

La Docta Ignorancia de Nicolás de Cusa y su relación con el pensamiento mítico.

José R. Villalón Sorzano
Catedrático, Departamento de Humanidades
UPR-Ponce

Resumen

Al tratar de las más altas verdades religiosas en el más famoso de sus libros – el *De Docta Ignorantia* – Nicolás de Cusa desarrolla una metodología en que muestra una concepción muy interesante para la teoría del conocimiento humano. Partiendo de una ontología próxima a la parmenidiana, saca la consecuencia para la gnoseología de que nuestros conceptos de las cosas más excelsas sólo pueden ser aproximadamente exactos y la verdad absoluta escapa al conocimiento racional del hombre. La *docta ignorantia* es la cualidad especial del que ha internalizado esta verdad; del que ha introducido el factor de lo incomprensible en su sistema de pensamiento. Deseo en este texto exponer los puntos de contacto de esta doctrina con la teoría del mito que sustento.

Palabras claves: gnoseología - conocimiento racional – entendimiento – incomprensibilidad - mito

Abstract

Envisaging the highest religious truths in his famous book: *De Docta Ignorantia*, Nicholas of Cusa develops a certain methodology showing a most interesting theory on human understanding. Starting from an ontological position close to that of Parmenides, he draws a gnoseological conception about our way of knowing things sublime, which can only be grasped by approximation or resemblance, while absolute truth escapes or eludes the human rational intent. *Learned ignorance* is therefore the special quality of the person who has internalized this state of affairs, that is to say, of the person who has introduced the incomprehensibility factor in his or her way of thinking. I purport to show in this paper the connections between this point of view and my own vision about a theory of myth.

Key words: gnoseology – rational knowledge – intellect – incomprehensibility - myth

Nicolás de Cusa fue astrónomo, físico, inventor del lente cóncavo, matemático, cardenal de la Iglesia, además de ser también el más importante autor (en su libro *De Concordantia Catholica*) de pensamiento político en el siglo quince (movimiento conciliar, precursor del concepto de nación-estado, y antecesor en esto de Lutero, Giordano

Bruno y John Locke). Fue teólogo, místico y también precursor de las ideas de su homónimo Nicolás Copérnico sobre el carácter no-geocéntrico del universo. La razón por la cual propongo que reflexionemos sobre la “docta ignorantia”, concepto original de este autor, expuesto en su libro del mismo título, no es la de argumentar a favor de

alguna de sus teorías, por más que varias de éstas sean seductoras. Nicolás de Cusa ocupa un puesto bastante singular, aunque no único, en el concierto de los grandes pensadores. Está influenciado, como muchos de sus contemporáneos en el Renacimiento, y a diferencia de la hasta entonces vigente Escolástica, por el neoplatonismo. Más aún: Nicolás de Cusa, que, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, tuvo acceso directo a los textos de Platón, es uno de los primeros en abandonar ciertas posiciones propiamente neoplatónicas para volver a las del gran maestro. Es además un partidario, en determinadas áreas de su pensamiento, de la “concordancia de los contrarios”, opinión que se encuentra en tensión con el principio de no-contradicción. En su libro de la docta ignorancia basa su razonamiento sobre el famoso “argumento de san Anselmo”, tan fascinante y razonable como difícil de probar falso o verdadero o de enjuiciar en cuanto a su solidez. Por otra parte, algunas de sus ideas “científicas”, correspondientes a ese momento inicial del Renacimiento en que vivió, necesariamente son obsoletas. Lo que nos interesa en este artículo es lo que pudiéramos llamar su posición gnoseológica. Desde estas perspectivas recoge en su lenguaje intuiciones que comparto sobre el valor de tener una visión expandida de las posibilidades del pensamiento, más allá de lo que llamamos “pensamiento eficiente” y del “pensamiento crítico”. Es por esta razón que me ocupo aquí de sus intuiciones, limitándome a una sola de sus obras. Incluso, no pretendo que lo aquí expuesto haga plena justicia a la tesis central de esta obra tan profunda¹.

En la mente de este autor parece perfilarse una concepción doble del pensamiento. Por una parte, en la

primera concepción se usa convenientemente el rigor de la lógica. Por otra parte, el pensador está convencido de que, por otros caminos, que no son los de la especulación racional, llega también a conclusiones irreprochables. Tomar el trabajo de Nicolás de Cusa como medio para estudiar las características de una de esas concepciones - la que llamo mítica - puede ser particularmente provechoso porque, como en varias otras instancias a través de la historia intelectual - pienso en particular en Blas Pascal - en este autor es notable la presencia al mismo tiempo del ejercicio de los dos modos de pensamiento, sin que el uno se confunda con el otro ni parezca enfermarlo.

En su obra *De Docta Ignorantia*, Nicolás de Cusa hace gala de un gran optimismo intelectual en el cual ve la Razón como un instrumento poderoso, con el que puede no sólo argumentar a un nivel asaz abstracto sobre cuestiones fundamentales de filosofía, sino inclusive emprender el estudio de otro modo de pensamiento cuya utilidad le es evidente y cuyo valor existencial es sorprendente.

