



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Platonismo y aristotelismo medievales en "El idiota" de Nicolas de Cusa

Autor:

D'amico, Claudia

Tutor:

Magnavacca, Silvia

1990

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 2-2-20

EXPEDIENTE

Sr. Decano de la Facultad  
de Filosofía y Letras  
Prof. Norberto Rodriguez Bustamante

Buenos Aires.....5 de enero 1990

Por la presente me dirijo a Ud.

con el objeto de entregar los tres ejemplares de mi trabajo de tesis de licenciatura en: filosofía sobre el tema: Platonismo y aristotelismo medievales en El idiota de Nicolás de Cusa

bajo la dirección de: Profesor/a. Sylvia Magnavacca

Los temas elegidos para la defensa del mismo son:

- a) El "humanismo" cusano
- b) Diferencia entre el hombre entendido como mediación universal y como naturaleza intermedia
- c) Inversión cusana con respecto a la doctrina de la similitud mediev.

Firma: Claudia D'Amico  
 Aclaración: Claudia D'Amico  
 L.U.: graduada (.0757/80)  
 Dirección: Estrada 1291 - L.A  
 C.P.: 1650 S. Martín  
 CE: 753-0149

realizado

oy si conformidad, el trabajo  
 Firma: [Firma]  
 Aclaración: [Firma]

11  
D 158

Tesis S. S. 90

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

PLATONISMO Y ARQUITECTURA MEDIEVAL

EN EL IDIOMA DE HILDEBRAND

Tesis de Licenciatura  
en Filosofía

Leonora E. D'Amico  
90

## INTRODUCCION

El propósito del presente trabajo no es exponer comparativamente los pensamientos de Platón y Aristóteles en un rastreo de textos del Cusano que muestren minuciosamente las correspondencias temáticas y lexicológicas de éste con aquéllos. Tampoco nos proponemos pasar revista a toda la tradición platónica y aristotélica, antigua y medieval, que pudo influir el pensamiento cusano.

Nuestra intención es poner de relieve hasta qué punto las grandes líneas metafísicas platónica y aristotélica se encuentran incluídas y superadas en una síntesis en la cual el peso de cada uno de los extremos es de índole diversa.

Como ante todo hombre del siglo XV, se presenta ante Nicolás de Cusa el problema de la decisión entre Platón y Aristóteles. En aquel tiempo, la diferencia fundamental fue referida a las diversas soluciones dadas por una y otra línea al problema de la relación entre lo absoluto y lo contingente.

Entre los platónicos "puros" y los pertenecientes a la "secta peripatética" -tal como se extremaban las posiciones en este siglo- el Cusano prefiere la conciliación. La base de su propio sistema es la búsqueda de una vía que supere las oposiciones doctrinales, reteniendo de cada filosofía lo que representa, según él, una aproximación positiva a la Única Verdad, en sí misma innaccesible. Por el camino de la síntesis intentará superar también la alternativa que presenta, del lado platónico, una relación directa e inmediata entre lo absoluto y lo contingente; del lado aristotélico, una relación indirecta y mediata.

Polarizada de tal modo la alternativa, por poco que se conozca la metafísica del cardenal, no se dudaría en encuadrarlo como uno de los platónicos del siglo XV. De hecho, la mayoría de los estudiosos de la filo-

sufía del Renacimiento lo coloca allí sin más. No obstante, habría que anotar al respecto ciertas precisiones: bien, el platonismo cusano es in-negable, está más cerca del de los Chartreses que del de la Academia Florentina. El Platón de Nicolás de Cusa es menos ~~del~~ diálogo que el inspirador de una larga tradición que, partiendo del platonismo medio, tiene todo el Medievo.

Con todo, si bien en el espíritu el Cusano es, en tal sentido, heredero de ese platonismo medieval, se muestra inevitablemente aristotélico en cuanto hijo de los siglos XIII y XIV y como pensador familiarizado con el ámbito de la ciencia. Aunque sus modos de exposición no son escolásticos, le adeuda mucho de su vocabulario a la Escuela, sobre todo cuando procura describir el campo de la experiencia. Así, en De docta ignorantia, por ejemplo, Platón es calificado de "divus" por haber tenido un mejor presentimiento de la verdad, pero, en la misma obra, Aristóteles es llamado "profundissimus" concediéndosele el mérito de presentar la totalidad de todas las cosas en tanto que cognoscibles como **siempre buscada**.

Hemos elegido El idiota, obra diez años posterior a la capital De docta ignorantia, por considerarla una de las exposiciones más importantes de la antropología cusana y, como tal, una suerte de germen entre sus concepciones metafísica y gnoseológica. A nuestro entender, el hombre cusano representa -en tanto microcosmos e imagen del Infinito absoluto- una suerte de nexo entre lo finito y lo infinito, pero no entendido como naturaleza intermedia sino como la instancia que confiere sentido a sus mutuas relaciones.

Nuestra tesis intenta mostrar:

a) cómo las grandes líneas platónica y neoplatónica subyacen en esa obra de Nicolás de Cusa y dan lugar a una filosofía que, no obstante, no puede caratularse de platónica o neoplatónica - en realizar imprescindibles pre-

cisiones;

b) cómo el fuerte arraigo de un hombre de comienzos del siglo XV en ciertas doctrinas y vocabulario aristotélico-escolástico están presentes en

El Idiota;

c) cómo su pensamiento se inserta y, en el giro que inaugura la problemática moderna, en la cual las diferencias metafísicas entre las líneas platónica y aristotélica quedan desplazadas por una concepción gnoseológica nueva, que parte de conferir al hombre el carácter de "micropolitéa".

Con este propósito bosquejaremos, en primer lugar, el horizonte filosófico del siglo XV, insertando allí la figura del Cusano como una suerte de pensador de frontera entre los dos mundos que conviven en la primera mitad de ese siglo.

Analizaremos detalladamente El Idiota señalando los distintos planos que intervienen en la articulación de cada uno de sus diálogos, privilegiando aquel que, sin duda, mejor ha definido la antropología y gnoseología cusanas: el diálogo tercero o De mente. Precisamente, este análisis intentará poner de relieve el entrecruzamiento de las tradiciones platónica y aristotélica.

Por último, y sobre esa base, pondremos nuestra visión de la nueva síntesis cusana que, fundada sobre la doctrina de la complicatio, explicatio, erige al hombre en seus civitas y concibe la relación entre lo absoluto y lo contingente a partir de la escisión entre las dos líneas de pensamiento mencionadas.

## CAPITULO I

### EL HORIZONTE FILOSOFICO DEL SIGLO XV

#### NICOLAS DE CUSA EN CUANTO PENSADOR DE SU TIEMPO

Muchos son los autores que ubican a Nicolás de Cusa en los albores de lo que se denomina "Renacimiento" y, no pocos manuales, lo señalan como el pensador que ha inaugurado este período, por lo menos desde el punto de vista filosófico.

Se hace necesario, entonces, clarificar qué se entiende por "Renacimiento", término que se ha caracterizado por su ambigüedad, sobre todo en el terreno filosófico(1). Pero, un propósito semejante excedería en mucho los límites de una tesis como ésta. Señalaremos, no obstante, las interpretaciones extremas que se han dado: una, considera esta época heredera de la inmediata anterior; otra, la ve como **absolutamente innovadora** en lo que a sus temas y vocabulario se refiere. Una radicalización de esta última postura es la que define el Renacimiento por el repudio de la filosofía precedente, sobre todo la escolástica(2).

Sin embargo, los renacentólogos tienden a extender cada vez más los límites que separan el Medioevo del Renacimiento o, por lo menos, a flexibilizarlos. Hoy se lee el Renacimiento como una época estrechamente ligada a la Edad Media y, en muchos casos, deudora de ésta. Las tradiciones filosóficas que han madurado en los siglos anteriores comienzan a entrecruzarse a partir del XV, cobrando un nuevo sentido. Como se

(1) Resulta interesante lo planteado al respecto por Maurice de Gandillac en La filos. en el Renacim., p. 14

(2) Consideramos innecesario exponer aquí esta interpretación propia de manuales con poco rigor histórico y filosófico, y que no es sostenida seriamente por ningún especialista en el Renacimiento.

sabe, la Edad Media amaba los clásicos tanto como el Renacimiento y, si bien cabe mencionar el papel preponderante de Aristóteles a partir del siglo XIII, Platón también era conocido y respetado y no sólo indirectamente.

No obstante, es sabido que la relación con los clásicos en el Renacimiento difiere de la medieval y esta peculiar relación es la que justifica la expresión "Humanismo" en el sentido de un ideal de instrucción clásica. El Humanismo no fue un sistema filosófico sino un programa cultural y pedagógico, que no debe identificarse necesariamente con la filosofía y la ciencia de la época, si bien éstas están fuertemente influenciada por aquél(1). Los comentarios sobre autores latinos, la admiración por el estilo ciceroniano, las traducciones directas del griego de importantes obras filosóficas, la vuelta al diálogo como expresión escrita del pensamiento, conforman la base humanística a partir de la cual se edificaran los grandes sistemas filosóficos de los siglos XV y XVI muchos de los cuales transpararon el humanismo retórico y filológico al plano de una metafísica del hombre creador(2).

#### LA TRADICION ARISTOTELICA

Es bien sabido que hasta el reingreso de Aristóteles en occidente en el siglo XII sólo se contaba con dos obras del pensador griego traducidas al latín por Boecio en el siglo VI. Tales obras son Categoriae y De interpretatione, esta última con introducción de Porfirio. Los ára-

(1) F. Kristeller en La trad. clas..., p. 10, polemiza con E. Garin, quien parece defender la tesis contraria, es decir la interpretación que ve al Humanismo como un movimiento más abarcador, en L'umanesimo italiano, Bari, 1964.

(2) Cfr. Garin, E., Med. e Rinasc., p. 80.



bes, en cambio, poseyeron el corpus casi completo de los estudios sistemáticos de Aristóteles acompañado por comentarios neoplatónicos. Es este Aristoteles, visto a través de un cristal neoplatónico, al que se sumaron los comentarios de Avicena y Averroes, el que recibió el occidente medieval.

El retorno del que más tarde sería llamado "el Filósofo" no fue pacífico: la afirmación de una relación indirecta entre Dios y lo creado hizo que los platónico-agustinianos no tardaran en reaccionar y encontraran en esta doctrina un peligro para la fe. De allí sus prohibiciones. Combatido en nombre de los esquemas de la "sabiduría cristiana", el aristotelismo facilitaba el triunfo de la ciencia. Este contraste fue bien marcado por Buenaventura: "Inter philosophos Platoni datus est sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora"(1). El hombre medieval se encontraba por primera vez en presencia de una explicación integral, de índole filosófica, sobre los fenómenos de la naturaleza. La física de Aristoteles respondía a todas las preguntas sobre la constitución del universo a punto tal que el Filósofo fue proclamado "praecursor Christi in rebus naturalibus". Espíritus sintetizadores como el de Tomás de Aquino pudieron completar el universo aristotélico con una construcción metafísica que, en su base, seguía siendo platónico-agustiniana. De este modo, el aristotelismo y el agustinismo convivieron en la universidad del siglo XIII.

Ahora bien, esta convivencia no permitía sostener ya la supuesta oposición, tantas veces repetida, entre la escolástica de este siglo y las escuelas místicas del siglo siguiente. Afirmar que la escolástica pretende alcanzar a Dios por la mera especulación es desconocer a

(1) In Exam. XII, II (Ed. Quaracchi, V, p.427)

los más grandes maestros de la Escuela, quienes recalcaron muchas veces la limitación del pensamiento y del lenguaje en relación con lo divino. El mismo Tomás ha escrito: "impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo"(1).

Los autores medievales del siglo XIII que pueden llamarse "aristotélicos" no lo son tanto por un común sistema de ideas cuanto por manejar un material del mismo origen como punto de partida de sus reflexiones, una terminología común, un conjunto común de definiciones y problemas, y un método común para tratar estos problemas(2).

En cambio, el aristotelismo de los siglos XIV y XV se da, sobre todo, en una tendencia a la laicización del saber: por ejemplo, un importante exponente de esta tendencia, que restringe el conocimiento humano al ámbito de lo concebible y expresable, es el nominalismo de Guillermo de Ockham. Más aún, la universidad de París en estos siglos estuvo dominada por la reafirmación del nominalismo, sobre todo por obra de Juan Buridán, Nicolás de Oresme y Pedro de Auxelle. La ruptura de la unidad sistemática entre ontología, psicología, cosmología y teología que había sido el eje no sólo del platonismo medieval sino también del aristotelismo de Alberto y Tomás, era consecuencia de la inclinación "fenomenista" heredada de Ockham.

En Padua y en Bologna, dos centros que serán bien conocidos por el Cusano, prevaleció el interés por el problema del alma tendiendo, en aquella misma línea, a un cierto naturalismo psicológico. En el siglo XV, al crearse la Universidad de Heidelberg, se genera uno de los centros nominalistas por excelencia, mientras que en Oxford el nominalismo derivará en logicismo.

(1) Compendium theol., cap. X.

(2) Baste recordar la lectio y la disputatio, bases de la enseñanza en la universidad del siglo XIII, que producen literatura filosófica de dos tipos: el comentario y la cuestión

De hecho, naturalismo y logicismo son algunas de las "desviaciones" que se señalan respecto del peripatetismo del ocaso de la Edad Media al comienzo del Renacimiento. En la concepción naturalista se anula la necesidad de una relación con lo trascendente. En el logicismo, se da la certeza de poder penetrar con la lógica aristotélica, válida para el mundo finito, también en el mundo infinito.

Así pues, lejos de ser anti-aristotélica, la filosofía renacentista tomó temas de raigambre aristotélica dándoles un sentido nuevo. En cuanto a la revolución anti-peripatética en ciencia y en filosofía, si bien hay algunos antecedentes en el siglo XV, se dio sólo más tarde, en los albores de la Edad Moderna.

## LA TRADICION PLATONICA

A diferencia de los textos de Aristoteles la obra de Platón fue enteramente conservada, en especial a través del tamiz del platonismo medio que legó su pensamiento a la patrística griega y latina. Ésta a toda la Edad Media. Resulta difícil distinguir en las fuentes del pensamiento medieval los elementos platónicos de los neoplatónicos y aún éstos.

tos de la doctrina propiamente cristiana, sobre todo a partir de la síntesis agustiniana que las emparenta para siempre. Pero, como hemos señalado ya, estamos bosquejando ahora, a grandes rasgos, el itinerario de las dos tradiciones. Por ello, no nos proponemos establecer aquí los importantes matices de diferencia, sino simplemente señalar hitos en dicho itinerario.

Durante la Alta Edad Media el texto filosófico que se consideraba más importante era el corpus atribuido a Dionisio Areopagita, traducido del griego por Juan Escoto Eriugena en el siglo IX y fuertemente marcado por concepciones de tipo neoplatónico.

La escuela de Chartres, utilizaría el Timeo como libro de texto concerniente a la filosofía de la naturaleza según lo indican ciertas glosas y comentarios provenientes de dicha escuela.

En cuanto al siglo XIII, si bien es un siglo aristotélico, no renuncia a una metafísica que es, en sus fundamentos, de raíz platónica. Los autores platónicos y neoplatónicos contaron, en este siglo, con nuevas traducciones: además del Fedón y el Menón se tradujo la obra de Nemesio de Emesa, el De theologia Platonis y la Expositio in Parmenidem de Proclo, obras que influirán enormemente en el Renacimiento. Por su parte, la tradición agustiniana que surca todo el Medievo, persiste en este siglo y en el siguiente aunque como una corriente secundaria, a la vez que surge el misticismo especulativo de Meister Eckhart, inspirado en gran medida en el Areopagita, Proclo y otras fuentes neoplatónicas.

En el Renacimiento, este misticismo especulativo continúa, sobre todo, en los Países Bajos; cobrando importancia notable los autores alemanes y holandeses enrolados en esta línea. El agustinismo no se interrumpe sino que, muy por el contrario, el Obispo de Hipona es revalorizado. Los Chartreses, por su parte, encontraron un eco importante.

En el siglo XV, por primera vez después de mucho tiempo, Pla-

tón será leído en el original griego y ahora sí habrá un intento de distinguir platonismo y neoplatonismo. Además, algunos diálogos como la Republica, las Leyes, el Gorgias y el Fedro serán traducidos al latín. Con razón, entonces, se ha hablado de un "reingreso" de Platón en este siglo. El punto máximo de esta pasión por las fuentes prístinas del platonismo será la creación, hacia la mitad de este siglo, de la Academia de Florencia. Pero el renovado interés por el Ateniense trasciende los límites de la erudición literaria, estableciendo las bases de un nuevo movimiento filosófico que, lejos de combatir la metafísica medieval, en cierto modo la profundiza.

Herederos tanto del misticismo especulativo cuanto del espíritu científico-experimentalista de su tiempo, el Cusano intentará una metafísica de conciliación que constituya una síntesis de esas tradiciones conocidas y, de una y otra manera, vigentes.

Ahora bien, importantes especialistas han caracterizado a Nicolás de Cusa como un pensador de frontera entre el Medievo y la Modernidad (1). El punto de partida del presente trabajo es el de suponerlo un pensador enraizado en el Medievo: creemos que el Cusano puede ser considerado un medieval tanto por su horizonte profundamente cristiano; cuanto, y sobre todo, por sus fuentes. En tal sentido, es necesario poner de manifiesto lo poco que hay en él de platonismo "puro", al estilo renacentista, y lo mucho que se encuentra en sus textos de neoplatonismo y platonismo cristiano al estilo medieval, lo cual es fruto en gran parte de su itinerario intelectual. Por estas razones se hace necesario hacer un breve rastreo del mismo.

(1) Se cuentan entre ellos Hoffmann E., N. von K., Der Laie über die Weisheit; Volkmann-Schluck, N.C., Die Phil. im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.

## EL ITINERARIO CUSANO

La biografía de Nicolás de Cusa, escrita probablemente por su hermano con ocasión de recibir aquel el capelo cardenalicio, lo define fundamentalmente como un hombre de Iglesia más que como filósofo o teólogo. No haremos referencia aquí a su brillante carrera eclesiástica, de enorme importancia por cierto, sino a su itinerario intelectual, puesto que éste dará cuenta de las fuentes del pensamiento cusano.

Nacido a orillas del Mosela, hijo de un acomodado barquero y viñador, el Cusano va adquiriendo una cultura sólida desde muy temprana edad. Siendo niño aún, el conde de Manderscheid lo envía a continuar sus estudios en la escuela de los Hermanos de la Vida Comun en Deventer. Cabe señalar que esta orden, aprobada por el Papa Gregorio XI en 1376, se había mantenido, desde entonces, en el espíritu del misticismo platónico-agustiniano.

Nicolás permaneció en Deventer hasta los dieciseis años, edad en que abandona la escuela para matricularse en la recientemente fundada Universidad de Heidelberg, donde residió durante un año. El primer rector de dicha Universidad, Marsilio de Inghen, era considerado como un representante de la via nova: El Cusano conocerá el pensamiento de los seguidores de Ockham a través de este filósofo y teólogo holandés, nominalista y opositor del llamado "realismo moderado" cuyo representante más reconocido había sido Tomás.

Una breve estadía en Colonia conecta a Nicolás, en cambio, con el aristotelismo neoplatónico de los albertistas y con los iulianos; conocerá, pues, de cerca la llamada via antigua en teología. Estos primeros años de juventud dan el marco en el cual comprendemos el apelativo de "mejor conocedor de la edad intermedia" que le dieron sus contemporáneos(1)

Pero son, sin duda, sus estudios en Padua los que ponen a Nicolás de Cusa en contacto con la Italia renacentista. Si bien dichos estudios,

(1) Este apelativo aparece en el primer documento que muestra el empleo de la expresión "Edad media o intermedia": la necrología que Juan Andrea dedicó a su amigo Nicolás de Cusa en el año 1469. Citado por Cassirer, Ind. y cosmos..., p.53, n.2.7

realizados durante seis años, le valieron el título de Doctor en Derecho, las influencias de los años paduanos exceden el ámbito de lo jurídico. El averroísmo triunfante en Padua lo hará ingresar en el campo de la ciencia, de la medicina y, en particular, de las matemáticas y la astronomía. Es justamente aquí donde se inicia su amistad con Paolo Toscanelli. Se contaron también entre sus amigos, humanistas de la talla de Giuliano Cesarini, Enea Silvio Piccolomini y el cardenal Bessarion.

