

## EL LENGUAJE AFIRMATIVO SOBRE DIOS EN NICOLÁS DE CUSA

*Resumen:* La obra *De docta ignorantia* ha condicionado frecuentemente la interpretación de Nicolás de Cusa en el sentido de un cierto agnosticismo teológico. No se podría conocer a Dios. Y el más elevado saber consistiría en reconocer esta ignorancia. Parece que de Dios sólo cabría decir lo que no es. Sin negar la importancia del lenguaje negativo, de la teología negativa, en este pensador, dirijo aquí mi atención a su concepción y valoración del lenguaje afirmativo. Aludo en primer lugar a algunos presupuestos imprescindibles para entender esta cuestión. Luego analizo las relaciones entre lenguaje afirmativo y negativo. Me detengo a continuación en la consideración del mundo y del hombre como lenguaje de Dios. Al final aludo al tema de los nombres de Dios como expresión de la teología afirmativa de Nicolás de Cusa.

*Palabras clave:* teología afirmativa, teología negativa, Dios, conjetura, lenguaje.

### THE AFFIRMATIVE LANGUAGE ABOUT GOD IN NICHOLAS OF CUSA

*Abstract:* The work *De docta ignorantia* has determined frequently the interpretation of Nicholas of Cusa in the sense of a certain theological agnosticism. It might not meet God. And the highest to know would consist of recognizing this ignorance. It seems that of God only it would be necessary to say what is not. Without denying the importance of the negative language, of the negative theology, in this thinker, I direct here my attention to his conception and evaluation of the affirmative language. I allude first of all to some essential suppositions to understand this question. Then I analyze the relations between affirmative and negative language. I stop next in the consideration of the world and of the man as God's language. At the end I allude to the topic of the God's names as expression of the affirmative theology of Nicholas of Cusa.

*Key words:* affirmative theology, negative theology, God, conjecture, language.

El pensamiento de Nicolás de Cusa, en su mayor parte, es un proceso de perfeccionamiento del lenguaje sobre Dios<sup>1</sup>. Sus consideraciones sobre el mundo y el hombre, y sobre cualquier otro tema giran en torno a ese centro<sup>2</sup>. En este

1 Las obras de Nicolás de Cusa (con sus correspondientes siglas) en que, de algún modo, fundamento mi exposición son las siguientes:

AT = *De apice theoriae* (1464), Félix Meiner, Hamburgo, 1986.

B = *De beryllo* (1458), Félix Meiner, Hamburgo, 1987.

C = *De coniecturis* (1442), en *Opera omnia*, vol. III, Félix Meiner, Hamburgo, 1972.

Co = *Compendium* (1463/1464), en *Opera omnia*, vol. XIII, Félix Meiner, Hamburgo, 1964.

DA = *De Deo abscondito* (1440/1445), en *Opera omnia*, vol. IV, Félix Meiner, Hamburgo, 1959, pp. 1-10.

DI = *De docta ignorantia* I-III (1440), Félix Meiner, Hamburgo, 1979.

I,S = *De idiota, De sapientia* (1450), en *Opera omnia*, vol. V, Félix Meiner, Hamburgo, 1983, pp. 1-80.

I,M = *De idiota, De mente* (1450), en *Opera omnia*, vol. V, Félix Meiner, Hamburgo, pp. 81-218.

NA = *Directio speculantis seu de non aliud* (1461/1462), en *Opera omnia*, vol. XIII, Félix Meiner, Hamburgo, 1944.

P = *Dialogus de possess* (1450), en *Opera omnia*, vol. XII, Félix Meiner, Hamburgo, 1973.

Pr = *De principio* (1459), en *Opera omnia*, vol. X, Félix Meiner, Hamburgo, 1988.

QD = *De quaerendo Deum* (1445), en *Opera omnia*, vol. IV, Félix Meiner, Hamburgo, 1959, pp. 11-35.

VD = *De visione Dei* (1453), en *Opera Omnia*, vol. VI, Félix Meiner, Hamburgo, 2000.

VS = *De venatione sapientiae* (1462/1463), en *Opera Omnia*, vol. XII, Félix Meiner, Hamburgo, 1982.

Hay traducción española de varias de las obras anteriores:

*La docta ignorancia*, Traducción, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Madrid/Buenos Aires/México, 1961.

*Diálogos del idiota, El Possest, La cumbre de la teoría*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, EUNSA, Pamplona, 2001.

*De Dios escondido, De la búsqueda de Dios*, Traducción, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid/Buenos Aires/México, 1965.

*El principio*, Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 14, Pamplona, 1994.

*Compendio*, Traducción de J. García, texto publicado en *Themata*, 3 (1986) 153-167.

*La visión de Dios*, Traducción e introducción de Ángel Luis González, Quinta edición revisada, EUNSA, Pamplona, 2007.

2 Algunos temas a los que apenas presto atención en este artículo y otros que sólo toco brevemente, relacionados de algún modo con la cuestión del lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa, son desarrollados ampliamente en algunos de los siguientes libros o artículos:

M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa», *La Ciudad de Dios* (1964) 409-434.

T. van VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, E.J. Brill, Leiden, 1977.

L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Philosophica. Al filo de la historia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1987.

trabajo dirijo mi atención de una manera especial al lenguaje afirmativo. Después de presentar los presupuestos de los que parte o en los que se mueve Nicolás de Cusa y su modo de concebir las relaciones entre conocimiento y lenguaje sobre Dios, centro mi atención en la manera como enfoca las relaciones entre lenguaje negativo y afirmativo sobre Dios, para luego fijarme en el lenguaje de Dios en el mundo y en el hombre, y en los nombres divinos como muestra del aprecio de Nicolás de Cusa por el lenguaje afirmativo. Concluyo con unas breves reflexiones sobre la proyección de su pensamiento en la actual situación filosófica.

Pretendo atisbar la presencia de la teología afirmativa en Nicolás de Cusa tomando como clave principal de interpretación cuatro de sus obras: *La docta ignorancia* (1440), *Las conjeturas* (1441/1442), *El berilo* (1458), y *La cumbre de la teoría* (1464). Así podemos constatar que no ha habido un cambio radical en su modo de abordar el tema del lenguaje afirmativo acerca de Dios desde sus primeras obras hasta la última. Notamos, sin embargo, un despliegue, una aclaración y una profundización o matización de las ideas contenidas en *La docta ignorancia* y en *Las conjeturas*. Una justificación plena de la posición que defiende exigiría un análisis de las otras obras elaboradas entre 1440 y 1464, el año de su muerte. Aludiré también a algunas de ellas a lo largo de este trabajo.

Con frecuencia doy la palabra al mismo Nicolás de Cusa. Es una buena manera de entrar en contacto con su lenguaje paradójico, y lleno de contenidos cosmológicos, antropológicos y teológicos. En pocas líneas leemos que a Dios se le puede conocer y no se le puede conocer, que se le puede nombrar y no se puede nombrar. A la vez percibimos, en su modo peculiar de expresarse, nada escolástico, que el cosmos y el hombre son expresión finita del lenguaje intratrinitario de Dios. Como para Eckhart es para él fuente de inspiración filosófica el comienzo del Evangelio de Juan: «En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios y era Dios».

---

G. CHRISTIANSON y T.M. IZBICKI (ed.), *Nicholas of Cusa. In Search of God and Wisdom*, Brill, Leiden, 1991.

M. ÁLVAREZ GÓMEZ y J. M. ANDRÉ (ed.), *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 2002.

K. FLASCH, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2004.

W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciría, EUNSA, Pamplona, 2005.

F. REGO, *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, Ediciones Gladius, Buenos Aires, 2005.

## 1. PRESUPUESTOS

Comienzo recordando algunos presupuestos de la filosofía de Nicolás de Cusa sin los cuales no podríamos captar adecuadamente su enfoque del tema del lenguaje sobre Dios. Me voy a referir a seis presupuestos: teocentrismo, creación, verdad como precisión absoluta, docta ignorancia, coincidencia de los opuestos, correspondencia entre conocimiento y lenguaje.

El *teocentrismo* va íntimamente conectado a una cuestión que se planta en el centro del pensamiento occidental desde los antiguos griegos: la de lo uno y lo múltiple. Es una cuestión que se remonta a los presocráticos, que desarrollan Platón y Aristóteles, y que replantean agudamente los neoplatónicos Plotino y Proclo. En Nicolás de Cusa tal cuestión adquiere una presencia decisiva. Lo uno está representado, ante todo, por Dios y lo múltiple por el mundo, incluido el hombre. Lo múltiple presupone lo uno. No nos extraña, por tanto, que la cuestión de Dios ocupe el centro de su pensamiento. Todos los demás temas la presuponen, hasta el punto de que no necesitaría, más aún, carecería de sentido, plantearse el problema de la existencia de Dios en su propuesta filosófica. Pues la pluralidad, lo condicionado, presupone la unidad, lo condicionante. No busca probar la existencia de Dios, sino alcanzar el más alto grado de comprensión aproximada de su realidad y el correspondiente nombre que mejor la signifique.

Su perspectiva neoplatónica en el tratamiento de la relación entre lo uno y lo múltiple viene modulada por la *noción cristiana de creación*. El Uno o el Absoluto es el Dios trino creador. Nicolás de Cusa no duda de que existe Dios ni de que el mundo sólo puede entenderse dentro de la realidad de Dios. Pues todo cuanto hay de perfección en el mundo está en Dios. No obstante aquí nos sale al encuentro la paradoja. El mundo estaría a infinita distancia de Dios. La mente humana no sería una excepción. Muchas de sus meditaciones filosóficas pretenden responder a un interrogante que le preocupa especialmente: ¿Cómo se relaciona lo finito con lo infinito, es decir la criatura con su creador?

