol. III, p. 428).

³⁰ *"Secundum illam nec cognoscibilis est in hoc saeculo neque in futuro, quoniam omnis creatura tenebra est eo respectu quae infinitum lumen comprehendere nequit, sed sibi solus notus est"* (*DI*, I, 26 § 88; PTS, vol. I, p. 294).

³¹ *"Uerius per remotionem et negationem de ipso loquimur"* (*DI*, I, 26; PTS, vol. I, p. 292).

³² *"Ex iis manifestum est, quomodo negationes sunt uerae et affirmationes insuficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes remouetur imperfectiora de perfectissimo sunt ueriores aliis"* (*DI*, I, 26, fin; PTS, vol. I, p. 296).

³³ *"Conceptus absolutus"* (*PO*, 40; PTS, vol. II, p. 314).

³⁴ *"Concipi utique non potest, nisi omnisd conceptibilitas actu concipiatur"* (*PO*, 41; PTS, vol. II, p. 316).

De todo lo cual se sigue que, una vez admitida la radical desproporción entre Dios y la criatura³⁵, se hace necesario descalificar toda afirmación respecto de Dios³⁶, e incluso toda negación, porque ésta no dejará de ser afectada por la tendencia reduccionista que conviene a todo saber racional. Pues, en rigor, *Él está por encima de toda afirmación y negación*³⁷.

V. Tras una nueva teología

Pero, el hecho de que el Cusano reniegue de una teología racional no indica que se resigne a la imposibilidad de conocer a Dios en modo alguno. Pues, entendiendo que un objeto que se presenta como *máximo infinito* sólo puede ser alcanzado por una vía que no suponga limitación o determinación alguna, procede a invalidar toda vía conceptual y judicativa, cualquiera que fuere el signo de esta última, para sustituirlo por un saber no racional, sino intuitivo. Este nuevo saber se alcanza por el *intellecto vidente* —*intellectus uidentis*— cuyo acto propio es una intuición que se manifiesta contradictoriamente como *ver sin ver*, como comprensión que no comprende: *De donde la sola ignorancia o comprehensible incomprehensibilidad permanece más verdadera para trascender al mismo*³⁸. Con lo cual se arriba a la tesis principal de la teología del Cusano, que es fundar el conocimiento de Dios, no a la luz del principio de no contradicción, sino del de contradicción que el Cusano denomina de la *coincidencia de los opuestos* o *de los contradictorios*³⁹. De esta manera, ahora le es posible hablar de Dios en términos antitéticos del tipo, *expresable e inexpressable*⁴⁰, *sucesión sin sucesión*⁴¹, *la disyunción a la vez que la conjunción*⁴²; *todo y nada*⁴³, *creante ni creable*⁴⁴, *poder ser hecho y poder hacer, potencia y acto*⁴⁵. Un Dios cuyo modo de conocimiento, la *docta ignorantia*⁴⁶, también se entiende bajo el signo de la contradicción.

³⁵ *Finiti ad infinitum nulla proportio*. (*De uisione Dei* XXIII, § 100; PTS, vol. III, p. 200; *De principio* 38, DI, I, 26; PTS, vol. I, p. 296).

³⁶ *Affirmationis sunt insufficientes in theologia* (*DI*, I, 26; PTS, vol. I, p. 296).

³⁷ *Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio, nec ablatio conuenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem; et tunc responsio est negans affirmationem et negationem et copulationem* (*I*, S, II; PTS, vol. III, p. 460).

³⁸ *Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas uerior uia manet ad ipsum transcendendi* (*AP*, PTS, vol. I, p. 542).

³⁹ Cf. *UD*, XIII; PTS, vol. III, p. 146.

⁴⁰ *US*, 13; PTS, vol I, p. 56. Nótese la sorprendente anticipación en Nicolás de Cusa de la dialéctica hegeliana donde se distingue entre una tesis, una antítesis, y una síntesis.

⁴¹ *Successio [...] sine successione* (*UD*, X, 43; PTS, vol. III, p. 136).

⁴² *Disiunctio enim pariter et coiunctio est murus coincidentiae, ultra quam existis absolutus ab omni* (*UD*, XI, 47; PTS, vol. III, p. 140).

⁴³ *Tu enim qui occurris quasi sis omnia et nihil omnium simul* (*UD*, XII, 49; PTS, vol. III, p. 142); *Quoniam in omnibus est omnia, in nibilo nihil et omnis in ipso ipsum* (*PO*, § 56; PTS, vol. II, p. 336).

⁴⁴ *Et ultra hanc coincidentiam creare cum creari es Tu Deus absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis* (*D*, XII, PTS, vol. III, p. 144).

⁴⁵ *Ubi posse fieri coincidit cum posse facere, ubi potentia coincidit cum actu* (*UD*, c, 15; PTS, vol. III, p. 158).

⁴⁶ *US*; PTS, vol. I, p. 50; *DI*, PTS, vol. I, pp. 190s; 214; 244, 252, 282, 292, 296, 366, 378ss, 388, 396, 414s, 446, 494; *AP*, Pts vol. I, pp. 524, 526, 534, 542; *C*, PTS, vol. II, pp. 2, 62, *UD*, PTS, vol. III, p. 146.

De este modo, se advierte cómo el Cusano, a su modo, sigue los pasos del Pseudo Dionisio, quien proponía conocer a Dios a la luz de una teología superlativa que superaba las limitaciones de las teologías catafática y apofática. Ahora, lo que el Cardenal busca es una integración dialéctica de los aportes de las teologías afirmativas y negativa, pero en un nivel de consideración superior que escapa a la comprensión humana, de ahí el carácter de teología copulativa con la que se suele designar a su teología. Y, así como el Pseudo Dionisio pretendía mostrar una vía donde desaparecen la multiplicidad, las diferencias y las contradicciones⁴⁷, ahora el Cardenal busca encontrar a Dios primero en la contradicción⁴⁸ y luego *más allá* de la contradicción⁴⁹. Y la facultad que conoce bajo el principio de la contradicción, es el *intellectus uidente*, que conoce contradictoriamente, pues da lugar a un saber del no saber, en cuanto supone la luz que surge de la oscuridad que conviene al abandono de toda sensación, imagen y concepto, permitiendo el encuentro directo con Dios: *Entonces Dios es encontrado cuando se abandonan todas las cosas, y esta tiniebla es luz en el Señor*⁵⁰.

Consecuentemente, el discurso de la nueva teología descansa en una comprensión incomprensiva de Dios, que se apoya en una intuición intelectual que permite la superación de una serie de antinomias de la razón —lo nombrable y lo no nombrable, el ser y el no ser, Dios y no Dios, verdad y no verdad, verdad y falsedad— cuya resolución aparece con la afirmación de Dios como infinitud. Porque sólo la infinitud dice de la indeterminación que conviene al orden de lo absoluto. *Admitimos por tanto, la coincidencia de los contradictorios, por encima de la cual está el infinito [...]. En la infinitud, la oposición de los opuestos existe sin oposición*⁵¹. En cuyo caso, frente a la pretensión de una razón que distingue, se impone la intuición que capta unitivamente todo lo que por ella se conoce. De ahí, que la garantía del conocimiento de Dios, se apoya paradójicamente en que, racionalmente, se lo ignora todo de él. Y en esto reside la evidencia presentada por el saber intuitivo de la docta ignorancia.

Como puede verse la novedad de la doctrina de la docta ignorancia respecto de toda teología racional, radica en que se alumbra por el principio no racional de la coincidencia de los opuestos —*coincidentia oppositorum*— como nuevo principio de inteligibilidad. Pero, si este principio está más allá de la razón, no puede tener por origen a la propia razón, de donde el propio Cusano se ve en la necesidad de fundar su valor cognitivo, para lo cual, muy escuetamente aduce, que es el fruto de una misteriosa y personal revelación divina⁵². Pero lo que le importa a Nicolás

⁴⁷ Cf. PS. DIONISIO, *Caelest. Hier.* I, 2; PG, 3, 121; II, 3, PG, 3, 140; *Myst. Theolog.* V, PG, 3, 1048.

⁴⁸ Cf. *DI*, I, 3.

⁴⁹ Cf. *UD*, cap. 10.

⁵⁰ “*Tunc enim reperitur Deus, quando omnia linquuntur; et haec tenebra est lux in Domino*” (*ADI*; PTS, vol. I, p. 558).

⁵¹ “*Admittimus igitur coincidentiam contradictoriorum super quam est infinitum [...] ibi [...] oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione*” (*UD*, XIII; PTS, vol. III, p. 148).