En Italia completó, pues, su contacto con la Antigüedad, que había apenas experimentado en su breve paso por Colonia, Universidad cuya biblioteca contaba con más de ochocientos manuscritos con obras de Cicerón, Plauto, Plinio, entre otros. Conoce al veneciano Hugo Benzi, reconocido helenista, que le revelará en gran parte el mundo griego y el misterio del cristianismo oriental.

El amor por los estudios clásicos aunque profanos perduró en el Cusano toda la vida. Es en este sentido en el que puede considerárselo un humanista y no en cuanto este término implica una admiración por el refinamiento del estilo o un desprecio por el latín "bárbaro" de los medievales. De hecho, su propio latín dista mucho del ciceroniano.

En el año 1425 viaja a Roma y allí queda impresionado espiritualmente por la predicación de Bernardino de Siena; más aún, se cree que este encuentro genera en Nicolás el propósito de abandonar su carrera de abogado para entregarse por entero al servicio de la Iglesia. Su vasta producción teológica y filosófica será realizada en pos de este servicio.

Como hombre de Iglesia concurre al Concilio de Basilea seis años

---

más tarde y en el seno de este encuentro queda sellada su formación: había en Basilea gran cantidad de humanistas y muchos códices pasaron por sus manos. El Cusano no fue sólo un lector apasionado sino también un excelente crítico. Esta capacidad crítica lo llevará a poner en duda la autenticidad de la donación de Constantino, así como las obras que la tradición atribuía a Dionisio el Areopagita, tal como lo revela una nota autógrafa hecha a un códice del supuesto discípulo de Pablo(1). Su amigo y secretario durante nueve años, Juan Andrea de Rossi, asegura que Nicolás habría reconstruido también, aunque no era un buen conocedor del griego, un oscuro pasaje de Proclo, lo cual fue confirmado posteriormente (2).

En 1433 escribirá su primera obra el De Concordantia Catolica, fruto del Concilio, en la que desarrolló un programa de reconstrucción jurídica de la Iglesia y el Imperio. Aunque se lo conocía como conciliabulista, pasa al partido papal en 1437, convencido de que la unidad de la Iglesia que tanto pregonara sería lograda sólo verticalmente.

El viaje a Constantinopla realizado en este año, lo vinculará a la cultura oriental. Trae de allí manuscritos en griego que intenta publicar. En sus visitas apostólicas a las abadías hace copiar un escrito de Maimónides y traducir el De theologia Platonia y la Expositio in Parmenidem de Proclo, dado que su conocimiento del hebreo era tanto o más escaso que el de griego. En este viaje desde Constantinopla al Concilio de Florencia -en el que le había sido encomendado acompañar a los miembros de la Iglesia griega-, Nicolás recibe lo que él mismo ha llamado "un regalo de lo alto, del Padre de las luces", su gran intuición filosófica: la coincidencia de opuestos en el infinito, base de su primer y capital escrito filosófico, el De docta ignorantia. Esta obra, gestada entre 1439

(1) Se trata del codice 44 de la Biblioteca de Cusa.

(2) cfr. Rotta, Niccolò Cusano, p.11



y 1440, junto con el De coniecturis, escritas ambas en su casa natal, nos ofrecen un cuadro casi completo de su pensamiento. La segunda obra constituye el complemento gnoseológico de la metafísica desarrollada en la primera.

Pocos años después de publicadas estas obras -que llamaríamos "sistemáticas"-, se ubican tres más breves: De Deo abscondido de 1442, y De quarendo Deum y De filiatione Dei, estas últimas de 1445. Dicha trilogía desarrolla el tema de la búsqueda intelectual de Dios: en estos años el Cusano se nutre como autodidacta de la mística renana, en especial, de la del Maestro Eckhart que le recordará, de algún modo, su permanencia con los Hermanos de la Vida Común. Ellos fueron quienes lo iniciaron en un nuevo estilo de piedad personal, característica de la devotio moderna. Fruto de esa mística son dos opusculos: De dato Patris Iumininum de 1446 y De genesi redactado un año después.

Entre tanto, un profesor de Heidelberg, J. Wenk de Herrenberg, había escrito en su contra De ignota litteratura, una suerte de "panfleto" en el que lo acusa de escéptico y panteísta. Responde Nicolás a estas críticas en la Apologia Doctae ignorantia del 1449. Cabe señalar que, en este escrito, habla por primera vez de la "secta aristotélica", puesto que de un aristotélico recibe las acusaciones.

Un año después se ubican nuestros dialogos Idiota de sapientia, De mente y De staticis experimentis, los cuales constituyen una trilogía designada genéricamente bajo el título de idiota. Nicolás de Cusa escribirá abundantemente hasta el año anterior a su muerte producida en 1464.

En suma, las influencias que se desprenden de la breve recorrida por el itinerario intelectual del Cusano son múltiples y variadas y han sido decisivas en la concepción global de toda su obra. Si el contacto

con la tradición aristotélica -traducida a comienzos de este siglo en nominalismo y empirismo- se realiza a través de los círculos y personas que frecuenta; el contacto con la tradición platónica se lleva a cabo, sobre todo, mediante la lectura directa de los textos. Prueba de ello es su biblioteca, conservada hasta nuestros días.

Esta biblioteca constituye un testimonio de la amplitud de la cultura del cardenal tedesco. Junto con las cartas familiares de Cicerón, algunas obras de Séneca y fragmentos de Hipócrates y Galeno, se encuentran los más importantes autores de la Patrística, además de la literatura adquirida durante su permanencia en Oriente. Dos autores se encuentran particularmente representados: Dionisio y Agustín. Cerca de veinte códices de la biblioteca contienen obras del Hiponense y Nicolás las habría leído antes de los veinte años por influencia de Casarini. Es interesante destacar que menciona a Agustín como el "doctor platonicus" por excelencia y le atribuye, no sin razón, el descubrimiento de la docta ignorantia(1). También por medio de Pseudo Dionisio tomó contacto con el neoplatonismo: son múltiples los códices en que se contiene toda la obra del Areopagita así como un comentario de Alberto Magno a dichas obras que fue anotado marginalmente por nuestro autor.

Entre las fuentes antiguas del pensamiento de Nicolás de Cusa, muchos han resaltado el nombre de Pitágoras o, mejor aún, la tradición pitagórica, sobre todo en lo referente a la doctrina del pasaje de lo Uno a lo múltiple por desenvolvimiento interior de la Unidad, eje de la relación complicatio-explicatio cusana. Sin embargo, el propio cardenal se ha defendido -y precisamente en El idiota- de la objeción de pertenecer a la "secta pitagórica". Su reverencia hacia Pitágoras se funda esencialmente sobre la tradición, referida por Aristóteles, que hace de él el inventor del término "filosofía", en cuanto éste contenía la idea de una sabiduría innaccesible en sí y que convierte a los hombres en sus buscadores apasion-

---

(1) Cfr. DI, I, XI, nombra allí como platónico a Aurelio Agustín. Con respecto a la idea de una consciente ignorancia acerca de Dios, aparece efectivamente en una obra agustiniana, el De origine, II, 16, 44.

nados, nunca en sus poseedores. Entre las referencias presocráticas se encuentra, además, Anaxágoras, recibido también por vía aristotélica y celebrado como inventor de la fórmula "todo está en todo"; cara al pensamiento cusano. Pero de ningún modo, cabe mencionar estas referencias como importantes o determinantes en la constitución de la doctrina de Nicolás de Cusa.

Al tratar este punto, se hace insoslayable la mención de un dato polémico: los importantes diálogos de Platón que se encuentran en la biblioteca de Cusa, parecen no haber sido profundamente estudiados por Nicolás. En efecto, algunas referencias son poco precisas y las alusiones a ciertas doctrinas platónicas parecen de segunda mano, por lo menos en la obra que hemos de analizar. Los autores suelen disentir sobre este punto y las distintas posiciones hacen del Cusano ya un gran helenista conocedor del "verdadero Platón", ya un lector superficial del Ateniese(1). Figuran allí el Fedón, la Apología, el Critón, el Menón, el Fedro y la República.

El acceso a las obras aristotélicas es el de cualquier hombre de la cultura en el siglo XV. La mayor parte de las veces lee a Aristóteles a través de los neoplatónicos, los árabes y del mismo Tomás. Las referencias que realiza el cardenal del Filósofo son, por lo general, en pos de una conciliación con Platón o para hacer hincapié en ciertos errores aristotélicos, según el punto de vista cusano.

Con referencia al neoplatonismo antiguo, es poco probable que Nicolás haya conocido directamente a Filón o a Plotino. Hay ciertas menciones a estos autores, pero su influencia no es comparable en modo alguno con la ejercida por Proclo. En efecto, Proclo es uno de los "maestros" a los

(1) Se ubican respectivamente en estas posiciones dos especialistas del pensamiento cusano Cassirer y M. de Gandillac.

que hace referencia el Cusano con más frecuencia. Se encuentran hasta hoy en su biblioteca las dos obras de Proclo que mandó traducir, largamente anotadas. Son asimismo interesantes las notas marginales al libro primero del De divisione natura de Juan Escoto Eriúgena, a quien admira además como traductor de Dionisio (1).

Entre los autores de la "edad intermedia" cabe mencionanar, además, como leídos especialmente por el Cusano a Thierry de Chartres, Buenaventura y Raimundo Lulio, a quien debe gran parte de su conocimiento acerca del Islam y la idea de un sistema filosófico que dé unidad a los credos. Se encuentran en la biblioteca de Cusa un largo extracto que Nicolás hizo de las "Meditaciones" lulianas con notas, además de Lectura super artem inventiam et tabulam generalem, obra capital del mallorquino (2).

Las lecturas de Ruysbroeck y algunos exponentes de la mística renana, sobre todo del Maestro Eckhart, han contribuido especialmente al espíritu contemplativo del cardenal. Pero la contemplación sigue en él, como en el místico dominico, alejada de la emoción sensible, cercana a la especulación por una parte y a la acción por otra. En realidad, la síntesis entre la mística especulativa y la acción —una de las formas que asume la dialéctica cusana— fue tomada del maestro Eckhart al cual Nicolás consideró "un alimento demasiado fuerte para estómagos jóvenes".

(1) Puede verse al respecto un interesante artículo de Reierwollus, "Eriugena und Cusanus" en Eriugena Re-divivus, Heidelberg, 1937. Se sostiene en él una suerte de "congenialidad" entre estos filósofos. En cuanto a las relaciones temáticas — metodológicas de ambos puede verse además el libro de Riccati, "Processus" y "applicatio".

(2) Aunque los especialistas niegan que la influencia de Lulio sea comparable a la de Eriúgena o la de Dionisio, hay una amplia bibliografía en la que se estudia la relación entre ambos autores. Puede consultarse al respecto: Colomer, G., Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek, Berlin, 1960. Del mismo autor, en castellano, algunos capítulos de De la E.M. al Renac., Barcelona, 1975. Un trabajo con correspondencias más específicas es el realizado en dos artículos por Platzeck, E., "El lulismo en las obras del Cardenal Nicolás Krebs de Cues" en Rev. esp. de fil., I (1940-1); II (1942).

En suma, podemos señalar ciertas notas muy generales:

- a) En el ámbito **cultural**, si bien Nicolás se ha relacionado con los grandes humanistas de la época, no puede ser considerado tal en cuanto esto implique un cierto matiz de erudición y de purismo literario.
- b) En cuanto **místico**, se inicia desde joven en la devotio moderna. Pero esta piedad personal no tiene que ver en el Cusano con el sentimiento, ni tampoco se encuentra alejada de la acción: siguiendo al Maestro Eckhart, tomaría partido por Marta más que por María en el célebre pasaje evangélico.
- c) En lo concerniente al ámbito **teológico** ha conocido de cerca la via antiqua y la via nova y ha tomado nota de ambas, pero no ha hecho de ellas una alternativa.
- d) En cuanto al campo **filosófico**, orden que no diferencia totalmente del teológico a la manera tomista, es Nicolás de Cusa un gran conocedor de los más importantes pensadores antiguos y medievales. Quizá no recuerde, como lo haría un humanista, sus citas más celebres pero sin duda ha penetrado en el espíritu de sus doctrinas y su convicción central es la de que todos, en diferente medida, han vislumbrado de algún modo la Verdad, y algunos pocos han estado cerca de producir el salto que era necesario dar para comprender intelectualmente —no deducir racionalmente— la coincidencia de contrarios en el Infinito.

## CAPITULO II

### INSERCIÓN DE EL IDIOTA EN LA EVOLUCIÓN CUSANA

#### IDIOTA DE SAPIENTIA

En 1448 Nicolás de Cusa es nombrado cardenal. Dos años después, es decir en pleno ejercicio de su cardenalato, escribe El idiota. Es 1450 un año importantísimo para Roma: la unidad cristiana parece reconquistada y este hecho, para un espíritu irenista como el del Cusano constituye una gran esperanza. El año de Jubileo en Roma -hecho que es comentado tangencialmente en El idiota- significaba para el Papa Nicolás V una invitación general a la renovación espiritual de toda la cristiandad. La nueva época debía caracterizarse, para el Papa humanista, por la enmienda de las costumbres y el fervor religioso. Esta difícil tarea esperaba al Cusano al concluir la redacción de nuestros diálogos: en diciembre partirá como legatus a latere a toda Alemania. En el campo de la reforma eclesiástica el Papa no podrá exhibir mejor título de gloria que lo realizado por su legado en una zona que había sido eminentemente conciliarista (1).

Conjuntamente con este desafío el Cusano debió enfrentar un grave problema: la unión con la Iglesia de Oriente víctima de la amenaza turca. Como se sabe, Bizancio se encontraba conminada por el este y el oeste, su única esperanza residía en la ayuda que pudieran prestarle los latinos. Advirtiendo el peligro común, algunos occidentales se habían unido contra los turcos, pero las dos últimas cruzadas de Nicópolis (1396) y de Varma (1444) acabarían en sendos desastros. Toda ayuda que occidente pudiera dar a Bizancio tenía, empero, un precio: el reconocimiento de la superioridad eclesiástica de Roma. El Concilio de Florencia (1438-1439) fue el último intento desesperado de unión entre oriente y occidente en el cual Nicolás de Cusa tuvo uno de los roles más destacados. Fue en Flo-

(1) Puede consultarse al respecto García Villoslada, R.; Llorca, B., Historia de la Iglesia Católica, T.III, Madrid, 1960, pp.325-345.

rencia, también, donde el primado del pontífice -Eugenio IV en ese momento- quedó ratificado para siempre. Desde el fracaso del Concilio de Basilea, la corriente papal se robustecía. Junto con el Cusano pasaron del conciliarismo al papismo personalidades tales como Eneas Silvio Piccolomini, el cardenal Cesarini entre otros notables humanistas.

A pesar de la riqueza intelectual que significó para Nicolás el contacto con Oriente -no olvidemos, además, que en el viaje en el que acompañaba a los miembros de la Iglesia oriental recibió la "revelación" de la docta ignorantia- el fracaso que significó el Concilio de Florencia en cuanto intento de unificación hirió significativamente el espíritu del futuro cardenal.

Con todo, la desunión de las iglesias y la decadencia de las costumbres eclesiásticas constituyen para Nicolás de Cusa sólo los síntomas de una enfermedad grave. Otro es para él el auténtico problema y este incluye a los dos mencionados: que el hombre olvide el valor de la naturaleza humana, lo único digno en todo el universo para portar la persona de Cristo, el hijo de Dios.

El idiota se ubica en la mitad de la producción cusana total y su propósito fundamental es, precisamente, el de exaltar la naturaleza humana. Dicha exaltación, empero, no se justifica desde la existencia misma del hombre como tal sino en cuanto ella es imagen de otra Existencia, ya que Dios como existente es la base y fundamento de toda la filosofía de Nicolás de Cusa. Como para todo espíritu enraizado en el Medievo, este es un dato irrenunciable; más aún, es el gran supuesto del que parte toda su construcción metafísica, máxime cuando declara explícitamente la inutilidad de las pruebas que quieren demostrar esta Existencia. Cabe señalar, pues, que la diferencia entre el teocentrismo medieval y el cusano reside en que éste ha desplazado la preocupación de probar la existencia de Dios hacia

la genuina posibilidad de conocerlo. Este nuevo enfoque ha permitido considerar a Nicolás como el primer pensador moderno (1).

No es entonces casual, que esta obra compuesta por cuatro diálogos (2), esté encabezada por un núcleo de dos, denominados De sapientia, cuyo tema fundamental es Dios, aquel que conferirá sentido a todo lo que pueda decirse acerca del universo, del hombre o del conocimiento.

La obra debe su nombre a su personaje principal, el idiota. El término "idiota" tiene aquí por una parte, el significado de ignorante; pero, además, de laico o profano como opuesto a clérigo, considerando a éste último, único tipo humano ilustrado de la época. Ambas significaciones convergen en la determinación del idiota como el no-universitario. El uso de este término no es originalmente cusano sino que, con el mismo significado es utilizado por Agustín, por ejemplo, con referencia a los apóstoles: fecit discipulos suos, idiotas homines, loqui omnium gentium linguas (3). También Francisco en el siglo XIII dice de sí mismo: ignorans sum et ydiota (4). Más tarde, sucediendo a la obra cusana y quizá inspirado en ella, Giordano Bruno escribirá su tratado Idiota triumphans.

Con todo, la valoración cusana del profano es singular: este irónico personaje, por medio del cual habla el mismo Nicolás, es un artesano que minimiza todo estudios sobre textos y autoridades, vale decir todo tipo de erudición. Así pues, trata peyorativamente a sus eventuales -aunque no casuales- interlocutores: un orador en los diálogos De sapientia y

(1) Lo consideran así dos de las obras más clásicas sobre Nicolás de Cusa: Vansteenberghe, E., Le cardinal N.C., p.277 ; Cassirer, E., op.cit., p.25.

(2) Cfr. para recordar la estructuración de esta obra cusana, el último párrafo de la introducción al presente trabajo.

(3) Ennarr.in Psalmos, 96,2.

(4) Cfr. Schmucki, O., "Ignorans sum et idiota" en Studia historico-ecclesiastica, Roma, 1977, pp. 283-309.



De staticis experimentis, un filósofo en el De mente.

A poco de iniciado el primer diálogo entre el orador y el idiota, éste desvela su condición:

"...hoc certe ex eo, quia scientia huius mundi, in quia te ceteros praecellere putas, stultitia quaedam est apud Deum et hic inflat" f. 75 r.

Desde la apertura de la obra se presenta una dualidad cuyos términos parecerían irreconciliables: de un lado, la scientia huius mundi; de otro, la vera sapientia. La búsqueda de esta vera sapientia —que no es sino la búsqueda de Dios en su permanente revelación— constituye el núcleo de estos dos primeros diálogos denominados De sapientia.

Ahora bien, contrariamente a lo que podríamos pensar, la scientia huius mundi no es el conjunto de los estudios denominados "profanos" o, por lo menos, no lo es esencial ni únicamente: Nicolás de Cusa la remite en este caso, a los estudios que giran en torno de lo "sagrado", es decir aquellas doctrinas aceptadas por la cristiandad como auctoritates(1)

"Traxit te opino auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capristo alligatus praesepi, ubi non aliud comedit, nisi quod sibi ministratur. Pasquitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali" ibidem

La comparación con el caballo puesta en boca del idiota parece haber sido tomada del Fedro(2). Como se recordará, en el diálogo de Platón las almas que no fueron iniciadas en la contemplación de las ideas por la impericia de los aurigas, recurren a la dóxa como alimento. El Cusano no niega en este texto que ese alimento —en este caso el recibido de la tradición consagrado como autoridad— sea verdadero en el sentido de negar sus proposiciones como verdaderas. Lo que no admite es que ese alimento sea

(1) Cabe recordar que no únicamente una persona era considerada "autoridad", sino también una determinada doctrina o sólo pequeños pasajes consagrados por la tradición.