Otro presupuesto importante hay que tener en cuenta: su concepción de la *verdad como precisión absoluta*. Sin este tipo de precisión, es decir, sin la perfecta correspondencia entre el conocimiento y lo real no habría verdad. Y tal precisión se identifica con Dios. No puede decirse consiguientemente que nadie fuera de él conozca la verdad. Sólo podemos hacer conjeturas. Nunca somos capaces de alcanzar la precisión absoluta. Es decir, no conocemos la verdad en sí misma, sino sólo en sus imágenes.

La conciencia de que no podemos conocer propiamente la verdad nos lleva a considerar un cuarto presupuesto: la *docta ignorancia*. El mayor saber que podemos alcanzar respecto a Dios es el conocimiento de nuestra ignorancia.

Sólo el que la conozca alcanzará la sabiduría perfecta, ya que «la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia —*prae-recisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter luce-re*—»<sup>3</sup>. Conviene advertir que Nicolás de Cusa emplea la noción de precisión tanto absoluta como relativamente. La precisión absoluta se identificaría con Dios<sup>4</sup>, con el entendimiento divino<sup>5</sup>. La precisión relativa implica distintos grados de precisión según las distintas facultades cognoscitivas: el sentido, la razón y el entendimiento.

Y la simplicísima unidad de la verdad o precisión absoluta, que se identifica con Dios, implica la *coincidencia de los opuestos*, donde el Cusano ve la clave de su filosofía. Un escrito de 1458, *De beryllo*, que intenta ser una introducción a su pensamiento, gira en torno a este presupuesto. La ausencia de contradicción no debe ser un criterio de verdad en las investigaciones filosóficas. El berilo significa también la coincidencia de las proposiciones contradictorias, del máximo y del mínimo. Tan sólo las dos juntas, las que se refieren al máximo y al mínimo, introducen en el verdadero conocimiento de Dios. La aplicación más destacada del berilo se da en la teología filosófica. Rompe, a nivel del entendimiento, con la concepción aristotélica del saber, que era decisiva para la historia de la racionalidad europea. A los griegos, los árabes y los escolásticos les faltó el medio decisivo para el conocimiento: el berilo, es decir, la doctrina de la coincidencia de los opuestos<sup>6</sup>. Critica con especial dureza a los comentaristas de Dionisio Areopagita, el primero en captar la idea de la coincidencia<sup>7</sup>. Éstos, en vez de trabajar sobre esa base, la del principio indivisible, la expusieron de manera disyuntiva<sup>8</sup>. No niega que sea imprescindible la función de distinguir, propia de nuestra razón y de nuestro lenguaje. Pero es una función que ha de subordinarse a la contemplación intelectual. Los opuestos que la razón —*ratio*— tiene que separar proceden del entendimiento —*intellectus*—, que los une en sí mismo<sup>9</sup>.

3 DI, I c.26.

4 C, I c. 10 n. 52,7; c. 11 n. 55,16; II c.1 n. 75,20.

5 C, II c. 16 n. 168,16.

6 B, n. 32.

7 Dionisio Areopagita había sugerido ideas parecidas a la de la coincidencia de los opuestos en *Sobre los nombres divinos* (VII, 3) y en la *Teología mística*.

8 Cf. B, n. 32-34.

9 Las traducciones de Kant al español han generalizado un determinado modo de entender el significado de «entendimiento» y «razón». La facultad que se relaciona inmediatamente con la experiencia sensible en Nicolás de Cusa es la *ratio*, no el *intellectus*. En este artículo no adopto el vocabulario de Kant sino el del Cusano.

El sexto presupuesto se refiere a la *correspondencia entre conocimiento y lenguaje*. Nos encontramos aquí con una cierta mezcla de neoplatonismo y nominalismo. Su teoría del conocimiento y del lenguaje posee una indudable impronta nominalista, aunque esto no le impida acercarse en algunos casos a la manera aristotélica de proceder en el alumbramiento de los conceptos correspondientes a las esencias de las cosas<sup>10</sup>. Admite una posible correspondencia entre conocimiento y lenguaje, y realidad; siempre contando con los límites de nuestro conocimiento y lenguaje en el acercamiento a la verdad. Por esto Dios queda siempre más allá de nuestros conceptos y palabras.

Estos presupuestos no son exclusivos de Nicolás de Cusa. Los ha recibido de una tradición que culmina en el neoplatonismo cristiano de San Agustín, Dionisio Areopagita, Juan Escoto Eriúgena, Eckhart y Raimundo Lulio. Obras de todos estos autores, y de otros filósofos y teólogos, aparecen en la biblioteca del Cardenal en el Hospital de Cusa. Hallamos los textos que eran las fuentes más importantes de la filosofía antigua y medieval, de la filosofía de su tiempo, entre ellos las obras de Platón (los códices 177 y 178), de Aristóteles (códice 184) y de Proclo (códices 185 y 186).

El códice 21 es uno de los pocos manuscritos con las obras latinas del Maestro Eckhart, que sobrevivieron a su condena eclesiástica, con numerosas anotaciones marginales, lo que muestra lo intensamente que lo estudió. Parece que habría pretendido, con su pensamiento filosófico-teológico, una actualización del Maestro Eckhart en el siglo XV. Sin embargo, quizás, a fin de evitarse problemas, no lo menciona más que dos veces en toda su obra.

## 2. CONOCIMIENTO DE DIOS Y LENGUAJE SOBRE DIOS

El tercer presupuesto, la concepción de la verdad como precisión absoluta, que se identifica con Dios, nos obliga a preguntarnos si es posible un lenguaje afirmativo sobre Dios. Pregunta a la que no podemos responder sin saber antes cómo conocemos a Dios. Pues el Cusano se inscribe en la tradición que concibe el lenguaje como dependiente del conocimiento. Hablamos de Dios tal como lo conocemos. Las perfecciones y deficiencias de nuestro conocimiento de esa realidad, por tanto, se traspasan inevitablemente a nuestro lenguaje.

¿Y cómo conocemos a Dios? No en sí mismo. La precisión absoluta, en que consiste la verdad, choca con la finitud del hombre. Lo cual le hace pensar a Nicolás de Cusa que la suprema sabiduría es la docta ignorancia: saber que no

<sup>10</sup> B, c. 32 n. 54.

conocemos ni podemos conocer la verdad. Pero cabe acercarse a ella. Y de este modo se nos abre el camino infinito de un conocimiento afirmativo de Dios por medio del «arte conjetural».

Pues nuestro conocimiento afirmativo, en todos sus grados, desde el conocimiento sensible al intelectual, pasando por el racional, sólo puede ser conjetural. La precisión inaprensible de la verdad hace que toda afirmación positiva humana de la verdad sea conjetura, tal como nos indica en el Prólogo a la primera parte de su obra *De coniecturis*. Ahí mismo añade en lenguaje paradójico: «Se conoce, por tanto, la unidad de la verdad inaprensible en la alteridad conjetural y la misma conjetura de la alteridad en la simplicísima unidad de la verdad»<sup>11</sup>. Ni siquiera podemos alcanzar la precisión en el conocimiento de lo creado. Nuestro entendimiento se da cuenta de que la precisión o medida absoluta en ese conocimiento es también la verdad misma, que es Dios, latente más allá de todas las conjeturas<sup>12</sup>. Verdad que es incomunicable, inexplicable e inaprensible en su propia realidad.

Siendo conjetural todo saber humano sobre el mundo, el hombre y Dios, la mejor manera de conocer todo es encontrar «el arte general de hacer conjeturas»<sup>13</sup>. Y al aclararnos el por qué del arte de hacer conjeturas, nos dice que las conjeturas proceden de nuestra mente «como el mundo real de la razón divina infinita»<sup>14</sup>. En el trasfondo, a la hora de explicar el origen de las conjeturas, está la concepción bíblica del hombre como imagen de Dios. El lenguaje sobre Dios sirve para aclarar lo que es el hombre y viceversa.

Todas las afirmaciones positivas de lo verdadero, insisto, son conjeturas porque la precisión de la verdad es inaprensible. Es decir, toda precisión permanece oculta a nosotros y la unidad de la verdad no se conoce sino en la alteridad. Lo cual se debe a que las cosas, tal como son, sólo las conoce el poder cognoscitivo que las ha creado. Consiguientemente el entendimiento divino, por el que todo existe, conoce con precisión los seres creados, pero los otros entendimientos no captan las cosas naturales en su verdad, sino de otro modo<sup>15</sup>. Por conjetura entiende Nicolás de Cusa «una afirmación positiva que participa una verdad

11 C, I Prologus n.2, 2-11.

12 Cf. C, I c. 10 n. 51-53.

13 C, I n. 5,10-11. Puede consultarse, por ejemplo, *De docta ignorantia* (II n. 159,5), *De mente* (n. 57) y *De venatione sapientiae* (n. 16,4).

14 C, I c. 1 n. 5,3-4.

15 C, I c. 11 n. 54-57.

16 «Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans» C, I c. 11 n. 57,10-11. Nicolás de Cusa utiliza la palabra «conjetura» antes y después de escribir su obra *De coniecturis*. Puede consultarse, por ejemplo, *De docta ignorantia* (II n. 159,5), *De mente* (n. 57) y *De venatione sapientiae* (n. 16,4).

en una alteridad, tal como <esa alteridad> es»<sup>16</sup>. Y esto implica que conocimiento conjetural es un conocimiento de la verdad en alteridad según los distintos grados del conocimiento humano. El sentido experimenta su alteridad en la unidad de la razón, lo mismo que la razón capta su alteridad en la unidad del entendimiento, y éste en la unidad divina.