Aunque sin pretensiones de hacer un juicio definitivo sobre el valor del ya mencionado argumento de san Anselmo, parece necesario referirse al mismo con cierto detalle en este contexto. Estoy, en efecto, de acuerdo con Manuel Fuentes Benot, traductor al español del libro que comentamos, y prologuista, en la edición “Aguilar”, del mismo cuando nos dice:

La fórmula de san Anselmo está latente en todas las páginas de “La Docta Ignorancia”. Hay un ser (el máximo) mayor que el cual no puede haber otro. De esta primera afirmación se pasa a la delimitación del campo del conocimiento. El máximo es uno (no es posible la

existencia de dos seres máximos) y es absoluto (no está ligado por nada ni enfrentado con nada; en caso contrario se relativizaría y sería contraria la noción de absoluto que le adscribimos)...²

Hay que señalar, con la mayoría de los intérpretes del pensador benedictino y maestro del Aquinate, que el propósito de su filosofía es “conciliar la fe con la dialéctica”. Vemos, pues, que el modo de pensamiento que queremos explorar tiene relaciones muy estrechas con el pensamiento religioso. Por otra parte, aquí la dialéctica es otro nombre para la lógica, que se vale siempre de argumentos. Es cierto que no se puede explicar el dogma cristiano sin la fe, o sea, basándose en la sola lógica. Pero la fe, aunque no observa ciertas prescripciones del pensamiento epistemológicamente aceptable para algunos sectores de la filosofía, suele conseguir organizar su contenido en una cierta explicación racional³. Y la fe es, según él, la única forma de llegar a ciertas verdades. Si se tiene una cierta concepción racional de Dios, es menos cuesta arriba concluir, no sólo su existencia, sino la posibilidad de un conocimiento al cual se accede por revelación. Ese conocimiento, que entonces puede trabajar con informaciones no disponibles a la sola razón, es lo que llamamos la fe, y cuando se organiza de forma racional, la llamamos teología. La forma en que san Anselmo concibe racionalmente a Dios nos parece requerir la admisión de una cierta equivalencia entre pensamiento y realidad⁴, y en este sentido es, como he dicho también de Nicolás de Cusa, intelectualmente optimista. No cabe duda de que es una admisión atrevida, ésta de la igualdad entre pensamiento y realidad (lo cual tiene sus consecuencias

sobre el modo de entender las relaciones entre la lógica y la verdad). Pero estos atrevimientos se encuentran también en otros lugares filosóficos, como en la afirmación moderna de que, no el pensamiento, sino el lenguaje es, en cierto modo, constitutivo de la realidad.

Antes de volver al argumento de san Anselmo hay que anticipar que, en su libro, Nicolás de Cusa no es para nada apoloético. El apologeta tiene que probar de alguna manera la razonabilidad de lo que dice de la fe. Nicolás de Cusa no lo hace. Parte directamente de la fe, sin experimentar la más mínima necesidad de probar lo que dice. Esto se ve perfectamente claro, sobre todo, en el libro tercero, donde nos habla de Jesucristo, que es al mismo tiempo el máximo absoluto, es decir, Dios, y un ser del Universo: no busca razones para justificar este aserto, sino que, una vez que tiene este dato por parte de la visión cristiana, se aplica a explicarlo por medio de sus conceptos filosóficos. Uno tiene claramente la impresión de que, si no tuviera el dato de la fe, no se le ocurriría, naturalmente, esa reflexión filosófica. Desde luego, él se preocupa por decirnos que la fe es perfectamente razonable. Su libro es, además, de naturaleza teológica, no solamente porque habla de las cosas religiosas, sino porque hace lo que hace la teología: organizar racionalmente datos obtenidos de una revelación a la que de antemano se ha tenido acceso y se da por auténtica. Se trata de la posición anselmiana de *fides quaerens intellectum*. En esto Nicolás de Cusa es excelente, por su amplia preparación filosófica y por una sorprendente agudeza de espíritu. Se muestra, además, crítico, puesto que, aunque tiene afinidades neoplatónicas, difiere libremente de las opiniones recibidas, y

crítica a unos o a otros según su parecer personal.

Viniendo al argumento de san Anselmo, el mismo puede ser expresado, con mayor o menor éxito, con las siguientes palabras: Si aceptamos, por definición, que cuando hablamos de Dios, queremos referirnos al Ser más grande posible, tan grande que no es posible pensar en otro mayor, tendremos que admitir que en la caracterización de esta grandeza se debe incluir su existencia real, es decir, su existencia independientemente de nuestra concepción. Si no incluyéramos en su grandeza su existencia real, podríamos concebir otro ser aún más grande, que sí existiera realmente (y entonces, ése sería el Dios, y no el primero en que habíamos pensado). La concepción de una perfección absoluta implica la noción de existencia. Un Ser perfecto, para serlo, debe necesariamente existir.⁵

La verdad de que Dios exista, o de que no exista, no depende, evidentemente, de que el razonamiento de san Anselmo sea correcto o no lo sea. Pero lo que aquí interesa es señalar la gran confianza y optimismo de san Anselmo, y de Nicolás de Cusa, en el procedimiento racional de la argumentación lógica. Creo que se puede decir que en el argumento de san Anselmo no hay ninguna falla lógica. La única falla que se le pudiera atribuir es epistemológica⁶: concluir sobre la verdad de lo que se afirma, a causa de la validez de la argumentación. Eso sólo es necesariamente así si las premisas son necesariamente verdaderas. Ahora bien, las premisas contienen unas presuposiciones que no han sido probadas. Por ejemplo, que otros seres existen, y que los seres están en una relación unos con otros de manera que unos sean más perfectos que otros y que

el puesto del ser máximamente perfecto – la perfección absoluta – esté “lleno”. Estas tesis, si bien se mencionan largamente, tanto en san Anselmo como en Nicolás de Cusa, son más bien dadas por supuestas, no probadas. Si bien se ve, de hacer explícitos estos presupuestos es de lo que tratan las pruebas tomistas de la existencia de Dios.