(2) 248 b-c.

para el hombre el que le conviene naturalmente. En los libros, afirma Nicolás de Cusa, no se encuentra la sabiduría de manera originaria, puesto que no fue de libros aún no escritos de donde se nutrieron los que por primera vez escribieron acerca de ella. Pues bien, ¿dónde encuentra el hombre ese alimento natural, es decir la fuente prístina de la sabiduría?

"...sapientia foris clamat in plateis..." *ibidem*

"La sabiduría clama por las calles y levanta su voz en las plazas" repiten los Proverbios(1). Si convenimos en que esta sabiduría es Dios mismo, aseveración hecha con mucha frecuencia por el Cusano en ésta y otras obras, entonces, la aprehensión de lo que esta idea denota volvería sabio al hombre.

El término "sapientia" está tomado, pues, en dos dimensiones: de un lado, la Sapientia es identificada con Dios y es, en este sentido, trascendente al hombre; de otro, la sapientia es ese saber que posee el hombre acerca de lo absoluto. Ahora bien, a lo largo de su obra, Nicolás de Cusa ha elaborado una de las ideas más determinantes de todo su pensamiento: la docta ignorantia. En virtud de ella, el verdadero sabio es aquel que intenta alcanzar respecto de lo absoluto lo único que le es dable alcanzar: la scientia ignorationis (2). "Así pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma", declara en el capítulo primero de su obra capital.

Una vez establecida la identidad entre la Sapientia y lo Infinito absoluto por una parte, y entre la sapientia y la scientia ignorationis

(1) I, 20-22.

(2) Es notable que el Cusano utilice ignorantia como sustantivo e ignoratio al especificar el tipo especialísimo de scientia de la cual se trata. Creemos, empero, que esta diferencia en los términos no es casual puesto que la desinencia latina "ia" indica, en cuanto derivada de participio pasado, algo que al poseerse perdura; la desinencia "io" equivalente a la griega "sis", alude más bien a un proceso.

por otra; intentaremos mostrar a la luz de las fuentes medievales:

a) la sabiduría cusana como théoria o contemplatio consecuente con una línea platónica tradicional;

b) en virtud de esta concepción, la franca oposición entre sapientia y scientia;

c) finalmente, la inauguración de una nueva teología.

Históricamente considerada "sapientia", traducción del griego "sofía", es un término con una larga tradición que se remonta a los orígenes del pensamiento occidental (1). Platón y Aristóteles son, empero, quienes le imprimen ciertas notas que perdurarán, ciertamente con algunas variaciones, durante siglos. Platón nos refiere la sabiduría socrática tanto como una ciencia, puesto que reviste caracteres de universalidad y necesidad; cuanto, y sobre todo, como una cualidad práctica del alma por la cual resulta imposible poseer dicha ciencia y actuar mal. Con todo, Sócrates se descubre como sabio en la medida en que toma contacto con su propia ignorancia. Semejante al Ateniense, el idiota cusano se considera sabio en cuanto se sabe ignorante:

" Ego vero idiotam me esse cōgnosco; hinc humilior. In hoc forte doctior existo" ibidem

El tema socrático es retomado en términos similares a los de la Apología(2)

El orador y el filósofo, interlocutores del idiota, hacen las veces del político, el poeta y el artesano a los que visitó Sócrates. Los personajes cusanos, empero, reventarán su actitud seducidos por la vera sapientia que

(1) En efecto, el término "sofía" aparece ya en Homero (Iliada, XV, 412) con el sentido de habilidad para practicar una operación determinada. A lo largo del tiempo, su significado ira "teorizándose" paulatinamente. Al respecto, puede verse el excelente trabajo de Malingrey, Anne-Marie, "Philosophia". Etude d' un groupe de mots dans la littérature grécque, des Presocratiques au IV siècle aprēs J.C, Paris, 1961.

(2) Apología de Sócrates, 21 d.

reluce en el ignorante. La distinción entre él y las consideradas "autoridades" reside en que éstas se han sentido capaces de efectuar afirmaciones taxativas acerca de lo divino: quisieron otorgar, de alguna manera, comprensibilidad a lo Incomprensible.

Ahora bien, en el pensamiento más originalmente platónico, la sabiduría práctica de Sócrates deviene sabiduría contemplativa o theoria. Según la interpretación de Festugière(1), la actividad contemplativa del sabio sobrepasa, para Platón, la esfera cognoscitiva para alcanzar una experiencia de tipo místico o religioso que lo conduce a afirmar la imposibilidad de asir el objeto contemplado. La tarea posee un fin inalcanzable, pero encuentra en sí misma su justificación. En este sentido, toda la tradición platónica ha considerado que la misión del sabio conlleva una cierta ascesis moral y esta idea cobró una fuerza inusitada en el platonismo medieval.

En Aristóteles, en cambio, aparece la distinción entre "sofía" y "frónesis", reservando para la primera el aspecto teórico y para la segunda el juicio normativo que ha de regir la conducta humana. El Estagirita define la sabiduría como el más perfecto modo de conocimiento cuyo objeto son los principios mismos(2). En los primeros capítulos de la Metafísica presenta dos sentidos diferentes de sofía. Por una parte, es considerada como la ciencia y la filosofía en general(3); por otra, como la filosofía primera o metafísica(4). Tomada en esta última acepción, la sabiduría propiamente dicha -sofía aplós- es capaz de alcanzar los principios que ri-

(1) Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936.

(2) Et. Nic., VI, 7, 1141 a.

(3) Met. A, 1, 981 a 27.

(4) ibidem B, 1, 995 b 12.

gen todas las ciencias y se diferencia así de otros saberes: del noûs o conocimiento de las verdades indemostrables; de la epistéme o conocimiento de las verdades demostrables. Así pues, la sabiduría es el entendimiento mismo vuelto hacia el conocimiento de las verdades más altas y divinas(1). La índole estrictamente especulativa de la theoría aristotélica no permite subrayar aspectos místicos, por lo menos -y esto es lo que nos interesa- la tradición que ha inaugurado y que ingresó en el occidente medieval está exenta de esa característica.

No es difícil descubrir que nuestro autor se inserta claramente, respecto de la noción de sabiduría, en una de estas dos tradiciones: el sabio cusano no sólo reviste las notas de la "ignorancia consciente", sino que ésta lo conduce, inevitablemente, a cierto tipo de contemplación:

" Ecce frater summa sapientia est haec, ut  
scias, quomodo in similitudine iam dicta  
attingitur inattingibile inattingibiliter "f.75 v (2)

El advenimiento del cristianismo suma ciertos elementos que no sólo determinan una manera diferente de entender la existencia y la historia sino que traen consigo, además, una nueva idea de sapientia que por una parte, rescata los orígenes de la tradición judía bíblica y, por otra, aporta contenidos específicos ligados a la encarnación del Verbo de Dios. Así pues, la sabiduría del hombre cristiano conlleva el conocimiento de las leyes divinas y la observancia de dichas leyes. De este modo, el cristiano participa de la Sapientia aeterna de Dios que se ha revelado por medio del Lógos. Pablo de Tarso escribe a la comunidad de Corinto: philosophia nostra Christus est. Basándose en la revelación, Agustín, como lo habían hecho ya algunos padres griegos, sustituirá el lógos clásico por el Lógos que es Cristo. El Lógos es Sapientia. La correspondencia, tanto evangélica

(1) Et. Nic., VI, 8, 1140 b.

(2) Es frecuentísimo encontrar en las obras cusanas la unión de estas formas verbales de la misma raíz sobre todo con referencia a lo absoluto.

como agustiniana, entre Sabiduría y Verbo es respetada en forma explícita por el Cusano:

"Non est aliud dicere Deum omnia in sapientia fecisse quam Deum omnia Verbo creasse"ibidem

El Hijo, en su doble carácter de humano y divino, contiene en sí toda la humanidad y es, asimismo, imagen o revelación del Padre. Esta doble dimensión resume los dos sentidos de "sapientia". Ahora bien, concebida la sabiduría desde el punto de vista humano, se caracteriza menos como don que como tarea: supone la beatitud accesible por un doble camino, el especulativo y el de la ética.

Con respecto a la actitud o disposición del hombre ante este "saber" aparece también en Agustín el tema de la humildad del verdadero sabio. La sapientia se ocupa de "aeternarum rerum cognitio intellectualis" y, en este sentido, se diferencia de la scientia a la que concierne "temporalium rerum cognitio rationalis"(1). No se puede definir como los antiguos "sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia"(2), pues sólo concierne a la sabiduría el conocimiento de lo divino y, correlativamente, el conocimiento de las cosas humanas se reserva para la ciencia. La posesión del saber de lo mutable sin vistas a lo eterno nos convierte en "avaros intelectuales"; en cambio, el deseo de alcanzar las ideas inmutables necesarias de Dios no es un movimiento de orgullo, pues nadie puede alcanzarlas sin someterse a ellas, lo cual nos vuelve humildes(3). No obstante, ambos tipos de conocimiento son complementarios: si poseemos sólo el conocimiento científico sin tener en cuenta lo universal, nos encerramos en el dominio de lo individual; si, por el contrario, conocemos sólo lo univer-

(1) De Trin., XII, 12; XII, 14; passim.

(2) ibidem, XIV, 1-3.

(3) Cfr al respecto Gilson, E., Introduction a l'étude de saint Augustin, Paris, 1942, pp.154 y ss.

sal, no podemos someter a esto lo temporal puesto que lo desconocemos. La comprensión de lo particular por lo universal, de lo compuesto por lo simple, de lo múltiple por lo uno, se repite incesantemente en el Hiponense, conservando así la clásica fórmula tanto platónica como aristotélica:

"simplex prius natura est composito"(1). Esta sentencia atraviesa todo el pensamiento medieval y es recogida también en el De sapientia:

" Sicut enim simplex prius est natura composito, ita compositum natura posteriorius. Unde compositum non potest mensurare simplex, sed e converso"ibidem

Es necesario realizar, con todo dos precisiones: por una parte, la explicación de la multiplicidad por la unidad debe entenderse en términos cusanos, en virtud de la relación complicatio-explicatio; por otra, Nicolás de Cusa realiza una positiva valoración del ámbito de lo múltiple y del saber científico asociado a él, tal como veremos en el último capítulo de este trabajo.

Se hace, pues, imprescindible referirnos brevemente a esta peculiar manera de concebir la realidad que ha inaugurado el Cusano, puesto que en ella también confluyen los dos sentidos de "sapientia" mencionados. Dios es caracterizado como Complicatio absoluta de toda la realidad, es decir que Él mismo "es" o contiene en sí el conjunto de lo real. Así pues, la realidad es una **teofanía** y todas las cosas son explicatio dei, o lo que es lo mismo, el despliegue de Dios (2). En cuanto Complicatio absoluta, Dios no es ni el ser supremo ni la suprema inteligencia, está más allá del ser y de la inteligencia puesto que los complica; en esta línea, cabe acercarlo más al Uno plotiniano que al Bien platónico. Sin embargo, no se encuentra en la cima de lo real sino en su centro y esta nueva ubicación ya

(1) Aparece, por ejemplo, en Fedro, 78 c y ss; Metafísica IV, 5, 1015 b 12; X, 1, 1059 b.

(2) A partir de aquí utilizaremos los términos "explicatio" y "complicatio" en latín debido a la especificidad técnica que presentan. Bajo la acepción señalada usaremos los neologismos "complicar" y "explicar".

no permite estructurar la realidad en grados: lejos se encuentra, en este sentido, el Cusano de los neoplatónicos posteriores que han realizado una descripción jerárquica de los seres, a fin de asignar a cada uno su lugar exacto. Por el contrario, nuestro autor quiere mostrar que los mal llamados "estadios" contienen cada uno en sí mismo, toda la realidad posible bajo un aspecto diferente. No reconoce, entonces, entidades intermedias entre lo absoluto y lo contingente a la manera de ángeles o querubines como en Dionisio, y menos aún, cercanas a las hénadas de Proclo. La difusión de lo Infinito absoluto, el universo, es también infinita, más no de manera absoluta sino "contraída". Así, el carácter de infinito contracto del universo expresa que Dios no se agota en esta realidad sino que simultáneamente permanece más allá. La trascendencia, pues, es salvada expresamente por Nicolás, sobre todo ante aquellos que lo han acusado de panteísta (1). Pues bien, la realidad como explicatio dei constituye la fuente por antonomasia a partir de la cual desvela el hombre la vera Sapientia:

" Non ex tuis, sed ex Dei libris (...)  
Quos suo digito scripsit" f. 75 r

La expresión concerniente a los libros que Dios ha escrito "con su propia mano" es tomada por Nicolás, según nota referida en la edición de Gandillac (2), directamente de Raimundo de Sabunde. Este autor, contemporáneo del Cusano, en su Theologia naturalis seu liber creaturarum de 1435, expone la doctrina según la cual es posible, por medio de la contemplación de la naturaleza, llegar a la adquisición de las verdades fundamentales de la fe (3). Empero, esto no es, para Nicolás de Cusa, accesible a todos. El significado de lo escrito en el libro del mundo no es obvio sino arcano;

(1) Recordemos que es ésta la principal acusación a la que responde en Ap. de 1449.

(2) Nicolás de Cues, Oeuvres choisies, p.216, n.9.

(3) La referencia al digitus dei se encuentra ya en la Sagrada Escritura (Ex.XXXI,18; Deut.IX, 10) y en Agustín (cfr. por ejemplo, Enarr. in Ps., VIII,4; Quaest. in Hep., II, 25; Sermo 8, II,14).



se hace necesario, entonces, desentrañarlo:

" Nisi ex affectu oraveris, prohibitus sum,  
ne faciam: nam secreta sapientiae non sunt  
omnibus passim aperienda" f.75 v (1)

La secreta sapientia se desvela a través de una visio dei o contemplatio de Dios en la realidad teofánica. La concepción de sabiduría como contemplación se adscribe, como hemos anticipado, dentro de una línea platónica o más bien -precisamos ahora- del platonismo cristiano. Dentro de esta misma tradición se ubican Agustín, Dionisio, Escoto Eriúgena y el misticismo que florece promediando la Edad Media; con todo, la mística de Nicolás de Cusa privilegia el intelecto sobre el sentimiento o la voluntad. El auténtico medio para la aprehensión de Dios es la visio intellectualis(2). Son notables a este respecto las correspondencias que pueden trazarse entre el pensamiento cusano y el eriugeniano (3). No es ociosa esta alusión si recordamos que el filósofo irlandés fue leído y anotado cuidadosamente por el cardenal tedesco.

La filosofía marcadamente intelectualista de Escoto Eriúgena conlleva la exaltación de la vida contemplativa y esta opción se justifica en la convicción de que en esa visión se encuentra el ser en estado de unidad, es decir Dios. Por su parte, la visión que Dios mismo tiene, confiere el ser a todas las cosas tal como lo pone de manifiesto la relación etimológica establecida entre Theós y theorè (4). El videre de Dios hace que el ser creado consista en videri. La creatura que es imagen de Dios, retorna a Él sólo por medio de la contemplación. Curiosamente

(1) La expresión "secreta sapientia" es cara al pensamiento judeo-cristiano (cfr. por ejemplo, Job, 11, 3; Agustín, 1a Joan. Ev. 20, 1).

(2) No profundizaremos aquí el significado de la visión intelectual de Dios. Puede verse al respecto la excelente y muy reciente tesis de Helander, B., Die visio intellectualis....

(3) Cfr. Riccati, op.cit., II parte.

(4) De divisione naturae, I, 452 c.

mente, Nicolás de Cusa se expresa en una obra posterior a El idiota en términos semejantes: Esse creaturae est videre tuum pariter et videri (1). La mirada de Dios confiere a la creatura su existencia y ésta goza plenamente dirigiendo su mirada hacia la fuente de esa existencia para "gustarla". En el De sapientia se desarrolla brevemente en qué consiste la vida espiritual del intelecto, que es para el Cusano -como veremos más adelante- lo que hace al hombre imago dei y no simplemente explicatio dei.

Al precisar mejor lo que diferencia al hombre sabio de los demás, expresa el idiota:

" Sapientia est, quae sapit, qua nihil dulcius intellectui. Neque cesendi sunt quovismodo sapientes, qui verbo tantum et non gustu loquuntur. Illi autem cum gustu de sapientia loquuntur, qui per eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium; per sapientiam enim et ex ipsa et in ipsa est omne internum sapere " f. 77 r

La sapientia consiste, entonces, en un sapere de lo absoluto. Cree descubrir Nicolás una dependencia etimológica entre los dos términos debido a que, como se sabe, el verbo "sapere" encierra las dos significaciones: saber y gustar. El "sabor" que posee la sabiduría es el más sabroso que el hombre puede gustar. No son verdaderos sabios los que pronuncian sólo palabras sin haber gustado, de manera directa, el contenido de lo que en ellas se refiere. Así pues, este "gustar" de lo infinito absoluto es condición de posibilidad de todo lo que puede decirse, o callarse, respecto de Dios. El que discurre sin gustar -no olvidemos que el interlocutor del idiota en este diálogo es un orador- es, en el plano del discurso, un mentiroso; en el de la ética, un hipócrita. Este sabor acerca de lo absoluto no fomenta la vanidad, ni hace al hombre que lo posee merecedor de honor alguno por parte de los demás, pues se trata de un internum sapere. Es a causa de (per), a partir de (ex) y en(in) esta Sapientia que todas las cosas pueden ser

(1) Vis. Dei, 4, f. 100 r.

gustadas:

" Aeterna sapientia in omni gustabili gustatur. Ipsa est delectatio in omni delectabili. Ipsa est pulchritudo in omni pulchro. Ipsa est appetitio in omni appetibili " f.76 v

Nuevamente los senderos por los que nos conduce el pensamiento cusano tienen su convergencia en Dios. El espíritu intelectual recibe su sabiduría directamente de la Sabiduría eterna, y en ella encuentra su reposo:

" Habet igitur spiritus noster intellectualis ab aeterna sapientia principium sic intellectualiter essendi, quod esse est conformius sapientiae quam aliud non intellectuale (...) Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem" f. 77 r

Este movimiento de espíritu, empero, no puede detenerse jamás: puesto que la Sabiduría es infinita, el deseo por gustarla es asimismo infinito:

"...cum motus ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus, qui numquam infinitam vitam infinite attingit..." ibidem

Así, la sabiduría humana se mueve en el ámbito de lo infinito y en esto fundamentalmente se distingue de la ciencia. Esta, a partir de efectos finitos, tiene como propósito hallar sus causas igualmente finitas. Nunca, pues, el "saber" que se ocupa de lo absoluto, la teología, puede considerarse scientia en el sentido de scientia speculativa. La reducción de un elemento a otro que hace este tipo de ciencia se basa sobre un supuesto: la homogeneidad de dichos elementos. Ellos tienen en común su finitud, y en este sentido, afirmábamos más arriba que para el Cusano la realidad constituye un bloque sin grados considerada desde el punto de vista de su complicación en Dios. Es imposible partir de lo finito para ir, desde allí, a lo infinito. "Finiti et infiniti nulla proportio" reza la sentencia medieval; esta fórmula, empero, no siempre ha sido respetada por vías de

tipo eminential hacia lo divino. Hay en este punto, según Cassirer (1), una verdadera revolución, pues Nicolás de Cusa destruirá el lazo que unía, hasta ese momento, la lógica escolástica a la teología: la lógica se convierte ahora en órganon aplicable únicamente al ámbito de lo finito.