A fin de aclarar un poco más su pensamiento, utiliza la metáfora de la caza diciéndonos que «sólo podemos cazar la precisión de la verdad en la conjetura —*cum veritatis praecisio in coniectura tantum a nobis venari possit*—»<sup>17</sup>. Instrumentos de la caza son los símbolos (los números) y las figuras geométricas. La metáfora de la caza conviene muy bien a su doctrina del conocimiento conjetural. La razón, dentro de esta perspectiva, avanza de lo conocido a lo desconocido, cobrando algunas piezas, pero se abre un camino infinito. Nuestra caza no termina nunca.

No podemos conocer perfectamente ni la verdad de Dios ni la verdad de las cosas creadas, sólo nos es posible acceder a ellas conjeturalmente, en alteridad, porque no las podemos conocer en el mismo entendimiento divino: «En resumen, no se alcanza algo tal como es sino en la propia verdad, por la que tiene realidad —*per quam est*—. Sólo en el entendimiento divino, por consiguiente, gracias al cual todo existe, se alcanza la verdad de todas las cosas tal como es»<sup>18</sup>. Es decir, sólo la mente divina es «la precisión absolutísima de todo». Todas las mentes creadas tienen que contentarse con participar de distintos modos, siempre limitados, de esa precisión.

Cuanto más deforme se haga nuestra inteligencia, más nos acercaremos a la verdad de nosotros mismos, de las demás criaturas y de Dios. Pero, tal como es en sí misma, permanece siempre inalcanzable. Por esto añade: «Ves ahora que las afirmaciones positivas de los sabios son conjeturas. [...] Pues conjetura es una afirmación positiva que participa la verdad, tal como es, en la alteridad. Pero del mismo modo como el sentido experimenta su alteridad en la unidad de la razón y hace afirmaciones sensibles desde la unidad de la precisión dando lugar a conjeturas, así la razón encuentra en su unidad radical, es decir, en la misma luz de la inteligencia, su alteridad y la caída desde la precisión a la conjetura, así también la misma inteligencia, como potencia cercana, se alegra, a su modo clarísimo, de conjeturar en la unidad divina»<sup>19</sup>. La unidad avanza hacia la alteridad, se participa en otra cosa. Participación que no puede implicar una recepción máxima, mínima o igual de la unidad participada. Mediante el arte de la conjetura «se investiga la misma verdad —*veritas ipsa indagatur*—»<sup>20</sup>. Nicolás de

17 C, II n. 148,6.

18 C, I c. 11 n. 55,5-8.

19 C, I c. 11 n. 57,1-17.

20 C, I c. 11 n. 60,2-3.



Cusa reconoce que el hombre aspira desde lo más íntimo de su persona a conocer la verdad. Pero ni siquiera el conocimiento intelectual sería verdadero en sentido propio.

No podemos hablar de una manera totalmente precisa sobre las cosas y sobre Dios porque carecemos de un conocimiento absolutamente preciso de esas realidades. Dios, en su propia realidad, quedaría siempre más allá de nuestro conocimiento y, por tanto, más allá de todos nuestros nombres

Lo cual no quiere decir que el conocimiento conjetural no nos acerque a la verdad. Y me interesa destacar la gran importancia de esto cuando intentamos establecer el puesto del lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa. En cierto sentido, como luego veremos, también podemos decir que conocemos a Dios y que le podemos atribuir todos los nombres.

### 3. LENGUAJE AFIRMATIVO Y LENGUAJE NEGATIVO

Nicolás de Cusa reconoce la utilidad y, más aún, la necesidad de la teología afirmativa ya en su primera gran obra filosófica *La docta ignorancia*. Sus palabras no ofrecen duda: «Puesto que el culto de Dios, que debe ser adorado “en espíritu y verdad”, se funda por necesidad en las cosas positivas que afirman a Dios —*necessario se fundat in positivis deum affirmantibus*—, de ahí que toda religión asciende en su culto mediante la teología afirmativa, adorando a Dios como uno y trino, como sapientísimo, piadosísimo, “luz inaccesible”, vida, verdad y otras cosas más, y siempre le alcanza dirigiendo el culto por la fe»<sup>21</sup>. En muchas interpretaciones de la obra del Cusano echo de menos una suficiente valoración de su aprecio del lenguaje positivo sobre Dios.

No se excluye de ese aprecio ni siquiera el politeísmo. Los antiguos paganos nombraban a Dios de muchas maneras con relación a las criaturas: Júpiter, Saturno, Venus, Sol, Luna, etc. Concibe los dioses del politeísmo como esbozos imperfectos de Dios. Son nombres imperfectos, pero no son falsos. Designarían explicaciones de la complicación del único nombre propio de Dios que es inefable y contendría en sí de modo absolutamente simple los infinitos nombres de las perfecciones particulares. No podríamos dar culto a Dios si no pudiéramos designarle con atributos positivos.

La diferencia entre los judíos y los paganos radicaría en que mientras los judíos rendían culto a Dios en su simplicísima unidad, en cuanto que es complicación de todas las cosas, los antiguos sabios paganos «le rendían el culto en

21 DI, I c. 26.

aquellas cosas en que encontraban la explicación de su divinidad, aceptando lo conocido sensiblemente como vía hacia la causa y el principio —*in his colebant, ubi explicationem divinitatis reperiebant, recipiendo notum sensibilibiter pro manuactione ad causam et principium*—<sup>22</sup>. Los sabios paganos, pues, le veneraban allí donde habían visto sus obras. Le parece evidente, por esto, que «los nombres afirmativos que atribuimos a Dios le convienen de modo infinitamente pequeño, pues le son atribuidos según algo que se halla en las criaturas»<sup>23</sup>. Lo que pasa es que las gentes del pueblo en vez de considerar la explicación como imagen, la tomaron por verdad y cayeron consiguientemente en la idolatría.

Además el lenguaje afirmativo sobre Dios es siempre simbólico. Especialmente se echa mano de los símbolos matemáticos. Nos dice que Dios es una circunferencia o una línea recta. Hasta podríamos sostener que los mismos conceptos, aplicados a Dios, serían, en cierto modo, metafóricos, en cuanto su significado lo tomamos de las criaturas.

En su siguiente obra, *Las conjeturas (De coniecturis)*, explicita ampliamente el alcance y límites de esa teología afirmativa. Piensa que podemos alcanzar un conocimiento conjetural de Dios, al que correspondería un determinado lenguaje conjetural. Se acerca, por ejemplo, conjeturalmente a Dios valiéndose del conocimiento y lenguaje matemático: del número y las figuras geométricas.

El número nos permite expresar la realidad de las cosas, sobre todo de nuestra mente, en sí mismas y en Dios: «Verdaderamente en el mismo se encuentra impresa prioritariamente la trinidad o unitrinidad, contraída en la pluralidad. Y en efecto, conjeturando simbólicamente desde los números racionales de nuestra mente a los reales inefables de la mente divina, decimos que “en el pensamiento —*animo*— del creador el primer modelo de las cosas” es el mismo número, como el número del mundo semejante que surge de nuestra razón»<sup>24</sup>. Nuestra mente utiliza el número, pues, con razón, para hacer conjeturas sobre las cosas. Por eso necesitamos indagar lo más agudamente posible la naturaleza del número<sup>25</sup>.

Nos podemos remontar hasta la primera unidad o unidad absoluta, que lo comprende todo: «En primer lugar parece que aquella divina unidad, si se imagina al número como modelo de las cosas, lo previene y abarca todo. Pues la misma, previniendo toda multitud, se adelanta también a toda diversidad, otredad, oposición, desigualdad, división y todo lo demás que acompaña a la multitud. La unidad ciertamente no es ni el número binario, ni el ternario y así

22 DI, I c. 25.

23 DI, I c. 24.

24 C, I n. 9,4-8. Cf. C, I n. 7,3-11.

25 Cf. C, I cc. 3-8 nn. 10-36. Dedicó seis capítulos de su obra *De coniecturis* a investigar esta naturaleza del número. No me resulta posible.

sucesivamente, aunque sea todo aquello que son el número ternario, el cuaternario y los demás. Si las especies de las cosas se distinguen como números, la misma unidad absoluta no es de ninguna especie, de ningún nombre, de ninguna figura, aunque todo esté en todo. La misma es la unidad de toda pluralidad, la unidad de la pluralidad de géneros, especies, sustancias, accidentes y de todas las criaturas, la única medida de todas las medidas, la única igualdad de todo lo igual y lo desigual, la conexión de todo lo unido y separado, lo mismo que la unidad comprime —*complicat*—, explica y conecta en su simplicidad todo número, tanto par como impar»<sup>26</sup>. Le invita a su maestro Julio a contemplar con la mente profunda la infinita potencia de la unidad, «pues es infinitamente mayor que todo número que puede darse»<sup>27</sup>. No habría ningún número, por grande que fuese, en el que se agotara la potencia de la unidad.

Quien concibiera absoluta a la unidad, en sí misma, sin más, la vería inefable. Ningún nombre valdría para designarla. Ella se elevaría por encima de todo. Cualquier cuestión y realidad la presupondría: «Toda mente buscadora e investigadora no investiga sino en su luz, y no puede haber ninguna cuestión que no la suponga [...]. La unidad absoluta no puede ponerse en duda porque es la entidad de todos los entes, la esencia de todas las esencias, la causa de todas las causas, el fin de todos los fines»<sup>28</sup>. Esa unidad absoluta no está fuera de nosotros: «Contempla la unidad de tu mente por medio de esta liberación de toda pluralidad y verás que su vida no es corruptible en su unidad absoluta, en la que existe todo. La certeza de esta unidad absoluta es muy precisa, de modo que la mente lo hace todo en ella misma y por ella misma»<sup>29</sup>.