Con esto quiero insinuar que también para san Anselmo y para Nicolás de Cusa hay una gran atención a la relación de Dios con la Naturaleza, o como dice Cusa, con el Universo (aunque esta relación, por ser trascendente, y no ser necesaria, no enferma la concepción de Dios como Absoluto). De hecho, el segundo libro de los tres que integran el tratado de *Docta Ignorancia* está consagrado por entero a una concepción magistral, aunque sólo orientada a explicitar su particular visión, del Universo. El Ser Absoluto, al que está consagrado el primer libro, se conoce a la manera anselmiana, en una forma abstracta. Por comparaciones, y entre esas comparaciones principalmente por las matemáticas, podemos llegar a cierto conocimiento del Ser Absoluto, sobre el cual volveremos. Ahora afirmemos que el conocimiento de los seres del Universo es para Nicolás de Cusa algo diferente, porque el Universo es concreto⁷. En las dos ediciones que conozco de la *Docta Ignorancia*, cuando el cusano habla del Universo como el conjunto de los seres en él existentes, se traduce correctamente esta idea del Universo como el “Máximo Contrato”. Pero en el primer párrafo del capítulo IV de este libro dedicado al Universo, cuando explica la relación de semejanza del Ser Absoluto con el Universo, el texto latino original dice en el pasaje citado:

... ipsum contractum seu concretum, cum ab absolutum omne id habeat, quod est, tunc illud, quod est maximum, maxime absolutum quantum potest concomitatur.

(... este contrato o concreto, puesto que contiene a partir de lo absoluto todo lo que es, reproduce máximamente, en cuanto puede, lo absoluto)

Este párrafo, cuya idea principal es que el Universo deriva su Ser de algo muy parecido a lo que Platón llamaba la participación (*μέθεξις*)⁸, que es participación en el ser del Ser Absoluto, y que, por lo tanto, como conjunto, el Universo debe de ser muy parecido a como es el Ser Absoluto, nos revela también una clave léxica.

Esta clave es que el término *contractum*, y también la frase *Maximum contractum*, son sinónimos de *concretum* y de *Maximum concretum*, y permiten traducirse como *lo concreto*, y como *el Todo concreto*, respectivamente⁹. Para probar la sinonimia que el Cusano atribuye a estas dos palabras, recordemos las siguientes consideraciones lingüísticas. En español, la conjunción *o* es polisémica, pero en latín, algunos de los sentidos de la conjunción *o* son expresados cada uno con una palabra diferente: *o* se dice en latín, en un sentido disyuntivo y de exclusión mutua, *aut*, como en la expresión *aut verum, aut falsum*. En el sentido, también disyuntivo, pero de alternativas, se usa *vel* (como en “puedes hacer esto *o* lo otro”). En un sentido muy parecido, se dice *sive* que puede indicar, sea alternativa, sea sinonimia. La última forma de decir *o* en latín a la que nos referiremos, es *seu*. *Seu* se usa mayormente para sinónimos, como cuando decimos en español: “me gusta la

profesión de odontólogo o dentista”. O cuando decimos: “dos nacidos del mismo parto son mellizos, o gemelos”. En el párrafo citado, que dice *contractum seu concretum*, se está indicando que contrato y concreto son sinónimos. El Universo es lo concreto.

Nos podríamos preguntar si para Nicolás de Cusa, la idea de Dios, el conocimiento que tenemos acerca de Dios, es acerca de un Ser concreto, o de un Ser no-concreto. Sabemos que él nunca diría que Dios es un ser concreto. Esta palabra no dice lo que el Cusano piensa de Dios. De hecho, en el segundo libro, hablando del “alma del mundo”, dice expresamente: “... tampoco hay ente que no sea contrato, excepto Dios, el cual es la forma de las formas, la verdad de las verdades...” La palabra que él usa continuamente es la palabra *Absoluto*, una palabra que no entendemos muy bien en muchos de los caminos que atravesamos los hombres y mujeres de hoy. Ayudará, quizás recordar la etimología de *absoluto*: *absolutum* quiere decir “suelto de todo” sin relación con lo demás. Pero en cuanto empezamos a hablar de algo absoluto, o de algo infinito, lo que oímos no suena nada familiar. Si uno lee y relee, uno se da cuenta de que Nicolás de Cusa tiene razón en lo que dice de absoluto y de infinito, pero sería imposible explicarnos en la necesaria brevedad de este artículo. Las aseveraciones de Nicolás de Cusa son en todo caso, aplicables a sólo Dios, de una manera tal que el lenguaje en que se habla de Dios es diferente del lenguaje cuando se habla del Universo, aunque parcialmente se usen las mismas palabras. Oigamos, a modo de ejemplo estas expresiones del capítulo IV del primer libro:

No significa cosas distintas decir: "Dios, que es la propia maximidad absoluta, es luz", que decir: "Dios, que es máximamente luz, es mínimamente luz". De otra manera, la maximidad absoluta no sería todos los seres posibles en acto, si no fuera infinita, y término de todo, y no fuera no determinable por nada de lo que existe"

Antes había dicho:

Todo aquello que se concibe que es, no es más que no-ser. Y todo aquello que se concibe como que no es, no es más no-ser que ser.