⁵² Cf. *DI*, III, 12.

es señalar que se trata de una evidencia suprarracional que pone al hombre en condiciones de alcanzar una visión tan profunda como omnicompreensiva de todo el orden real. De este modo le es posible integrar unitivamente la singularidad y la universalidad, las cosas y sus determinaciones cualitativas, la potencialidad y la actualidad, las potencias sensibles y racionales, y las afirmaciones contradictorias. Porque ahora la verdad se manifiesta bajo el signo de la contradicción. *Afirmamos de ti, como muy verdaderas cosas contradictorias*⁵³. Pero, una contradicción que, considerada en el nivel del conocimiento de la docta ignorancia, no supone contradicción, porque *la contradicción en la infinitud es sin contradicción*⁵⁴. La coincidencia permite la superación de los contrarios, para afirmar una alteridad sin alteridad o una oposición sin oposición, cuyo cumplimiento perfecto se halla en el infinito absoluto. Y por esto, esta nueva teología constituye un verdadero desafío para la teología racional, porque no solamente la niega sino que además se instala sobre un principio que niega a la razón misma, el principio de contradicción. Pero esto es sólo el comienzo de una teología que también busca alumbrarse más allá del ser.

En efecto, lo que ahora importa destacar es que la declaración de Dios como un orden *inattigibile*, no sólo separa a la teología de la lógica, sino también de la misma metafísica del ser, con lo cual se esfuma la posibilidad de fundar una teología natural. Porque renunciar a la comprensión intelectual de las cosas significa abandonar, en cierta manera, el orden del ser, arrastrando con ello el abandono de las primeras nociones de ente, de substancia, de acto y de los primeros principios del ser y del conocer, empezando por el de no contradicción, y siguiendo con el de tercero excluido hasta alcanzar al mismo principio de identidad.

Se abandona el ser porque se intuye a Dios como un Poder —*Posse— anterior al ser y el no ser, [...] anterior al hacer y al devenir*⁵⁵. Porque la *posibilidad* y no el acto funda ahora el ser y el hacer. Se abandonan las primeras nociones de ente, de ser, de substancia, cuando se afirma que Dios, estrictamente, no es ni ente, ni subsistente, ni principio, ni uno⁵⁶, porque es innominable, *indecible e inefable*⁵⁷. Y se abandonan los primeros principios, porque, cuando se habla de Dios como lo que implica o está por encima de la unidad de los contradictorios se descalifica el alcance teológico de los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido⁵⁸, porque de diversas maneras estos principios impiden la correcta comprensión de la coincidencia o síntesis de los contrarios.

⁵³ *“De te contradictoria uerissima affirmamus”* (UD, XXI; PTS, vol. III, p. 190).

⁵⁴ *“Contradictio in infinitate es sine contradictione”* (UD, XIII; PTS, vol. III, p. 148).

⁵⁵ *“Est enim ante esse et non esse[...] precedet facere et fieri”* (CP, X; PTS, vol. II, p. 714).

⁵⁶ *“Et ut sic uidetur nec est ens, nec non ens, nec est, nec subsistit nec est subsistente, pec per se subsistens, nec principium, nec unum”* (PR, PTS, vol. II, p. 230).

⁵⁷ *“Innominabile, indicibile et ineffabile est”* (PR, PTSD, vol. II, p. 240).

⁵⁸ *“En Nicolás de Cusa, en cambio, la separación [entre lógica y teología] es radical, pues la lógica de Aristóteles, que descansa sobre el principio del tercero excluido se le presenta, precisamente por eso mismo, como una mera lógica de lo finito que, por tanto, debe renunciar necesariamente a su pretensión de abarcar aquello que se da como visión de lo infinito”* (CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, EMECÉ, 1951, p. 26-27).

Y el modo de conocimiento ahora es una *uisio intellectualis* que, regida por el principio de la coincidencia de los contrarios, alcanza el orden absoluto⁵⁹. Se la llama *intuitio* porque con ello se quiere significar una visión inmediata del objeto conocido. Y se la llama *mystica* porque esa relación inmediata da lugar a una unión con Dios. Esto explica el que esa *uisio intellectualis* se constituya en el último fin del hombre: *La felicidad última es la visión intelectual*⁶⁰. Pero, esta visión intuitiva, no debe entenderse en el sentido de una contemplación, sino de una espontaneidad del espíritu, cuyo modelo por excelencia está dado por el conocimiento matemático. Y que no se da sin suponer la acción de la gracia: *Nadie te puede ver sino en cuanto Tú le concedes que seas visto*⁶¹.

Finalmente los dos últimos rasgos de esta nueva teología son el sentido de circularidad y el carácter místico y anagógico de la misma. La circularidad obedece a la necesidad de entender la pluralidad de las cosas en una relación circular donde cada ente complica a los restantes, y al final todos se complican en la unidad de Dios, y también porque se mira la pluralidad de los atributos divinos en una relación donde cada uno, en la absoluta simplicidad de Dios, complica a los restantes, o bien, porque, coincidentes en dicha simplicidad, la relación circular se termina resolviendo bajo una perspectiva unitaria o puntual. Dios es el círculo que lo contiene todo, donde todo se hace uno y lo mismo, y, por lo mismo, el círculo se hace también punto y el punto círculo. Pues, en virtud de la infinitud y simplicidad de Dios, todas las cosas que hay en Dios se hacen una sola con Él, y del mismo modo todos sus atributos se identifican entre sí. De ese modo por la visión intuitiva el hombre tendrá la posibilidad de ver todas las cosas como manifestación de Dios. Pero, para que el encuentro con Dios se realice será necesario que Dios primero infunda en el hombre el deseo de conocerle, y luego lo conduzca hacia Él. Pero si las cosas se terminan conociendo como siendo implicadas en Dios, entonces, por lo mismo, Dios se revela como siendo implicado en todas las cosas, y, al mismo tiempo, también cada hombre puede redescubrirse a sí mismo como siendo implicativamente en Dios y a Dios como siendo en él. Luego, ¿qué sentido tiene pedir a Dios que se revele a la criatura cuando Dios mismo ya está presente en todas ellas, y lo es todo en todas las cosas? Sencillamente, si se quiere conocer a Dios, basta con conocer las cosas, porque, en tanto que efectos de Él todas las cosas manifiestan su grandeza. Se habla también de una teología mística y anagógica, porque ordena al hombre a una unión mística con Dios por la vía de una elevación del alma con la contemplación de Dios. Pues, entre las cosas, aquélla que, en razón de ser creada a imagen de Dios, revela mucho mejor la naturaleza de Dios, entonces el conocimiento de Dios se obtiene simultáneamente con y por el conocimiento que el propio hombre tiene de sí mismo, pero es un conocimiento que se termina fundando en una donación de Dios:

⁵⁹ Cf. C, I, c. 8, PTS, vol. II, p. 32 ss.

⁶⁰ "*Felicitas enim ultima quae est uisio intellectualis*" (PO, PTS, vol. II, p. 312).

⁶¹ "*Nemo te uidere potest nisi inquantum tu das ut uideris*". (UD, V § 5; PTS, vol. III, p. 108).

*De esta manera en el silencio de la contemplación, tú, Señor en mis fibras más íntimas me respondes diciendo: 'sé tuyo y Yo seré tuyo'*⁶².

Una vez hechas estas aclaraciones respecto de los rasgos principales de la nueva teología de Nicolás de Cusa. Se hace pertinente el tratamiento de la misma realidad de Dios, comenzando por una consideración de los nombres que le adjudica la teología positiva, para seguir con el rechazo que se hace de ellos en una perspectiva negativa, y la adopción de los nombres impuestos por la nueva teología de Nicolás de Cusa.

VI. Los nombres de Dios

Como es de imaginar, el Cusano comenzará ponderando la razonabilidad de los nombres adjudicados por la teología afirmativa, ser, verdad, bondad, unidad, necesidad, para luego tomar distancia de ellos desde la perspectiva de una teología negativa, para terminar, finalmente, desde una perspectiva ajena a la razón discretiva, escogiendo nombres como el de *Possesit*, *Non Aliud*, o *Infinito*. Y esto, sin mencionar los nombres que se adjudican a Dios según su relación con el mundo como los de *coincidentia oppositorum*, o bien los de *complicatio* y *explicatio mundi*.

La primera mención de Dios es como ser absoluto. Dios es ser absoluto. *Ser divino simplemente absoluto*⁶³. El vocablo *esse*, se aplica a Dios sistemáticamente por parte del Cusano, en razón de la vinculación con el pasaje de *Exodo* 3,14. Y así sostendrá que porque es, Dios puede conferir el ser, es único, sin relación con otro, ni alteridad respecto de otro, ni restricción entitativa. Es Acto puro de ser, donde su esencia se identifica con sus atributos y con su ser. Dios escapa a la comprensión humana. En cuanto absoluto, indica un orden que está fuera de toda proporción o lo que está completamente desligado de todo, cuyo sentido se entiende por oposición a *contractus*, expresión ésta que dice limitación, reducción e imperfección, y por o mismo, dependencia ontológica. Consecuentemente, Dios es ser absoluto, en razón de la excelencia de su naturaleza, de su subsistencia, de su excelencia, de su pura actualidad y de su simplicidad. En ese sentido, puede decirse que Dios es el ser por excelencia y excedencia, e incluso que el ser sólo se puede decir propiamente de Dios, porque sólo Él es máximo *El ser absoluto no puede ser otra cosa que máximo absolutamente*⁶⁴.

