



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

A

Nicolás de Cusa, *De sapientia*: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval

Autor:

Claudia D'Amico

Revista:

Patristica et Mediævalia

1992, 13, 107-119

Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

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

NICOLAS DE CUSA, "DE SAPIENTIA": UN NUEVO CONCEPTO DE SABIDURIA A LA LUZ DE LA TRADICION MEDIEVAL

CLAUDIA D'AMICO *

I

Los diálogos *De Sapientia*, I-II encabezan una serie de cuatro reunidos bajo el título de *Idiota*¹ Los dos personajes —un orador y el profano— se debaten en una conversación que versa sobre los más arduos temas filosófico-teológicos y cuyo sorprendente marco es el bullicioso mercado de Roma. Este fuerte contraste imprime cierto tono de ironía en la obra que transcurre en medio del tumulto puesto que, según el ignorante artesano, "...sapientia foris clamat in plateis..." (f. 75 r)².

En este escenario y ante el estupor del erudito orador, el idiota —a través del cual habla Nicolás de Cusa— proclama su condición:

"...hoc certe ex eo, quia scientia huius mundi, in qua te ceteros praecelle putas, stultia quaedam est apud Deum et hic inflat" (*ibidem*).

Esta declaración de ignorancia y humildad —*docta ignorantia* expresada en lenguaje coloquial— que encabeza el diálogo se

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

¹ Sobre la significación de este término en el vocabulario cusano, cfr. nuestro artículo, "Nicolás de Cusa, *De mente*: la profundización de la doctrina del hombre-imagen", en *Pat. et Med.* XII (1991), pp. 53-55.

² Las citas se realizan de acuerdo con la siguiente edición: Nicolás de Cusa, *Opera Omnia*, V, *Idiota (De sapientia, De mente, De staticis experimentis)*, Iussi et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad Codicum fidem edita, Edidit Ludovicus Baur, Lipsiae, 1937.

convierte, por esta misma razón, en la condición de posibilidad a partir de la cual se configurará la doctrina cusana acerca de la *infinita Sapientia*. La "puesta en escena" sugiere ya las vías por las que discurrirá la argumentación de Nicolás sobre el tema.

II

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

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*:

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

Como se ve, el cusano muestra, en este texto, a través de una imagen³, el carácter de "alieno" de este alimento, es decir del saber recibido de la tradición y consagrado como autoridad. Resulta necesario aclarar, empero, que con tal caracterización no se niega el hecho de que sus proposiciones sean verdaderas, sino que este saber no es el que conviene al hombre *naturalmente*. En los libros, afirma Nicolás, 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 (cfr. *ibidem*).

Pues bien, ¿dónde encuentra el hombre ese alimento natural, es decir, la fuente pristina de la sabiduría?: "*sapientia foris clamat in plateis*", responde nuevamente el idiota.

Si convenimos en que la Sabiduría es identificada con el mismo Dios —equivalencia que retoma el cusano de la tradición

³ La comparación con el caballo parece haber sido tomada del *Pedro* (248 b-c). Como se recordará, en el diálogo de Platón las almas que no fueron iniciadas en la contemplación por impericia de los aurigas, recurren a la *dóxa* como alimento.

cristiana medieval— la aprehensión de lo que esta idea denota volverá sabio al hombre. El término *sapientia*, entonces, está tomado en dos dimensiones: de un lado, la *Sapientia* es Dios y, por esto mismo, trascendente al hombre; del otro, la *sapientia* es ese peculiar saber que el hombre posee acerca de lo absoluto. Ahora bien, como se sabe, una de las doctrinas más determinantes del pensamiento cusano es la de la *docta ignorantia*. En virtud de ella, el verdadero sabio es aquél que intenta alcanzar respecto de lo absoluto lo único que le es dable obtener: la *scientia ignorationis*⁴. Así, del mismo modo como es posible establecer la identidad entre *sapientia* e infinito absoluto, corresponde establecerla también entre la *sapientia* humana y la *scientia ignorationis*.