Este es el tipo de lenguaje que se puede aplicar al hablar de Dios, que es el máximo absoluto, pero el máximo coincide con el mínimo. Este tipo de discurso tiene relación con el lenguaje *apofático* o sea, por negación¹⁰ (también se dice *apofántico*, pero con esta grafía, la palabra adquiere, en autores que van desde Husserl hasta Gadamer, pasando por Heidegger y Marcuse, significados adicionales). Si aplicáramos este lenguaje a hablar simultáneamente de las realidades trascendentes y del Universo como conjunto, o de alguna cosa dentro del Universo, estaríamos diciendo disparates. Hay pues un lenguaje propio para explicar un pensamiento cuyo objeto no son, directamente, los seres del Universo, aunque los seres del Universo sean los únicos que proveen las "comparaciones" que pueden dar pie a que entendamos algo del mundo de lo divino.

Referente a esto, nuestro autor dice aún algunas cosas muy importantes: que este conocimiento se alcanza, comprensiblemente, sino no comprensiblemente. Es decir, lo referente a Dios *no es verdaderamente comprensible*. Lo entendemos, sí, pero

incomprensiblemente. Esto no es sólo un juego de palabras. Podemos percatarnos mejor de lo que esto significa oyendo lo que nos dice de los modos de conocimiento. Según él hay tres: conocimiento por los sentidos; conocimiento por la razón; conocimiento por el intelecto (o entendimiento). Lo comprensible, o comprehensible, es lo que la razón puede captar. Lo incomprensible, o incomprehensible, sólo puede ser captado por el intelecto (que en las traducciones se vierte en general con el vocablo *entendimiento*). Hay pues, una diferencia entre razón e intelecto.¹¹

De Cusa no es el único que hace una distinción entre razón e intelecto. Santo Tomás de Aquino, antes de él, se había sentido obligado a cambiar la definición que de *persona* dio el venerable filósofo Boecio, porque éste afirmaba que la persona era "la sustancia individual de la naturaleza racional". El Aquinate cambió la definición para que dijera: la "persona es la sustancia individual de la naturaleza intelectual". De esta manera, la definición no serviría solamente para persona humana, sino también para las personas divinas, porque no decimos de Dios que sea racional, pero sí decimos que es intelectual. Si esto es así, habrá que pensar que la razón es una forma de conocer de los seres intelectuales, pero no la única forma de conocer de los seres intelectuales. El intelecto es más genérico, la razón es una de las maneras de conocer intelectualmente. La razón es la manera de *comprender verdaderamente* lo que conocemos, pero hay otras formas intelectuales de conocer, aunque no nos permitan, a decir verdad, totalmente comprender. Las cosas divinas, dice Cusa, son entendibles, aunque incomprensibles.

Afirmo, pues, que lo comprensible es, para Nicolás de Cusa, lo racional, lo razonable. Por inferencia inmediata, podemos afirmar igualmente que lo incomprensible es no-racional. Obligadamente, cuando Nicolás de Cusa dice, refiriéndose a Dios: “el máximo [absoluto] no es posible alcanzarlo de otra manera que incomprensiblemente” (libro I, cap. IV), está diciendo que no es por la vía meramente racional que se llega a Dios. El discurso sobre Dios, dice en el mismo capítulo, “trasciende a todo nuestro entendimiento, que no puede combinar las cosas contradictorias por vía racional” Es pues, “por encima de todo discurso racional” termina diciendo este capítulo, que “vemos incomprensiblemente” verdades como que “la absoluta maximidad es infinita”. Por su parte, citando a Ibn Gabirol, sabio medieval hispano-judío, en el capítulo XVI, afirma:

“las ciencias [que usan el método racional y hablan de lo concreto] no conocen al Creador”.¹²

Y creo que podríamos seguir diciendo que *racional* es el pensamiento que observa los primeros principios, sobre todo el de identidad y el de no-contradicción, pero a mi juicio también el de tercero excluido. Las afirmaciones que hacemos sobre el Universo y sus partes, a diferencia de las afirmaciones sobre el máximo absoluto, son racionales, y no podemos permitir que rompan los principios de la razón. Todo lo que es concreto tiene que cumplir los primeros principios del pensamiento. Me parece poder afirmar que la atribución del principio de “concordancia de los contrarios” en Nicolás de Cusa está limitado a su discurso sobre el Máximo Absoluto, por lo que no habría incoherencia alguna con la observancia

del principio de no-contradicción.

Reflexionemos sobre lo concreto. Nicolás de Cusa ve lo concreto mejor que muchos autores, anteriores o más recientes. Todo el mundo ve que lo concreto, a diferencia de lo absoluto, es múltiple. Pero el Cusano destaca agudamente, principalmente, además, que lo concreto no es un simple contrato, guarda una relación de semejanza con lo absoluto. Algo así como el Ser de Parménides guarda una relación de semejanza con el átomo de Demócrito. El ser del átomo democritiano es descrito en forma muy parecida al Ser de Parménides: es uno y eterno. Si el ser parmenidiano tiende a pensarse como infinito (infinito en espacio y tiempo), el átomo democritiano es infinito en su cantidad. Pero Nicolás de Cusa, al hablar de lo concreto, no está interesado en la multiplicidad de las partes tanto como en la unidad de Todo¹³. De este mundo concreto lo que más le interesa es su integración en la unidad (y totalidad) del Universo. Podría decirse que Nicolás reprocharle a Demócrito, como más tarde hará Goethe: “¡Tienes ya en tu mano las partes; ¡ay!, falta ahora el lazo del espíritu!”¹⁴ Así, de la misma manera que hay un Máximo absoluto, hay un máximo contrato. La infinita multiplicidad de lo existente se “contrae” en una sola entidad, que es también máxima¹⁵. La infinita variedad del Universo no es dispersa. Cada cosa está en relación con todas las demás. El mundo científico se ha fijado en un primer momento ante todo en la *singularidad* de lo concreto, en que cada cosa es igual a sí misma y distinta de todas las demás. Pero aparece cada vez más claro, en frente de la singularidad, la *conectividad*. Todo está conectado, todas las cosas guardan infinitas relaciones entre sí, nada es absoluto. Lo que identifica el ser de las cosas es su

relacionalidad, su “absoluta” relatividad. La relacionalidad de los elementos del Universo es lo que le da su con-sistencia, es decir, su particular modo de existencia.¹⁶