Dios, en cuanto máximo absoluto es lo que es desde sí, en sí y por sí, del cual procede todo lo que es, Dios es todas las cosas porque es su causa. *La sagrada ignorancia nos enseña en principio que nada es por sí mismo, excepto el máximo absoluto, en el cual de sí, en sí, y por sí son la misma cosa, es decir, que el mismo absoluto es lo que es y es necesariamente todo lo que es en cuanto que procede del mismo ser*⁶⁵.

⁶² *Et cum sic in silentio contemplationis quiesco tu Domine intra praecordia mea respondens dicens: sis tu tuus et ego ero tuus* (De Uisione Dei, cap. VII, 25; PTS, vol. III, p. 120).

⁶³ *Esse diuino simpliciter absoluto* (DI, II, 1; PTS, vol. I, p. 322).

⁶⁴ *Absolutum autem esse non potest esse aliud quam maximum absolute* (DI, I, 6; PTS, vol. I, p. 212).

⁶⁵ *Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, per se, et ad se idem sunt, ipsum absolutum esse; necesseque esse omne, quod est, in quantum est, ab ipso esse* (DI, II, 2; PTS, vol. I, p. 322).

Dios es acto puro —*penitus in actu*— porque es en acto todo lo que puede ser: el Máximo absoluto es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser⁶⁶.

En Dios, en razón de su absoluta simplicidad, su ser se identifica con sus atributos: *El tener de Dios es su ser*⁶⁷. Y en razón de ello Dios funda el ser y el subsistir del ente. Consecuentemente, se entiende a Dios como: *esse absolutum*⁶⁸; *esse Dei*⁶⁹; *esse infinitum*⁷⁰; *esse intemporalē*⁷¹; *esse maximū*⁷²; *esse perfectum*⁷³; *esse primū*⁷⁴; *esse fecundissimum*⁷⁵.

Pero, la dificultad de todo esto es que Dios, en razón de su absolutez, es intelectualmente inaprensible, porque *excede a todo entendimiento*⁷⁶.

De la misma manera Dios es verdad eterna. Lo es porque es la misma verdad máxima, porque es principio de verdad de las cosas, aunque ella en sí misma sea incomprendible para el entendimiento humano. Es la verdad absoluta⁷⁷ —*El que es la verdad*⁷⁸—; y fundamento de toda verdad, porque, como máximo absoluto, es forma de las formas y verdad de las verdades: *No puede haber [...] forma absoluta o acto que no sea Dios. [...] el cual es la forma de las formas y la verdad de las verdades*⁷⁹. Así, vinculado con la noción de Dios como verdad, aparece la de luz. Este mismo concepto de incognoscible principio de cognoscibilidad se repite en *De docta ignorantia*, cuando se habla de Dios como *luz inaccesible*⁸⁰, *luz simplicísima e infinita en la cual las tinieblas son luz infinita*⁸¹. Una *luz infinita que luce siempre en las tinieblas de nuestra ignorancia*⁸².

Vinculado con este concepto de Dios aparecen las nociones de inteligencia infinita o Mente infinita, y también la de Sabiduría —*sapientia aeterna*—⁸³. Dios es Intelecto o Mente. Dios es Mente infinita ejemplar de la cual la mente humana es imagen finita. *Si a esta divina simplicidad la llamaras mente infinita, la misma será ejemplar de nuestra mente*⁸⁴.

⁶⁶ *Maximum absolute et omnia absolute actu, quae esse possunt* (DI, I, 4; PTS, vol. I, pp. 204, 206).

⁶⁷ *Habere Dei est esse eius* (UD, III, PTS, vol. III, p. 102). Con lo cual asume a nivel conjetural el concepto tomasiano de Dios como *Ipsum esse subsistens* (STO. TOMÁS, *S Th*, 1, 44, 1co).

⁶⁸ DI, PTS, vol. I, p. 322; 352; UD, PTS, vol. III, p. 158 y ss; LG, PTS, vol. III, p. 292.

⁶⁹ DI, PTS, vol. I, p. 326.

⁷⁰ UD, PTS, vol. III, p. 158.

⁷¹ PR, PTS, vol. II, p. 264.

⁷² DI, PTS, vol. I, p. 324.

⁷³ CP, PTS, vol. II, p. 686.

⁷⁴ DI, PTS, vol. I, p. 322.

⁷⁵ PF, PTS, vol. III, p. 738.

⁷⁶ *Excedit igitur maxima aequalitas, quae nullo est alia aut diuersa, omnem intellectum* (DI I, cp. 4; PTS, vo.I, p. 204).

⁷⁷ *Ueritas absoluta* (I, S, PTS, vol. III, p. 448).

⁷⁸ *[Iesus] qui est ueritas* (DI, III, Prólogo al libro III; PTS, vol. I p. 420).

⁷⁹ *Non posse esse aut absolutam formam siue actum, qui non sit Deus, [...] et quod non est nisi una forma formarum et ueritas ueritatum* (DI, II, 9; PTS, vol. I, p. 378).

⁸⁰ *Lucem inaccessibleē* (DI, I, 26; PTS, vol I, p. 292).

⁸¹ *Simplicissimam et infinitam in qua tenebrae sunt lux infinita* (DI, I, 26; PTS, vol I, p. 292).

⁸² *Infinita lux semper lucet in tenebrisnostrae ignorantiae* (DI, I, 26; PTS, vol. I, p. 292).

⁸³ I, S, I, PTS, vol. III, p. 442.

⁸⁴ *Si hanc diuinam simplicitatem infinitam mentem uocitaueris, erit ipsa nostrae mentis exemplar* (I, M, c. 3, 72; PTS, p. 502).

Vinculado también con la noción de Dios como verdad, aparece la noción de Dios como razón inmutable y eterna, de la cual participan todas las cosas: *no hay sino una razón de todas las cosas, de la cual participan éstas de modo diverso*⁸⁵. Por lo mismo, también es *forma* que funda toda forma: *[Dios es] la forma de las forma y la verdad de las verdades*⁸⁶. Y en este sentido también es modelo del cual las cosas son imágenes, porque *Dios resplandece en las criaturas como la verdad en la imagen*⁸⁷.

La identificación de Dios con *espíritu*, vincula al Cusano con toda la tradición griega, patristica y medieval. La expresión *spiritus* aparece en obras de todas las épocas, pero también aparece en un sentido más preciso cuando habla de *—spiritus intellectualis*⁸⁹, *spiritus rationalis*⁹⁰, *Spiritus Sanctus*⁹¹, *spiritus uniones*⁹², *spiritus uniuersorum*⁹³, *spiritus uisionis*⁹⁴, *spiritus uitalis*⁹⁵, *spiritus diffusus et contractus*⁹⁶. Dios es también espíritu como interioridad. Como un Espíritu abierto, abierto hacia si mismo, con lo cual se constituye en espíritu unitrino, y abierto hacia la criatura, que por lo mismo también será, *mutatis mutandis unitrino*.

Dios es unidad absoluta en cuanto trasciende toda multiplicidad⁹⁷. Y, por lo mismo, es incognoscible e innominable, porque su unidad se corresponde con su absoluta simplicidad. Por tanto, trasciende a toda diversidad, oposición, desigualdad y distinción, pero al mismo tiempo comprende complicadamente toda unidad. Por razón de su absoluta uni-

⁸⁵ "Non est nisi una omnium ratio, quæ diuersimode participatur" (DI, I 17; PTS, vol. I, p. 248).

⁸⁶ "Non est nisi una forma formarum et ueritas ueritatum" (DI, II, 9; PTS, vol. I, p.378).

⁸⁷ "Deus relucet in creaturis sicut ueritas in imagine" (AP; PTS, vol. I, p. 542).

⁸⁸ DI; III, 5; PTS, vol I, p. 452: "Omnes autem operatio ex Spiritu et amore quodam procedit uniente actiuum passiuo, [...] per quam creator unitur creaturæ, ex maximo uniente amore procedens, non dubium a sanctu Spiritu, qui absolute amor est, necessario existit"; Cf. G, PTS, vol. II, p. 428 ; G, PTS, vol. II, p.,436; NA, PTS, vol. II, p.550; NA, Pts, vol. II, p, 554, et passim.

⁸⁹ US, XX, PTS, vol.I, p. 88: "Hæc omnia intrumenta in se uiua habet spiritu noster intellectualis"; Cf. DI, III, PTS, vol I, p. 478; DI, III, 9; PTS, vol. I, p. 484; DI, III, 11; PTS, vol. I, p. 498; QD, PTS, vol. II, 596; DL, I, PTS, vol. II, p. 646; I, S, PTS, vol. III, p. 438.