A fin de explicarnos cómo podemos ver conjeturalmente que todo proviene de la unidad y la alteridad, nos invita a imaginar la realidad como dos pirámides que se interpenetran, una pirámide de luz y una pirámide de tiniebla, con el vértice de cada una dirigido a la base de la otra. La base de una es la unidad absolutamente simple, la luz absoluta o Dios. La base de la otra es la pura tiniebla o nada. Dicho con otras palabras, *Dios*, que es la unidad, es como la base de la luz y la base de la tiniebla es como *nada*. «Entre Dios y la nada conjeturamos que existe toda criatura —*Inter deum autem et nihil coniecturamus omnem cadere creaturam*—»<sup>30</sup>. No debemos confundir, sin embargo, la figura con la realidad. Ni la luz ni la tiniebla, de que aquí se trata, se identifican con lo que vemos en el mundo sensible<sup>31</sup>. Se da un descenso de la unidad a la alteridad y un ascenso de

26 C, I c. 5 n. 17,4-19.

27 C, I c. 5 n. 18,1-2.

28 C, I c. 5 n. 19, 5-12.

29 C, I c. 5 n. 19,1-5.

30 C, I c. 9 n. 42,2-3.

31 Cf. C, I c. 9 n. 41-43.

la alteridad a la unidad. Por eso, todos los nombres de las cosas creadas o de las perfecciones creadas sirven para designar a Dios, en cuanto participan de su luz, pero, en cuanto nunca está ausente de ellas la tiniebla, no sirven para significar adecuadamente a Dios.

El Cusano mira al mundo con ojos neoplatónico-cristianos. Una de sus expresiones, el «descenso teofánico de la primera unidad divina»<sup>32</sup>, nos recuerda a Juan Escoto Eriúgena, pensador neoplatónico cristiano del siglo IX. Establece una jerarquía en ese descenso. La unidad divina (el primer mundo) desciende en el mundo de la inteligencia (segundo mundo) y ésta en el de la razón (tercer mundo). La sensibilidad sería simplemente la «corteza gruesísima del tercer mundo». Nicolás de Cusa no duda en afirmar que todo está en todo: «Todo está en el primer mundo, todo en el segundo, todo en el tercero, en cualquiera a su modo. La entidad de toda cosa es el centro o aquella unidad absolutísima»<sup>33</sup>. El mundo inferior puede considerarse en sí mismo o por su relación a los mundos superiores<sup>34</sup>.

No toda afirmación sobre Dios, por tanto, es ilegítima. Basta que reconozcamos que está infinitamente alejada de la verdad, que sólo es una conjetura. Salvada esta condición, se abre un campo inmenso para hacer afirmaciones acerca de Dios. El lenguaje conjetural implica un acercamiento progresivo a la precisión de la verdad. Es un lenguaje útil, que no es falso mientras seamos conscientes de sus límites.

El lenguaje afirmativo necesita, por tanto, el correctivo del lenguaje negativo. Y esto acontece a todo lo largo de la trayectoria intelectual de Nicolás de Cusa. El culto alcanza una mayor verdad por la docta ignorancia<sup>35</sup>. Un tratamiento del tema del lenguaje sobre Dios presupone dos nociones clave del pensamiento del Cusano: la de docta ignorancia y la de coincidencia de los opuestos, otros dos presupuestos a los que antes he aludido. Dos nociones que parecen debilitar radicalmente un hipotético lenguaje afirmativo sobre Dios. Son doctrinas que él mismo consideró el centro de su pensamiento.

En su obra *El berilo* (1458), destinada a sus monjes amigos de Tegernsee, que constituye una bisagra entre dos épocas de su pensamiento, se hace una serie de preguntas que determinan de manera provisional el horizonte sobre el que se mueve su filosofía. Comienza informando de que el tema principal de sus

32 C, I c. 12 n. 61,5-6. Cf. Ildefonso MURILLO, «El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena», *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 0 (1993) 129-142.

33 «Omnia sunt in primo mundo, omnia in secundo, omnia in tertio, in quolibet modo suo. Entitas omnis rei est centrum seu unitas illa absolutissima» C, I c. 12 n. 63,1-3.

34 C, I c. 13 nn. 68-69.

35 DI, I c. 26.

obras anteriores es el de la coincidencia de los opuestos y de que trata de sacar sus conclusiones al modo de la intuición intelectual, no al modo de la razón<sup>36</sup>. Y compara la doctrina de la coincidencia de los opuestos con una lente que hace que sea visible lo que permanece oculto al ojo corriente, que abre el camino de una ciencia universal, aplicable en cualquier ámbito de lo real.

Valiéndose de esa lupa intelectual, compendia los fundamentos de su filosofía en cuatro proposiciones o tesis principales: 1) El primer principio del que todo recibe el ser es uno, al que con Anaxágoras se llama entendimiento; 2) Lo que es, es verdad o semejanza de la misma; 3) El hombre es la medida de todas las cosas; 4) El hombre como segundo dios crea el mundo de las cosas artificiales (cultura) y de los conceptos<sup>37</sup>. Esas cuatro tesis nos ayudan a determinar su manera de concebir el lenguaje sobre Dios<sup>38</sup>.

Según la primera tesis no habría más que una sola razón del mundo: el entendimiento. De él reciben el ser todas las sustancias, a fin de que se muestre a sí mismo en ellas. Para mostrar su gloria, crea seres con conocimiento intelectual. La pluralidad de las cosas del mundo está precedida por un solo entendimiento único. Nicolás de Cusa parte de la convicción de que toda pluralidad presupone la unidad y todo lo divisible lo indivisible. Vemos esto, el principio indivisible de todo, con los ojos intelectuales si les adaptamos el berilo o lupa intelectual, o sea, la coincidencia de lo máximo y lo mínimo<sup>39</sup>.

Con el berilo vemos el entendimiento que está por encima de los opuestos, el entendimiento fundamentador —*conditor intellectus*— del mundo, la unidad absoluta. Realidad que sólo somos capaces de simbolizar, no de conocer en sí

36 B, n. 1. En *De docta ignorantia* no hallamos todavía la distinción entre *ratio* e *intellectus*. Conviene advertir que en la traducción al español de esas palabras no me acomodo a la costumbre alemana de traducir *ratio* por entendimiento e *intellectus* por razón, sino que respeto la correspondencia filológica. La *razón* es el procedimiento discursivo, que respeta el principio de contradicción y que llega a sus resultados mediante muchas proposiciones distintas. El *entendimiento* es la intuición sencilla de los presupuestos de todo discurso.

37 B, c. 3-6, n. 4-7.

38 Kurt Flasch, en su obra *Nicolás de Cusa* (Herder, Barcelona, 2003), expone ampliamente la doctrina cusana en *De beryllo*. Considera que esta obra es una bisagra entre dos épocas del pensamiento de Nicolás de Cusa. A partir de ella nos podríamos remontar hasta sus dos grandes obras del comienzo, *De docta ignorantia* y *De coniecturis*, y avanzar hacia las obras de su época tardía *De non aliud* (1461/1462), *De ludo globi* (1462-1463), *De venatione sapientiae* (1462-1463), etc. Esta obra, lo mismo que *De visione Dei* (1953), se debe a la insistencia de los monjes de Tegernsee, que pedían a su amigo el Cardenal de Cusa aclaraciones acerca de la coincidencia de proposiciones contradictorias y sobre la imagen de Dios como una esfera. Le piden una lente con la que puedan ver lo que hasta entonces les ha permanecido oculto. Fue concebida y desarrollada, pues, para que sirviera de introducción a su pensamiento. Su tema principal es la coincidencia de los opuestos.

39 B, n. 3.

misma. Nicolás de Cusa quiere ofrecernos los signos que sean más adecuados, consciente de que siempre podríamos encontrar otros más adecuados. Nos dice que no puede haber ningún nombre apropiado para designarle.

El lenguaje negativo, por consiguiente, parece predominar a la hora de hablar sobre Dios. La inasequible asequibilidad del Absoluto equivale a la versión teológica de la docta ignorancia. Pero esto no impide que el lenguaje positivo o afirmativo juegue un papel importante, sobre todo, desde una perspectiva pragmática o modo humano de relacionarse con Dios. En este pensador, lo mismo que en San Agustín, Dionisio Areopagita, Santo Tomás, Eckhart y otros muchos filósofos o teólogos, nos sorprende la paradoja de la compatibilidad entre teología afirmativa y teología negativa. La osadía de hablar del inefable, a pesar de todo, de modo positivo o afirmativo, está presente en Nicolás de Cusa. La frecuente utilización del lenguaje negativo no le impide acudir de vez en cuando al lenguaje positivo.

Sin embargo no acaba todo ahí. Dios estaría más allá del lenguaje afirmativo y del negativo: «No hay, pues, sobre él una conjetura verdaderísima que admite una afirmación, a la que se opone una negación, o que prefiere la negación, como si fuese más verdadera, a la afirmación. [...]. Subsiste más absoluto, por consiguiente, el concepto de verdad que rechaza ambos opuestos, a la vez disyuntiva y copulativamente. No podrá, pues, responderse “si dios es” más indefinidamente que diciendo que Dios ni es ni no es, y que ni es y no es. Ésta es una única respuesta más elevada, más simple, más absoluta y más adecuada a toda cuestión respecto a la misma primera simplicísima inefable entidad. Esta sutilísima respuesta conjetural es equitativa respecto a lo investigado. Pero es conjetural, puesto que la totalmente precisa es inefable e inaprensible tanto por la razón como por el entendimiento»<sup>40</sup>.

¿Qué quiere decir esto? Que parece darse en Nicolás de Cusa una especie de negación de la negación y triunfar al fin, como en Eckhart, la afirmación sobre la negación. El lenguaje negativo no tendría la última palabra. No se puede negar que antes de lo que afirmamos y negamos existe una realidad que sobrepasa todas nuestras afirmaciones y negaciones. Dios estaría más allá del lenguaje afirmativo y negativo, es decir, de la afirmación de los conceptos inspirados en lo creado y de la negación de estos conceptos. Negar esos conceptos no significa quedarse en el vacío, sino reconocer la suprema afirmación, previa a la afirmación y negación de nuestros conceptos.