A medida que hemos estado considerando algunas características del pensamiento de Nicolás de Cusa hemos podido ver ya cómo distingue dos modos de pensamiento, correlativos al uso de dos tipos de lenguaje, que nos permiten relacionar su manera de pensar con aquélla que yo he venido sosteniendo en algunos de mis escritos en los últimos quince años. He ido expresando, cada vez más insistentemente, que al pensar en mito no debemos tener en mente sólo la idea de los relatos fantásticos de la antigüedad. Esos son unos textos fabulosos (en los varios sentidos de esta palabra) que fueron los primeros en hacernos pensar en la doble naturaleza del pensamiento. Por cierto, de los creadores de estos mitos no debemos pensar que sean seres sólo débilmente racionales. Creo que son totalmente racionales y que saben, o al menos intuyen, que, por la naturaleza de ciertas cosas en que piensan, se están expresando fuera del ámbito de lo simplemente racional. Como dice Nicholas Rescher: “Las ficciones auténticas no caracterizan la realidad actual (“the actual reality”) y en general ni siquiera se proponen hacerlo”¹⁷. Ahora bien, sólo los seres racionales pueden hacer ficción. Cuando reflexionamos sobre el mito debemos más bien pensar en la diferencia que hay entre la estructura de lo que llamamos el pensamiento lógico-racional y la estructura alternativa de un pensamiento no ceñido a las constricciones de la lógica y que define la realidad de una manera diferente. Quizás esta perspectiva sea más familiar para los que

han ambulado un tanto, o han nacido y viven, fuera del ámbito occidental.

El mito no arguye. El mito afirma, y lo hace a partir del lado menos “falsable” de lo expresable. La imagen que el mito erige en medida de todo es la imagen del espejo. La vara de medir se convierte en el objeto interesante a ser medido. Lo hace atribuyendo a lo que he llamado *metáfora radical*¹⁸ más consistencia que a los elementos de los cuales se construye. Esto es constantemente así en el profundo pensamiento de Nicolás de Cusa. Parecería a alguno que no hay nada de mito en el **De docta Ignorantia**, porque no hay ningún cuentecito ameno. Está predicado indefectiblemente en un lenguaje altamente abstracto y en un discurso estrictamente coherente. Esto se debe a que da por supuesto la admisión de la estructura mental del cristianismo y, una vez admitida ésta, la analiza con los instrumentos lógicos y los presupuestos metafísicos de su amplio conocimiento de los recursos de la filosofía occidental.

Hagamos notar que no se trata aquí de un procedimiento ilícito. Hemos afirmado que en todas nuestras operaciones mentales partimos, querámoslo o no, de una trama de creencias. En alguna parte llamé a esta actitud filosófica el “pensamiento giroscópico”, porque – como el giróscopo – genera con el propio instrumento el sentido que lo autocontrola.¹⁹ También he observado en otros escritos que el pensamiento mítico es aún más generador de sentido que de significado²⁰. Esto es evidente en el *De Docta Ignorantia*. El párrafo final del tercer libro, una vez que nos ha señalado ese movimiento de ideas alrededor del eje que hace girar el pensamiento cristiano dice:

“Todas las cosas se apartan ante aquél que entra en Jesús, y no puede hallar ninguna dificultad, ni en la Escritura ni en el Mundo, porque éste se transforma en Jesús, porque el Espíritu de Cristo habita en él, el cual es fin de los deseos intelectuales.”

La trama de creencias en que se apoya Nicolás de Cusa tiene no solamente una base social de la que él participa y a la cual asiente. Tiene además su impulso en el *deseo*, algo que he hecho resaltar en otras circunstancias, cosa que es aún más determinante en el pensamiento mítico que en el lógico. Anselmo, maestro de Nicolás, antes de exponer su famoso argumento en el breve capítulo II de su *Proslogion*, dedica el primero a excitar el deseo. Dice entre otras cosas:

“Entra en el recinto de tu mente, arroja todo excepto Dios y lo que te ayude a buscarle, y cerrada la puerta, búscalo. Di ahora, corazón mío, di ahora a Dios: *‘Busco tu rostro; tu rostro, ¡Oh Señor!, requiero’*”²¹

Y un poco más abajo:

“¿Qué hará tu siervo, ansioso de tu amor, y tan alejado de tu faz? Anhela verte, y tu faz está muy distante para él. Desea llegar a ti y tu morada es inaccesible”

Sólo acicateado por el deseo, se atreve Anselmo a emprender su búsqueda intelectual de Dios.