⁹⁰ FD, PTS, vol. II, p. 610: "Lumen ipsum rationis esse uitam spiritus atque quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus Uerbum ipsum diuinum, oritur filiationis potestas in credentibus"; Cf. UD, XVIII, PTS, vol III, p. 176; UD, XX, PTS, vol. III, p.186; LG, PTS, vol. III, p. 332.

⁹¹ DI, I, 24; PTS, vol I, p. 284: "Nomen Trinitatis est personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus Sancti"; DI, 26; PTS, vol I, p. 294; Cf. DI, III, 5; PTS, vol. I, p. 450; DI, III, 26; PTS, vol. I, p. 514; NA, 5; PTS, vol. II, 464; LG, PTS, vol. III, p. 312; DI, I, 7; PTS, vol.I, p. 214 y ss; A, PTS, vol. III, p. 392.

⁹² DI, II, PTS, vol. I, 408.

⁹³ DI, II, 9; PTS, vol. I, p. 382: "De spiritu uniuersorum"; FD, 4; PTS, vol. II, p. 632: "Principium nostrum unitrinum bonitas sua creauit sensibilem mundum istum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi uocem, in qua mentale uerbum uarie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum uariarum orationes a Deo Patre per Filium Uerbum in spiritu uniuersorum explicatæ in finem".

⁹⁴ QD, PTS, vol. II, p. 584: "Nam non est spiritus uisionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est. Spiritus enim, qui per opticas uenas in oculum a cerebro descendit, offenditur obuiatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur. Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritu altior operatur discretionem".

⁹⁵ US, PTS, vol. I, p. 4: "Nam cum uitalis spiritus sic delectabiliter mouens (qui motus uita dicitur) tuncuis ipsa spritus uitæ nisi restauretur sua refectione exspirat et deficit".

⁹⁶ DI, II, 10; PTS, vol. I, p. 384: "Est igitur per totum uniuersum et singulas eius partes difusus et contractus, qui natura dicitur".

⁹⁷ DI, I, 5.

dad —*unitas simplicísima*⁹⁸—, no cabe en Dios distinción alguna, no hay distinción en él entre su esencia y su ser⁹⁹ *la misma esencia divina de tal manera es en sí, que coincide con el ser*¹⁰⁰. Ni tampoco hay en Él distinción entre el ser y el obrar: *en el máximo es lo mismo, ser, hacer y crear*¹⁰¹, ni entre sus atributos: *Pues todos los atributos divinos coinciden en Dios*¹⁰².

El vocablo *necitas*¹⁰³ es intensamente aplicado por el Cusano en el campo teológico, también *necessitas absoluta*¹⁰⁴, *necessitas complexionis*¹⁰⁵. Dios es necesidad absoluta: *Es necesidad absoluta porque no puede no ser*¹⁰⁶.

Dios es *subsistente* y funda la subsistencia del ente finito, porque lo que no subsiste por sí, debe serlo por participación de otro que subsiste por sí: *participan más inmediatamente de la entidad máxima subsistente en sí misma*¹⁰⁷. ¿Cómo, pues, aquello que no es por sí, podría ser de otro modo que por el eterno ser?¹⁰⁸. Vinculado a ‘substancia’ aparece el nombre de entidad, que remite a la noción de ente¹⁰⁹.

Dios es sistemáticamente llamado *essentia*¹¹⁰, —también aparecen las formas *essentia diuina*¹¹¹, *essentia essentiarum*¹¹², *forma formarum* o *essentia essentiarum*¹¹³. Dios es esencia, porque es principio de todo lo que es, y su esencia coincide con su ser y es en acto todo lo que puede ser. Y es forma, porque es causa ejemplar que funda la esencia de las cosas.

Las expresiones *optimitas*, *optimum*¹¹⁴, vinculadas con *bonitas*, *bonum*, *perfectio*, y con *perfectio ultima*, significan aquello que es mejor de lo que puede pensarse, o como el bien cuya excelencia es tal que no pueda concebirse alguna cosa mejor¹¹⁵, porque lo óptimo *lo excede todo*¹¹⁶.

⁹⁸ *DI*, II; PTS, vol. I, p. 342.

⁹⁹ Sigue en esto la tesis central de la teología tomasiana conforme a la cual se niega en Dios la distinción real entre la *essentia* y el *esse* *S Th* 1, 2, 1; 1, 3, 4c, *et passim*.

¹⁰⁰ “*ipsa essentia diuina sic est in se, ut coincidat cum esse*” (*Sermo* CCIV, 3).

¹⁰¹ “*in maximo uero idem est esse, facere et creare*,” (*DI*, II, 2; PTS, vol. I, p. 90).

¹⁰² “*Nam omnia attributa diuina coincidere in Deo*” (*AP*; PTS, vol. I, p. 564).

¹⁰³ *C*, PTS, vol. II, p. 92; *C*, PTS, vol. II, p. 132; *PO*, PTS, vol. II, p. 300; *NA*, PTS, vol. II, p. 462; *NA*; PTS, vol. II, p. 468; *QD*, PTS, vol. II, p. 576; *UD*, PTS, vol. III, p. 138; *LG*, PTS, vol. III, p. 254.

¹⁰⁴ *DI*, I, PTS, vol. I, p. 202; *DI*, I, PTS, vol. I, p. 210; *DI*, I, PTS, vol. I, p. 274; *DI*, II, PTS, vol. I, p. 328.

¹⁰⁵ *DI*, II, PTS, vol. I, p. 358; *DI*, II, PTS, vol. I, p. 370; *DI*, II, PTS, vol. I, p. 380; *LG*, III, PTS, vol. I, p. 260.

¹⁰⁶ “*Esto ergo absolutas necessitas, cum non possit non esse*” (*PO*; PTS, vol. II, 300).

¹⁰⁷ “*Aliqua sunt entia immediatius entitatem maximam in seipso subsistentem participantia, ut sunt simplices finitæ substantiæ*” (*DI*, I, 18; PTS, vol. I, p. 254).

¹⁰⁸ “*Quomodo enim id, quod a se non est, aliter esse posset qua ab æterno esse?*” (*DI*, II, 2; PTS, v I, p. 322).

¹⁰⁹ Entendido por ente “*quod Latine ens dicitur*” (*DI*, I, 8; PTS, vol. 218).

¹¹⁰ *US*; PTS, vol. I, p. 52; *US*; PTS, vol. I, p. 134; *US*; PTS, vol. I, p. 144; *US*; PTS, vol. I, p. 150; *DI*, PTS, vol. I, p. 244; *DI*, PTS, vol. I, p. 258; *G*, PTS, vol. II, p. 392; *NA*, PTS, vol. II, p. 482.

¹¹¹ *PO*, PTS, vol. II, p. 346.

¹¹² *NA*, PTS, vol. II, p. 484; *NA*, PTS, vol. II, p. 540.

¹¹³ Cf. *UD*, 9, §§ 36; PTS, vol. III, p. 130.

¹¹⁴ *QD*, PTS, vol. II, p. 596.

¹¹⁵ *Sermo* 204, 4-5.

¹¹⁶ “*Deus autem id omne excedit*” (*PO*, PTS, vol. II, p. 314).

Dios es *Maximum* en cuanto que no puede existir otro mayor¹¹⁷, no se toma en sentido comparativo ni superlativo, pues, no tiene carácter gradual, sino que sólo dice plenitud de ser, y, por lo mismo, fundamento absoluto del ser y del conocer.

Dios es Dios, porque de suyo, implica *ver* y *correr*¹¹⁸, en el sentido de que se corre detrás de lo visto, o bien, como visión, en cuanto Dios lo ve todo.

Dios es infinito —atributo central en la teología del Cusano—, porque su ser es *absolutamente el ser de la infinitud*¹¹⁹. En cuanto infinito, se hace presente en todo trascendiéndolo todo. La infinitud le conviene a Dios porque es creador; nada le es ajeno; lo creado es su imagen; aunque es conceptualmente incomprensible.

Finalmente, Dios es *ver absoluto* o *visión creadora*¹²⁰, por lo que Dios se entiende ahora como persona, subjetividad o espíritu que se manifiesta a través de sus operaciones espirituales. El ‘ver absoluto’ es, un ver que, separado de toda perspectiva, comprende en sí toda la actividad de Dios, y se constituye en modelo de toda mirada limitada. Dios es visión que *contempla todas las cosas en sí mismo*¹²¹. Y como visión creadora, al verlas en sí mismo, da el ser a todas las cosas. Lo cual no debe hacer presumir que se entienda al acto creador como necesario, ni a una reducción del ser de Dios a su ver, porque el acto creador es libre, y porque en Dios, dada su absoluta simplicidad su ser y su obrar se identifican.