Dios, centro infinito de una circunferencia con infinitos radios, se encuentra más allá de toda posible caracterización del pensamiento o del lenguaje:

" Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderant, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, et omni loquela ineffabilis, et omni intellectu inintellegibilis, et omni mensura inmensurabilis, et omni fine infinibilis(...) et in omni apprehensione inapprehensibilis, et in omni affirmatione inaffirmabilis, et in omni negatione innegabilis... " f. 75 v-76 r

No obstante, la vía negativa no es suficiente: "in omni negatione innegabilis". Dios, al complicar en sí todas las cosas, envuelve toda contradicción haciendo coincidir sus términos en Él. La "coincidentia oppositorum" en Dios produce el salto de la teología negativa a la teología copulativa. La lógica escolástica, cuyos principios son aristotélicos, debe renunciar a su pretensión de abarcar lo infinito, debido que en este ámbito no hay "no contradicción" ni "tercero excluido" (2)

¿Hay algún modo, pues, de concebir a Dios?. El idiota responde: "Sicut de conceptu". El término "conceptus" aplicado a Dios no se refiere a Él como algo que posee esse obiectivum, es decir existente en nuestra mente. Él es "in omni apprehensione inapprehensibilis". Dios es la con-

(1) Ind. y Cosm., p.26 ss.

(2) Escribe Nicolás de Cusa en su Op., f.64 r, contra su adversario escolástico Johann Wenck de Heidelberg: " Cum nunc Aristotelis secta praevalent, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta enutritis haec via ut penitus insipida quasi proposito contraria ab eis procul perllitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, rejecto Aristotele eos altius transilire".

cepción misma: como conceptus absolutus representa la unidad de todo lo cognoscible aunque El mismo escape a esta posibilidad. Así, la cuestión teológica se simplifica al máximo y las pruebas de la existencia de Dios se vuelven estériles:

" Omnis quaestio de Deo praessupponit quaesitum (...) nam Deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis" ibidem

De esta manera, la infinita facilitas con que nos encontramos al abordar el tema de Dios, se concilia con la infinita difficultas de aprehenderlo. La simple contemplación de la Unidad, que contiene en sí toda pluralidad y contradicción, constituye la sapientia humana que no es sino otro nombre de la docta ignorantia. Dios se manifiesta en la creación "ubi vis divina configurada latet"(1), pero esta manifestación es oscura y enigmática:

" Sic nunc habes id, quod in aeterna sapientia contemplari conceditur(...), licet medio aenigmatico, sine quo in hoc mundo Dei visio esse nequit, quousque concesserit Deus, ut absque aenigmate nobis visibilis reddatur" f.80 y

El desvelamiento del enigma del cosmos entendido como explicatio dei se convierte en un desafío que vuelve inútiles, al menos en un sentido, los libros de los doctos. Esta vuelta "a las cosas mismas" -si se nos permite la expresión contemporánea- es acaso una exigencia común de todo período de crisis y renovación. En Nicolás de Cusa, empero, esta renovación no denota un desprecio hacia sus predecesores inmediatos sino más bien hacia una actitud de soberbia intelectual válida para todo tiempo. Por esta razón, el Cusano se expresa por medio del adiecto. Pero, ha de notar, también la dignidad que éste reviste: no es una instancia crítica, ni un "momento puramente negativo". Tampoco debe entenderse como un intento de laicización de los problemas. Muy por el contrario, la intención del cardenal es la

(1) Gen., f.73 r.

sacralización del cosmos a través de la mirada de aquel que toma contacto directo con él y lo descubre como el lugar donde Dios se espeja.

En suma, la sapientia cusana es la contemplación de Dios mediante el des-velamiento del mundo entendido como explicatio dei. Esta sabiduría concibe a Dios mismo como la coincidencia inasible de todos los opuestos. Ante Él, absoluta Sapientia, el hombre sabio sólo puede gustar de la docta ignorantia. Así pues, toda teología que intente atrapar a Dios mediante los esquemas propios de la ciencia se vuelve inútil.

Complicatio-explicatio, los nombres con que Nicolás de Cusa traduce la peculiarísima relación entre Dios y el mundo, refieren por una parte, su mutua dependencia; por otra, la distancia infinita que los separa. El hombre, única creatura que escapa a la categoría de explicatio dei, opera como una suerte de gozne entre ambos. Su caracterización nos ocupará en los próximos capítulos.

### CAPITULO III

#### IDIOTA. DE MENTE.

#### EL HOMBRE COMO MICROCOSMOS

La primera edición de la ya clásica obra de Ernst Cassirer Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance contiene como apéndice la traducción alemana del diálogo De mente. El neokantismo creyó encontrar en esta pieza cusana el bosquejo de una teoría del conocimiento que, siglos más tarde, desarrollaría magistralmente el gran filósofo de Königsberg. Esta interpretación ha sido largamente discutida, de tal suerte que ningún comentarista de Nicolás de Cusa se abstiene de expresar su opinión al respecto. Sea como fuere, nuestra intención —que creemos coincide con la del cardenal en el momento de escribir el diálogo— es mostrar hasta qué punto se han sintetizado y superado las líneas gnoseológicas platónica y aristotélica en esta tercera parte de El idiota.

Hemos visto en el capítulo precedente el tema de Dios como núcleo de la metafísica cusana: Dios, centro de una circunferencia del que parten infinitos rayos, es comprendido en su relación con el mundo determinando a éste como explicatio dei y a aquél como Complicatio absoluta. El propósito del presente diálogo es la ubicación del hombre respecto de estas dos realidades. De la antropología diseñada aquí, se desprenderá la gnoseología cusana y ambas confluirán nuevamente en una metafísica de lo absoluto.

Este diálogo —el más importante y extenso de la serie, como hemos señalado— es, por otra parte, el único estructurado en capítulos, dando cuenta acaso de la sistematicidad con la que fue concebido. Lo significativo que, en los precedentes, comprendidos bajo el título De sapientia, el interlocutor del idiota sea un orador, puesto que en ellos apunta el Cusano a desacreditar, de alguna manera, las vanas doctrinas en pos de una vuelta a la realidad misma como fuente de encuentro con lo divino. El De mente

se abre con el encuentro entre este orador y un filósofo. Aquel, al cabo de los dos diálogos mantenidos con el idiota, insiste en conducir al filósofo hasta el hombre que, desde su "ignorancia", le ha revelado la vera sapientia. La discusión se establecerá, pues, entre el idiota y el nuevo personaje; el orador permanecerá con ellos, aunque relegado a un segundo plano.

El filósofo presentado por Nicolás de Cusa representa al típico maestro apegado a las formas de abordaje escolásticas que tenían vigencia en muchas universidades y que, desde el reingreso de Aristóteles, habían convertido la cuestión teológica o filosófica en la lógica articulación de proposiciones en forma de disputatio o de comentarios de las obras reconocidas como encomiables. Así pues, el filósofo exigiría el mismo abordaje si se tratara de un par suyo o de un discípulo, pero tratándose de un simple profano se encuentra desconcertado:

" Est mea consuetudo, cum hominem fama sapientem accedo, de hiis, quae mea argunt, in primis sollicitum esse et scripturas in medium conferre et inquirere earundem intellectum. Sed cum sis idiota, ignoro, quomodo te ad dicendum excitem, ut, quem habeas de mente intelligentiam, experiar. f. 81 v

La autopresentación del filósofo, quien demandaría en este caso una hermeneútica escrituraria, permite ubicarlo dentro del ambiente universitario de la época. Parece probable que se trate de Jorge de Trebizonda, conocido aristotélico contemporáneo de Nicolás, que defendía la doctrina del Filósofo de toda tendencia platonizante o neoplatonizante. Su obra más importante Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis le valió el apelativo de princeps Pateticorum(1). Partimos de esa presunción para establecer que es con los aristotélicos con quienes el Cusano polemiza, aunque les hace saber que no puede, por razón, ser rotulado como platonico.

(1) La primera y, por lo que nosotros sabemos única obra sobre Jorge de Trebizonda es la de Jhonn Monfassani, George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic, Columbia, 1976.



El personaje del filósofo inquiere al idiota acerca de la naturaleza de la mens humana, acaso por considerar que en este tema deberá definirse en uno u otro sentido. Tanto el aristotelismo como el platonismo -al menos en sus versiones cristianas- establecen la realidad del alma y la primacía de ésta sobre el cuerpo. No obstante, los roles que cuerpo y alma desempeñan, así como su interacción, difieren notablemente en una y otra corriente. La diferencia entre ambas en el campo antropológico da lugar a la siguiente alternativa gnoseológica: para los "platónicos", el conocimiento depende de ciertos contenidos innatos que el alma posee, a los cuales llamamos genéricamente "ideas"; para los "aristotélicos" éstas son producto de una abstracción que realiza el alma humana a partir de la experiencia sensible. Puede parecernos que la cuestión se presenta demasiado simplificada o bosquejada en trazos muy gruesos; nos atenemos, empero, a la forma en que nuestro autor la plantea. Insistimos en aclarar que lo que a Nicolás de Cusa le interesa es resumir de una manera innovadora las grandes líneas de pensamiento que han surcado el medioevo; y, cabe reiterar que dicha reasunción innovadora quiere adquirir el carácter de una **superación** de la alternativa fundamental mencionada. Ahora bien, desde el momento en que toda gnoseología -al menos de corte clásico- deriva necesariamente de una determinada concepción antropológica, ya que ha de tener en cuenta la estructura humana desde la que se conoce, el Cusano funda sus definiciones en el terreno gnoseológico en su peculiarísima concepción del hombre. Indicaremos, pues, el sentido general de la misma, con el objeto de poder introducirnos después en el problema del conocimiento con mayores precisiones.

La caracterización de la mens se realizará tomando en cuenta los siguientes aspectos:

- la determinación de mens como mensura;
- la distinción entre mens y anima;
- la consideración de la mens como imago dei;
- la interacción mens - corpus;
- la relación mens - tempus.

Los aspectos mencionados sacarán a la luz ciertas polémicas las cuales, si bien tienen su origen en siglos anteriores, permanecen vigentes en el XV:

- la validez de ciertos aspectos de la concepción cosmológica aristotélica;
- la dificultad que conlleva el acentuar el dualismo alma-cuerpo;
- la postulación de una entidad intermedia de carácter universal que mediaría entre el hombre y Dios.

Ahora bien, dos precisiones se realizan en el capítulo primero: mens y anima son distinguibles desde cierto punto de vista; la mens debe entenderse fundamentalmente como mensura. Si bien estos puntos sólo se mencionan aquí, todo el diálogo girará en torno de ellos, en especial del segundo. El acápite del capítulo reza:

" Quomodo mens sit per se mens, ex officio anima, et dicta sit a mensurando " s. 81 r

El ser per se de la mente (1) consigna una de sus características: la de ser substancia, es decir aquello que subsiste por sí. La mente in se subsistens se distingue del alma que es in alio, este "otro" es el cuerpo al cual anima, vale decir no hay alma sin cuerpo. Mens y anima no son, empero, dos entidades diferentes sino dos maneras de considerar la misma subs-

(1) El término que aparece casi con exclusividad en el diálogo es "mens"; es equivalente, empero, a "intellectus" y "spiritus"; no así a "ratio". Las diferencias entre ratio e intellectus serán tratadas en el capítulo cuarto. Utilizaremos, a partir de aquí, el término "mente" como traducción del latino "mens" por razones de literalidad, pero sin conferirle la carga semántica que tal vocablo posee actualmente en nuestro idioma.

tancia: en cuanto es considerada per se se denomina mens -o mente propiamente dicha-, en cuanto es considerada in corpore -al precisar su función- se denomina anima. No hay en Nicolás de Cusa, como en otros filósofos de este mismo siglo, una antropología tripartita sino bipartita: mens y corpus constituyen al hombre, aunque sólo la mens lo caracteriza como infiniti imago.

Es sabido que el hombre como imagen de Dios es un tema recurrente en toda la antropología cristiana; en el Cusano, sin embargo, presenta matices distintivos que se desprenden de su peculiar caracterización de la realidad. El hecho de ser imagen de lo absoluto no significa meramente ser su más acabada manifestación: el conjunto de lo real es explicatio dei. Pero, si toda la creación es espejo de Dios, en el hombre se espejarán ciertos atributos determinantes: el acto creativo y la capacidad complicativa vuelven al espíritu humano imago dei y no simplemente explicatio.

Cabe profundizar en estos dos aspectos que diferencian al ser humano del resto de lo creado: de qué manera puede crear y en qué medida "complica" determinadas realidades. Ambas cuestiones se hallan involucradas en el concepto de "mensura":

"Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua  
omnium rerum terminus et mensura. Mentem  
quidem a mensurando dici tonicio" f.81 v

Permanece incierta la fuente de la cual es extraída esta relación etimológica entre mens y mensura (1). Todas las cosas, afirma el adriota, reciben de la mente término y medida; término entendido como completitud; medida, como síntesis complicante. Ambos son complementarios y, en adelante, el autor se referirá casi con exclusividad al segundo.

"Mensura" es un vocablo fónico en el léxico cusano, de uso frecuente e importancia decisiva en su construcción doctrinal. No se trata

(1) Consigna en su traducción M. de Gandillac que no se ha encontrado el pasaje del De anima de Alberto Magno de donde, supuestamente, el Cusano la habría extraído según el mismo lo afirma.

aquí de un concepto cuantitativo sino de trascendencia metafísica: medida es aquello que contiene una pluralidad y es, a la vez, su plenitud. A lo largo de la obra cusana hay múltiples ejemplos de medida: la línea infinita es medida de todas las líneas (1); la recta, igual a dos ángulos rectos, es el principio o medida de todos los ángulos en cuanto unifica los ángulos máximo y mínimo (2); el círculo mensura todos los polígonos (3). Estos ejemplos nos muestran que las "medidas" son patrones o modelos de sus "mensurados": son, pues, implícitamente todos y ninguno en particular; por eso los contiene a todos "complicite".

Esta noción de "mensura" es retomada en el De mente también con referencia a la relación del todo y las partes:

" Nam non scitur pars nisi toto scito;  
totum enim mensurat partem " f.89 v

El todo es medida de las partes. La anterioridad del todo respecto de las partes se ha subrayado desde Aristóteles: éstas no se constituirían como se constituyen sin un orden anterior que les contiene unidad. Por tanto, al conocimiento de las partes debe preceder el del todo:

" Unde necesse erit, ut ad scientiam unius  
praecedat scientia totius et partium eius" ibidem

Esto equivale a decir que el conocimiento de lo que es "medida" debe anteceder al de aquello que es "medido", pues sólo en virtud de aquel puede darse éste. Un nuevo ejemplo, mencionado por Nicolas de Cusa a lo largo de todo el diálogo, tenderá a esclarecer esta idea: se trata de la confección de un utensillo, en este caso una cuchara, tarea a la que se encontraba abocado el idiota artesano en el momento en el que el orador y el filósofo van a su encuentro:

(1) DI., I, 16.

(2) Ger., VIII.

(3) C.Th., III.

"...sic totum coclear, quod mente concepi,  
est exemplar, ad quod respicio, dum partem  
fingo. Et tunc possum perfectum coclear effi-  
cere, quando quaelibet pars proportionem suam  
in ordine ad totum reservat " ibidem

Cada pieza de madera que tornea el artesano, el cuenco o el mango, está confeccionada a la luz de la cuchara entera. Un elemento cualquiera sugiere y contiene, en cierta forma, la estructura total. El todo mide las partes y, a la vez, cada parte espejará el todo (1). La relación complicatio explicatio que, en una primera y fundamental instancia, representa la relación entre lo absoluto y lo creado, se extiende ahora en términos de todo partes, unidad-pluralidad. Y, en el caso especialísimo de la mens, se entiende como mensura-mensurado. En el ámbito de lo creado, la mente es mensura por antonomasia y aquello que "mide" es el cosmos en su totalidad. Como el conocimiento del todo debe preceder y, a la vez es condición del conocimiento de las partes; análogamente el conocimiento de la mens-mensura debe preceder al de lo mensurado por ella, esto es al conocimiento de la realidad en su conjunto.

Ahora bien, trasladando la misma relación al plano de lo absoluto, cabría inferir que no podríamos conocer lo múltiple si no preconociéramos lo Uno: Dios, el Máximo absoluto, es Medida suprema del más y del menos en el que nos hallamos inmersos. En el capítulo precedente, empero, habíamos indicado que lo único que nos es dable poseer acerca de Dios es una ignorancia consciente. Pues bien, si el conocimiento de lo mensurado se realiza en relación con su ejemplar y éste es, en sí, inaccesible, cabe pues sostener que sólo podemos tener acerca de lo real una aprehensión progresiva, siempre perfectible, pues la Exactitud absoluta siempre nos resultará ajena. Al medir el cosmos, el hombre sólo realiza una conjectura: modo

(1) Ésta es la base de la famosa sentencia cusana "quodlibet in quolibet" que se ha tomado como antecedente del perspectivismo leibniziano.

humano de conocer la verdad en la alteridad (1).

La infinita expansión de la Simplicidad absoluta de Dios a la composición de lo real y, al mismo tiempo, la concentración de la pluralidad en la Unidad complicante, reserva un rol fundamental para la naturaleza intelectual, que resulta así una suerte de nexo entre Dios y el universo. Mensura mensurans respecto de lo finito, el hombre se reconoce respecto de Dios como mensura mensurata. Mide el universo pero no es medido por nada fuera de Aquél que es Medida sin medida. En cuanto mensura mensurata el hombre es imagen de Dios; en cuanto mensura mensurans es microcosmos pues complica en sí la pluralidad contracta confiriéndole, de este modo, cierta unidad.

Constituyen una herramienta útil a la complicatio humanitar las cuatro ciencias que Nicolás denomina "fundamentales", es decir lo que toda la Edad Media conoció como quadrivium. Dios se habría servido de estas artes para la creación del mundo; de manera tal que éste posee ciertas notas conferidas por aquéllas. Por medio de la aritmética reunió todas las cosas en un todo único; las moldeó con la geometría y la astronomía para otorgarles forma, estabilidad y movilidad; por último, con la música las dotó de ciertas proporciones. La creación, en suma, fue concebida ajustada al número, el peso y la medida (2). Así, el cosmos es racional por voluntad de su creador y puede ser comprendido por el hombre —aunque siempre de manera conjetural— mediante las artes usadas en la divina configuración:

(1) M. de Gandillac considera que Nicolás de Cusa ha pensado el término "coniectura" en su alemán nativo. "Coniectura", significa así "Mutmassung", es decir "medición del espíritu" (cfr. Maurice de Gandillac, Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Dusseldorf, 1953, p.159).

(2) Como fácilmente puede reconocerse esta concepción se adscribe a la constitución trinitaria de la realidad formulada por Agustín. Del mismo modo, Nicolás toma del Hiponense expresiones tales como "Medida sin medida", "Número innumerado", "Peso imponderable" con referencia a Dios.

" Nam quia in Arithmetica et Musica continetur  
virtus numerorum, unde rerum habetur discretio,  
in Geometria vero et Astronomia magnitudinis con-  
tinetur disciplina, unde tota comprehensio inte-  
gritatis rerum emanat, ideo nulli sine Quadrivio  
philosophandum " f. 90 r

En la valoración de las ciencias que componen el quadrivium, nuestro autor se hace eco de una larga tradición antigua y medieval(1). Pero el tema se inserta en una visión del universo que lo describe como un infinito contracto o privativo (2), y esto es verdaderamente innovador: el cosmos uno e infinito quiebra el dualismo cosmológico que se establecía entre un mundo hiperlunar y un mundo sub-lunar; éste, temporal y perecedero; aquél, eterno e incorruptible. Todo en él es expresión de Dios, por eso comparte su infinitud; esta infinitud, empero, no logra independizarse de su creador, por eso es "privativa" y no absoluta. La unidad del universo está infinitamente lejos de la Unidad absoluta porque, por definición, involucra siempre la diversidad: "Universus dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium"(3). Así, Nicolás de Cusa rompe con la imagen del universo antigua y medieval a partir de su metafísica y no de la física. En contraposición al mundo limitado del aristotelismo medieval, concibe un mundo "relativamente" infinito. En el cosmos cusano ya no hay un arriba

(1) Esta tradición parte de Platón quien, como se recordará, en el libro VII de la República, señala estas ciencias como preparación a la dialéctica. La antigüedad latina les confirió, junto con las que conformaban el trivium, enorme importancia: de allí el tratamiento especialísimo que les da Agustín como heredero de la latinidad clásica. Pero es, sin duda, Marciano Capella en el siglo V quien esquematizó y legó a la Edad Media las siete artes liberales como base de la enseñanza. En el siglo XII, Thierry de Chartres consideró el quadrivium como las cuatro vías posibles de acceso a las cosas inmutables. En suma, las artes liberales tuvieron enorme importancia durante toda el Medioevo como una suerte de propedéutica a la teología. Con todo, cabe consignar que en este caso, la fuente directa del cardenal tedesco es el libro VII de la República. Contrariamente a lo que sostuvimos más arriba acerca de la desprolija lectura cusana de los clásicos griegos, este libro en particular ha sido abordado cuidadosamente por nuestro autor, y muchos pasajes del De mente nos conducen a dicha fuente.