Así también, en el prólogo-dedicatoria de su obra al Cardenal Julián Cesarini dice el Cusano:

“... la admiración, de donde viene el filosofar, antecede al deseo de saber, para que el entendimiento, cuyo ser consiste en entender, se realice con el afán de la verdad”

Entiendo que, para él, la admiración es un sentimiento estético, y el deseo, un movimiento de la voluntad²².

Quizás el pensamiento más nuevo que me ha suscitado la lectura, todavía demasiado cursiva, del texto de Nicolás, es la convicción de que el trabajo intelectual del propio pensador mítico exige muchas veces un extenso e intenso uso de la razón. Lejos estamos de las expresiones ingenuas, de las ocurrencias espontáneas. “Las cosas raras, aun si son monstruos (*et si monstra sint*), suelen movernos”, nos dice: tienen por tanto su función, como lo maravilloso, lo que rompe el orden habitual del mundo, que es *signo* de que estamos hablando de algo que rebasa la visión habitual de ese mundo.²³ No de otra forma, al estudiar, con todos los instrumentos de la exégesis moderna, los textos – ciertamente míticos – del Génesis y hasta de los evangelios, nos topamos con la realidad de que tienen una organización elaboradísima y culta, únicamente posible en una cultura ampliamente racional. La división en tres de las fuentes del conocimiento tiene una articulación progresiva que va abriéndose: Los sentidos de nuestra fisiología alcanzan ya de por sí unos niveles de conocimiento, pero además estimulan la indagación de nuestra razón. La razón, a su vez, alcanza unos objetos terminales en que se satisface, pero también se intriga porque se le abren rutas misteriosas que ella no logra investigar. Entonces se presenta la posibilidad de ejercitar un “pensamiento débil”, un pensamiento pobre, un pensamiento que no nos produce la plena satisfacción de comprender. Más bien hay que llamarlo una ignorancia. No es la ignorancia del ciego, ni del que tiene los ojos cerrados. Es la ignorancia del

que está consciente de que hay algo esencial que no sabe, que puede ser importante, y que nunca le estará tan claro como las cosas que se pueden comprender por la razón. Una ignorancia que hace falta tener, porque nos abre a las más importantes realidades: las realidades trascendentes.

Algo que está ausente del libro y que Nicolás de Cusa no explora mínimamente – quizás por la perspectiva que ha elegido – es la falla moral y su posible efecto sobre el conocimiento. Igualmente, no aparece por ninguna parte la realidad de la duda y la función de la misma. Nicolás de Cusa no conoce ninguna “noche oscura”.²⁴

Nicolás de Cusa destaca ampliamente el apoyo que encuentra en la analogía. Está muy consciente de que la analogía no puede representar *adecuadamente* aquello a lo que una cosa es análoga. Es decir, no puede dar idea cabal del *analogatum princeps*. Une la analogía con la idea de proporción y alude al hecho de que una de las significaciones de la palabra *razón* es proporción y relación.

Lo que sí destaca con claridad es la felicidad que le ha producido en la vida el haber tenido acceso a la docta ignorancia, y cómo la misma le ha venido como una merced en un momento histórico y puntual de su vida, que tiene las características de una iluminación personal. Dice a su mentor que, al enviarle el libro, espera que también él reciba:

“lo que hace mucho tiempo deseé alcanzar por los varios caminos de las doctrinas, hasta que, regresando por el mar de Grecia (creo que gracias a un supremo don otorgado por el Padre de las luces, de quien todo lo que procede es sumamente bueno) fui llevado a comprender las cosas

incomprensibles de modo incomprensible en la docta ignorancia, trascendiendo las verdades incorruptibles, cognoscibles humanamente”²⁵

Recibido 28-10-05

Aceptado 11-12-05

NOTAS

Para una apreciación más abarcadora del significado de la obra filosófica de Nicolás de Cusa se puede consultar el libro de CASSIRER, ERNST, *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, (EMECÉ) 1951, quien dedica a nuestro autor los dos primeros capítulos (unas 100 páginas) y examina lo novedoso en varios de los libros de este autor renacentista. Igualmente instructivo leer el capítulo I (pp. 65 a 107) del primer tomo de la obra de ERNST CASSIRER, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, originalmente publicada en alemán en 1906, y traducida para el Fondo de Cultura Económica por W. Roces, México, Buenos Aires, 1953.

² Ver la edición de la “Biblioteca de Iniciación filosófica” N. 53, de la Editorial Aguilar, Buenos Aires, 3ª ed., 1966, p. 9. Fuentes Benot es también traductor del *Proslogion* de san Anselmo en la misma colección.

³ Como contraparte, en última instancia, es de conocimiento general que los axiomas primeros en que se basa la razón requieren una cierta adhesión por creencia. La diferencia es que tal creencia no se postula como revelada (¡a pesar de la diosa que le descubre la verdad a Parménides y a pesar también del sentido etimológico de la palabra *αλήθεια*!)

⁴ Y podría ser un cierto protocartesianismo por la noción de no poner límite al valor de mis concepciones, que no pueden concebir todas las cosas. Hablo de una cierta equivalencia entre pensamiento y realidad, no de una total equivalencia. Pero es una equivalencia capaz de conocer a priori, en casos como el de Dios, Ser máximo, y en el caso de las Formas platónicas, que nos permite conocer esas zonas recónditas de la realidad.

⁵ Un desarrollo que ya no está en san Anselmo, pero que podría hacernos penetrar un poco más en las implicaciones de su pensamiento, sería preguntarnos: ¿Y cómo sé yo que mi pensamiento puede concebir con certeza el absoluto? La respuesta es: “porque tengo acceso infalible a mis estados mentales”. Este

pensamiento, desde luego, es esencial a una visión platónica de la realidad al menos en su época de los diálogos medios, pues todo ser-que-existe – todo ente – existe por la participación al eidos.