40 C, I c.5 n. 21,4-17.

#### 4. EL MUNDO Y EL HOMBRE COMO LENGUAJE DE DIOS

El lenguaje afirmativo sobre Dios ocupa un lugar importante en Nicolás de Cusa, junto al lenguaje negativo, porque las cosas creadas, en su existencia finita y en sus arquetipos o realidad eterna son lenguaje de Dios<sup>41</sup>. Al mundo y al hombre podemos interpretarlos, consiguientemente, como lenguaje sobre Dios, libro de Dios o teofanía. Las cosas creadas, balbucientemente, nos hablan de su creador. Esta perspectiva franciscana se renueva en el Cusano. No niega que conozca al mundo quien no conozca a Dios. Pero esto equivaldría a leer un texto escrito en una lengua desconocida. Nos quedaríamos en la pura forma externa de los signos.

En una de sus últimas obras, *De possest* (1460), su amigo Juan Andrés Vigevio, abad del monasterio de Santa Justina de Sezadio le pregunta cómo hay que entender el siguiente texto de la Carta de San Pablo a los Romanos: «las perfecciones invisibles de Dios, también su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia, después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas» (Rm 1,20)<sup>42</sup>. Quiere escuchar la explicación que da el Cusano de este tipo de visión. La cuestión que aquí se plantea es cómo interpretar el lenguaje del mundo creado, que nos habla de Dios.

Nicolás de Cusa, en su contestación, se vale de otro texto de San Pablo, donde éste nos dice que las cosas invisibles son eternas (2 Cor 4,18), para descubrir el significado del texto anteriormente citado: «Las cosas temporales son imágenes de las eternas. Por tanto, si las cosas creadas son entendidas, también son vistas claramente las cosas invisibles de Dios, como son la eternidad, su poder y su divinidad. Así, la manifestación de Dios acontece desde la creación del mundo [...]. Se ven <las cosas invisibles> de modo invisible, lo mismo que cuando el entendimiento al entender lo que lee, ve de modo invisible la verdad invisible que está latente en la escritura. Y digo de manera invisible, es decir mentalmente, porque la verdad invisible, que es el objeto del entendimiento, no puede verse de otra manera»<sup>43</sup>. Al darnos cuenta de que lo que vemos sensiblemente no puede existir por sí mismo, por ser finito, entendemos que procede de un poder más alto. Del mundo visible como criatura, desde cada criatura visible, nos elevamos al Creador, su principio, que es invisible y eterno.

41 Parecida concepción hallamos en Eckhart, el cual nos recuerda con frecuencia el comienzo del Evangelio de San Juan: «En el principio fue la Palabra». De alguna manera, por tanto, el mundo sería lenguaje que nos habla de Dios.

42 P, n. 2.

43 P, n. 2.

A la hora de explicarnos cómo el mundo es lenguaje de Dios, acude a la comparación con el lenguaje humano. La palabra humana es manifestación de la mente. Y la variedad de palabras es una variada manifestación de la única mente, la cual al concebirse a sí misma genera una palabra interior, que se manifiesta en la palabra pronunciada<sup>44</sup>. Lo mismo sucede en Dios. Éste se conoce en la Palabra nacida de sí, en la Palabra increada, de la que es signo la criatura, que jugaría el papel de la palabra pronunciada en el lenguaje humano. Las distintas cosas que constituyen el mundo creado serían una variada e incesante manifestación de la palabra interior de Dios y no puede haber nada que no sea signo de esa Palabra<sup>45</sup>. Si el Creador dejara de pronunciar su palabra interior, el Verbo generado, en las criaturas, éstas dejarían de existir. El mundo es un libro escrito por Dios, que sólo puede existir porque Dios lo escribe constantemente.

El ser de los entes creados, por consiguiente, es la determinación del pensamiento —*intentio*— en el entendimiento fundamentador del mundo. ¿Qué acontece cuando alguien nos habla? A través de las palabras que oímos captamos la determinación del pensamiento —*intentio*— del hablante, la intención simple que da cohesión a la diversidad de palabras o sonidos. Lo mismo debería suceder cuando sentimos las cosas. Percibimos sensiblemente la palabra del entendimiento fundamentador del mundo, en la que se contiene la determinación de su pensamiento, su intención, que es la esencia de las cosas<sup>46</sup>.

El mundo sensible recibe su orden del espíritu increado<sup>47</sup>. Los conceptos producidos por nosotros para designarlo, consiguientemente, tienen algo dado previamente. Como Dios es la implicación —*complicatio*— de todas las cosas, la totalidad de la verdad de todas las cosas, la implicación de todos los contenidos de sentido, nuestra mente es la imagen de esa implicación simple de todas las cosas, la totalidad de la asemejación de las cosas —*universitas assimilationis rerum*—<sup>48</sup>. Mientras el espíritu divino produce todas las cosas, nuestra mente o nuestro espíritu produce los conceptos de todas las cosas. Nuestro espíritu es,

44 «La concepción con la que la mente se concibe a sí misma, es la palabra generada por la mente, es decir, el conocimiento de sí misma. Y la palabra pronunciada —*vocale*— es manifestación de aquella palabra. Y todo lo que puede decirse no es sino palabra» (Co, c. 7 n. 20,11-14).

45 «*Ita de formatore omnium conceptum facito ut de mente. Quodque ipse in verbo de se genito se cognoscit atque in criatura, quae est increati verbi signum, se ostendit in variis signis varie, et nihil esse potest, quod non sit signum ostensionis geniti verbi. Et sicut mens nolens se amplius ostendere a verbi vocalis prolatione cessat et, nisi indesinenter proferat, existere nequit, sic se habet criatura ad creatorem*» (Co, c. 7 n. 21,1-11).

46 B, n. 54.

47 I, M, I, c. 7, n. 117,5-8.

48 I, M, I, c. 3, n. 72,4-5.



por tanto, la implicación de todas las imágenes de las cosas —*complicatio imaginum*—<sup>49</sup>.

Pero, como acertadamente expone Kurt Flasch, «nuestro espíritu no sólo abarca conceptualmente las reproducciones, sino también los arquetipos, los *exemplaria*, y en virtud de eso damos nombres»<sup>50</sup>. Lo cual quiere decir que nuestra mente, como imagen de la precisión absoluta, es igualmente arquetipo de todas las demás aproximaciones a la verdad. Toda cosa es imagen del arquetipo preciso al que nuestras palabras no nos permiten llegar con precisión y que, en imagen, está ya en nuestra mente. Nuestro espíritu es imagen de Dios, su única imagen, y, en cuanto tal, el arquetipo de todas las demás imágenes. Nicolás de Cusa se atreve a afirmar que toda aproximación a la verdad está implicada en nuestro espíritu o mente, pues es «imagen de Dios y de todas las imágenes de Dios después del mismo arquetipo —*imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar*—»<sup>51</sup>.

En la primera de las cuatro tesis principales de su filosofía, tal como las enuncia en *El berilo* —*De beryllo*—, afirma que las cosas reciben su ser del primer principio o entendimiento fundamentador con el fin de que él mismo se manifieste. En las cosas creadas, especialmente en las sustancias dotadas de conocimiento intelectual, que pueden ver su verdad y en la medida en que pueden verla, se manifiesta el entendimiento creador. Esta tesis contiene condensadamente —*complicite*— todo lo demás que hay que decir: toda su antropología, toda su ontología y toda su cosmología<sup>52</sup>. Así nos muestra su intención de desarrollar su idea de la fundamentación del mundo visible por el entendimiento. Podemos utilizar al mundo y al hombre como lenguaje sobre Dios, porque ambos son lenguaje de Dios.

Nicolás de Cusa, pues, concibe el origen de todo como alguien que habla. El mundo y el hombre se definen a partir de ese hablar. Lo cual quiere decir que el ser es lenguaje. Por supuesto, los conceptos o nombres, que producimos o formamos nosotros, son incapaces de designar al indivisible que lo rige todo. No podemos verlo o alcanzarlo más que negativamente o en exceso<sup>53</sup>. La visión de la mente se relaciona con aquello que la precede y la posibilita en cierto modo como la visión sensible con la luz, en cuanto que estamos ciertísimos de su

49 I, M, I, c. 3, n. 73,1-11.

50 Nicolás de Cusa, p. 128.

51 I, M, I, c. 3, n. 73,8-9.

52 B, n. 4.

53 «Nos autem oculo mentis hic in aenigmate per speculum innominabilem indivisibilitatem nullo nomine per nos nominabili aut nullo conceptu formabili apprehensibilem cognoscentes, verissime eam videntes in excessu non turbamur nostrum principium omnem claritatem et accessibilem lucem excedere» (B, n. 53,14-19).

existencia aunque no lo conozcamos. Eso que la precede es Dios, cuyos resplandores son las cosas. Y podemos decir que la visión de nuestra mente se relaciona con la luz de Dios como la visión sensible con la luz del Sol<sup>54</sup>. Lo que se conoce por la visión de la mente es signo de la luz de Dios de modo semejante a como los colores que se conocen por la vista son signos de la luz del Sol.

Gracias al berilo vemos, por encima de todo concepto, el entendimiento primero, que es la implicación de toda multiplicidad, de todas las razones de las esencias. Por tanto, en Dios se hallan unidos todos los principios racionales de las cosas. Las formas o esencias de las cosas son la presencia de lo indivisible, de la *intención* divina, como estructuración del mundo.