(2) DI., II, 12.

(3) op. cit., II, 4.

y un abajo sino un único mundo relativo frente a un único ser absoluto, un mundo del más y del menos frente al Máximo absoluto (1). Ni los astros definen órbitas precisas, ni la tierra es una esfera exacta, ni su movimiento circular perfecto, sino que todo tiende a serlo sin alcanzarlo nunca.

El hombre, concebido en una doble polaridad con Dios y con el universo, se vuelve una suerte de intermediario entre ambos. Un lugar semejante conferían los platónicos al alma del mundo según la doctrina que se remonta al Timeo: el alma universal es una naturaleza que media entre la naturaleza indivisible de lo inteligible y la naturaleza divisible que afecta a los cuerpos. Pero, en el De mente, Nicolás reprocha a los platónicos el hecho de concebir una mediación cósmica entre Dios y el mundo. El error de los platónicos, para él, es el de creer que después de la unidad del Ejemplar absoluto, y antes de la pluralidad de las formas creadas, puede existir una explicatio de la divina mens que consista en una pluralidad organizada de ejemplares:

" Futo quod animam mundi vocavit Plato id,  
quod Aristoteles naturam. Ego autem nec animam  
illam nec naturam aliud esse conicio quam  
Deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus  
spiritum universorum " f.92 r

El Cusano equipara el anima mundi platónica con la natura aristotélica. Ahora bien, "natura" es, en Aristoteles, un término equívoco. Como entidad de carácter universal, el Estagirita estableció que la naturaleza es algo que tiene sus propios fines, es decir que habría una actividad teleológica.

(1) Las consecuencias de este principio son revolucionarias. La distancia infinita entre Dios y el universo anula las relativas diferencias entre las partes del mismo universo. Cada creatura está en relación directa con Dios y, por tanto, tan próxima como alejada de Él. La tierra, el sol y los demás astros guardan diferencias sólo aparentes que obedecen al estar ubicados en la tierra. El único centro del universo es Dios y su periferia es intrazable.



ca inherente a la naturaleza misma. Pero, por otra parte, naturaleza significa forma; y esta significación fue la tomada por el aristotelismo medieval: naturaleza de una cosa es su forma concebida bajo el aspecto del movimiento o cambio que la conduce a su reposo o plenitud; es, por decirlo de alguna manera, el "motor" que conduce a una cosa a su ordenación (1). Ahora bien, en la perspectiva de Nicolás, ni la naturaleza como principio vivificador de los cuerpos, ni el alma del mundo, pueden hacer depender de sí a la mens; por el contrario, la mens en cuanto complicativa, impone su necesidad a la naturaleza o alma universal, si es que la hay: natura movetur intelligentia (2). Entre lo absoluto y lo contingente no se ubica ninguna forma universal que complique en sí todas las formas particulares: Dios mismo contiene todas las formas, su crear no necesita intermediarios, pues en Él voluntad y ejecución coinciden:

" Sed cum voluntati omnipotentis omnia  
necessario oboediant, tunc voluntas Dei  
alio executore opus non habet" f. 92 r-v

Objeta asimismo Nicolás, por boca del idiota, la doctrina del intelecto único para todos los hombres sostenida por "ciertos peripatéticos". Se alude, sin duda, a la corriente averroísta que, como hemos señalado oportunamente, estaba en boga en la Universidad de Padua. Se sostiene allí con bastante fervor el monopsiquismo del filósofo árabe, quien erigiéndose en intérprete fiel de Aristóteles, había proclamado que el intelecto agente era común a la especie humana. La espiritualidad y la inmortalidad no pertenecían, pues, a las almas de los individuos, afirmación que llevaba consigo graves consecuencias morales y sociales.

(1) Cfr. por ejemplo, Tomás de Aquino, De ente et essentia, I, 2.

(2) Ludo ql., I, 156.

El platonismo de la época, el mayor adversario de las doctrinas de Averroes (1), reprochaba a éste la negación de la inmaterialidad e inmortalidad del alma. Sin embargo, respecto de la caracterización de la mens, Nicolás de Cusa equipara ambas corrientes: reducir nuestro intelecto a uno común a todos los hombres como hacen los averroístas, es equivalente a la subsunción de las almas particulares en el anima mundi platónica (2):

"...Mentem autem unam esse in omnibus hominibus non capio.(...)  
...ideo forte Platonici dixerunt animas nostras in unam animam communem nostrarum complexivam resolvi. Sed hanc resolutionem non puto veram." f. 91 v / 92 r

Es notable cómo el Cusano se separa de averroístas y platónicos rescatando la singularidad del cuerpo animado. La revalorización de lo corporal por sí mismo y de la unión individual mente-cuerpo, como veremos líneas más adelante, guarda coherencia con una revalorización de la pluralidad en general. Curiosamente, se refiere Nicolás de Cusa a "ciertos peripatéticos" y diferencia sus afirmaciones de las del filósofo. De igual manera, menciona la doctrina del alma del mundo a partir del propio Platón y no de los platónicos o neoplatónicos. Esto confirma, en cierto modo, lo que afirmamos en el capítulo primero del presente trabajo: si bien el

(1) Cfr. al respecto Kieszkowski, B., "Averroísmo e platonismo..." p.287.

(2) Es sabido que en el siglo XIII el tema de la unicidad del intelecto fue uno de los que más fervorosamente se debatieron. La teoría de Averroes fue objetada por Santo Tomás en el De unitate intellectus quien, a su vez, habría recibido de Siger de Brabante una réplica en el De intellectu. Esta obra, hoy perdida, nos es referida por Agustino Nifo, filósofo italiano de la segunda mitad del siglo XV, perteneciente a la escuela de Padua.

Nicolás de Cusa debió conocer muy bien, sin duda, los pormenores de una polémica que, en su época, empezaba a reavivarse para encenderse definitivamente unas décadas más tarde. La alternativa que en el siglo XV constituirían el averroísmo y el platonismo — superada por el cusano, equiparando los terminos en lo que tienen en común — no considerará aquí la posición del aristotelismo de Tomás, la cual no coincide con ninguno de los extremos

Consideramos al respecto que lo que interesa a Nicolás, en este caso, no es buscar una posición intermedia sino superar el problema mostrando que está mal planteado: se debe redefinir al hombre.

cardenal no es un lector erudito de los filósofos griegos, ni su propósito es referirnos citas con exactitud; distingue muy bien la orientación general del pensamiento de Platón del neoplatonismo medieval; y Aristóteles, de las distintas corrientes aristotélicas que tuvieron lugar a partir de fines del siglo XIII. De todas formas, efectuada esta precisión, no debemos perder de vista el propósito fundamental del pensamiento cusano: la síntesis no sólo de aquello que ha trascendido con más vigor del Ateniense y del Estagirita, sino también la de sus versiones cristianizadas o, incluso, arabizadas que tenían lugar en su mismo siglo.

En general, los filósofos cristianos han rechazado la existencia de un principio cósmico universal, separado de Dios y mediando entre Él y las creaturas. El carácter de intermediario fue, con frecuencia, conferido al hombre o, más precisamente, a su alma racional. La proclamación cristiana del hombre como naturaleza fundamentalmente espiritual ha pasado a la corriente mística medieval inspirada, sobre todo, en el neoplatonismo agustiniano y del Pseudo Dionisio. Los platónicos del siglo XII, tan caros a nuestro autor, la retomaron vivamente afirmando que el hombre verdadero es el hombre interior entendido como spiritus, anima superior o imago (1). Éstos, junto con Eckhart, constituyen una fuente innegable de la antropología cusana. Según el Maestro, por ejemplo, el alma, cuya parte preeminente es el intelecto, contiene al cuerpo dándole su ser y no a la inversa (2). En Nicolás, empero, la caracterización del espíritu humano se tiñe de una relevancia inusitada: al ser mensurado sólo por el Espíritu infinito, se vuelve, a su vez, infinito. Hay pues, como afirma E. Cassirer (3), dos infinitos relativos: el universo y el espíritu del hombre

(1) Cfr, por ejemplo, Hugo de San Víctor, De Sacramentis, I, PL 176, 264 C Didascalicon, I, 176, 742 A. Ricardo de San Víctor, De statu Interioris Hominis, I, PL 196, 126 B.

(2) M. Eckhart, Expositio libri Sapientias, II n. 42.

(3) Cassirer, op.cit., p. 96.

Dios, en su simplicidad, lo complica todo; la humana mens es la imagen de esta Simplicidad complicativa. Ella es imagen por sí sola, en tanto que todas las demas cosas pueden ser llamadas "imagen" en cuanto mensuradas por la mente:

"PH- Videtur, quod sola mens sit Dei imago.  
ID- Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt Dei imago nisi in quantum in ipsis mens ipsa relucet" r. 83 v

El relucir de la mente en cada cosa mensurada nace de ésta, análogamente, una imagen; vale decir que tiene la virtud de convertir a las "explicaciones" en "imagenes" por participación. Esto involucra también al cuerpo, el cual se vuelve imagen de Dios aunque sea de forma participada. De esta manera, el cuerpo no es entendido como prisión del espíritu, sino que puede ser elevado por la mente, formando parte de su perfección misma:

" Indubie mens nostra in hoc corpus a Deo posita est ad sui profectum " f. 84 r

La imbricación de corpus y mens hace que ella, asumiendo su función en el cuerpo -por lo cual le atribuimos el nombre de anima- sea única y distinta en cada cuerpo:

" Nam cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati, quae, sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis " f. 91 v

Cuerpo y alma guardan una proporción armónica que el Cusano ilustra con un ejemplo: al ser golpeado un cristal determinado mediante una intervención externa a él, produce un sonido. Si el cristal se quiebra, el sonido subsiste; sin embargo, el sonido peculiarísimo que se ha logrado fue posible por la proporción que existió entre ambos. El cristal, pues, no es indiferente. De modo análogo, existe una conformidad natural entre cuerpo y alma. En este punto, se alejaría Nicolás de la tradición platónica cristiana, que señalamos unas líneas más arriba, que exaltaba la naturaleza espiritual del

hombre en desmedro de lo corporal. Con todo, no traduce el problema de la composición humana a los esquemas de materia y forma. La concepción de la "conformidad natural" entre cuerpo y alma, determina la orientación de la solución cusana a los principales problemas antropológicos del Medioevo. Y es a partir de tal orientación, desde donde se intenta superar el conflicto aristotelismo-platonismo. Se sigue de aquí que entre la muerte y la resurrección de la carne, el alma -o la mens en términos estrictamente cusanos- debe subsistir como un sonido virtual sin instrumento, lo cual nos puede resultar bastante difícil de concebir. Aunque este hecho no está planteado como dificultad en el De mente, no se esboza allí tampoco su solución. Pero recordemos que análogo problema había debido resolver la escolástica, al defender la hipótesis aristotélica del alma como forma del cuerpo: en efecto, si se la concibe como tal, el alma resulta inescindible del cuerpo; más aún, solo puede tener su existencia pleno significado al estar unida a éste. Cuando, en cambio, se produce la separación con la muerte, resulta difícil concebir la subsistencia de una forma **material** -es decir, llamada a animar a la materia sin materia. Por el contrario, en una perspectiva platónica, dada la preeminencia que en ella adquiere el alma respecto del cuerpo, resulta difícil concebir el dogma cristiano de la resurrección de la carne, puesto que entonces no se ve qué beneficio reportaría al alma volver a estar involucrada en un cuerpo, aún cuando éste fuera de una materia sutil o "espiritualizada". Nicolás de Cusa, nuevamente, escapa a la alternativa mediante la postulación, acaso algo vaga, de la conformidad natural entre cuerpo y espíritu.

La mente, imagen por antonomasia de la complicación de toda complicación, comparte muchos de sus caracteres: unidad, reposo, eternidad, simplicidad, presencia eterna, punto, igualdad, identidad:

" Post imagines sunt pluralitates rerum divi-  
nam complicationem explicantes, sicut numerus  
est explicativus unitatis, et motus quietis, et  
tempus aeternitatis, et compositio simplicitatis,  
et tempus praesentiae, et magnitudo puncti, et  
inaequalitas aequalitatis, et diversitas identi-  
tatis..." f. 83 v

Lamens en cuanto imago dei posee, con Dios, todas y cada una de estas características. Con todo, Nicolás de Cusa dedica un lugar especial al tema de la temporalidad. La mente es imagen de la eternidad, el tiempo su explicatio. Lo dicho implica que la mente no está sujeta al tiempo: no es sólo eterna e inmortal sino, más bien, supratemporal. No es el tiempo el que mensura al hombre sino el hombre quien mensura el tiempo. Esta afirmación inaugura un nuevo filosofar que tendrá al hombre como tema fundante y condicionará a él el mundo y el tiempo. Éstos, medidos por el espíritu humano, definen al mismo como microcosmos o parvus mundus pues reúne en sí lo máximo y lo mínimo, lo superior y lo inferior, en suma la totalidad de lo creado.

Parece resonar aquí la extensa tradición medieval que ha ubicado al hombre como methórios: a la cabeza del orden natural y, a la vez, cerrando el orden celeste. Cabe señalar, sin embargo, que en Nicolás de Cusa no se dan ni uno ni otro aspecto. El hombre no gobierna lo natural sino que lo contiene y, como veremos más adelante, de algún modo lo "crea". Vale decir que su lugar no es el de un ser pasivo que reina en un mundo dado. Por otra parte, el hombre no pertenece al orden celeste: sólo Dios es absoluto y la creación, hombre incluido, es la bruma sin gracias desde el punto de vista de lo infinito (1). Por tanto, afirmamos nuevamente que, si al tratar el orden de lo creado el tema fundante es el hombre, en la metafísica cusana total Dios es el tema por excelencia.

El hombre microcósmico cusano no reviste caracteres naturalistas

(1) En este sentido, no estamos de acuerdo con los que definen al hombre cusano como naturaleza intermedia (Lfr. Riccati, op.cit., p.173 ss.; Castellan, "La cosm-antr.del Hum.", II, p.194). Merece subrayarse el error: mediación universal no significa naturaleza intermedia.

sino espirituales. Una concepción naturalista ubica al hombre en la cúspide de un cosmos ordenado, es decir como punto de llegada y por tanto de consumación de todos los caracteres que él posee. Las notas de producto o pasividad, entonces, también serían conferidas al hombre. En este orden cósmico, Dios mismo tiene un lugar prefijado coronando el conjunto de lo empíreo como Rey incommovible. El camino del Cusano tiende a **des-ubicar**, esto es a no colocar en un "lugar" determinado a aquello que tiene la virtud de complicar y, a la vez, de desenvolverse o explicarse: la divina Mens tiene su centro en todos lados y su circunferencia en ninguna parte. La humana mens no puede ser considerada una pasividad: por ser imagen del creador es, ante todo, espontaneidad(1): "mens est viva substantia..." f. 84 r

En múltiples oportunidades, el idiota ha caracterizado a Dios como un artista que ejerce un arte creador e infinito. Todo lo que pertenece a este arte absoluto pertenece también a su imagen. Más aún, la imagen surge como una necesidad que tiene el creador de realizar su propio retrato ante la imposibilidad de multiplicarse a sí mismo. Ahora bien, declara Nicolás de Cusa que al proyectar dicha obra de arte, el Artista infinito tiene dos posibilidades: realizarla extremadamente semejante al original pero inanimada, puesto que ya ha alcanzado el límite de su perfección; o bien, realizarla menos perfecta pero con el poder de modificarse y acercarse cada vez más a su modelo:

" Et quia imago numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior esse nequit exemplari, adeo perfecta est, sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessiblei exemplari conformandi in hoc omnia infinitates imaginis modo, quo potest, accedat..." f. 92

(1) Cfr, Castellan, op.cit., en este artículo señala al Cusano como aquel que ha producido el salto de la cosmoantropología clásica antigua y medieval - que concebía al hombre sólo como microcosmos, a la cosmoantropología del Humanismo que concibe al hombre como microthéos.

Ha preferido Dios inclinarse hacia el segundo término de la alternativa. Al respecto, ha señalado acertadamente H. de Gandillac que esta aproximación viva de la imagen, está más cercana al poder divino que un cielo fijo de ideas perfectas (1). El poder humano creador justificará el apelativo del hombre como "secundus deus" o "deus in terris".

Creemos que las críticas cusanas a la posición del hombre en las doctrinas antropológicas platónica y aristotélica que se encuentran en el De mente, apuntan, sobre todo, a las consideraciones acerca del intelecto que éstas han realizado. Las mismas, en el ámbito gnoseológico -donde las críticas se profundizarán- han conferido a éste un rol poco determinante: como residencia de ideas innatas en un caso, como sujeto de la abstracción en el otro.

La antropología de Nicolás de Cusa, dando el salto del hombre "pequeño mundo" al hombre "pequeño Dios", obtiene como resultado una gnoseología que tendrá al espíritu humano como fundante en cuanto conformador o creador de su objeto. A partir de su exposición, veremos si podemos afirmar con Cassirer que el giro copernicano ya se está produciendo.

(1) Nicolas de Cues, Oeuvr. ch., p. 317, n. 148.



## CAPITULO CUARTO

### IDIOTA. DE MENTE.

#### EL HOMBRE COMO MICROTHEOS

Hemos caracterizado en el capítulo precedente al hombre como microcosmos, es decir como aquel que resume en sí la totalidad de lo creado dado que su espíritu mensura el universo en su conjunto. Su peculiar manera de mensurar o complicar, decíamos, no es pasiva sino activa; puesto que es imagen del creador comparte, de alguna manera, sus virtudes complicativas y creadoras; es su viva imago: viva, en cuanto espontánea; imagen, puesto que esta capacidad es una participatio de los poderes divinos. La potencialidad que evidencia el uso de este atributo está limitada por la índole del sustantivo al cual hace referencia. El propósito del presente capítulo es mostrar, tomando como base esta caracterización de la mens, al hombre cusano como microthéos o "segundo dios". Para esto será necesario el desarrollo de la gnoseología cusana que, por su importancia fundante dentro del sistema total, caracterizaremos como una metafísica del conocimiento (1).

Como filósofo de raigambre medieval en particular, o clásica en general, la preocupación del Cusano sigue siendo la pregunta por el ente. Sin embargo, la novedad que supone su pensamiento es el desplazamiento, en busca de la respuesta, a la esencia de la mens. Para Nicolás de Cusa, en efecto, el ente se capta en su ser y se comprende en el ámbito de la mens (2).

El hecho de exponer su concepción acerca del conocimiento por lo

(1) Cfr. Colomer, De la E.M. al Ren...., cap. VIII.