Al considerar las dos tradiciones fundantes del occidente medieval —la platónica y la aristotélica— y sus respectivas concepciones acerca de la *sapientia*⁵ es indudable que la noción cusana de *docta ignorantia* se inscribe claramente en la primera y carga sobre sí muchos de los aportes del neoplatonismo cristiano desde Agustín a Eckhart⁶. El sabio personificado en el idiota no solo reviste las notas de la "ignorancia consciente", sino que ésta lo conduce a cierto tipo de contemplación:

"Ecce frater summa sapientia est haec, ut scias, quomodo in similitudine iam dicta attingitur inattingibile inattingibiliter" (f. 75 r)⁷.

⁴ Es notable que el Cusano no utilice "*ignorantia*" aquí sino "*ignoratio*" al llamar "*scientia ignorationis*" al tipo especialísimo de *scientia* que se ocupa de lo absoluto. 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.

⁵ Recordemos que, para Platón, la actividad propia del sabio se vuelve una suerte de contemplación que sobrepasa la esfera cognoscitiva para alcanzar una experiencia de tipo místico o religioso y conduce, a la vez, a afirmar la imposibilidad de asir por completo el objeto contemplado (cfr. la clásica obra de Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936). Esta idea tomó gran fuerza en el neoplatonismo medieval. Por otra parte, la tradición que el Estagirita ha inaugurado impone a la sabiduría un carácter puramente especulativo, al describirla como el entendimiento mismo vuelto hacia las verdades más altas y divinas (cfr., por ejemplo, Et. Nic., VI, 8, 1140 b) y la consiguiente confianza de alcanzarlas.

⁶ Es clásica la remisión a la formulación agustiniana de la *docta ignorantia* (*De ordine*, II, 16, 44) referida, además, por el propio Nicolás (*DI*, I, XI).

⁷ Es frequentísimo encontrar en las obras cusanas la unión de estas formas derivadas de la misma raíz sobre todo con referencia a lo absoluto.

Sobre las huellas del Ateniense convergen aquí ciertos elementos de la más antigua tradición cristiana ligados a la Persona del Verbo en el dogma de la Trinidad:

“Non est aliud dicere Deum omnia in sapientia fecisse quam Deum omnia Verbum creasse” (*ibidem*).

Cristo, el Verbo encarnado, en su doble carácter de humano y divino, contiene en sí toda la humanidad y es, asimismo, imagen o revelación del Padre⁸. Esta doble dimensión, reasume los dos sentidos de *sapientia* apuntados. 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.

El reencuentro de estas tesis en nuestro pensador comporta, empero, el hallazgo de matices de sorprendente originalidad. En efecto, si bien la identidad entre *Sapientia* y *Logos* divino, por una parte, y *sapientia* y *scientia ignorantis*, por otra, tiene como sustento teórico fundamental, como se verá, la noción de *participatio*, ésta se traduce en términos cusanos en la doctrina que declara a Dios *Complicatio absoluta*, y a la realidad, *explicatio dei*. Así, la realidad concebida como teofanía constituye la fuente por antonomasia a partir de la cual devela el hombre la *vera sapientia* y, por su propia configuración, se contrapone a los eruditos libros de los teólogos, superándolos:

“Non ex tuis, sed ex Dei libris (...). Quos suo digito scripsit” (*ibidem*)⁹.

Sin embargo, este desocultamiento de la verdad en la multiplicidad teofánica no es, para Nicolás, accesible a todos. El significado de lo escrito en el libro del mundo no es obvio sino arcano; se vuelve necesario, pues, desentrañarlo. El saber ignorante se torna, fundamentalmente, tarea:

“Nisi ex affectu oraveris, prohibitus sum, ne faciam: nam secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda” (f. 75 v)¹⁰.

⁸ Cfr. *DI*, III.