El lenguaje de Dios adquiere una extraordinaria perfección en el hombre, cuyo actuar se parece al actuar de Dios: «El hombre, pues, hace sus propias consideraciones acerca de tales cosas y hace la ciencia de las cosas a base de signos y vocablos —*ex signis et vocabulis*—, como Dios <hace> el mundo a base de cosas»<sup>55</sup>. Nuestro entendimiento no es un despliegue sino la primera imagen del entendimiento divino que lo abarca todo. Somos capaces de confeccionar un mapa del mundo y atisbar a su creador —*mundi creatorem*—, contemplando con nuestra mente «la verdad en la imagen, lo significado en el signo»<sup>56</sup>. Los brutos, en cambio, aunque parezca que tienen acceso al mundo por las puertas de sus sentidos, son incapaces de confeccionar tal mapa.

Y, por eso, a partir de aquí, concluye el Cusano que el hombre halla en sí mismo «el signo primero y más cercano del creador, en el que resplandece la fuerza creativa más que en cualquier otro animal conocido»<sup>57</sup>. Manifiesta su preferencia por el hombre como signo de Dios, porque es capaz de elevarse de los signos sensibles a los inteligibles, simples y formales, en los que brilla la luz eterna de manera incomprensible, como «la luz brilla en las tinieblas». Dios se refleja variadamente en las criaturas como un rostro en muchos espejos y lo mismo que «el entendimiento humano se manifiesta de manera visible variadamente en sus distintas artes y a partir de los distintos productos de las artes permaneciendo en sí único e invisible, aunque en todo aquello permanezca casi desconocido para todo sentido»<sup>58</sup>. Esto supone una determinada manera de concebir la trascendencia y la inmanencia del Absoluto.

Recuerda la predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas sobre el dios desconocido. Por su creación ha concedido a los hombres un tiempo

54 Co, c. 1 n. 2,1-13.

55 Co, c. 9 n. 26,1-2

56 Co, c. 8 n. 23,9-10.

57 Co, c. 8 n. 23,13-14.

58 Co, c. 8 n. 24,9-15.

definido de estar en el mundo para que lo busquen, por si acaso pueden rastrearlo y alcanzarlo, aunque no está lejos de nadie, pues en él somos, vivimos y nos movemos<sup>59</sup>. Todo el universo es un artefacto de Dios. El círculo del universo complica o comprende tres orbes de regiones y naturalezas: intelectuales, racionales y sensitivas.

Pero el artefacto más perfecto de Dios es el hombre: «Es admirable este artefacto de Dios, en el que el poder diferenciador es llevado gradualmente desde el centro de los sentidos hasta la suprema naturaleza intelectual por algunos escalones y riachuelos orgánicos, donde continuamente los ligamentos del tenuísimo espíritu corporal son iluminados y simplificados por causa del poder del alma hasta que se llega a la celda de la facultad racional. Después de la cual se arriba al orden supremo mismo de la facultad intelectual como por un riachuelo al mar ilimitado, donde se conjetura que están los coros de la disciplina, la inteligencia y la intelectualidad simplicísima»<sup>60</sup>. El hombre es un microcosmos, un dios humano. Con el sentido o la razón o el entendimiento lo complica todo en su unidad. Sintetiza su pensamiento con gran claridad: «El hombre, en realidad, es dios, pero no absolutamente, porque es hombre; es, por tanto, un dios humano. El hombre es también el mundo, pero no contractamente todo, porque es hombre. El hombre es, por tanto, un microcosmos o un mundo ciertamente humano»<sup>61</sup>. No identifica al hombre con el dios absoluto. La activa creación del hombre no va más allá de sí mismo. Lo complica todo humanamente, pero no crea nada nuevo de la nada<sup>62</sup>.

Existe, sin embargo, una semejanza innegable entre la actividad de la mente humana y la actividad de la mente divina: «Conviene que las conjeturas procedan de nuestra mente como el mundo real <procede> de la razón divina infinita. Mientras, pues, que la mente humana, semejanza elevada de Dios, participa en cuanto puede la fecundidad de la naturaleza creadora, desde sí misma, como imagen de la forma omnipotente, saca lo racional en la semejanza de los entes reales —*Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit*—. Por consiguiente la mente humana sobresale sobre la forma del mundo conjetural como la <mente> divina sobre el <mundo> real. Por lo cual como aquella entidad divina absoluta es todo lo que es en cualquier realidad existente, del mismo modo, también, la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas»<sup>63</sup>. Ahora bien, como en todo

59 Cf. *Hechos de los apóstoles*, 17,22-26.

60 C, II c. 14 n. 142,1-9.

61 C, II c. 14 n. 143,7-10.

62 Cf. C, II c. 14 n. 145,1-21.

63 C, I c. 1 n. 5,3-10.

lo que Dios crea el principio intelectual es al mismo tiempo el fin de todo, nuestra explicación del mundo ha de tenerlo en cuenta, contemplando al entendimiento en el mundo desplegado —*explicato*— como principio y como fin. Quiere esto decir que tanto mejor asimilaremos la obra de Dios en el mundo cuanto más profundicemos en nuestra mente, imagen de Dios. Nicolás de Cusa piensa que aquí reside la razón de que aspiremos con deseo natural a las ciencias, que están en proceso interminable de perfeccionamiento.

La mente contempla toda su entidad en cuatro unidades distintas. A la primera altísima y simplicísima mente la llama Dios, que se relaciona con todo como el creador. La segunda procede próximamente de ella y es la raíz de las otras dos, y la llama inteligencia. A la tercera, que es contracción de la inteligencia, la llama alma. La cuarta es el cuerpo. Nuestra mente lo distingue todo y lo conecta todo: «Todo es Dios en Dios, entendimiento en la inteligencia, alma en el alma, cuerpo en el cuerpo. Lo cual quiere decir que la mente lo abarca todo o divinamente o intelectualmente o animalmente o corporalmente: divinamente, en cuanto una cosa es verdad; intelectualmente, esto es que la cosa no es la misma verdad, sino verdaderamente; animalmente, esto es que la cosa es verosímilmente; corporalmente, por otra parte, también franquea la semejanza de lo verdadero e introduce secretamente confusión»<sup>64</sup>. Se da un proceso de ascenso y descenso entre la primera y la última unidad mediante la inteligencia y la razón.

Como toda alteridad no puede alcanzarse sino en la unidad, el entendimiento no puede intuirse a sí mismo, que es alteridad, más que en el entendimiento divino, que es la unidad absoluta: «El entendimiento es, pues, la alteridad de la unidad infinita. Cuanto el mismo entendimiento, consiguientemente, más elevadamente se abstrae de su alteridad, de modo que sea capaz de ascender más a la unidad simplicísima, tanto más perfecta y elevadamente existe. [...]. Pues el entendimiento no podrá alcanzarse a sí mismo o alguna otra cosa inteligible, tal como es, sino en aquella verdad, que es la unidad infinita de todo, ni puede intuir la misma unidad infinita sino en la alteridad intelectual»<sup>65</sup>. Nuestro entendimiento, por tanto, no intuye a Dios, la unidad absoluta, tal como es, sino como se entiende humanamente: en la alteridad.

Pero tendemos hacia esa unidad, que es nuestra más elevada perfección: «Y ésta es la última perfección del entendimiento, porque por la teofanía que desciende a él continuamente asciende a la aproximación de la asimilación divina y de la infinita unidad, que es la vida infinita y la verdad y el descanso del entendimiento»<sup>66</sup>. El hombre participa la divinidad en su contracta humanidad según las

64 C, I c, 4 n. 15,1-7.

65 C, II c. 16 n. 167,6-15.

66 C, II c. 16 n. 167,6-22.

tres regiones que la constituyen: la intelectual, la racional y la sensorial<sup>67</sup>. Y «como el primer principio de todas las cosas y de nuestra mente se manifestó uno y trino, como es único el principio de la multitud, de la igualdad y de la división de las cosas, de cuya unidad absoluta fluye la multitud, de la igualdad la desigualdad y de la conexión la división, así nuestra mente, que no concibe sino la naturaleza intelectual creadora, se hace principio uno y trino de su arte racional»<sup>68</sup>. Lo cual no significa que conozcamos a Dios en sí mismo. Su realidad trasciende siempre todas nuestras conjeturas.

## 5. A LA CAZA DEL NOMBRE MÁS APROPIADO DE DIOS

El lenguaje afirmativo sobre Dios adquiere una especial relevancia a lo largo de todos los escritos de Nicolás de Cusa, desde *La docta ignorancia* (1440) hasta *La cumbre de la teoría* (1464), en los muchos nombres con los que lo designa. Unas veces repite que hay que negar todos los nombres al hablar de Dios, pero otras muchas veces sostiene que debemos afirmarlos todos. Quizás ya no nos resulta extraño este lenguaje paradójico. Es una manera de decirnos que no conocemos a Dios en sí mismo, sino sólo en imagen. Sólo en imagen el hombre es Dios y el mundo es Dios. Y, por eso, de algún modo, incluso el politeísmo supone un cierto acercamiento a Dios; su fallo reside en que se queda en la imagen. En este apartado deseo destacar la dimensión positiva de su doctrina sobre los nombres divinos.

En la Edad Media los nombres divinos son una muestra del esfuerzo de los hombres de aquel tiempo por captar a Dios con los instrumentos de su mente. La especulación racional sobre los nombres divinos viene impulsada por el afán contemplativo. Punto básico de partida es el tratado de Dionisio Areopagita sobre los nombres divinos, conato incipiente, pero fundamental. Lo fundamental está en que ningún nombre es adecuado para Dios<sup>69</sup>.