(2) Cfr. Volkmann-Schluck, Nic. Cus...., III parte, cap. I: "Die mens als Bild der endlichen Einheit"; Schwarz, Das Probl...., cap. VI: "Der transzendente Gedanke im 'Idiota'. Die 'Auswanderung' der res aus der Monade mens". Este último plantea, en el Cusano, una suerte de "emigración" de la cosa a la mente.

ca del idiota -quien proclama a viva voz su sabiduría consistente en la conciencia de su ignorancia- aleja para siempre al Cusano del dogmatismo: percibe una inadecuación entre la realidad y nuestro conocimiento de ella; por eso, le resulta imprescindible una teorización acerca de la mens. Con todo, es necesario ser cauteloso y no precipitarse a inferir de lo antedicho la "modernidad" cusana. Nicolás de Cusa no duda, de ninguna manera, de la existencia efectiva de la verdad; Dios, como Verdad absoluta, es un dato irrefutable, sólo nos hace falta analizar si es posible conocerlo, es decir si es posible aprehender esta Verdad y de qué manera. La preocupación es, pues, esencialmente teológica y no gnoseológica. No obstante, la teoría de la mens presentada en el De mente constituye, de hecho, una gnoseología.

Expondremos, en primer lugar, en forma breve, las doctrinas platónica y aristotélica del conocimiento tal como las conocía un intelectual del siglo XV. Más tarde, haremos referencia a la evaluación cusana de las mismas en el De mente. Por último, analizaremos la propuesta de Nicolás de Cusa como síntesis que las abarca y las supera.

La teoría del conocimiento que se deriva de la teoría dualista platónica, recibida en la Edad Media a través del neoplatonismo, ha servido como punto de partida fundamental para ciertas interpretaciones que, tomándola como base, le hicieron modificaciones importantes a fin de conciliarla con el dogma cristiano. Como se sabe, tal como está presentada en el Menón, lo que nos es desconocido no puede ser objeto de nuestro conocimiento, puesto que no podemos ni buscar ni reconocer -en el caso de encontrarlo- lo que no conocemos. Este principio gnoseológico está vinculado directamente, con dos teorías esenciales del sistema platónico: la eternidad de las ideas y la inmortalidad del alma.

El platonismo cristiano medieval, de corte fundamentalmente agustiniano, ha subsumido el mundo de las ideas en la mente divina, de la cual el intelecto humano es imagen. Esta condición permite que éste contenga en sí dichas formas, las que para "operar" y dar lugar al conocimiento necesitarán, empero, del auxilio o luz divina. La teoría de la iluminación, formulada con ciertas imprecisiones por Agustín, atraviesa todo el Medioevo y, aun las filosofías de raíz aristotélica apelarán a ella combinándola con la de la abstracción.

En tiempos del Cusano, ningún estudiante de filosofía o teología ignoraba el innatismo en su prístina formulación. Dos vertientes, con todo, convivían: los que admitían el innatismo entendido como sistema total de nuestro conocimiento, y aquellos que lo restringían a un cierto número de nociones. De todos modos, y cualquiera fuera la opción que en este sentido se hiciese, eran múltiples las variantes — las conjunciones que podían establecerse — y que de hecho se establecieron durante toda la Edad Media y el Renacimiento: entre la tesis aristotélica de una receptividad del intelecto con respecto a las formas inteligibles y la tesis "platónica" de una espontaneidad del intelecto a partir del elemento innato.

Se impone aquí una observación preliminar: la época del Cusano no carecía de conciencia acerca de la distancia que mediaba entre las teorías originarias y las variaciones que, históricamente, ellas habían sufrido. Sin embargo, cuando Nicolás de Cusa alude a la teoría platónica de las ideas se refiere al mismo Platón; en cambio cuando hace referencia a los aristotélicos parece subrayar, con referencia siempre al tema del conocimiento, aun cuando no haga nombres, el aristotelismo medieval clásico o "moderado"(1), aunque en una primera formulación mencione al Estagirita.

(1) Utilizamos la expresión "aristotelismo moderado" en el sentido en que fue acuñada por Van Steenberghen, Fernand, La philosophie au XIII-siècle, Louvain-Paris, 1966; donde propone como figura más representativa de esta corriente a Tomás de Aquino.

Dichas doctrinas del conocimiento reposaban sobre sendas concepciones acerca del hombre a las cuales hemos hecho referencia, de manera tangencial, en el capítulo anterior.

Formularemos, pues, de manera sucinta las bases de la gnoseología de raíz aristotélica -cuyo exponente más notable fue santo Tomás en el siglo XIII, al echar los cimientos de lo que siglos más tarde sería la "línea peripatética"- partiendo de la ontología y la antropología supuestas en ella. El hombre es entendido como "compuesto"; mejor aún, como la composición misma de materia y forma, cuerpo y alma. Esta unión no es accidental o el resultado de una simple yuxtaposición, sino el contacto de dos entidades incompletas que, al combinarse, conforman un ser completo. Se trata, pues, de una unión substancial de cuerpo y alma que constituyen este unum per se que llamamos "hombre". De esto resulta una consecuencia capital en lo que concierne a la naturaleza de nuestro conocimiento: cuando se habla de las operaciones que realiza el hombre no nos referimos al alma sino al compuesto. Sin duda, el alma es el principio de todas estas operaciones, entre ellas el conocimiento. Pero el alma, en cuanto forma, no es propiamente tal sino en su unión con el cuerpo.

Es evidente, entonces, que el acto de conocer no le pertenece al hombre por accidente ni por el hecho de tener un alma, se le atribuye en la medida en que es hombre. Partiendo de tal fundamentación antropológica, se está ya lejos de la posición platónica que concibe el alma como unida al cuerpo a la manera de un motor a la cosa mueve o un piloto a su nave.

En términos aristotélicos, aquel que sostiene esa posición tendría que negar que es el hombre quien conoce, puesto que toda operación intelectual supone la intervención del cuerpo. Esto no significa, espero, que conocer sea un acto corporal. Afirma Tomás de Aquino (1) que el alma es, a la vez,

(1) Cfr. Sum.Th., I, 76, 1.

separada y en la materia: separada, en cuanto que el acto del intelecto se ejerce sin auxilio de los órganos corporales, aun cuando ellos hayan dado el motivo de su operación; en la materia, en tanto que el alma dotada de intelecto es la forma del cuerpo. Resulta imprescindible no perder de vista ninguno de los términos, pues en ello consiste, desde una perspectiva aristotélica, la falta cometida por Platón al postular conocimientos innatos en el alma humana.

Por lo demás, la verdad ontológica de la que parte toda gnoseología de base aristotélica es la realidad del ente. Ésta es una verdad inalienable de la cual se sigue que, en el conocimiento, lo determinante no es el sujeto cognoscente sino la substancia primera, inicialmente la substancia material. Es posible captar su esencia por abstracción, porque la substancia se nos ha impuesto con su esse. Al conocer, el hombre tiene por objeto último la quiddidad de la substancia, es decir la esencia que se da en una existencia individual. Además, se comienza por las substancias materiales, porque por el conocimiento de lo perceptible nos elevamos a lo no perceptible.

Desde esta posición, realizan algunas objeciones a los platónicos :

- si se admite con ellos que las formas de las cosas sensibles subsisten en sí, fuera de los entes individuales, el intelecto no necesita de éstos para alcanzar su objeto; sin embargo, la teoría de la reminiscencia es insuficiente para explicar cómo, si el intelecto contiene las formas inteligibles, no las aprehende inmediatamente un conocimiento claro.

Por otra parte, si la esencia misma del alma involucra la propensión a la unión natural con el cuerpo, en el ser per se que constituye el compuesto humano no hay lugar reservado para conocimientos innatos que pudiera poseer el alma por sí sola.

No obstante las reservas formuladas a la existencia de conocimientos innatos, los aristotelicos deben admitir que hay ciertos principios por los cuales juzgamos las cosas, que no son derivados de la experiencia. Siempre desde la perspectiva del aristotelismo moderado, estos primeros principios que descubrimos por la luz natural con la que Dios nos ha dotado son, para nuestro intelecto agente, lo que los instrumentos para un obrero (1). Tienen, empero, el carácter de una potencialidad que debe actualizarse en su aplicación a una materia. La colaboración entre la luz natural innata y las formas que nuestro intelecto abstrae a partir de lo sensible, da lugar al conocimiento (2).

La presentación hecha en el De mente por el personaje del filósofo de las distintas posiciones gnoseológicas de los maestros griegos, muestra hasta qué punto Nicolás de Cusa las simplifica a fin de socavar sus bases más fundantes:

" Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concretam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat notionem sibi concretam, sed ob corporis mollem animam oblitam " f. 93 v

Si bien estas doctrinas se extraen de los textos mismos de Platon(3) y Aristoteles (4), repetimos una vez más que nuestro autor no ha realizado una prolija exégesis de los mismos, sino que remite a las versiones, por cierto muy esquetas, que "circulaban" entre los intelectuales de la época.

La posición cusana respecto del platonismo en el ámbito gnoseológico se basará, en primer lugar, en una concepción del hombre en la cual

(1) De Veritate, I, 4.

(2) Ibidem

(3) Fedro, 249 b; Menon, 80 d; entre otros.

(4) Anal. Post., II, 19, 99 B; Met., I, 9, 992 B; entre otros.

la unión cuerpo-alma es concebida de una manera diferente, tal como lo hemos expuesto en el capítulo anterior. Sobre un cambio fundamental, introducido por Nicolás de Cusa con referencia a los platónicos, acerca del rol del cuerpo, sentará su crítica al innatismo:

"...hic negaret formas in se et in sua  
veritate separatas esse aliter, quam ut  
sunt entia rationis, et exemplaria ac  
ideas nihili faceret " f. 82 v

Esta afirmación esta en la línea de las objeciones que el aristotelismo realizaba al innatismo pero, según veremos si analizar la gnoseología cusana, en una nueva dirección. Si Dios ha puesto nuestra mente en un cuerpo, es para su bien; ella ha recibido de Dios todo lo que le permite alcanzar este bien y no podemos creer que posea ideas innatas que, al unirse a ese cuerpo, olvide; muy por el contrario, necesita del cuerpo para realizar su perfección:

" Non est igitur credendum antea fuisse  
notiones concretas, quas in corpore per  
didit, sed quia opus habet corpore, ut  
vis concreata ad actum pergat " f. 84 r

El cuerpo no específicamente, en el acto de conocer, los sentidos no son el fundamento, pero si el punto de partida para que el conocimiento se produzca. En esto, Nicolás de Cusa se hace eco de una sentencia escolástica repitiendo varias veces a lo largo del De mente: "Nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu"(1). Ahora bien, el hecho de afirmar que el conocimiento de lo empírico comienza con los sentidos no equivale a decir que la mente sea una "tabula rasa". Es necesario convenir con Platón(2) que el entendimiento reclama un juicio, por ejemplo, cuando los datos de

(1) Cabe señalar, con todo, que en la sentencia escolástica aparece "intellectu" en lugar de "ratione". Este cambio de términos que realiza Nicolás de Cusa tiene su origen en el dicho de Platón: "bre ratio intellectus" a la que haremos referencia más adelante. El conocimiento que comienza con los sentidos, vale decir el conocimiento empírico, es, para el Cusano, objeto de la razón nunca del entendimiento.

(2) República, VII, 523 a.

los sentidos se presentan como contrarios. Más aún, la mente no podría progresar si careciera de esta virtud "judicativa", que no es adquirida sino innata:

"...quaere mens nostra habet sibi  
concreatum iudicium, sine quo proficere  
nequiret " f. 84 r

Esta primera afirmación acerca de un elemento innato en el intelecto -que posibilita el conocimiento, pero no constituye el contenido mismo de ese conocimiento- coloca al Cusano en un punto equidistante entre las líneas platónica y aristotélica: el intelecto requiere del dato sensorial; pero hay un a priori, una potencia de la mente con la cual conformar el conocimiento. Adherir sin matices a la doctrina del aristotelismo sería, para Nicolás de Cusa, negar a la mente aquello que le es propio: su espontaneidad. Inquieta, pues, el filósofo al idiota:

" Omnes paene Peripatetici aiunt intellectum,  
quem tu mentem dicere videris, fore potentiam  
quandam animae et intelligere accidens. Tu  
vero aliter.  
ID- Mens est viva substantia..." ibidem

Viva imago, viva substantia, son nombres para caracterizar a la mens como forma substancial (forma substantiālis), es decir como una forma que complica, a su manera, todas las cosas.

Para no perder de vista el contexto en que esta evaluación cusana se realiza, recordemos que el filósofo interlocutor del idiota es, como señalábamos al abordar este diálogo, presumiblemente un peripatético. Este reconoce, no sin admiración, la correcta aunque apretada exposición que ha efectuado el idiota:

" Mirabiliter omnes omnium tangis philosopho-  
rum sectas, Peripateticorum et Academicorum " r. 82 v

El interés del profano, que no es otro que el de Nicolás, no es el análisis puntual de las doctrinas aristotélicas y académicas, sino el de resaltar cómo ambas han mostrado algún aspecto de la verdad. Este no vale sólo



para ellas; como fundamento de esta evaluación se encuentra la firme convicción cusana, cimiento de toda su filosofía, de que las aparentes contradicciones se superan cuando la mens se eleva al infinito:

" Hae omnes et quotquot cogitari possent  
modorum differentiae facillime resolvuntur  
et concordantur, quando mens se ad infinitum  
tatem elevat " ibidem

La propuesta de síntesis que expone el idiota transita el camino de la coincidentia oppositorum en el infinito.

Ahora bien, al encarar cualquier aspecto del pensamiento cusano, resulta imprescindible realizar una distinción entre los ámbitos finito e infinito. El tema del conocimiento no constituye una excepción; muy por el contrario, quizá sea allí donde las diferencias se profundizan en virtud de que uno de los términos constituye el fundamento mismo de la verdad con la cual debe "medirse" todo lo que se considere verdadero. Infinitum est adaequatissima mensura finitorum, se lee a lo largo de toda la obra del de Cusa. En el capítulo segundo del presente trabajo, cuando nos ocupamos de los diálogos De sapientia, afirmamos que para nuestro autor el punto de partida es Dios y, ontológicamente hablando, la determinación de este absoluto presupone todo lo relativo. Análogamente, decimos ahora que, en lo referente al conocimiento, Dios constituye el a priori que hace posible toda "aposterioridad": Ipsum est per quod, in quo, et ex quo omne intelligibile intelligitur (1). Dios es, pues, no sólo la condición incondicionada del ser, sino también del conocer, ya que no conoceríamos el más y el menos si no preconociéramos lo Máximo, ni múltiple si no preconociéramos lo Uno, etc.

Como se sabe, este "preconocer" peculiarísimo que tenemos respecto de lo absoluto se traduce, en términos cusanos, como docta ignorantia.

La docta ignorancia, empero, incluye un conocimiento fundamental: el cono-

(1) Cfr. p.32; también cap. 111 pp. 42-43.

cimiento de los límites del conocimiento. Con él, el hombre se comprende como finito frente al único infinito. Su conocimiento es, básicamente, comparativo: conocemos lo uno porque no es lo otro. Dios es absoluta identidad, es decir está más allá de toda comparación o analogía. En Él todos los opuestos coinciden: a esto se refiere la plenitud de su ser infinito. Así pues, el camino para llegar a Él, como vimos, no es el de la lógica tradicional que se maneja con el principio aristotélico de no contradicción; sino el de una nueva lógica regida por el principio de la coincidencia de contrarios. En esto se basa la distinción cusana entre ratio e intellectus que, si bien no está expuesta en esta obra, subyace a la caracterización de la mens (1). Corresponde a la ratio el conocimiento de lo finito, pero su lógica se quiebra al ser aplicada a lo infinito. Lo absoluto que está por encima de toda comparación, no puede encerrarse en el concepto lógico de género. Por esta razón, resulta impropio hacer teología racional y se efectiviza así el divorcio entre lógica y teología. En este sentido, para Nicolás, el contenido de la filosofía escolástica se contradice con su forma, ambos se excluyen recíprocamente (2). El intellectus, que tiene la virtud de reconocer esta limitación, aprehende a Dios como coincidentia oppositorum, por eso la teología se vuelve copulativa. La docta ignorancia es, entonces, la aprehensión de Dios como coincidencia de opuestos, en esta aprehensión "conocemos" a Dios intellectualiter.

Ahora bien, si lo absoluto es la identidad anterior a toda oposición o contrariedad, su ser no se agota en la mera coincidencia: ni la coincidencia es la instancia última del ser, ni el intelecto la instancia última del conocer. Ante el ser total de Dios no cabe sino un sentirse so-

(1) Esta distinción no se menciona en el momento de referirse a los fundamentos del conocimiento que es, en definitiva, uno de los temas centrales del De mente. Sin embargo, en algunos pasajes aparece "intellectus" o "spiritus" en lugar de "mens".

(2) Al respecto puede consultarse Cassirer, op.cit., p.28.

brecogido por lo que supera toda cognoscibilidad: "Quia ignoro, adoro" (1). La experiencia mística es la única posibilidad para aprehender a Dios divinamente (2).

Respecto de lo finito, del cual formamos parte, nos es doble alcanzar un conocimiento conjetural el cual sólo puede proporcionarnos una imagen aproximada de la verdad. Ha observado ajustadamente Cassirer : "Si en lo referente a Dios el principio de la docta ignorancia significa una ignorancia consciente; en lo relativo a la experiencia, el conocimiento empírico, significa un saber ignorante" (3). De lo que ahora se trata es de determinar cómo se llega, según Nicolás de Cusa, a este conocimiento de lo finito, porque es allí donde la espontaneidad del espíritu juega un rol inusitado con respecto a las concepciones vigentes.

Curiosamente, sobre todo para los que hacen del Cusano un platónico, el conocimiento matemático constituye un aspecto sobresaliente del conocimiento finito. En efecto, admite Nicolás de Cusa que es éste el conocimiento más cierto y modelo para todos los demás; pero la razón que sustenta esta afirmación es el hecho de que los entes matemáticos —números y figuras geométricas— son una pura creación del espíritu humano:

" Tu nosti, orator, quomodo nos exserimus  
ex vi mentis mathematicales figuras " f. 93 r

La matemática desempeña un rol menos místico o simbólico que propiamente instrumental para el conocimiento. Constituye, pues, su modelo, en la medida en que en él la mens se descubre como creadora de la misma esencia de esos entes puesto que esta esencia coincide con su definición:

(1) Deo abs., I.

(2) La mística cusana, como señalamos oportunamente, no debe entenderse, empero, como mero sentimiento; muy por el contrario, tiene como condición de posibilidad la visio intellectus 19.

(3) op. cit., p.40.

" Unde, dum triangularitatem visibilem facere voluero, figuram facio, in qua tres angulos constituo, ut tunc in figura sic habituata et proportionata triangularitas reluceat..." ibidem

La actividad sintética del espíritu nos descubre más cabalmente el significado de mente como medida que halla en sí el principio de la unidad, el punto, etc, tal como lo consignamos al caracterizarla. Si las cuatro ciencias "fundamentales", las del quadrivium -aritmética, geometría, astronomía y música- son propiedad absoluta de la mens, tanto más lo serán las categorías de la lógica, los predicamentos y los universales (1). La fuerza creadora de la mente refuerza, a su vez, el sentido de imago dei: de tal manera, que el hombre llega a ser caracterizado por el Cusano no sólo como "mensura rerum" (2) -rehabilitando a Protágoras- sino también como "secundus deus" (3) -dando un nuevo significado a la fórmula hermética-.

Así, la mente es como una semilla divina que encierra en sí los gérmenes de todas las cosas:

" Unde, quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter " f. 84 v

En efecto, según Nicolás de Cusa, los modelos de todas las cosas se encuen-

(1) En uno de los quince capítulos del De mente Nicolás de Cusa se refiere, en forma tangencial, al tema de los universales. Curiosamente, los principales comentaristas de la gnoseología cusana, a los cuales remitimos, no realizan un análisis cabal de la cuestión, acaso porque el texto, en algunos tramos, resulta oscuro. Su tratamiento excede los objetivos del presente trabajo; no obstante, queremos señalar que hay, también allí, un intento de síntesis por parte del cardenal: en efecto, " lo que en una primera formulación parece un nominalismo (Unde generis et speciei, ut sub vocabulo cadunt, sunt entia rationis..." f.82 v) es necesario añadir el hecho de que, como veremos, la constitución notional de la realidad, si bien es realizada por el hombre, conforma la realidad tanto como su constitución óptica. Más aún, ésta cobra sentido por la configuración notional. En tal sentido, estaríamos ante una posición nominalista, imbricada en una actitud que preanuncia el idealismo. La espontaneidad de la mens impone, según el mandato bíblico del Genesis, el nombre a las cosas. Por otra parte, no sólo el nomen o concepto está ligado a la cosa, para el Cusano, sino también el verbum o vocabulum (cfr. De mente, II).