⁹ La referencia al *digitus dei* se encuentra en la Escritura (*Ex.* XXXI, 18; *Deut.* IX, 10) y en varios autores cristianos, especialmente en Agustín (cfr., por ej., *Enarr.* in *Ps.*, VIII, 4; *Quaest. in Heb.* II, 25; *Sermo* 8, II, 14). La expresión “*Dei libris*”, empero, es tomada por Nicolás —según nota referida en la edición de M. de Gandillac (Nicolás de Cues, *Oeuvres choisies*, 1942, p. 216, n. 9), directamente de su contemporáneo Raimundo Sabunde.

¹⁰ La noción de “*secreta sapientia*” es cara al pensamiento judeo-cristiano (cfr. por ej. *Job* II, 6; Agustín, *In Ioan. Ev.*, 20, 1).

Pero, en los diálogos que nos ocupan, tal tarea presenta un comienzo peculiar: el profano intenta un develamiento de la *secreta sapientia* a partir de la pluralidad expuesta ante sus ojos y no, como en otras obras, desde la formulación teórica de la doctrina de la *Complicatio-explicatio*. En efecto, él y su interlocutor se desplazan unos pocos pasos fuera del mercado para, desde allí, observar y describir aquello que ven: se cuenta dinero, se pesa mercadería, se miden aceites y productos de las más variadas especies (cfr. *ibidem*). Mas esta tarea descripta no conduciría a la revelación esperada si no indagara acerca del *principio* que rige dichas operaciones:

"Sicut igitur unum est principium numeri, ita est pondus minimum principium ponderandi, et mensura minima principium mensurandi" (*ibidem*).

La búsqueda del principio como aquello *per quod, in quo* y *ex quo* (*ibidem*) se realizan las mencionadas operaciones remite, en términos del esquema platónico básico en el que se inserta el sistema cusano, a la noción de *exemplar*. Con todo, del mismo modo como el concepto de *participatio* es reemplazado por el de *explicatio*, la idea de *exemplar* es desplazada por la de *complicatio*. Ahora bien, cuando el hombre es el encargado de desentrañar la inaprehensible relación *Complicatio-explicatio*, la noción de *exemplar* cobra un matiz especialmente humano y es designada por un término decisivo en el vocabulario cusano: el de *mensura*¹¹.

La "medida" cusana es el modelo o forma que "complica" o subsume en sí aquello que se presenta desplegado o "explicado" como multiplicidad. En este sentido la *Mensura*, en sí misma inconmensurable, es Dios mismo en cuanto *Complicatio* absoluta¹². En la situación que se presenta en el diálogo, las "medidas" son relativas al orden del que se trate y, a partir de ellas, se despliega cada pluralidad específica como su *explicatio*; al mismo tiempo cada una de aquéllas reside en éstas como *complicatio*. En todos los casos, la medida representa la coincidencia del máximo y el mínimo respectivos; así, se asemejan siempre —aunque bajo un aspecto determinado— a la *mensura* absoluta, *Coincidentia oppositorum*. Y tal como las partes resultan inteligibles

¹¹ La relación entre la *humana mens* y el concepto de *mensura* es explicitada por el Cusano en el diálogo que continúa a los que aquí nos ocupan (cfr. *De mente*, I).

¹² También en este punto resulta insoslayable la referencia a la filosofía agustiniana: "Mensura autem sine mensura est...", *De Gen. ad Litt.* IV, 4, 8.

en virtud del todo, del mismo modo la multiplicidad se explica por lo Uno; el número, por la unidad¹³.

La observación de la realidad y la búsqueda del principio han conducido a nuestros personajes a afirmaciones que trascienden lo meramente empírico. Es en este nuevo ámbito donde aparecen algunas limitaciones. En primer lugar, los principios o "medidas" que rigen el operar empírico no son, ellas mismas, mensurables:

"Ex quo habes, quomodo illud, per quod, ex quo et in quo omne numerabile numeratur, non est numero attingibile; et id, per quod, ex quo et in quo omne ponderabile ponderatur, non est pondere attingibile. Similiter et id, per quod, ex quo et in quo omne mensurabile mensuratur, non est mensura attingibile" (*ibidem*).