67 Cf. C, II c. 17 n. 173-178.

68 C, I c. 1 n. 6,1-8.

69 Nicolás de Cusa se deja guiar en toda su especulación sobre los nombres divinos por esta convicción de Dionisio Areopagita, sosteniendo que ninguno de nuestros conceptos capta la realidad en sí de la esencia divina. Otros pensadores, en cambio, no son de esta opinión. Algunos conceptos sacados de las criaturas y sus nombres correspondientes podrían aplicarse también en sentido propio, verdadero, a Dios. No todo lenguaje afirmativo sobre Dios, por tanto, sería conjetural o metafórico, sino que puede existir, en ciertos casos, un lenguaje propio o verdadero sobre la realidad de Dios.

Un buen ejemplo de ese modo de proceder es lo que hace Tomás de Aquino en la cuestión 13 de la primera parte de su *Suma Teológica*. En los nombres afirmativos absolutos que atribuimos a Dios deberíamos, según él, distinguir dos aspectos: las perfecciones significadas (bondad, vida, etc.)

Hay, sin embargo, unos nombres que son más apropiados que otros. Podríamos considerar su filosofía como una búsqueda del nombre más apropiado para el Absoluto o de la formulación conceptual y nominal del Absoluto mejor posible, plenamente consciente de que es una búsqueda sin término. Recordemos todo lo que se expuso anteriormente sobre el conocimiento conjetural o conocimiento en alteridad. Esto, traducido a términos lingüísticos, significa que todo lenguaje sobre Dios es metafórico<sup>70</sup>. Los diversos nombres de Dios nos sirven de camino hacia su «nombre innombrable»<sup>71</sup>. La caza no termina nunca.

Comencemos por lo que expone en *La docta ignorancia*. Reconoce que el culto a Dios se apoya necesariamente en nombres que le atribuyen ser, bondad, sabiduría, vida, verdad, etc. No obstante juzga necesario añadir el correctivo de la teología negativa, pues «sin ella no se le rendiría culto a Dios en cuanto Dios infinito, sino más bien en cuanto criatura, y tal culto es idolatría»<sup>72</sup>. No nos extrañe, por tanto, que busque para Dios, más allá de los nombres comunes, nombres exclusivos, que destaquen su trascendencia y su inmanencia, es decir su no finitud y su presencia en el mundo creado. A ese tipo pertenecen los de *máximo* y *mínimo*, que ponen a Dios fuera de todo orden comparativo, como fundamento absoluto de todo ser y conocer, y el de *unidad* en el sentido neoplatónico de plenitud o singularidad trascendente, de la que participa lo creado. Nombres con los que se conecta su teoría de la *coincidencia de los opuestos*. Dios sería la síntesis —*complicatio*— del mundo y éste el despliegue —*explicatio*— de la unidad divina. Por medio de símbolos geométricos, la relación entre circunferencia y polígono, entre curva y recta, designa la realidad de dos órdenes inconfundibles: el de Dios y el del mundo creado. La circunferencia y la recta serían símbolos de la absoluta trascendencia de Dios.

Las obras que el Cusano escribe entre 1440 y 1458 no hacen apenas aportaciones más allá de lo ya expuesto sobre los nombres de Dios en *De docta ignorantia*. En *De Deo abscondito*, un breve diálogo entre un gentil y un cristiano, el gentil pregunta al cristiano a ver si Dios puede ser nombrado. Y el cristiano responde con una serie de paradojas que desconciertan al gentil: que Dios es inefable y efable, y que no lo es, que ni es nada ni es ser, que es fuente de los

---

y el modo de significarlas. Por razón de lo que significan, corresponden a Dios con más propiedad y preferencia que a las criaturas. Pero si atendemos al modo de significar, «no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas» (STh. I q.13 a.3.). Otros nombres, en cambio, por ejemplo, *pedra* o *león*, por incluir en su mismo significado condiciones corporales y temporales, no pueden atribuirse a Dios más que en sentido metafórico.

70 Cf. Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, «El poder de una metáfora», en *Lenguajes sobre Dios*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1998, pp. 11-28.

71 NA, c. 2.

72 DI, I c. 26.

principios del ser y del no ser, y que no lo es, que no es la verdad ni algo distinto de la verdad<sup>73</sup>. En medio de su desconcierto, el gentil le impulsa a aclarar el nombre *dios* y a indicar si cuando llama a Dios *dios* dice verdad o falsedad. Nicolás de Cusa pone en boca del cristiano las siguientes palabras: «Ninguna de las dos cosas <verdad o falsedad>, ni ambas a la vez. No decimos, en efecto, la verdad al decir que éste es su nombre, ni tampoco decimos falsedad, porque no es falso que éste sea su nombre. Ni tampoco decimos verdad y falsedad, ya que su simplicidad antecede a todas las cosas, tanto a las que se puede nombrar como a las que no»<sup>74</sup>.

Luego, ante la insistencia del gentil en saber por qué los cristianos llaman dios a alguien cuyo nombre ignoran, el cristiano contesta: «A causa de la semejanza de la perfección. [...]. Dios se llama así de “theoro”, es decir, veo. Pues Dios mismo es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color»<sup>75</sup>. Aparece desarrollada esta idea de una manera más extensa y precisa en el opúsculo *De quaerendo deum* (1445), donde, entre otras cosas, se nos advierte que los nombres afirmativos cumplen la imprescindible función de encaminarnos hacia el nombre innombrable o el innombrable: «Veamos ahora si el nombre de *theos* o dios nos brinda alguna ayuda para esto <la búsqueda de Dios>. Porque el nombre mismo *theos* no es el nombre de Dios, que está muy por encima de todo concepto. Pues lo que no puede ser concebido, es inefable e inexpressable. Expresar, en efecto, es decir hacia el exterior un concepto intrínseco por medio de signos vocales u otros signos figurativos. Así pues, de aquello cuya semejanza no se concibe, desconoce el nombre. No es, pues, *theos* el nombre de Dios, a no ser en la forma en que es buscado por el hombre en este mundo. Por tanto, el que anda buscando a Dios debe considerar atentamente de qué manera en este nombre *theos* se halla implicada una cierta vía para buscarlo, en la que se encuentra a Dios de forma que pueda ser alcanzado»<sup>76</sup>. El Cusano dedica la mayor parte de este opúsculo a explorar el camino de búsqueda que implica el nombre *theos* o dios<sup>77</sup>. Nos quiere encaminar hacia una posible aprehensión de Dios en la verdad, más allá del mundo sensible y de nuestra misma intimidad.

En *De beryllo* (1458) Dios, el *entendimiento creador* —*conditor intellectus*—, es, ante todo, *unidad*. Este nombre, anticipado en *De docta ignorantia*, *De coniecturis* y otros escritos anteriores, recibe aquí una especial aclaración. Le

73 DA, n. 10-12.

74 «Neque alterum neque ambo. Non enim dicimus verum quod hoc sit nomen eius nec dicimus falsum, quia hoc non est falsum quod sit nomen eius. Neque dicimus verum et falsum, cum eius simplicitas omnia tam nominabilia quam non-nominabilia antecedit» (DA, n. 13,4-7).

75 DA, n. 13,8-14,2.

76 QD, I n. 19,1-9.

77 QD, I-V n. 19-50.

conviene más que cualquier otro nombre y excluye toda división. La misma expresión *coincidencia de los opuestos* queda más acá de Dios, que es la unidad simplicísima. Debemos entenderlo como el *uno indivisible* con cualquier tipo de división<sup>78</sup>. Lo creado, en cambio, no podría ser ni entenderse sin algún tipo de dualidad. La unidad indivisible es trina, conforme a la revelación cristiana. Nos lo explica: «En la esencia de la perfectísima indivisibilidad veo la unidad que es fuente de indivisibilidad, veo la igualdad que es la indivisibilidad de la unidad, y veo el nexa, que es la indivisibilidad de la unidad y de la igualdad»<sup>79</sup>. Y al emanar de ese «principio simplicísimo unitrino» todas las cosas<sup>80</sup>, podemos atribuirle todos sus nombres.

En los tratados que escribe después de *De beryllo* hallamos, sin que deje de estar presente la teología negativa o el lenguaje negativo, una creciente confianza en la teología positiva. Lo hace bajo el disfraz de lo supraconceptual. Prefiere los nombres que ponen a Dios más allá de los conceptos, seguro como está de que para designar a Dios no sirve ni el lenguaje afirmativo de conceptos, que son siempre determinados y que se oponen unos a otros, ni el lenguaje negativo de conceptos.

Es lo que sucede en la pequeña obra *El principio*, redactada en 1459. Por medio del nombre *principio* quiere indicarnos que Dios está más allá de los contradictorios, más allá de lo igual y lo desigual, pues complica todo lo que abarca la contradicción o la desigualdad. Este nombre afirma de Dios la absoluta trascendencia y, a la vez, que toda criatura participa en el principio imparticipable: «Cuando contemplo el principio por medio de los contradictorios, veo en él todas las cosas, ya que el ser y el no ser las abarcan todas, dado que todo lo que puede decirse o pensarse o es o no es. —Por consiguiente, el Principio, que es anterior a la contradicción, complica todo lo que la contradicción abarca. El Principio comparece en la igualdad de los opuestos. La igualdad absoluta de ser y no ser no es participable, porque el que participa es distinto de lo participado. Así pues, la igualdad no participable en otro más que por modo de alteridad, no es la igualdad que es el Principio, que está sobresaltado por encima de lo igual y lo desigual. [...] Por consiguiente, toda criatura participa del Principio imparticipable en la alteridad, lo mismo que la igualdad imparticipable es participada en la semejanza»<sup>81</sup>. Dicho con otras palabras, Dios es participado en alteridad y no en igualdad. El primer principio es «anterior a toda alteridad y a toda identidad»<sup>82</sup>. De

78 B, c. 12 n. 13,2-7.

79 B, c. 23 n. 33,6-9.

80 B, c. 23 n. 34,7-11.

81 Pr, n. 36.

82 Pr, n. 38.



este modo Dios complica y explica todas las cosas<sup>83</sup>. Y por esto al nombre Principio pertenece el significado de todos los nombres, de los que el *uno* y el *bien* son los más adecuados<sup>84</sup>, sabiendo que en sí mismo es inefable o innombrable, anterior a todas las afirmaciones y negaciones, a todos los nombres<sup>85</sup>.