(2) Ber, VI

(3) ibidem, VII

tran en el espíritu humano notionaliter; y así como Dios es el creador "entitativo" del mundo, el hombre es su creador "nocional" o, si se quiere, "significativo". Para la mente divina concebir las cosas equivale a conferirles su ser; para la mente humana, concebirías es conferirles su significatividad. El hecho de ser espíritu -tanto en el orden absoluto como humano- involucra una vis, fuerza o poder: Dios, en cuanto vis entificativa no es simplemente el ser sino la "potencia del ser". Así como la potencia divina es in-formadora, la potencia del espíritu humano es con-figuradora:

" Videris ex multa mentis tuae plenitudine dicere velle mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam" f. 23 v

En una de sus últimas obras, consigna el lucano un ejemplo verdaderamente esclarecedor: Dios es semejante a un acuñador de monedas y el hombre al banquero que les confiere su valor. Así pues, si Dios quería que su obra tuviera un valor debía crear la humana mens(1). El mundo resulta así concebido y engendrado por Dios para el hombre.

Resulta imprescindible resaltar, para responder, de alguna manera a las interpretaciones demasiado "idealistas" del pensamiento cusano, la neta separación en este análisis, de los dos órdenes: el del ser y el de la noción del ser. Nuestro autor no duda jamás de la realidad separada del mundo. Como buen medieval, está anclado en un realismo inmediato. El hombre no crea el mundo en su ser; no obstante, tampoco lo recibe pasivamente sino que, cognoscitivamente, lo recrea.

Podemos volver ahora a la idea cusana, referida en el primero de los diálogos de El idiota, del mundo como "libro de Dios" iniciamos, al consignar dicha idea que, para ser descifrado, un libro necesita una clave de interpretación; estamos en condiciones de afirmar -partir de lo

(1) Ludo ql., II.

expuesto, que esa clave está en la mens como una fuerza o potencia innata que le pertenece con exclusividad. La vis entificativa de Dios se completa con la vis assimilativa del hombre:

" Et per imaginem absolutae complicationis,  
quae est mens infinita, vim habet, qua se  
potest assimilare omni explicationi " f. 83 v

Única imagen de la Complicación divina, la mente puede "asimilarse" a todo lo que es explicatio dei, vale decir a todo lo creado. La complicatio humaniter es posible en virtud de su vis assimilativa (1):

por la fuerza asimilativa que complica la unidad puede asimilarse a toda multiplicidad; por la del presente, a todo tiempo; por la del reposo, a todo movimiento; por la de la simplicidad, a toda composición; por la de la identidad, a toda diversidad; por la de la igualdad, a toda desigualdad; por la de la síntesis, a toda disyunción. Éste último término de la enumeración realizada por el idiota es, sin duda, el que más ahonda en el sentido del hombre como imagen de la coincidencia de opuestos.

Pero, si bien la mente es como una semilla divina que contiene los gérmenes de la totalidad de lo real, para que esta semilla pueda florecer, es preciso sembrarla en la tierra del mundo sensible: se necesitan los caracteres escritos sobre el libro para poder conferirles significado; las monedas ya acuñadas para otorgarles. Por eso, la mente del espíritu se parece a la de un durmiente al que sólo por la admiración por el mundo sensible despierta de su sueño:

" Sed in nostris mentibus ab initio vita illa  
similis est dormienti, quousque admiratione,  
quae ex sensibilibus oritur excitatur ut mo-  
veatur, tunc motu vitae suae intellectivae in  
se descriptum reperit quod quaerit " f. 84 v

(1) Puede parecer que el cardenal suscribe a la doctrina medieval de que el conocimiento se produce por una asimilitudo, imagen o verbo interior del objeto. Sin embargo, la relación entre espíritu y realidad se invierte en Nicolás de Cusa: esta virtud asimilativa de la mente le permite complicar todas las cosas y, así, son éstas las que de alguna manera se "asimilan" a aquélla.

Una vez puesto en movimiento, empero, el durmiente descubre en sí mismo lo que buscaba. Lo sensible, pues, opera como excitante que pone en acto aquello que era sólo virtual, pero, si el objeto de conocimiento es desvelar el significado de aquello que se conoce, dicho significado no se halla sino en la mens. De allí resulta que ella encuentra en sí misma el principio y fin de su actividad: el conocimiento es para el hombre cusano autoconocimiento.

El hombre mensura o complica todo lo real de manera humana (humaniter), de esta forma "es" un mundo completo (humanus mundus o microcosmos). La mente puede complicar o mensurar porque su calidad de spiritus, imagen de Dios, lo hace portador de una fuerza (vis) capaz de asimilarse a la realidad "creándola" racionalmente: en este sentido el hombre cusano es "microthéos". La esencia humana "humaniza" todo a su paso; todo está implicado en ella a la manera humana. Esta convicción conduce a Nicolás de Cusa a una formulación extrema: el hombre también es un dios a la manera humana (humanus deus). En el conocimiento, que no es otra cosa que una autoreflexión, se acerca el hombre a la potencia creadora de Dios.

Nos resta establecer cómo esta peculiar forma de constituir lo real de la naturaleza intelectual, opera en los ámbitos científico y técnico. Esto será referido por el Cusano en el último y más breve diálogo de esta serie: De staticis experimentis.

## CAPITULO 5

### LA CIENCIA CUSANA COMO METAFISICA DEL FACTUM

Resulta difícil, en una primera lectura, descubrir el nexo que enlaza este último diálogo de El Idiota con los anteriores. En él, el tema excluyente -al menos el que ocupa mas líneas- es la construcción de aparatos de medición entre los cuales se destacan aquellos que permiten pesar objetos. Parecería, pues, que hubiera un giro "tecnico" dentro de un discurso que es fundamentalmente filosófico. Una mirada un poco mas profunda, empero, nos permite establecer que resultaba imprescindible una referencia al ambito de lo empírico -entendido como explicatio dei- para que la balanza doctrinal de nuestro autor quedara equilibrada. Por otra parte, la medición de objetos sensibles se inserta en la misma reflexión sobre los límites que Nicolas de Cusa ha realizado hasta aquí. Como no podia ser de otra manera, la ciencia cusana es coherente con su sistema metafísico global y está de tal modo fundamentada que se vuelve una suerte de metafísica del factum(1)

En esta parte cuarta de la obra, el diálogo se establece nuevamente entre el orador y el idiota -recordemos que en el De mente era un filósofo el que lo interrogaba- queriéndonos acentuar acaso la distancia entre los intereses del interlocutor del profano y el tema a tratar. Ahora bien, en 1543 y 1550 los editores de Vitruvio reproducen este diálogo cambiando los personajes: sustituyen al orador por el filósofo y al idiota por un mecánico (mechanicus). Consideramos que, si bien se asemeja este diálogo a un pequeño tratado de mecánica, no constituye el propósito del Cusano hacer de ésta una obra puramente científica. Esta afirmación tiene su asidero en el hecho de que sucede al De mente, en el cual ha quedado establecido un peculiar significado del verbo mensurare. Así pues, el

(1) Cfr. Rotta, op. cit., cap. XII p.279.



criterio antropológico de mensura -que, tal como se refiere en el diálogo anterior, reviste caracteres cualitativos- se vuelve aquí cuantitativo. El concepto de cantidad sólo puede ser concebido en el dominio de lo finito; si cantidad implica aumento y disminución sólo para el dominio de la alteridad -donde se dan el más y el menos- es aplicable este concepto de medida en cuanto valuación cuantitativa.

En el primer diálogo De sapientia se preanuncia lo que luego, en el De staticis experimentis va a desarrollarse en forma detallada. Este anuncio encierra, además, la base a partir de la cual puede realizarse cualquier medición de tipo científico. En ocasión de encontrarse en un mercado los personajes en cuestión -recordemos que coinciden en ambos diálogos- observa el idiota de qué modo se pesan distintas mercaderías, se miden otras, se cuenta dinero y se pregunta cuál es el principio que rige todas esas operaciones las cuales, establecidos, son propias del hombre:

"Sicut igitur unum est principium numeri,  
ita est pondus minimum principium ponderandi,  
et mensura minima principium mensurandi"

En virtud de la relación complicatio-explicatio, la unidad mensura la multiplicidad, lo simple mensura lo compuesto, el todo mensura las partes. El problema que guía toda la obra cusana también aquí aparece planteado:

"Per quid autem attingitur unitas, per  
quid uncia, per quid petillum?" ibidem

La clave de la respuesta a esta pregunta está en el hombre ya que en él se encuentra el principio que discierne y reúne. La mens discierne en virtud de su ratio y reúne en virtud de su intellectus. En efecto, en lo múltiple, lo finito, lo diverso, rigen la razón y su principio: la no contradicción. Se subordina, empero, el uno, lo uno, lo infinito, lo idéntico donde el todo pertenece al intelecto y su principio: la coincidencia de opuestos. La ciencia es, sin duda, el hábito propio y

exclusivo de la ratio. No obstante, su fundamentación se encuentra en el intelecto donde escapa a las contradicciones de la multiplicidad. La ciencia no encuentra en sí misma su razón sino que debe someter sus enunciados, que hacen referencia al más y al menos, a un principio que los unifique. Este principio, empero, no se hallará nunca en el mismo dominio científico. No hay, pues en Nicolás de Cusa un intento de independizar este ámbito del teológico o filosófico sino de subordinación de aquél a éste. Si recordamos que es la primera mitad del siglo XV una época impregnada de averroísmo en la que se intenta una laicización de la ciencia, es notable que nuestro autor presente una doctrina que, si bien distingue claramente los ámbitos, establece nexos tan fuertes que resulta difícil la referencia a alguno de ellos sin que el otro se halle involucrado.

Ofrece Nicolás de Cusa en este diálogo un método empírico para resolver el problema de la relación entre diversas superficies y diferentes volúmenes. Con este método nos es dable realizar una propinqua coniectura. En el comienzo hay un elogio de la balanza como el instrumento más adecuado para alcanzar una suerte de praecisio tal como "aquí abajo" es posible:

"Quamquam nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat, tamen iudicium staterae verius experimur et hinc undique acceptum" f. 94 v

Pero, es necesario no confundir praecisio y veritas. Sólo Dios es Veritas absoluta, perfecta exactitud y él es, en sí, inalcanzable (Veritas est inattingibilis). Verdad y unidad coinciden, lo que se conoce, pues, se conoce como diversidad y alteridad pudiéndose, empero, formular en torno de ello imágenes aproximadas de la verdad: coniecturae. El conocimiento de la multiplicidad no nos hace acceder a la veritas sino a una cierta praecisio, la cual, sin embargo, nunca será equivalente a la exactitud absoluta.

Por eso, y con tal acotación, en el mundo de la naturaleza el conx

cimiento de los pesos nos otorgaría, según el Cusano, una clave para su desvelamiento:

"Per ponderum differentiam arbitror  
ad rerum secreta verius pertingi et  
multa sciri posse verosimiliori con-  
iectura" f.95 r.

Este método también puede ser aplicado en la práctica médica: es necesario que el médico conozca en detalle las variaciones de peso que hay entre los distintos elementos de nuestro cuerpo. Las variaciones descritas por el idiota son múltiples, registra no sólo las de orden fisiológico sino también las de orden extrínseco o ambientales: variedad de naciones, regiones, climas. Dicho análisis permitiría realizar diagnósticos más o menos precisos. Pero hay que observar que carece aun Nicolás de Cusa del concepto de "ley científica" que completaría la utilidad de estos datos experimentales los cuales solo conforman una suerte de catálogo:

"Unde varietatem ponderum secundum  
omnia designari quamvis difficile,  
tamen utilissimum foret" ibidem

Son múltiples y variadas las técnicas ofrecidas por el Cusano para establecer pesos y medidas lo más precisamente posible en diversos ámbitos: la determinación del peso absoluto y el peso específico de los cuerpos; el discernimiento y clasificación de metales y piedras preciosas; el cálculo de la profundidad del mar o el movimiento de una nave. Para ello se sirve de instrumentos algunos de los cuales son de su invención, por ejemplo el "batómetro" que utiliza para medir la profundidad del mar considerando el tiempo que pasa desde el momento en que se sumerge hasta el momento de su ascensión. Este junto con el higrómetro, el termómetro, el heliómetro, nos permite realizar "buenas conjeturas" acerca de la naturaleza.

No consignaremos aquí el detalle de las experimentaciones que el idiota refiere puesto que, el aporte cusano a la historia de la ciencia,

no responde a los objetivos del presente trabajo. En cambio, tomaremos en cuenta la valoración que se ha hecho respecto de Nicolás como hombre de ciencia. Es indudable que fue el cardenal un adelantado con referencia a ciertos descubrimientos que más tarde serían suficientemente fundamentados científicamente hablando: pensemos solamente en la postulación del infinito, el desplazamiento del centro del universo, la igualación del cielo y la tierra en cuanto a su corruptibilidad, tal como lo consignamos con anterioridad. Cabe apuntar además, que el Cusano fue conocido como el mejor matemático y cosmógrafo de su tiempo. Tampoco permaneció ajeno al gran fervor por la astronomía que, como se sabe, impregnó los siglos XIV y XV. Recordemos que el De caelo et mundo de Aristóteles fue especialmente comentado en estos siglos. Las dudas planteadas a este trabajo del Filósofo por Alberto de Sajonia en su Quaestiones in libros de caelo et mundo y el tractatus obligationum fueron bien conocidas por el Cusano puesto que ambas obras se hallan en su biblioteca. Es probable que su lectura le haya dado pie para postular el infinito la multiplicidad de mundos y, si bien desde el punto de vista estrictamente científico podemos objetar ciertos errores, es innegable que nuestro autor fue el precursor de lo que sería después una de las más importantes revoluciones científicas de la historia (1).

La prolija descripción de instrumentos que lleva a cabo en el De staticis experimentis no es sino para arribar a una conclusión que excede los carriles del mero catálogo científico : totum ponderes. Ponderare es una especie del género mensurare. Medida, peso, pro-

(1) A propósito de la valoración que se ha hecho de Nicolás de Cusa como hombre de ciencia nos parecen fuera de contexto las críticas apuntadas por K. Jaspers (Nicolaus Kusanus, p.58) o propósito de los errores científicos cometidos por el Cusano. Compartimos la observación de M. de Gandillac ("Actualité de Nicolas de Cues" p. 16) en la cual declara a Nicolás un profeta en el sentido en que lo han sido Epicuro respecto del átomo o Leibniz para la psicología del inconciente.

porción son principios arquitectónicos de la constitución de lo real tal como lo hemos expuesto en el capítulo anterior. Así, medir y pesar son para el Cusano, actuar en busca de la mayor precisión posible; por esto el método experimental es el más adecuado. La posibilidad de su realización se debe al poder "discretivo" de la ratio el cual permite, a partir del dato sensorial, afirmar y negar. Mediante los procesos de medir y pesar, la razón, distingue lo que es en virtud de lo que no es. Esto permite que lo singular se defina en sus confines específicos, en su diferenciación con las demás cosas(1).

El resultado de este proceso es la traducción de la cosa en lenguaje matemático, traducción propia de la ratio. Ahora bien, habíamos apuntado oportunamente que la matemática constituye el modelo de todo conocimiento humano puesto que es la creación nocional por antonomasia que lleva a cabo la mensura. El conocimiento matemático es, a la vez, reflejo de la matemática entificadora universal propia de Dios y opera, precisamente, en el pasaje de lo infinito a lo finito según la fórmula: dum Deus calculat fit mundus. Así pues, la raíz última de la medición empírica se encuentra en lo absoluto quien omnia disponit pondere et mensura (2). El dato otorgado por los sentidos, distinguido y matematizado por la razón tiende siempre a ser trascendido también mediante una operación de diferenciación y negación: se niega lo finito, relativo y particular para afirmar lo infinito, absoluto y universal. Ningun conocimiento empírico es posible sin su referencia a un principio del que depende como su condición. En este sentido, la matemática funciona como una suerte de nexo entre los dos mundos así como permite el término platónico

(1) Por esta razón el Cusano establece la posibilidad de la mensura al conferir nombres a las cosas la cual, por sí misma, una actividad de diferenciación que permite configurar la realidad de manera nocional.

(2) Ésta es la lectura cusana del pasaje bíblico de Sapientia, XI, 21.

pues en la medición de la naturaleza, tarea exclusiva de la mensura se encuentra el germen de lo que permitirá trascenderla (1).

Merecen un párrafo aparte las consideraciones realizadas por Nicolás de Cusa hacia el final del De staticis experimentis acerca de la astronomía y la astrología. Ambas reflexiones tienen lugar dentro del mismo discurso que describe las diferentes mediciones de los fenómenos. Los días, meses, años, también son susceptibles de ser "pesados":

"Nonne et tempus diei ponderari sic possit" f. 97 v.

El uso del ponderari, aplicada a la medición del tiempo y del movimiento de los astros da la pauta de la amplitud con la que el Cusano utiliza este concepto. Para la ponderación del tiempo, el idiota propone una clepsidra: colocándola entre la salida y la puesta del sol y pesándola, al recomenzar al día siguiente se podrá determinar, comparando los pesos del agua, la hora del día en la que se realiza la segunda medición tomando como pauta las cifras extraídas del día precedente.

Asimismo, tomando el peso de cada día precisaríamos, siempre de manera conjetural, el día del mes en que nos encontramos. Si recordamos que en el De mente afirma el cardenal que la mente, en cuanto imagen de la Complicación absoluta, complica ella misma el tiempo, es decir que el tiempo le está sujeto y no a la inversa; se reconoce claramente que esta mensuración no tiene el carácter de una constatación sino de una configuración; es decir de una creatio humaniter.

El mismo método es aplicable al movimiento de los astros:

(1) "El carácter esencial de lo empírico estriba, como acabamos de ver, en la determinabilidad ilimitada; el carácter de lo ideal, en cambio, reside en su definición, en su determinación necesaria y de único sentido. Pero la determinabilidad solo es posible en relación con la determinación que le proporciona una forma segura y un sentido. De esta suerte todo lo condicionado y finito apunta siempre a lo infinito, sin lograr empero alcanzarlo nunca" . Cassirer, E., op. cit., pp. 39-40 (subrayado mio)

"Video tali ingenio usque ad motum  
corporum caelestium pertinere posse..." ibidem

Curiosamente, el procedimiento a utilizar, que reviste caracteres similares a los de la medición del tiempo, presupone, tal como es referido en este diálogo, la teoría tradicional del movimiento solar y del movimiento de las estrellas fijas:

"Nam si quis in linea meridionali  
stella fixa notata ex die pœdra aquam  
usque ad stellae reditum colligeret  
faceretque similiter de sole ab ortu  
ad ortum..." f. 97 v

Recordemos que el sistema global de la metafísica cusana, al entender toda la creación como finita y corruptible e infinitamente alejada de la Exactitud absoluta, declaraba la caducidad de la concepción aristotélica de un mundo hiperlunar perfecto y del movimiento exactamente circular de los astros. Lo que encontraba su fundamentación desde el punto de vista metafísico, empero, no parece poder justificarse aun desde el punto de vista científico. No obstante, las consideraciones acerca de los astros se realizan en el marco del conocimiento de lo empírico equiparando, así, las mecánicas celeste y terrestre. El propósito de Nicolás de Cusa no es, de manera alguna, la polémica científica acerca de cuestiones astronómicas sino el socavar sus fundamentos metafísicos. En este contexto, el aporte cusano por una parte, está en haber homogeneizado los objetos finitos, astros incluidos, por otra y, como consecuencia, haber llevado hasta el extremo la fórmula medieval: finiti et infiniti nulla proportio. Si bien el cardenal ha usado el astrolabio y otros instrumentos astronómicos, su opción es fundamentalmente metafísica y su raíz un profundo sentimiento religioso(1)

Hacia el final del De staticis experimentis, el Cusano se pregunta si la mensuración dará respuesta a ciertas cuestiones del destino

(1) Cfr. Rotta, F. op.cit., p.288.

del hombre y el mundo. Inquieta el orador:

"Quid de iudiciis astrorum?" f. 96 r.