Pero no son estos los últimos nombres que Nicolás aplica a Dios.

VII. Los últimos nombres

Hay nombres que el Cusano mantiene hasta en sus obras finales: son estos: *Ser*, *Simplicidad*, *Perfección*, *Bondad*, *Infinitud*, *Inmensidad*, *Inmutabilidad*, *Eternidad*, *Unidad*. Pero, junto a éstos ofrece otros que son el fruto de su propia reflexión metafísica: *Principium unum absolutum*, *poder ser hecho*; *creador* (de un mundo bello que está complicado en Él); *causa creadora de todas las cosas*; *causa final*, o mejor, *causa eficiente y final*; *primera causa del ente*; *luz eterna*, *belleza*, *primera inteligencia*.

Un aporte significativo, en el orden de los nombres aplicados a Dios está dado por la obra de madurez *De uenatione sapientiae* (1464). En ella, los nombres aparecen en la investigación de diez campos: *Hay diez campos muy aptos de caza de la sabiduría. Al primero lo llamo docta ignorancia, al segundo Possest, al tercero, No-Otro, al cuarto, de la luz, al quinto, de la alabanza, al sexto, de la unidad, al séptimo, de la igualdad, al octavo, de la conexión, al noveno, del fin, al décimo, del orden*¹²².

¹¹⁷ “*Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest*” (DI, 1, 2; PTS; vol. I, p. 198).

¹¹⁸ “*Theos dicitur a theoro, quod est uideo et curro*” (QD I; PTS, vol. II, p. 570).

¹¹⁹ “*Quod est infinitas*” (UD, cXIV; PTS, vol. III, p. 156).

¹²⁰ “*Ego sum quia tu me respicis*” (UD, IV, 11; PTS, vol. III, p. 104).

¹²¹ “*In se omnia uidet*” (UD, VIII, § 32; PTS, vol. III, p. 126).

¹²² US, XI, PTS, vol. I, p. 50.

Pero según Ángel Luis González¹²³, los nombres más representativos del último período, son los de *unidad indivisible*, que aparece en *De beryllo* (1458), *Igualdad*, en *De Aequalitate* (1459), *Principio unitrino*, en *De principio* (1459), *posibilidad absoluta*, en *De Possesit* (1460), *No-Otro*, en *Non aliud* (1462) y *Posse Ipsum*, en *De apice theoria* (1464). Siguiendo a este comentarista se pueden extraer las siguientes conclusiones:

Dios como *unidad indivisible*. El nombre *uno conviene a Dios más que cualquier otro nombre*¹²⁴. Unidad que se entiende en sentido absoluto, porque excluye toda dualidad. Para ilustrar su sentido, se vale de la noción de punto geométrico, porque la indivisibilidad del punto es semejante a la indivisibilidad del mismo Uno. Pero, la inteligibilidad del uno absoluto no se termina de completar si no se la alcanza también como trinidad. Y, considerada en relación con el mundo creado esta Trinidad se manifiesta como causalidad eficiente, formal y final. Y como esta simplicidad no puede ser alcanzado por ningún nombre o concepto sino de un modo negativo, y sólo puede ser vista intuitivamente con el ojo de la mente¹²⁵.

El concepto de Dios como *Igualdad* se aplica para designar, impropia- mente a la segunda persona de la Santísima Trinidad, en razón de que se aplica a Dios sólo por relación a las criaturas. El concepto se analiza en *Aequalitate*. Pero, la expresión *Aequalitas*, no se aplica a Dios para distinguir una cosa de otra, sino para aludir a un orden inalterable, que trasciende toda alteridad fundándola en el ser y en el poder ser. Y si se considera a Dios como Trino, entonces el nombre de *Igualdad* conviene al Padre, y el de *Igualdad de la igualdad*, al Hijo. La *Igualdad* es principio del ser y del conocer, pues por ella subsiste y es entendido todo. Por ello está presente en todo, pero no es recibida de la misma manera. En *De Uenatione sapientiae* (1463) se identifica a la *Igualdad con el Possesit*, porque es en acto todo lo que puede ser, y en *Compendium* (1463) con el *Posse* porque es la manifestación más plena del *Poder*¹²⁶.

Dios es también *Principio Unitrino* en cuanto es principio *anterior a todas las cosas*, porque *Todo compuesto es principiado*. Sólo puede haber un único Principio de todas las cosas, el cual es infinito, eterno y subsistente por sí: *Decimos que cuando no es por otro, un principio subsiste por sí*¹²⁷. Pero esta unidad se entiende como unitrinidad, porque *Dios es uno y trino*¹²⁸. En las cosas, la trinidad se manifestará en el *Poder ser*, el *ser*, y el *nexo*. Pero en Dios no cabe discernir diferencias entre las personas divinas¹²⁹.

¹²³ GONZÁLEZ, A. L. *Nicolás de Cusa, Diálogos del Idiota, El Possesit, La cumbre de la teoría*, Introd., trad. y notas de Ángel Luis González, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 199-232.

¹²⁴ "Magis conuenire ipsum unum quam aliud nomen" (B. XII; PTS, vol. III, p. 16).

¹²⁵ Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 203-205.

¹²⁶ Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 205-206.

¹²⁷ "Principium enim cum non sit ab alio per se subsistere dicimus" (PR, PTS, vol. II, p. 230).

¹²⁸ PR, PTS, 320.

¹²⁹ Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 206-209.

Dios también es entendido como *posibilidad absoluta* o *Possest*: *Solamente Dios es Possest, porque Él es en acto lo que puede ser*¹³⁰. Lo que remite a la noción de *potentia*, y *possibilitas* y entronca a Nicolás de Cusa con una metafísica de la esencia o de la potencia. La palabra '*possest*' supone la *unión de poder y ser*¹³¹, de necesidad de ser y el acto eterno de Dios, la unidad y coincidencia del acto y la potencia, porque todo lo que es, antes, puede ser. Con lo cual, parece que el *Possest* no sólo es la realidad en acto de todo lo posible, sino el acto puro o la plenitud del ser¹³². Esta posibilidad —*posse*— implica tres sentidos: como poder absoluto: *absolutum posse*, anterior a todo poder; como poder ser hecho —*posse fieri*— que conviene a toda criatura; como poder hacer o poder creador: *posse facere*, que da el acto de ser. En Dios omnipotente, esas tres posibilidades coinciden, porque en Él no hay distinción entre posibilidad y ser. De donde, Nicolás no sólo entiende a la potencia como acto, sino también a la posibilidad, lo que da a la expresión *esse potest* un sentido absoluto. Así, cuando en *De docta ignorantia* dice que el máximo absoluto *es todo lo que puede ser*¹³³, se quiere significar que Dios es la realidad en acto de todo lo posible, esto es, la plenitud del ser y de todo lo que puede brotar de Él, porque *Dios es en acto todo lo que es posible que sea*¹³⁴. Dios es así, llamado *acto de toda potencia porque es fin de toda potencia*¹³⁵, pero, no como si entendiera a Dios en proceso de realización, porque es *acto infinito*¹³⁶. Pero, Dios como acto infinito, y como fundamento de toda posibilidad es Él también *Posibilidad*, pero no posibilidad limitada, finita o contracta, sino posibilidad absoluta o infinita: *Es Posibilidad absoluta*¹³⁷. Por esa razón, en *De quaerendo Deum*, habla de Dios como potencia infinita y acto infinito: *una potencia infinita que es también acto infinito*¹³⁸. Concepto sobre el cual insistirá en *De uisione Dei* (1453) donde la potencia infinita coincide con el acto. Pero la novedad es que aquí, en la identidad entre el poder ser y el ser, la prioridad la tiene el poder ser, porque nada es si antes no puede ser, el ser presupone el poder ser, con lo cual se advierte el sesgo claramente esencialista de la teología del Cusano¹³⁹. Lo que se confirma en *De Possest* cuando insiste en la comprensión de Dios como *Posibilidad absoluta* que se identifica con el acto puro de ser, porque lo que se presenta como potencia infinita y acto infinito, termina por resolverse en poten-

¹³⁰ "Solus Deus est possest, quia est actu, quod esse potest" (US, 13; PTS; vol. I, p. 56).

¹³¹ "Possest de posse et esse unitum" (PO, § 27; Pts, vol II, p. 300).

¹³² SANTINELLO, G. Nicola Cusano, DI, IV, § 11, p. 73, n. 1.

¹³³ "Cum sit omne quod esse potest" (DI, IV, § 11; PTS, vol. I, p. 204),

¹³⁴ "Deus unus, ut sit actu omne id, quod possibile est" (DI, I, 5; PTS, vol. I, p. 210).

¹³⁵ "Est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae" (QD, III, PTS, vol. II, p. 598).

¹³⁶ "Actus infinitus" (DI, II, 8; PTS, vol. I, p. 366).