⁶ La lógica se propone demostrar la validez de llegar a una proposición alcanzada mediante un razonamiento irrepreensible; la epistemología, en cambio, pretende determinar el valor veritativo de dicha proposición. En este caso, autores como Kant y Frege afirman que “la existencia (real) no es un predicado”. Por otra parte, como dice Terry Penner, que no concuerda con los pensadores anteriores en este punto, (en T. Penner, 1987, *The Ascent from Nominalism: Some Existence Arguments in Plato’s Middle Dialogues*, Dordrecht, Holanda, D. Reidel Publishing Co. (p. 388), la existencia de Dios no debería ser demostrada meramente por la sola lógica. (Agradezco estos señalamientos al Prof. Harry Nieves)

⁷ En la concepción platónica, no obstante, las Formas son, si no queremos aplicarles el adjetivo concretas, por lo menos reales.

⁸ *μέθεξις* viene de *μετά* (con) + *ἔξις* (posesión, tenencia [relacionado con el verbo *ἔχω*, tener]), o sea, “posesión conjunta”. No implica necesariamente, por lo tanto, lo que sugiere a algunos el vocablo latino *participatio*, referente a que no se poseería el todo, sino sólo la parte: una posesión disminuida de lo que está en plenitud en el *eidos*.

⁹ *Concreto* viene de *concrescere* “crecer por agregación” hasta convertirse en algo compacto, denso. Aristóteles llama concretas a las sustancias individuales, las cuales están compuestas de materia y forma. El diccionario de Filosofía de L. y H. Martínez Echeverri dice que lo concreto es, por oposición a lo abstracto, genérico y universal, “aquello que se ajusta al criterio de realidad”. Pero no habría que concluir que lo abstracto no es real en ningún sentido. Desde el punto de vista ontológico, por ejemplo, para santo Tomás, la abstracción es la manera de acceder a la estructura general de lo real. En la visión platónica, que es la de Nicolás de Cusa, la idea, eidos o forma *ES*, de manera absoluta: conforma una realidad distinta de la realidad de las cosas; en el sentido ontológico, la idea no recibe su realidad de la mente.

¹⁰ La teología apofática, más común en los inicios del Renacimiento, es usual en la mística, aunque, como aclara Cassirer, el pensamiento de Nicolás de Cusa trasciende la posición de la mística medieval. Habla de Dios, apoyada en un discurso metafísico, diciendo lo que Dios *no* es,

con lo cual puede ser más precisa, puesto que lo que hace es declarar que no se puede hablar de Dios como se habla del mundo. Evita por tanto decir cómo *es* Dios. Para hablar de lo que Dios es, habría que utilizar un discurso *catafático* (literalmente: “*según lo que se expresa*”, lo cual es otra manera de decir *afirmativo*). El precio de utilizar el lenguaje catafático es que, aunque lo dicho pueda considerarse como verdadero, los términos están tomados en un sentido solamente análogo, nunca unívoco. Cuando el cusano usa lenguaje apofático, es tajante y se refiere metafísicamente a Dios. Cuando expresa lo que le revela la docta ignorancia, usa lenguaje catafático.

¹¹ Estas tres formas de conocimiento no se excluyen mutuamente. Por el contrario, las superiores presuponen las inferiores. Así, un conocimiento racional supone algún conocimiento por los sentidos. Y, al menos en los seres humanos, un conocimiento intelectual supone algún conocimiento racional. He leído una exposición de este pensamiento del cusano (lamentablemente sin retener la fuente de la cita) en que se da la impresión que el Cardenal ponía la razón como el más alto de los tres tipos de conocimiento. Creo que esta no es la intención del autor. Aunque la Razón es la única que alcanza la comprensión, el intelecto, según él, tiene dos aspectos que le son superiores. Uno es la extensión de los objetos a los que alcanza, que la Razón no abraza. Otro es la excelsitud, e importancia para la vida, de tales objetos.

¹² Lo incluido entre corchetes no pertenece a la cita.

¹³ Hoy en día se tiende a negar la posibilidad de este Todo, equivalente al *Máximo contracto* del Cusano. Muchos modernos niegan la posibilidad de que las diferentes ciencias armonicen sus conceptos hasta el punto de que se pueda reconstruir un todo conceptual con la suma de lo cognoscible por todas las ciencias juntas. Los teóricos de la complejidad pueden tener razón en que el conocimiento humano, por su carácter siempre fragmentario, siempre provisional, y además por su carácter dialéctico (sometido al hecho histórico de la confrontación de los espíritus con diferentes puntos de vista) sea radicalmente incapaz de una visión adecuada de este Todo. No creo que Nicolás de Cusa negara esta imposibilidad gnoseológica. Pero detrás de esta imposibilidad gnoseológica, cuyo descuido llevaría, en expresión de Munné, a la *ilusión de totalidad*, (Munné, *Hominis* '02) podemos postular la plausibilidad de un todo ontológico, sugerido por el *carácter hologramático* de las

partes y la *condición fractal* de los conjuntos, mencionados por el mismo autor.