En segundo lugar, si bien este hallazgo es para el profano una prueba contundente del grito de la Sabiduría en "las plazas públicas", resta todavía un paso más:

"...transfer in altissima, ubi sapientia habitat, et multo delectabiliora reperies quam in omnibus ornatissimis voluminibus tuis" (*ibidem*).

La "transferencia" de las verdades o principios develados en la multiplicidad a lo alto —sede de la Sabiduría misma— proporcional, según Nicolás de Cusa, un alimento más delicioso y conveniente a la naturaleza humana que el que se encuentra en los libros de los doctos, aunque aquél ofrezca la mera saciedad de la consciente ignorancia respecto de lo absoluto. Pues bien, el procedimiento de la "transferencia" presentado en el *De sapientia*, I, opera desde la pluralidad hacia determinados principios relativos que facilitan su comprensión y, desde allí, al Principio único o *Complicatio absoluta*.

Resulta insoslayable, empero, realizar algunas precisiones en el marco de la concepción cusana de *sapientia* en relación con las tradiciones antes mencionadas. Por una parte, este procedimiento que parte de la multiplicidad no debe confundirse con el movimiento de progresiva ascensión desde lo empírico hacia el encuentro con lo absoluto por vía analógica¹⁴. Por otra, el ejemplarismo platónico se encuentra reducido a un único prin-

¹³ "...unitas, exemplar omnium numerorum" (*De tudo globi*, f. 161 r).

¹⁴ Si bien la vía analógica parte del hecho de que ninguna propiedad puede aplicarse, con un sentido idéntico, a Dios y a la creatura, no concluye de esto que una proposición relativa al ente creado pierde toda significación al referirse a Dios, sino que propone precisamente el lenguaje de la analogía como el indicado para dar cuenta de dicha equívocidad.

cipio, el Verbo divino o *Sapientia* infinita, y las "medidas" intermedias —reducibles a El— son aprehensiones cognoscitivas parciales de la Forma única de todas las cosas. El fundamento, entonces, de la búsqueda de la verdad o *vera sapientia* en la multiplicidad se encuentra en la doctrina que concibe a ésta como *explicatio dei*: solo puede buscarse al inaccesible Dios allí donde se manifiesta para lograr "*in similitudine attingitur inattingibile inattingibiliter*" (*ibidem*). La realidad teofánica revela poseer una única Medida sin medida, un Principio en sí mismo inexplicable, que es a la vez la *Sapientia* a la que todo hombre tiende sin alcanzarla nunca:

"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..." (f. 75 v - 76 r).

III

Negada así la efectiva posibilidad de conocer a Dios, resta precisar el tipo de acceso a lo divino que posee el hombre sabio¹⁶. Responde a esto el rústico artesano:

"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, quia per eam ita sciunt omnia, quod nihil omnium; per sapientiam enim et ex ipsa est omne internum sapere" (f. 77 r).

La *sapientia* humana consiste, entonces, en un *sapere* de lo absoluto. Nicolás de Cusa reafirma una dependencia etimológica entre los dos términos¹⁶ y pone en relieve que 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 solo palabras sin haber gustado, de manera directa, lo que ellas denotan. 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 es un orador— es, en el plano del discurso, un

¹⁶ Esto también hace Agustín en *De trin.*, V, 2, 3: "Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia..."

¹⁵ En función de la claridad de exposición, y siguiendo nuestra propia perspectiva, nos permitimos hacer una división en *items*, que no se corresponde con la división cusana de los diálogos *De sapientia*.

mentiroso; en el de la ética, un hipócrita. Este saber 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* como todas las cosas pueden ser 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).

Los senderos por los que nos conduce el pensamiento cusano siempre convergen en Dios. La *mens* o intelecto, aquello que hace al hombre *imago dei* y no meramente *explicatio dei*¹⁷, recibe su sabiduría directamente de la Sabiduría eterna, y en ella encuentra su reposo:

“Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem” (f. 77 r).

Este movimiento del espíritu que tiende hacia aquello cuya imagen es 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*).