Acerca del juicio de los astros y su incidencia en los fenómenos de la naturaleza confía el idiota en las conjeturas realizadas en base a otras mediciones que pueden prever la fertilidad o esterilidad de la tierra, una inundación o una peste. Sin embargo, no es ésta la respuesta esperada por su interlocutor el cual insiste:

"Quid de quaestionibus, quae fiunt astrologis, an ne tuo ingenio reperiri posset aequa ad omnes responsio?" f.98 r.

No hay, en principio, aquí una condena de la astrología. Hay, empero, una presunción acerca de la manera en que proceden los astrólogos para formular lo que ellos llaman "predicciones":

"Ego autem ad faciem, vestes, motum oculorum, formam verborum atque ponderum, sortem rerum, quas iubeo in interrogantem, iteratis ad me deterris vicibus attendens coniecturas formari posse coniciebam, praecisiores tamen ab illo, cui quid verius inpraemeditate incidit, in quo praesagus quidam spiritus loqui videtur" f.98 r.

Considerando la actitud, el rostro, la vestimenta, realizando un diagnóstico acertado de la persona que realiza la consulta astrológica, cualquiera de nosotros, aunque no sea astrólogo, sería capaz de conjeturar posibles situaciones futuras. El método, en este caso, es también la ponderación y el objeto de medición, el peso mismo de la pregunta efectuada:

"Nec est conveniens modus libris inscribi, licet fortassis respondens pondus responsionis non possit colligere nisi ex pondere interrogationis" ibidem

Así pues, el pondus responsionis se desprende del pondus interrogationis. El discurso, para el Cusano, es también medible. Su peso está dado no sólo por elementos tales como la voz, el tiempo, la repetición; sino también, y sobre todo, por la sugerida intención hablante.



En el poder de medir el discurso del hablante consiste el merito de los astrólogos.

de los astrólogos. No obstante este reconocimiento previene Nicolás de Cusa:

"Arbitror tamen, nec in illa re artem possibilem nec habentem iudicium communicare posse nec sapientem circa ista vacare debere" ibidem

Un hombre sabio no debe recurrir a estas prácticas. Seguidamente y para justificar, de alguna manera, esta desacreditación de la astrología hay una referencia explícita a san Agustín y su condenación a los que ejercen este particular oficio de realizar predicciones(1). Este punto merece consignarse puesto que son escasas en esta obra las referencias a otros autores cristianos y mucho menos a los considerados como auctoritates. El tema, empero, algo delicado para espíritus demasiado ortodoxos, imponía acaso esta referencia para atenuar la falta de censura por parte de nuestro autor. En otros términos, en lugar de la condena opta Nicolás por la relativización del problema. Por otra parte, queda suficientemente aclarado y quizá haya sido éste el propósito de la inclusión del tema astroológico- que estas predicciones nada tienen que ver con la ciencia sino, más bien, con una cierta habilidad.

A propósito de estos últimos ejemplos cabe consignar que en ellos se revela la amplitud del ponderare y el mesurare cuando nos en el sentido de que no involucran únicamente elementos cuya materia es extensa sino además otros de los cuales tradicionalmente no se predicaría peso ni medida. La medición y la ponderación nos vuelven lo cualitativo lo cuantitativo y, en esta matematización, el conocimiento alcanza la máxima precisión que el hombre puede esperar. Ipsum ponderes, aún lo que no es estrictamente objeto de ciencia.

(1) cfr. Agustín, De gen. ad litt., VIII, 21; Contra pag., I, 6, 17 ss.

De tal modo que, como acabamos de ver, el De staticis experimen-  
tis excede en mucho a un mero tratado científico. El proyecto científico  
del Cusano es esencialmente el de un filósofo: su camino parte de lo sen-  
sible para matematizarlo (mensurarlo) que no, según sostiene, "asimilarlo"  
a su propio espíritu. Esta configuración conceptual de lo sensible regresa,  
así, a su fuente de origen: la humana mensura. De esta manera la experiencia  
que, en una primera mirada, parece empíricamente abordada, debe "adaptarse"  
de alguna manera, a una cierta hipótesis concebida en el espíritu con preci-  
sión matemática. Ésta, empero, es sólo imagen de la divina Precisión la  
que, únicamente, constituye la verdad de la cosa.

Esta referencia del mundo sensible al mundo inteligible, que  
representa el antecedente de los modernos conceptos de "hipótesis" y  
"teoría" son, indudablemente, de origen platónico más que aristotélico.  
Tal como fue evaluado por los hombres de su época, la revolución coperni-  
cana demostrara, platónicamente, que la experiencia (tierra fija) es fal-  
sa y debe ceder ante el resultado intelectual.

Para el Cusano, sin embargo, la precisión matemática no nos  
libera del carácter conjetural de nuestro conocimiento y la adecuación  
de lo sensible al espíritu se debe, no a que aquel nos proporcione cono-  
cimientos engañosos que debemos fundamentar en lo intelectual, sino  
al hecho de que este ámbito, considerado en sí mismo, es mudo. Sólo el  
hombre logra des-velar sus significados puesto que él mismo se los ha im-  
puesto.

Así pues, este último diálogo de El idiota no innova respecto  
de los objetivos trazados en los anteriores. Mediante la aplicación del  
concepto de mensura, aquí considerado cuantitativamente, vuelve Nicolás  
a sus constantes: la superación del dato de los sentidos en una continua  
referencia a lo infinito.

## A MODO DE CONCLUSION

Cuando planteamos los objetivos de la presente tesis, éstos se orientaban en tres direcciones distintas pero convergentes: la ubicación de Nicolás de Cusa como autor también medieval, su valoración de las tradiciones platónica y aristotélica y su intento de superación de ambas líneas de pensamiento en una síntesis nueva. Anunciábamos entonces que llevaríamos a cabo estos objetivos a través del análisis de una única obra del cardenal tedesco: El idiota.

Al esbozar el itinerario intelectual de nuestro autor (capítulo primero) y ubicar este diálogo en el curso de ese itinerario (capítulo segundo), una primera conclusión parcial se nos impuso: la preocupación de Nicolás de Cusa es fundamentalmente teológica. El desarrollo de los temas antropológico (capítulo tercero), gnoscológico (capítulo cuarto) y científico (capítulo quinto) confirmaron esta concepción global del sistema cusano que, como el conjunto de lo real en su filosofía, tiene su centro en Dios. Lo divino como absoluto es punto de partida y de llegada no sólo en la configuración de esta obra en particular sino en la de todo su sistema filosófico. Éste su rasgo más hondamente medieval.

A este teocentrismo cusano se unen las fuentes de su pensamiento. Como vimos, hay poco en él de una vuelta a la antigüedad clásica, al estilo renacentista, y mucho de una revisión de los grandes sistemas del pensamiento cristiano. Por esta razón, preferimos hablar de "tradiciones" platónica y aristotélica en el sentido de hacer referencia a las grandes líneas de pensamiento que el Ateniense y el Estagirita han inaugurado. Con el propósito de desglosar la valoración de ambas de dichas tradiciones, emprendimos el análisis de los cuatro diálogos que componen El idiota.

El recorrido seguido por Nicolás de Cusa en las cuatro partes que componen la obra ha transitado tres grandes temas: Dios, el hombre y

el mundo. A través de la dialéctica complicatio-explicatio el Cusano da cuenta de la relación entre Dios y el mundo y, a la vez, la del espíritu humano respecto del mundo. En la explicitación de la dialéctica entre Dios y el mundo a través de estos términos -verdaderos neologismos por cierto-, se introducen motivos de raigambre platónica: subyace en ella la teoría de el mundo participa de en un ejemplar. Con todo, esta misma teoría conduce a Nicolás de Cusa a conclusiones opuestas a un espíritu radicalizadamente platónico, por ejemplo, la dignidad de lo sensible como lugar donde se despliega lo divino; baste recordar al respecto la revalorización de lo corporal en el hombre que realiza el idiota.

Al considerar separadamente los términos de dicha relación -Dios, por una parte; el mundo, por otra- guiamos a Nicolás dos orientaciones diferentes que conviven en él: el misticismo y el experimentalismo. En efecto, al bosquejar lo absoluto -tal como humanamente es posible hacerlo- nuestro autor se muestra heredero del neoplatonismo cristiano, pues resuenan en él las voces (y los silencios) de un Pseudo Dionisio o de un Eckhart. De igual modo, en la identificación de Dios con la aeterna Sapientia regresa en él el eco de Agustín y todo el agustinismo medieval. En cambio, al abordar el ámbito de lo finito considerado separadamente, éste se encuentra de tal modo valorizado, que parece que nos encontramos frente a la elaboración de un empirista. Con todo, como señalamos oportunamente, Nicolás no pierde de vista en ningún momento la íntima relación de fundamentación entre lo finito y lo infinito, la cual, si bien no denota proporción alguna entre los términos, los muestra como inescindibles. La multiplicidad -explicatio dei- encuentra su condición última en la absoluta identidad. La radicalización de la doctrina que separa estos ámbitos es rechazada explícitamente por el Cusano. Lejos de ser un intento de secularización del pensamiento, es el del cardenal un esfuerzo por sistematizar el conjunto de lo real a partir de Dios. Así, en su pensamiento se

hallan indiferenciados los dominios de la filosofía y la teología.

Si bien al referirse a lo absoluto Nicolás está emparentado con la mística platónica, muchas veces ciertas expresiones son de raigambre aristotélico-medieval (Dios como conceptus absolutus o las distinciones entre el ser per se, a se, in alio, etc.). Con todo, los modos de exposición y ciertas imprecisiones de su vocabulario distan mucho del espíritu de la escuela. Merece mencionarse como ejemplo a este respecto que la famosa fórmula de la coincidentia oppositorum alude en ciertas ocasiones a la coincidencia de contrarios y, en otras, a la de contradictorios: un escolástico jamás caería en esta ambigüedad. Con esta fórmula, Nicolás quiere señalar la infinita omnibarcabilidad de Dios, en la cual estas diferencias de matices aparecen como muy secundarias y, de ninguna manera, pueden ser objeto del intellectus. Para él, la filosofía escolástica al no formular una distinción entre lo propio de la razón y lo propio del intelecto, confunde ciencia y sabiduría. Esta última, cuyo contenido es lo absoluto sólo pueda entenderse, para el Cusano, como docta ignorancia. En este sentido, declara la contradicción intrínseca de la filosofía de la escuela entre su forma y su contenido.

Si el mundo es caracterizado a partir de su relación con Dios, el hombre cusano se define en una doble relación con Dios y con el mundo. Así pues, como imagen de Dios Complicatio absoluta el hombre complica el conjunto de lo real (microcosmos). Su mensura mide el universo de tal manera que éste encuentra en ella su principio de unidad, imagen de la Unidad absoluta. Midiendo el mundo la mens constituye -con la fuerza que le es propia, es decir su potencia configuradora- un conglomerado de nociones y significados. Así la creación toda se asimila al espíritu humano y "depende", en una manera, de él. El hombre cusano -microthéos- se comporta como un pequeño dios en tanto crea

el mundo que ha de conocer.

La gnoseología de Nicolás de Cusa es la sede en la cual la síntesis se erige como doctrina. "Síntesis" adquiere en él el sentido de superación y no de mera yuxtaposición pues tanto del platonismo como del aristotelismo -concebidos como términos alternativos- se han retenido algunos elementos, se han desechado otros y se ha ofrecido un nuevo resultado. Acaso el rechazo absoluto del innatismo sea el punto en el cual nuestro autor se vuelve menos platónico: coherente con su positiva valoración de lo sensible, no admite que este ámbito no tenga nada que ofrecer a nuestro espíritu sino que constituye la tierra donde la semilla de la mens debe germinar. Esta postura, empero, rechaza con la misma vehemencia la pasividad que confieren al espíritu humano ciertas doctrinas gnoseológicas de raíz aristotélica.

En suma, Nicolás de Cusa pone de manifiesto en estas y otras obras, las doctrinas más fundamentales de los dos principes philosophias. Para él, si el primero ha tenido una mejor intuición de la Verdad es, sobre todo, porque ha "visto" que las cosas superiores están en las inferiores participative y éstas en aquellas excellenter; cabe reconocer, empero, a Aristóteles, su justa crítica a las ideas separadas y su descripción del intelecto como "productor" de conceptos aunque esta producción esté demasiado apegada al dato de los sentidos y revista rasgos de cierta pasividad.

En lo que concierne a las tradiciones medievales que ellos han inaugurado, ellas tienen, en nuestro autor, un peso diverso: es innegable que su opción metafísica es la de un platonismo cristiano que postula la relación con lo absoluto como directa e inmediata. Pero, en lo que a su siglo se refiere la alternativa entre Platón - Aristóteles puede leerse, por momentos, como la opción entre un platonismo "puro", muy distante del medieval, y el averroísmo. A estos "peripatéticos" critica Nicolás de Cusa

la postulación de un intelecto único universal junto con la pretensión de laicización de la ciencia; con todo, muchos de los conceptos e instrumentos que utiliza en el ámbito científico son el fruto de sus años paduanos. Por su parte, critica a los "académicos" la doctrina del alma del mundo y el innatismo; sin embargo mucho de la mística y simbología cusana se desprende de este "renacimiento platónico".

El rechazo del realismo platónico, empero, tiende a completarse con una propuesta que está más cerca del idealismo que del nominalismo extremo: es innegable que la espontaneidad que Nicolás de Cusa confiere al espíritu humano está preanunciando al hombre de la filosofía moderna. No obstante, esta vis configurativa le pertenece a la mens en tanto y en cuanto es imagen de Dios. Es ésta, su nota esencialísima, la que confiere sentido y razón de ser a su potencia creadora. El hombre cusano dista mucho, pues, del "sujeto" moderno. El "segundo dios" resulta de una radicalización de la doctrina del hombre imagen. Así pues, la metafísica del cardenal germano como la de toda la filosofía clásica -platónica o aristotélica- sigue siendo una metafísica del ser.





## OBRA DE NICOLAS DE CUSA

El resto de las obras de Nicolás de Cusa, utilizadas en el presente trabajo serán citadas, en general, de acuerdo con la misma edición de la Academia de Heidelberg, Meiner, Leipzig y Hamburg, 1932 y ss. Los títulos de las mismas serán citados en el presente trabajo del siguiente modo:

-- <u>Apologia doctae ignorantiae</u>	<u>Ap.</u>
-- <u>De Beryllo</u>	<u>Ber.</u>
-- <u>De Coniecturis</u>	<u>Coni.</u>
-- <u>Compendium</u>	<u>Comp.</u>
-- <u>Complementa Theologica</u>	<u>Co. th.</u>
-- <u>De docta ignorantia</u>	<u>DI.</u>
-- <u>De dato patris luminum</u>	<u>Dat. patr.</u>
-- <u>De Deo abscondito</u>	<u>Deo abs.</u>
-- <u>De filiatione Dei</u>	<u>Fil. Dei.</u>
-- <u>De genesi</u>	<u>Gen.</u>
-- <u>De ludo globi</u>	<u>Ludo gl.</u>
-- <u>De non aliud</u>	<u>Non al.</u>
-- <u>De possest</u>	<u>Poss.</u>
-- <u>De quaerendo Deum</u>	<u>Quaer. Deum</u>
-- <u>De venatione sapientiae</u>	<u>Ven. Sap.</u>
-- <u>De visione Dei</u>	<u>Vis. Dei.</u>

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

### LIBROS

-CASSIRER, ERNST, Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento, Buenos Aires, 1951 (primera edición 1927).

-COLOMER, EUSEBI, De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Lull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola, Barcelona, 1975.

-GANDILLAC, MAURICE DE, La philosophie de Nicolas de Cues, Paris, 1956 (primera edición 1941).

-IDEM, "La filosofía en el Renacimiento", en Historia de la filosofía, 5, Madrid, 1974 (primera edición francesa 1973).

-GARIN, EUGENIO, Medioevo e Rinascimento, Roma-Bari, 1973.

-IDEM, Studi sul Platonismo Medievale, Firenze, 1958.

-HELANDER, BIRGIT, Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und-ziel des Nicolaus Cusanus, Uppsala, 1988.

-HOFFMANN, E, Nikolaus von Kues. Der Laie über die Weisheit, Hamburg, 1954.

-JASPERS, KARL, Nikolaus Cusanus, München, 1980.

-KRISTELLER, PAUL, La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento, Firenze, 1975.

-RICCATI, CARLO, "Processio" et "explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, (Istituto italiano per gli studi filosofici. Serie studi, 6). Napoli, 1983.

-ROTTA, PAOLO, Niccolò Cusano, Milano, 1942.

-SCHWARZ, WILL, Das Problem der Seinsvermittlung bei Nicolaus von Cues, Studien zur Problemgeschichte der Antiken und mittelalterlichen Philosophie, V, Leiden, 1970.

-VANSTEENBERGHE, EDMUND, Le cardinal Nicolas de Cues: l'action, la pensée, Paris, 1920.

-VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Frankfurt, 1907.

#### ARTICULOS

-CASTELLAN, ANGEL, "Variaciones sobre la cosmo-antropología del humanismo (Del "microcosmos" al "microthéos")". Segunda parte, en Anales de historia antigua y medieval, 1971.

-COLOMER, EUSEBI, "Individuo y Cosmos en Nicolás de Cusa" en Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte, Madrid, 1967.

-GANDILLAC, MAURICE DE, "Actualité de Nicolás de Cues?" en Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 1960.

IDEM, "Platonisme et aristotelisme chez Nicolas de Cues" en Platon et Aristote à la Renaissance, XVI Colloque international de Tours (De Pétrarque à Descartes, 32), Paris, 1976, pp.

-GARIN, EUGENIO, "Per la storia della tradizione platonica medievale", en Giornale critico della filosofia italiana, xxvii (1949) 3 pp. 120-150.

-KIESZKOWSKI, BOHDAN. "Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi due secoli del secolo XV", Giornale critico della filosofia italiana, XIV, (1933) 4, pp. 286-301.

-MURANO VAIANI, L. "Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano", en Rivista di filosofia neoscolastica, LXXI (1970) 1-2, pp. 162-172.

-POPPI, ANTONINO, "Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di Sapientia in San Bonaventura Tommaso e Aquino", en Il concetto di "sapientia". Palermo. 1983.

-ROTTA, PAOLO. "La nozione di misura nella concezione metafisico-scientifica di Nicolò da Cusa", en Riv. di filosofia neoscolastica LXXX (1931) VI pp. 518-524.

-STALLMACH, J.. "Auspicio del moderno filosofo en el pensamiento di Agnico" en Folia Humanistica, II (1964) 23.

## INDICE

INTRODUCCION	P.1
CAPITULO PRIMERO El horizonte filosófico del siglo XV. Nicolás de Cusa en cuanto pensador de su tiempo	p.4
CAPITULO SEGUNDO Insercion de <u>El idiota</u> en la evolucion cusana. <u>Idiota de sapientia</u>	p.19
CAPITULO TERCERO <u>Idiota de mente.</u> El hombre como microcosmos	p.35
CAPITULO CUARTO <u>Idiota de mente.</u> El hombre como " <u>microthéos</u> "	p.53
CAPITULO QUINTO <u>Idiota de staticis experimentis.</u> La ciencia cusana como metafísica del <u>factum</u>	p.69
A MODO DE CONCLUSION	p.77
TEXTOS CUSANOS. <u>UNIDOS</u>	p.84
BIBLIOGRAFIA	p.86

---