¹⁴ Citado por Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, I, p. 66. Lo interesante aquí no es solo la mención del espíritu, que corrige quizás el mecanicismo de Demócrito, sino la alusión, por contraste, a la totalidad. O más profundamente: si el espíritu es algo más que una palabra hueca, no es tanto la contraparte de la materia, sino, como dicen Max Müller y Alois Halder: “Espíritu es, ante todo, aquello por lo cual el ser humano, aunque uno en medio de lo plural, tiene siempre presente, no obstante, el máximo Todo – el Ser. En este sentido, espíritu es entendimiento del Ser” (*Kleines philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Breisgau (Herder) *sub voce Geist*. La traducción es mía.

¹⁵ Quizás conviene repetir aquí lo que expone Cassirer acerca del uso de la palabra *Máximo*. Cusa se ve obligado a usar esta palabra, pero la misma no significa lo mismo cuando se habla del Máximo Absoluto que cuando se habla del Máximo concreto. En este segundo caso, *Máximo* se refiere al superlativo de una cantidad, y es por tanto un término de comparación. En el primer caso, aunque nos vemos obligados a usar la misma palabra, ella no conlleva comparación, sino imposibilidad de comparación.

¹⁶ Intuiciones y expresiones similares a las aquí expresadas se encuentran también en la “nota complementaria” de Jorge M. Maccheta, co- traductor y comentarista del libro que comentamos, en otra edición, la de la Editorial Biblos, Buenos Aires, 2004, aquí pp. 129 a 137.

¹⁷ Rescher, Nicholas, *Imagining Irreality. A study of unreal possibilities*, Chicago (Open Court) 2003, p.11. Énfasis en el original

¹⁸ Explico por primera vez mi concepción de *metáfora radical* en mi artículo *El modo del conocimiento en la Religión y en la Ciencia*. En otro artículo, hasta ahora no publicado: *Lenguaje y Mito en el ejemplo de la terminología cristiana*, explico la metáfora radical mediante el uso del concepto de *semema* elaborado por los lingüistas y filósofos Katz y Fodor. Allí se lee “Es metáfora radical toda expresión cuyos *sememas* son epistemológicamente controlables en el término figurado de la comparación, pero el objeto de especulación incontrolable en el *semema recto*” o término para explicar el cual se *constituye la comparación*”.

Revista CEIBA, 1989-90, pág. 36 a 40. De allí el ejemplo: “lo que por el momento se hace imposible es que cuando arribamos a la consideración del sujeto humano, las leyes *razonables* – las de la razón – no lo explican todo.

Lo que vale es el simple ‘porque sí’ de la vida, del amor, del arte, de la fe. No es cosa de todos, pero hay unos seres humanos que alcanzan una aceleración interior, que son capaces de unos sueños sublimes, que entienden ‘desde adentro’ los procesos de la vida y de la historia, que son capaces de encontrar finalidad en el Universo (cosa que es absolutamente tabú para la ciencia). Para ellos, equivocarse es imposible, porque decidir es llegar a la propia verdad: es hacer realidad el mundo en que creen. Son los que tienen la concepción del mundo que llamo *giroscópica*.”

²⁰ En español, aunque las acepciones parcialmente se entremezclan [en inglés ambas acepciones usan el vocablo *meaning*], *sentido* alude a una intuición de totalidad de lo que se está considerando (*Sinn*). Esta intuición incluye una referencia a la importancia, para la experiencia vital del sujeto que intuye, de aquello de lo cual se alcanza el sentido. *Significado*, por su parte, alude más bien al contenido intelectual del concepto o juicio (*Bedeutung, Reference*).

²¹ Esta última frase cita del salmo 27, 13, versículo bellísimo en la traducción de san Jerónimo: “Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: faciem tuam Dómine, requiram”

²² Es preciso reconocer que Cassirer desenfatisa el papel del deseo, afectivo o voluntario – al modo occamiano – en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Quizás ésta es también la razón por la cual Cassirer opina que, aunque apoyándose en Meister Eckard, Nicolás de Cusa rebasa el pensamiento de este místico. Quizá la *admiración* sea más bien, o también, el aspecto intelectual del *theorein*.

²³ No está de más señalar aquí que tal visión es lo que busca también, aunque quizás con una consciencia más refleja, más “consciente de sí misma” (¡sólo *quizás*, si pensamos en cuánta reflexividad necesitaron los autores del Cantar de los Cantares o de los textos del Siervo de Yahvé!), el movimiento literario moderno que se apoya en lo real-maravilloso.

²⁴ Aunque podríamos preguntarnos: ¿En qué estado estaría su ánimo antes de que se realizara el objeto de su ardiente deseo? En todo caso, él no nos lo dice.

²⁵ Libro III, capítulo XII, *in fine*.

EDICIONES EN ESPAÑOL:

Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, en “Biblioteca de Iniciación filosófica” N. 53, de la Editorial Aguilar, Buenos Aires, 3ª ed., 1966, traducción de Fuentes Benot

Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta Ignorancia*.
Libro I: Lo máximo absoluto, (edición bilingüe)
Introducción, traducción y notas, Jorge M.
Macchetta y Claud

ia D'Amico. Buenos Aires, (Biblos) 2003
Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta Ignorancia*.
Libro II: Lo máximo contrato o universo,
(edición bilingüe) Introducción, traducción y
notas, Jorge M. Macchetta , Claudia D'Amico. y
Silvia Manzo, Buenos Aires, (Biblos) 2004

(La tercera parte del Libro no ha sido publicada
aún en esta editorial)



This image has been released into the [public domain](#) by the [copyright](#) holder, its copyright has expired, or it is ineligible for copyright. This applies worldwide. Subject to [disclaimers](#).