La sabiduría del hombre se mueve en el ámbito de lo infinito y la “transferencia” efectuada por el profano en el comienzo del primer diálogo —desde la multiplicidad hacia su principio relativo— tenía por finalidad la ubicación dentro de este ámbito. Así Nicolás de Cusa, nuevamente consecuente con la tradición medieval, distingue este tipo de “saber” del de la ciencia. Si bien, como se sabe, el saber científico es sumamente valorado por el cusano, está asimismo restringido al campo de lo finito, puesto que, para el cardenal, si ascendemos por la cadena empírica, a partir de efectos finitos, solo podemos tener como propósito hallar causas igualmente finitas. Nunca, pues, el “*sapere*” cuyo objeto es lo absoluto, es decir 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 clave para su articulación: la homogeneidad de

¹⁷ Cfr. *De mente*, III.

dichos elementos ¹⁸. Pero "*Finiti et infiniti nulla proportio*", según reza una sentencia medieval; esta fórmula, que sesga desde el principio al fin la filosofía cusana, no siempre, según nuestro autor, ha sido respetada por vías de tipo eminential hacia lo divino. De este modo, destruido el lazo que unía lógica aristotélica y teología, se reserva para aquélla el papel de *organon* aplicable solo al ámbito de lo finito —territorio del más y del menos donde la contradicción no es posible—, y para ésta se establece un nuevo principio: el de la *coincidentia oppositorum*. Aquél es el ámbito propio de la *ratio*; éste, el del *intellectus* ¹⁹.

Con todo, la *sapientia* no consiste en una "aprehensión" intelectual de Dios; se encuentra más allá de toda posible caracterización del pensamiento o del lenguaje:

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

No obstante, la vía negativa tampoco es suficiente, lo divino es "*in omni negatione innegabilis*". Dios, al complicar en sí todas las cosas, envuelve toda contradicción y hace coincidir sus términos en El. La *coincidentia oppositorum* en Dios produce el salto de la teología negativa a la teología copulativa.

¿Hay algún modo, pues, de concebir a Dios?; pregunta el orador; Nicolás responde en el segundo diálogo: "*Sicut de conceptu*" (f. 78 v). El término "*conceptus*" aplicado a Dios; no se refiere a El como algo que posee *esse obiectivum*, es decir existente en nuestra mente. El es "*in omne apprehensione inapprensibilis*" (f. 76 r). Dios es la concepción misma: como *conceptus* absoluto representa la unidad de todo lo cognoscible aunque El mismo escape a esta posibilidad. Así, la teología cusana se encuentra en las antípodas del "bizantinismo" teológico y las pruebas de la existencia de Dios se vuelven estériles:

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

¹⁸ Cfr. Cassirer, E., *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1951, p. 25 y ss.

¹⁹ Si bien la distinción entre *ratio* e *intellectus* no está explicitada en el *De sapientia*, la utilización del término *intellectus* que allí se hace la supone.

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 *humana sapientia* que, como dijimos, halla su condición de posibilidad en la *docta ignorantia* y su punto de partida en la realidad entendida como el lugar *ubi vis divina configurata latet*²⁰.

El carácter oscuro y enigmático de la creación es retomado por el cusano en esta segunda parte del *De sapientia*:

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

Un camino, empero, había comenzado a señalarse en el primer diálogo: la “transferencia” desde la pluralidad caótica hacia su principio o *mensura*. Ese camino se completa ahora con una nueva y más precisa “transferencia”: la que se opera desde la geometría al ámbito teológico.

La especulación acerca del lugar de la matemática en el develamiento del enigma del cosmos, tema recurrente en el pensamiento cusano, se encuentra aquí tratado en forma muy breve. Retoma Nicolás ciertos ejemplos que habían sido suficientemente justificados en obras anteriores —sobre todo en el *De docta ignorantia*— y se sirve de ellos para esclarecer la idea de esta nueva “transferencia”. La noción de *mensura* o modelo aparece reemplazada, en este contexto, por la de *praecisio*, con la misma connotación de *exemplar* o perfección, pero más apropiada para el orden matemático en cuanto da cuenta de la divina Exactitud con que el cosmos fue creado.