¹³⁷ "Absoluta possibilitas est" (DI, II, 8; PTS, vol. I, p. 362).

¹³⁸ "In Deo absque contractione est potentia absoluta, quae est actus infinitus" (QD, III, PTS, vol. II, p. 600).

¹³⁹ "Dios más que acto puro, es posibilidad o poder puro, es poder absoluto, 'possest'; la actualidad del Possest sobreviene precisamente porque es el conjunto de todas las posibilidades, y eso hace que se convierta con la necesidad, puesto que la posibilidad entera excluye la imposibilidad" (ÁLVAREZ, A. L. en introducción a Nicolás de Cusa, *Diálogos del Idiota, El Possest, La cumbre de la teoría*, introd., trad. y notas de Ángel Luis González, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 213).

cialidad infinita o pura. En un primer paso en favor del orden potencial, señala que *la posibilidad absoluta, [...] no precede a la actualidad, pero tampoco la sigue*¹⁴⁰. Lo que significa que no tiene al acto como anterior y fundante de la potencia. Por eso, termina por llamar a Dios, no acto, sino posibilidad. De esa manera, al definir a Dios en el orden del *potest esse*, es esta noción, y no la de ser, la que se constituye en término de resolución de todas las demás nociones. Y, al entender al poder como radicalmente anterior al ser, supone al ser como procedente del poder: *en la eternidad del poder mismo no veo al ser más que como derivado de poder mismo*¹⁴¹. Con lo cual, el Cusano, en lugar de fundar la posibilidad en la actualidad del ser, funda a la actualidad del ser en la posibilidad, terminando por reducir el ser a un orden de mera facticidad¹⁴².

Dios como *Non aliud*, deja ver el sello de la metafísica de lo uno antes que del ser. La expresión es útil porque define a Dios por sí mismo y no por la alteridad, en cuanto que alude una identidad que precede a toda otra cosa, y funda todo ser y todo conocer. Por tanto, es anterior a toda afirmación y a toda negación. Alude a un principio de todas las cosas que no se opone a ellas, ni siquiera a la nada, y, por lo mismo las contiene. Porque es anterior a toda determinación es innominable e indefinible, pero permite la definición de cada cosa, pues es todo en todas y cada una de las cosas, sin ser nada de ninguna, y, por tanto, es la alteridad respecto de lo otro, sin oponerse a nada. Con lo cual, Dios es simultáneamente immanente —*Non-Aliud*— y trascendente respecto del mundo —*aliud*—¹⁴³.

Dios como *Posse*

Vinculado con la noción de *Possest* o *Posibilidad absoluta*, aparece el concepto de Dios como *Poder* —*Posse*— por el que se afirma a Dios como fundamento, principio y poder de todas las cosas. La noción *Posse* no se debe confundir con la de *Possest*, pues, mientras ésta dice posibilidad pura en un sentido estático, aquélla dice posibilidad como poder en un sentido activo y dinámico. *Posse* es el último nombre que el Cusano atribuye conjeturalmente a Dios, porque expresa mejor que otro nombre, el *principio por el cual algo puede ser, vivir y entender*. Ese Poder se identifica con la misma subsistencia, porque la subsistencia no podría ser, sin el poder mismo. Con, lo cual, también aquí se afirma la prevalencia de la posibilidad sobre la actualidad, del poder sobre el ser¹⁴⁴. Pero, también supone a Dios como fundamento del ser y del conocer, como presupuesto de todo conocimiento, como si fuese una suerte de *primum cognitum*. Pero con este nombre Dios ya no es considerado como ser absoluto, ni como actuali-

¹⁴⁰ "Possibilitas ergo absoluta [...] non praecedat actualitatem neque etiam sequitur" (PO, PTS, vol. II, p. 274).

¹⁴¹ "Non uideo ipsum esse in aeternitate ipsius nisi ab ipso posse" (PO, § 49; PTS, vol. II, p. 328).

¹⁴² Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 209-214.

¹⁴³ Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 215-219.

¹⁴⁴ GONZÁLEZ, A. L., *Nicolás de Cusa, Introducción a la cumbre de la teoría*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 221.

dad, sino como Poder que hace posible todo ser, absoluta posibilidad de ser. La actualidad ahora se reduce a ser mero término de la potencialidad, porque todo lo que es, antes de ser, puede ser. Pues, *¿cómo podría existir la actualidad no existiendo la posibilidad?*¹⁴⁵. Y lo mismo ocurre con el ser, que ahora se entiende como efecto del poder: *El ser, está también en este sentido, subordinado al Poder. El origen de todo lo que es y de todo lo que puede ser hay que buscarlo en el poder, en el Absoluto Poder Omnipotente*¹⁴⁶. En el Memorial de *De apice theoriae* señala que *No existe nada a menos que pueda ser. Por tanto, el ser no añade nada al poder ser*¹⁴⁷. Así, el Poder es anterior al ser como lo absoluto a lo determinado o fáctico. La esencia substituye al esse como primera noción. La potencia es anterior al acto¹⁴⁸.

Pero esto supone una previa descalificación de los atributos divinos.

VIII. La descalificación de los atributos divinos

Aparentemente hay en los nombres mencionados aquí una cierta pervivencia de la teología positiva, porque de alguna manera, cuando se habla de *Necesidad, Posse, Possest, unidad*, Nicolás sigue hablando de Dios en términos positivos. Pero, en rigor, lo que hay, es una clara sustitución de la teología del ser y del acto por la teología de la posibilidad y de la potencia. ¿Cómo se explica ese brusco cambio del *esse* al *Potest*? Porque entendía que quien asumía como propio el lenguaje de la teología racional, no podía menos que engañarse: *Quien considera que ha aprehendido a Dios, sepa que esto sucede por defecto y escasez de su intelecto*¹⁴⁹. Por esa razón hay en estos últimos nombres recién citados una carga de simultaneidad de los opuestos, que suponen la simultánea afirmación y negación de algo, en una pretendida síntesis superadora. Razón por la cual, aunque estos nombres pueden situarse en el orden de la conjetura de la razón, tienen algo de incomprensibles. Pero lo que ahora importa destacar es que, buena parte de la incomprensión de esos nombres últimos se debe a que están despojados del sentido que los vincula con las más importantes nociones acuñadas por la teología afirmativa.

Dios no es ser

Se ha dicho antes que Dios es ser, y lo es absolutamente, pero, si, considerado como un absoluto, está por encima de todo ser, entonces ahora su esencia ya no coincide con el ser, y se dirá que Dios simultáneamente es y no es, hasta concluir que Dios es anterior al ser y al no ser. Con lo cual se pone en evidencia el drama de un hombre que, habiendo renunciado de antemano al reconocimiento de la natural capacidad cognitiva del

¹⁴⁵ *“Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente?”* (PO, PTS, vol. II, p. 274.)

¹⁴⁶ GONZÁLEZ, A.L., *Introducción a La cumbre de la teoría*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 221.

¹⁴⁷ *“Non est nisi quod esse potest, esse igitur non addit ad posse esse”* (AT, M, II; PTS, vol. II, p. 378).

¹⁴⁸ Cf. GONZÁLEZ, A. L., o.c., p. 219-232.

¹⁴⁹ *“Ideo quicumque putat apprehendisse ipsum sciat hoc ex defectu et paruitate sui intellectus euenire”* (PO § 41; PTS, vol. II, p. 316).

hombre, en las mismas obras donde admite que Dios es el mismo ser, ya empieza a hablar de lo real en términos de no ser, hasta el punto de negar que las cosas sean, porque frente a Dios, son como si no fueran, y que Dios, sea, simplemente porque no es un ente mundano.

Con lo cual se oscurece el *status* ontológico de la realidad de Dios. Así en *De coniecturis*¹⁵⁰ Dios es afirmado como algo allende de la negación de los opuestos, tomada disyuntivamente, y de la unión de los mismos, tomada negativamente. En *De Sapientia*, (1450) por una vía superior a la afirmación y a la negación se afirma que Dios supera el ser y el no ser: *La respuesta, en fin, que supera la afirmación y la negación consiste en decir que Dios no es ni el Ser, esto es, la absoluta entidad, ni el No-Ser, ni ambos simultáneamente, y está más allá de la disyunción*¹⁵¹.

Se esencializa a Dios cuando se habla de Dios como *Potest esse*, o cuando se lo entiende simplemente como *forma de las formas o esencia de las esencias*¹⁵². Lo que implica que Dios es visto más como modelo ejemplar que como realidad, aun cuando se lo entiende como fundamento en el orden del ser. Así se comprende que en *De Deo abscondito* (1444), llegue a sostener que Dios ni es ser, ni no ser, ni ser y no ser, sino fuente y origen de los principios del ser y del no ser. Pero, una vez que se admite que Dios está más allá del ser, ya no hay modo de entenderlo como real, ni de distinguirlo de la nada.