En lo que respecta a la concepción acerca de las figuras y los números, que no es tematizada aquí sino en el diálogo siguiente²¹, Nicolás de Cusa se inscribe en una línea definitivamente neoplatonizante e intenta encontrar en ella las huellas de la más originaria doctrina del Platón de raigambre pitagórica²². Se sabe que los *Comentarios* de Proclo a las obras de Euclides —que el cardenal conoce, sobre todo, a través de Raimundo Lulio— son una fuente innegable de esta doctrina²³; sin embar-

²⁰ *Gen.*, f. 73 r.

²¹ Cfr. *De mente*, III.

²² Cfr. Volkman-Schulek, K. H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt, 1957, p. 88.

²³ Cfr. Helander, B., *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und-ziel des Nicolaus Cusanus*, Uppsala, 1988, p. 85.

go, hay en el cusano una recreación del neoplatonismo de un tenor cercano a un cierto idealismo prefigurado. En efecto, las entidades matemáticas no son producto de una abstracción sino auténticas creaciones del espíritu humano en búsqueda de lo absoluto²⁴ y la transferencia debe ser realizada en esta dirección.

Si concebimos, por ejemplo, un círculo, sucede, según Nicolás, que

"...quanto circulus aliquis fuerit maior, tanto et eius diameter maior" (f. 80 r).

Y si se continúa este procedimiento hasta el infinito, la circunferencia llegaría a coincidir con su diámetro; esto prueba que la circunferencia de un círculo infinito es una línea recta:

"Si igitur circumferentia est aequalis diametro, erit ipsa diameter et linea recta" (*ibidem*).

La curvatura del círculo que es susceptible del más y del menos, no puede concebirse en el infinito; allí solo existe la rectitud:

"...curvatem, quae recipit magis et minus, non reperiri in infinito, sed solam rectitudem" (*ibidem*).

Y así como la línea infinita es modelo de toda figura figurable, también la rectitud es, a su vez, la *praecisio* propia de toda línea. De este modo, si "transferimos" esta *rectitudo* —exemplar, *praecisio*, *mensura* (*ibidem*)— a la *Rectitudo infinita et absoluta* —*Exemplar, Praecisio, Mensura o Complicatio absoluta*—, hallaremos allí co-implicada toda existencia actual o posible:

"Et quomodo ipsa rectitudo est exemplar, praecisio, veritas, mensura seu iustitia, bonitas seu perfectio omnium, quae sunt aut esse possunt, et actualitas praecisa e inconfusa omnium existentium et fieri possibilium, ita quod ad quaecumque speciem aut existens oculos convertis" (f. 80 v).

Así pues, cualquiera sea la especie de la cual se trate, bastará trascender las finitas cadenas causales, elevar los ojos al infinito para encontrar el infinito Modelo que en ellas se espeja.

Si consideramos que, como se sabe, para el cusano el único conocimiento posible para el hombre es sólo una aproximación progresiva a una verdad inaccesible, esto es la conjetura, cabría preguntarse si esta última transferencia presentada por el idiota —de lo geométrico a lo teológico— resulta un camino para

²⁴ Cfr. nuestro artículo, *op. cit.*, p. 61.

²⁵ Cfr. Muraro Vaiani, L., "Congettura e precisione matematica in Nicolo Cusano", en *Riv. di fil. neos.*, LXII (1970) 1-2, pp. 166-167.

superar el conocimiento meramente conjetural. Este es un punto polémico entre los comentaristas del pensamiento cusano²⁵. En este sentido convenimos con aquellos que afirman que la *praecisio* matemática es solo imagen de la precisión y verdad de la ciencia divina. La propiedad que conviene a la mente divina como verdad absoluta, conviene a nuestro intelecto como a su imagen más próxima; las cosas que en el *Logos* divino se encuentran como una su verdad propia y precisa, se encuentran en nuestra mente *in similitudine*²⁶. Puesto que en el ente matemático la esencia coincide con su definición²⁷, la relación entre su representación sensible y dicha definición es semejante a la relación de la cosa sensible y su forma complicada en la Forma Unica del Verbo de Dios. De esta manera, la transferencia matemática es un camino filosófico-teológico de aproximación, por semejanza, a la inexplicable relación que une al cosmos con Dios. El desciframiento de este enigma constituye, para el hombre, un permanente desafío; su logro —siempre relativo al infinito abismo que lo separa de su Creador— la *vera sapientia*.