Ni tampoco Dios puede ser entendido como verdad, porque supuesto que la verdad supone comparación, esto no es posible respecto de Dios que es anterior a toda comparación. Luego, *Dios, en sí mismo triunfante [en su excelencia] ni es inteligible o cognoscible, ni es verdad, ni vida, ni tampoco es, sino que antecede todo lo inteligible en cuanto es único simplicísimo principio*¹⁵³.

Ni es espíritu, porque eso supondría una limitación, de donde se sigue que es más que espíritu. Ni tampoco necesidad, si con esto se excluye la imposibilidad, con la cual en rigor se identifica¹⁵⁴. Ni tampoco podría ser entendido como substancia, si este nombre conviene propiamente al ente finito.

De donde, a la luz de esta nueva teología superracional, lo que comienza afirmándose como *maximum esse*, y causa necesaria del ser y fundamento del conocer, paradójicamente, a fuerza de rechazar, la vía conceptual e incluso analógica, termina siendo entendido como una realidad de la cual ya no se puede predicar nada. Y esto remite al problema de las cuestiones que quedan pendientes.

¹⁵⁰ *De coniecturis* (cap. VIII)

¹⁵¹ "Secundum quod est super omnem positionem et ablationem respondendum eum nec esse absolutam scilicet entitatem nec non esse nec utrumque simul, sed supra". (I, S, II, PTS, vol. III, p. 460).

¹⁵² "Forma formarum o essentia essentiarum" (UD, 9, § 36; PTS, vol. III, p. 130).

¹⁵³ "Nam Deus in se triumphans nec est intelligibilis aut scibilis, nec est ueritas nec uita, nec est, sed omne intelligibile antecedit ut unum simplicissimum principium" (FD, III, 63; PTS, vol II, pp. 620, 622).

¹⁵⁴ UD, IX, § 38; PTS vol. III, p. 132.

IX. Observaciones críticas

Algunas cuestiones pendientes.

Respecto de su crítica sobre la teología afirmativa: En el capítulo I del primer libro de *Docta ignorantia*, Nicolás señala que toda investigación procede por comparación de lo que se conoce con lo que se quiere conocer, luego, como lo que se quiere conocer es una naturaleza infinita, y entre lo finito y lo infinito no cabe comparación alguna, entonces Dios permanece desconocido, *ignotum est*. Pero, si no se lo conoce, ¿cómo es que se lo quiere conocer?, ¿cómo si lo ignora todo de Dios, el Cusano sabe ya de antemano, por ejemplo, que es infinito?

Si la conjetura se afirma como aproximación y participación de la verdad, ¿no supone esto cierto conocimiento de la verdad en cuanto tal? Se supone que el saber matemático es más preciso que el meramente conceptual para conocer lo real. Pero si este saber es de orden puramente racional, y vacío de contenido cualitativo, y lo cuantitativo se atribuye al orden material, ¿cómo se lo puede suponer apto para conocer lo real inmaterial? Y, la pregunta de fondo, ¿se puede ingresar a un nivel místico de conocimiento, si se niega la admisión de ciertas verdades que ayuden a entender el significado de la unión con Dios? ¿Acaso se puede amar lo que no se conoce? Pues, si ya es difícil entender de qué modo se puede conocer algo por la vía del desconocimiento, mucho más será el entender a Dios como lo más deseado, sin presumir conocimiento alguno de lo que se desea?

Las nociones de Dios como *Potest* y *Posse* implican una noción de Dios como anterior y fundante del ser, pero, ¿de qué modo algo puede ser anterior y fundante del ser, si de alguna manera no es en acto plenamente ser? Vincular las nociones *Potest* y *Posse* al orden del infinito e ilimitado, y la noción de acto al orden de la finitud y limitación, ¿no supone esto una consideración del acto y del acto de ser en términos de pura facticidad, y por lo mismo como nociones segundas y no primeras? Y si se concibe a Dios como perfecto, ¿se lo puede entender en términos de pura potencialidad? ¿Acaso puede fundarse lo que es en acto en lo que no es en acto?

Se dice que Dios es infinito, y, por lo mismo, complica todas las cosas, porque nada puede haber fuera de Dios, en cuyo caso todas las cosas serían Dios, pero ¿de qué modo puede cumplirse esto sin suponer un monismo panteísta?

Se pretende entender a Dios como lo que está más allá de las contradicciones, pero cuando se supone a Dios en términos de identidad entre poder hacer *—posse facere—* y poder ser hecho *—posse fieri—* con ello está llevando la contradicción, ya no por debajo de Dios, sino en la misma naturaleza divina.

¿Por qué, si entiende que hay más verdad en la negación que en la afirmación termina, hablando de Dios bajo nombres positivos tales como *unidad indivisible, Igualdad, Principio, unitrino, Potest* y *Posse* y sólo asume uno negativo, *Non-aliud*? ¿De qué modo esos nombres pueden entenderse al margen de una resolubilidad a la primera noción de ser?

Si conocer supone poseer lo otro en cuanto otro, ¿no es la vía representativa conceptual, en virtud del valor intencional del concepto formal, una vía idónea para poseer lo otro sin alteración del que conoce y lo conocido? ¿No es la vía de la analogía el único modo de establecer un punto en común entre lo que se afirma como principio infinito y lo principiado finito?

¿Se puede salvaguardar la distinción entre los órdenes finito e infinito, entre lo real y lo meramente de razón, entre la potencia que conoce, entre el acto de conocer y el objeto conocido sin admitir previamente el valor ontológico del principio de no contradicción?

¿Puede fundarse el conocimiento de Dios en una actividad puramente intuitiva, que no suponga actividad alguna por parte del cognoscente para hacer suyo el objeto conocido y tomar conciencia de que lo conoce? Como contrapartida, ¿puede fundarse el conocimiento de Dios en un saber que termina presentando a Dios como un puro misterio insondable, sin suponer un previo y legítimo conocimiento que le dé algún sentido a la relación del hombre con Dios?

Se concede que no cabe un conocimiento de la naturaleza divina tal como es en sí misma, pero no que no se la conozca de ninguna manera y esto sin alcanzar ninguna certeza. Pero de hecho el Cusano es el primero en no respetar esa regla de la radical insuficiencia del conocimiento humano, porque de hecho, no sólo conoce de alguna manera a Dios, sino que también habla de Él. Lo cual sería imposible si desechara la vía conceptual, y el alcance del conocimiento discursivo o demostrativo. Si no fuera así ¿cómo es posible que el Cusano haya descubierto que la naturaleza divina, en cuanto absoluta, no supone limitación ontológica de ningún otro orden real? ¿Cómo es posible, por ejemplo, que haya descubierto que sólo en él se cumple la no distinción real o composición de esencia y ser? ¿De dónde sabe que Dios es causa primera y necesaria de todo ente finito y que sólo Dios es infinito, y, por tanto, uno y único? Si Nicolás de Cusa no tiene ningún conocimiento de Dios, ¿por qué lo trata permanentemente como si fuera un orden real personal, omnisciente, omnipotente, y creador e incluso mantiene una relación personal con Él? ¿No significa esto que está aplicando, *in actu exercito*, las nociones de ente, ser, persona, acto, subsistencia, causa y otras de carácter eminentemente metafísico sin cuyo conocimiento conceptual simplemente no podría decir nada de Dios ni de sus criaturas? ¿Por qué si Nicolás considera inviable el conocimiento conceptual de Dios, y esto hasta el final de sus días, en sus últimas obras como lo sugieren los últimos nombres que da a Dios, esto es, *Unidad indivisible*, *Igualdad*, *principio unitrino*, *Possest*, *Posse*? Y, finalmente, cómo es posible entender el sentido de estas expresiones sin suponer el apoyo conceptual de otros que los tornan más comprensibles, como las nociones, de ser, de uno, de acto, de potencia?

Las paradojas de esta nueva teología no terminan. Si, con arreglo a su nueva doctrina de la docta ignorancia, no es posible hablar de Dios en términos de ser, ni de verdad, ni de espíritu, ni de unidad, ni de necesidad, ni de substancia, ¿cómo se comprende, entonces, que en su última obra,

De apice theoriae, termine hablando de él en términos que pertenecen inequívocamente a la terminología asumida por la teología afirmativa? Una teología de la cual declaró que su falta de valor gnoseológica respecto al conocimiento de Dios era tan grave que, a fuerza de que podía llevar a tomar a Dios como si fuera una criatura, podría llevar a la idolatría. *La quiddidad que siempre ha sido, quiddidad subsistente en sí, subsistencia invariable*, (AT, 4), *causa primera y primer principio* (AT, 7); *principio substancial o quiditativo* (Memorial AT, 27); *el ser simple* (AT, 9), *Aquello cuyo mayor no puede existir* (AT, 11); *aquello respecto de lo cual nada puede ser anterior y fin del mismo deseo de la mente* (AT, 12); *ente primero* (AT, 14); *uno* (AT, 14); *eterno e incorruptible* (AT, 15); *primer motor* (AT, 15). Pero, ¿cómo se puede conciliar esta insistencia en buscar expresiones teológicas, cuando hay en él una radical descalificación de la vía conceptual. Como lo señala por ejemplo, en *De Possess*, *Todo aquello de lo que se tiene un concepto, ciertamente está encerrado en ese concepto. Dios excede todo eso. Pues el concepto sobre Dios es un concepto o verbo absoluto, que complica en sí mismo todo lo que es concebible, y, por tanto, no es concebible en otro* (PO, 40).

Otra paradoja, respecto del conocimiento de Dios, comienza afirmando que Dios escapa enteramente a la razón humana, pero al final de sus días, el Cusano termina admitiendo que, a la postre, Dios es lo más fácil de ser conocido: *¿Qué niño o adolescente ignora el poder mismo?; Nada más conocido que el poder mismo* (AT, 6). Con lo cual podría decirse que afirma a Dios como *primum cognitum*. Lo cual implica que, luego de insistir en la idea de que el no saber es el primer indicio de que se está conociendo a Dios, termina suponiéndolo como objeto inmediato del intelecto humano. Pero, ¿cómo podría ocurrir esto sin tomar conciencia de ello?

Con respecto al abandono del principio de no contradicción para comprender incomprensivamente la realidad divina, éste de hecho queda implicado cuando habla de Dios como un orden que está más allá de la razón, más allá del ser. Al margen de la dificultad en entender el sentido último de estas expresiones, es claro que el Cusano quiere distinguir a Dios de toda realidad finita, *Finiti ad infinitum nulla proportio*, con lo cual no se ve de qué modo su propia doctrina podría entenderse al margen del principio que niega.

Lo que se puede corregir

Luego de examinar cuidadosamente el valor ontológico de los nombres proporcionados por la tradición teológica afirmativa, el Cusano, que no deja de valerse de esos nombres para hablar de Dios, terminará por reconocer la inadecuación de los mismos para expresar la naturaleza divina. En este sentido, no puede menos de ponderarse el esfuerzo especulativo del Cusano para poner de manifiesto que, frente a Dios —terminará repitiendo hasta el hartazgo— mejor callar, pues, no hay nombre que le convenga. Pero lo cierto, es que, antes de decidirse a abandonar del todo el orden del conocimiento conceptual, el Cusano debió ponderar más dete-

nidamente las posibilidades del conocimiento racional, porque respecto de las verdades sobre Dios la razón humana *adquiere un altísimo grado de perfección si las posee de algún modo*¹⁵⁵. En ese caso hubiera podido apelar a las tres vías admitidas por la teología natural, y que dan lugar a un conocimiento analógico e imperfecto de Dios. En primer lugar, la vía de causalidad, por la cual se afirman de Dios las perfecciones que se encuentran en las criaturas. En segundo, lugar, la vía de remoción, por la cual se quitan de Dios las imperfecciones que convienen a las criaturas, y tercero, la vía de eminencia, por la que se eleva al grado sumo, las perfecciones que se atribuyen a Dios, tal es el caso de las perfecciones puras, que pueden ser formalmente atribuidas a Dios.

Puede considerarse como mérito del Cusano su pretensión de elaborar una doctrina teológica fundada en la íntima convicción de que el conocimiento de Dios se logra mejor cuando se advierte que la naturaleza de Dios excede la comprensión humana, pero, no el que ante la imperfección del conocimiento humano termine por hacer abandono de la razón, pues con ello termina por socavar las bases de una legítima teología natural. Y esto se debe a que, puesto que, por su naturaleza, la realidad divina no es de evidencia inmediata, la vía discursiva o demostrativa de la razón humana se presenta como el único camino para acceder al conocimiento de Dios, y en virtud de la cual se accede a los *preambula fidei*. De donde se advierte que, si el Cusano pone en entredicho el valor del conocimiento discursivo de la razón, en esa misma medida, está socavando las bases sobre la cual se habría de erigir una teología natural, con las consecuencias adversas para la ulterior edificación de una teología sobrenatural. La posibilidad de que el hombre eventualmente tenga un encuentro místico con Dios, no lo exime de su necesidad de tener un conocimiento cierto de Él, por lo menos para saber qué es lo que está buscando cuando busca conocer a Dios, qué es lo que encuentra cuando lo encuentra, y qué es lo que puede decir de Él luego de que lo ha encontrado. Todo lo cual no puede hacerse sino por la vía racional.

Otro de los aportes del Cusano está dado por el hecho de haber cuestionado el alcance del conocimiento conceptual, entendiendo que si éste tiene por origen el conocimiento de un orden sensible, mal puede servir para representar un orden espiritual infinito. Pero, no es igualmente razonable su pretensión de negar las posibilidades de un orden conceptual de alcance analógico, ni lo es tampoco el querer sustituir la vía conceptual o representativa por una vía totalmente inmediata de carácter intuitivo, por la que el hombre se volvería capaz de ver la misma esencia divina, a no ser que tal privilegio le sea concedido al hombre por obra de la gracia sobrenatural. La imposibilidad de que esto ocurra naturalmente, obedece a que el conocimiento intuitivo, no conviene a la condición de la naturaleza humana, sino a una naturaleza separada como lo podría ser una naturaleza angélica. Pues, dado que el hombre es un todo hilemórficamente cons-

¹⁵⁵ STO. TOMÁS, C G I, 5.

tituido, no se ve de qué manera el hombre pueda conocer prescindiendo del aporte de los sentidos, ni cómo puede alcanzar un conocimiento inmediato de un orden puramente espiritual, como lo es la naturaleza divina. En cuyo caso, tampoco se ve de qué modo Dios podría ser conocido intelectualmente sino por la vía demostrativa. Con lo cual se vería la necesidad de complementar el conocimiento de las evidencias inmediatas con el conocimiento alcanzado por la vía demostrativa o discursiva. Por otra parte, la vía conceptual le permite al hombre, poseer intencionalmente la cosa en cuanto otra, sin que esto suponga la alteración de la cosa conocida, ni de la potencia cognoscitiva. Mientras la intuición supondría un encuentro pasivo e inmediato con lo visto, la captación racional, le permitiría al hombre realizar su propio acto, por el cual el que entiende y lo entendido se hacen uno, dando lugar a un verbo mental o palabra interna por la cual simultáneamente se entiende lo real, y se manifiesta lo que entiende, porque, en rigor, es lo mismo el acto de entender la esencia de algo y el acto de decir la palabra interior que lo expresa: *Siendo el verbo interior aquello que es entendido, y no existiendo en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo interior requiere siempre el entendimiento en acto que es el entender* (STO. TOMÁS, *De Ver.* q. 4. a. 1, 1m).

Por último, como puede verse hay también en Nicolás de Cusa, una buena mezcla de aportes estrictamente filosóficos, y otros proporcionados por la revelación cristiana. Pero el punto es que su teología pide cancelar un saber de carácter racional para remplazarlo por otro cuya garantía pretendidamente está más allá de la razón. Pero ya puede verse que esto no sólo no puede ser fácilmente aceptable por quienes apoyados en la razón, buscan un encuentro con el dios de los filósofos, sino que también ofrece alguna dificultad para quien busca apoyarse en el dato revelado. Porque, si la comprensión del dato revelado implica la aceptación de una regla que le exige ir contra la evidencia de la razón, como lo es la de que abandone el principio de no contradicción y trate de entender a Dios como un orden que, que si no es mostrado directamente como algo esencialmente contradictorio, sí lo termina mostrando como algo tan absolutamente incomprensible que se lo presenta como algo está más allá del ser y del no ser, entonces está exigiendo la aceptación de una doctrina apoyada tan sólo en una ciega voluntad de creer de quien la recibe y no en evidencia racional alguna que la haga racionalmente aceptable.

Abreviaturas

De conformidad con la nomenclatura establecida por la edición alemana de *Philosophisch-Theologische Schriften*; Viena, Herder, 1967;

- US* = De uenatione sapientiae
- DI* = De docta ignorantia
- DA* = De Deo abscondito
- AP* = Apologiae doctae ignorantiae
- C* = De coniecturis
- PR* = De principio
- PO* = De Possesse
- AT* = De apice theoriae
- G* = De Genesi
- NA* = De non-aliud
- QD* = De quaerendo Deum
- FD* = De filiatione Dei
- DL* = De dato patris luminum
- CP* = Compendium
- B* = De beryllo
- UD* = De uisione Dei
- LG* = De ludo globi
- A* = De Aequalitate
- I, S* = De Idiota, De sapientia
- I, M* = De Idiota, De mente
- I, SE* = De staticis experimentis
- CT* = Complementum theologicum
- PF* = De pace fidei
- CA* = De cribratio Alchorani