IV

Transitados, pues, los temas fundamentales propuestos por Nicolás de Cusa en los diálogos *De sapientia*, podemos inferir algunas conclusiones con referencia a la relación de los conceptos allí presentados con ciertas nociones clásicas. Considerado de manera global, el sistema cusano reconoce fuentes de origen neoplatónico tanto en su vertiente cristiana cuanto pagana; su concepción acerca de la *sapientia* no escapa a la influencia de estas mismas tradiciones. Con todo, ciertos rasgos que, habitualmente, se han señalado como originales del pensamiento del cardenal de Cusa, son también rastreables en la obra que hemos abordado.

En primer lugar, cabe señalar el carácter fundante de la preocupación gnoseológica en la filosofía de Nicolás, que se repite aquí en la consideración de la *sapientia* en su doble significación. Ahora bien, así como la búsqueda de la sabiduría por parte del hombre es el punto a partir del cual reflexionan los personajes, del mismo modo la respuesta siempre se dispara hacia la inasible infinitud. Esto confirma el hecho de que si

²⁶ Cfr. *De mente*, III.

²⁷ Cfr. *ib.*, II.

bien el tema del conocimiento es primero —y en esto hacen hincapié los que abonan la tesis de la modernidad cusana—, no es menos cierto que la articulación de su metafísica es radicalizadamente teocéntrica. Precisamente este rasgo insoslayable de su pensamiento permite que lo inscribamos dentro del conjunto de los pensadores medievales y reconozcamos en su concepto de *sapientia* una clara inspiración en la tradición clásica.

En segundo lugar, la relación *Complicatio-explicatio*, que cubre en gran medida la brecha que separa las doctrinas de tipo creacionista de las emanatistas, ofrece conceptos como *mensura* o *praecisio*. Estos términos, tomados de la tradición, son redefinidos por el cusano desde una óptica gnoseológica destinada a esclarecer el acceso del hombre a un mundo presentado como arcano. La platónica noción de "*exemplar*", utilizada con frecuencia en el *De sapientia*, se encuentra justificada —al igual que las mencionadas anteriormente con la misma significación— por el procedimiento de la "transferencia", lo cual las hace aparecer sesgadas por una impronta propiamente humana aun cuando se refieren a lo absoluto.

Por último, la "transferencia" cusana, que distinguimos tanto del procedimiento analógico cuanto del ejemplarismo platónico, nos da la clave de la obtención de la *vera sapientia* como una suerte de "salto hacia lo infinito" posible sólo por la capacidad intelectual. Una vez allí, únicamente cabe una visión (*visio intellectualis*) que no es aprehensión, ni siquiera explicación por la vía negativa del objeto contemplado, es un simple "gustar". La *vera sapientia* es pues, ante todo, experiencia de infinitud.

RÉSUMÉ

En suivant la notion traditionnelle de Sagesse comme Verbe de Dieu, N. de C. propose dans le *De sapientia* une *sapientia humana* dont la condition est la *scientia ignorantis*, et le point de départ la réalité considérée comme *explicatio dei*. L'idiote cusain —archétype du sage— affirme la possibilité de s'élever dès la multiplicité jusqu'à ses "*mensurae*" ou principes explicatifs qui nous offrent une appréhension cognitive partielle du réel. Le "transfert" à l'Infini de ces principes conduira, bien que par un chemin conjectural, à celui qui est *Mensura* ou *Complicatio absoluta*. Enfin, le "transfert" de la géométrie à la théologie donne une image approximative de l'inconnaissable relation Dieu-monde.

Cet article met en évidence la formulation cusaine de quelques notions qui se rattachent au néoplatonisme médiéval d'après le point de vue de la théorie de la connaissance.