Un año después, en 1460, da alcance al nombre *possest*, donde junta el *posse* y el *est*. Con este nombre nos remite más allá de todo lo creado, a la realidad que es en acto todo lo que puede ser. El *possest* sería anterior a toda diferencia: a la diferencia entre la potencia y el acto, entre el ser y el no ser, etc. Como tratándose de los demás nombres, no se refiere a la posibilidad de que Dios pueda o no pueda existir, sino a la peculiaridad única de su esencia. Sólo Dios es perfecta y completamente lo que puede ser: «Todas las cosas que son después de él <Dios> existen con distinción de potencia y acto, de tal modo que sólo Dios es lo que puede ser, y de ningún modo sucede eso en cualquier criatura, puesto que potencia y acto son lo mismo únicamente en el principio»<sup>86</sup>. En Dios coincide el poder absoluto, el poder ser hecho y el poder hacer. Sus palabras no ofrecen duda. El significado del nombre *possest*, exclusivo de Dios, nos permite distinguir netamente el poder de Dios del poder limitado del hombre: «El poder ser hecho presupone el poder absoluto, que coincide con el acto, sin el cual es imposible que cualquier cosa pueda ser hecha. Si el poder absoluto tuviese necesidad de alguna otra cosa, por ejemplo de la materia sin la que no pudiera nada, no sería el *possest* mismo. Que el poder hacer del hombre requiera la materia, la cual puede ser hecha, es porque no es el mismo *possest*, en el que el hacer y el ser hecho son el mismo poder —*in quo facere et fieri sunt ipsum posse*—. El poder que se verifica en el hacer es el mismo poder que se verifica en el ser hecho»<sup>87</sup>. Piensa que con este nombre, desde las limitadas capacidades humanas, se ha acercado extraordinariamente a lo que es Dios, «de modo que es el nombre de todos y cada uno de los nombres y a la vez de ninguno —*Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter*—»<sup>88</sup>. Tampoco

83 Cf. Pr, n. 39.

84 Cf. Pr, n. 20 y 26-27.

85 Cf. Pr, n. 34-35.

86«*Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus Deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio*» (P, n. 7,6-9).

87 P, n. 29,2-10. A esta potencia absoluta que coincide con el acto había aludido unos años antes en el capítulo 15 (n. 61) de su obra *De visione Dei* (1453): «La potencia absoluta es la misma infinitud, que está más allá del muro de la coincidencia, donde el poder ser hecho —*posse fieri*— coincide con el poder hacer —*posse facere*— y donde la potencia coincide con el acto» y en varios pasajes de su obra fundamental *De docta ignorantia* (Cf. DI, I c. 4 y 5; II c. 8).

88 P, n.14,5-10.

este nombre afirmativo nos adentra en la realidad misma de Dios. Se limita a barruntarla.

Pero no se desanima y continúa la caza. En 1462 cobra una nueva pieza: el nombre *non aliud* —no otro—. Un nombre que a través de su formulación negativa trasmite el significado positivo de la trascendencia e inmanencia de Dios en el Mundo. De que a Dios se le llame *non aliud* porque es *non aliud* respecto de cualquier cosa, por ejemplo, del cielo, no se sigue que se identifique con ella, en este caso, con el cielo. Decir que Dios es *non aliud* significa que a Él no se le puede oponer ninguna cosa, como los entes creados se distinguen unos de otros, y que todo está en Él, que es el principio innombrable de todo ser y conocer, que no le falta nada<sup>89</sup>. El *non aliud* es un nombre con el que se designa al innombrable, «pues precede a todos los nombres, aunque todo nombre es lo que es gracias a su participación en él»<sup>90</sup>. Recordemos que Nicolás de Cusa se mueve dentro de una perspectiva neoplatónica, en que Dios no sólo es definición de sí mismo, sino de todas las cosas<sup>91</sup>, por su intrínseca dependencia de él. En Dios el *non aliud* no se opone al *aliud*, al contrario de lo que sucede en lo finito. No ve a Dios el que entiende lo que ve. Dios no es lo otro, sino lo *no otro*. Sólo se le vería por encima y antes de todo lo otro. Y antes de lo otro no podría verse más que lo no otro —*non aliud*—, que nos dirige hacia el principio que sobrepasa el entendimiento y cualquier otra cosa. Por lo cual piensa con Dionisio Areopagita que el conocimiento perfecto de lo no otro «puede llamarse ignorancia»<sup>92</sup>. Y es que lo *non aliud* no es el nombre de lo que está sobre todo nombre, sino el nombre más preciso que se le ha ocurrido a Nicolás de Cusa para expresar ese nombre<sup>93</sup>. Los otros nombres, por ejemplo, eterno, verdadero, bueno, uno, etc., serían reducibles al significado del nombre *non aliud*. El nombre *non aliud* significa, en definitiva, que Dios es anterior a toda oposición que divide o enfrenta a las cosas finitas, el único ámbito en que podemos propiamente poner nombres.

La última obra de Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría* (1464), nos expone el significado del nombre *ipsum posse* —*el mismo poder*—, la pieza más apreciada de su cacería, a la que ya apuntó pocos meses antes en el *Compendium*. Este nombre indicaría a Dios de manera más apropiada que todos los otros nombres, porque más poderoso que el poder o anterior a él no existe nada: ni el ser ni el no ser, ni el hacer, ni el conocer<sup>94</sup>. Todas las cosas tie-

89 Cf. NA, c. 6-9, 20-21; Prop. VI, XIII y XVIII.

90 NA, c. 10.

91 VS, c. 14.

92 NA, c. 17.

93 NA, c. 22.

94 Cf. AT, n. 4,1-15; Co, c. 10 y Epílogo.

nen, en último término, su poder «por el mismo poder absoluto e incontrato, absolutamente omnipotente, más poderoso que el cual no puede sentirse, ni imaginarse ni entenderse nada, porque es el poder de todo poder, anterior y más perfecto que el cual no puede existir nada, y que no existiendo él nada en absoluto puede existir —*a posse ipso absoluto et incontrato penitus omnipotentē, cui nihil potentius nec sentiri nec imaginari nec intelligi potest, cum hoc sit posse omnis posse, quo nihil prius esse potest nec perfectius, quo non existente nihil penitus manere potest*—»<sup>95</sup>. El poder mismo es como la luz sensible sin la cual, aunque es invisible, no puede existir la visión sensible<sup>96</sup>. Lo que sucede con la luz acontece con el poder mismo absoluto, la luz racional o inteligible «de todas las cosas que pueden lucir —*omnium quae lucere possunt*—». Los diversos entes no serían otra cosa que modos diversos, unos más poderosos que otros, de comparecencia del poder mismo. Pero este poder, tal como es en sí mismo, en ninguno de ellos puede estar contenido de modo perfectísimo. Por eso nos advierte que el modo más verdadero de entenderlo tiene lugar «cuando se repara en que supera toda la fuerza de la capacidad del poder inteligible»<sup>97</sup>. Nuestra mente es capaz de esta maravillosa hazaña: de atisbar o ver desde lejos lo incomprensible, inaccesible e innombrable, «el único que puede saciar el deseo de la mente»<sup>98</sup>. Éste es su poder supremo, que le permite correr, para comprenderlo, hacia el poder mismo, hacia Dios, «el fin del mismo deseo de la mente, puesto que más allá del poder mismo nada puede desearse»<sup>99</sup>. No podría pensarse nada que fuese más perfecto que el poder mismo, el presupuesto de todo, *la cumbre de la teoría*, de modo que en el *posse* estarían implicados todos los demás nombres de Dios<sup>100</sup>. Todas las posiciones de los filósofos y teólogos (platónicos, neoplatónicos, aristotélicos, etc.) concordarían desde este nombre, que nos encamina a la contemplación de Dios. Todo poder creado es manifestación del poder increado o *posse ipsum*. Con este nombre se explicita, por tanto, de una manera peculiar la trascendencia e inmanencia de Dios en las criaturas.

Nos podemos preguntar qué añade el nombre *posse* (poder) al *possest* (poder es). Es lo que hace su interlocutor, Pedro de Erklentz, su secretario y amanuense a partir de 1451, canónigo de la diócesis de Aquisgrán desde 1457 y su albacea testamentario. Y el Cardenal responde: «Verás a continuación que el poder mismo, más potente que el cual no hay nada, y respecto del cual nada

95 AT, n. 7,19-24.

96 AT, n. 8,6-27.

97 AT, n. 10,13-14.

98 AT, n. 11,23-25.

99 AT, n. 12,8-15.

100 Cf. AT, n.13-28; VD, c. 13-16 n 51-70; Co, c. 10 n. 29,1-17 y n. 30,11-12; Co, Epilogus, n. 45-47.

puede ser anterior ni mejor, es mucho más apto para nombrar aquello sin lo que nada puede ser, vivir y entender, más que el *possest* o que cualquier otro vocablo. Si puede tener un nombre, el nombre que mejor lo denominará será ciertamente el poder mismo, más perfecto que el cual no hay nada. Creo que no existe otro nombre más claro, más verdadero o más fácil»<sup>101</sup>. Más fácil en el sentido de que no hay nadie que no sepa que lo que carece de poder «no puede ni ser, ni ser bueno, ni cualquier otra cosa —*Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumque esse potest*—»<sup>102</sup>. Luis Martínez Gómez ha sabido captar con aguda precisión el significado propio del nombre *ipsum posse*, que supone una inflexión notable en relación con otros nombres divinos, como el *possest*. Mientras en éstos tiende preferentemente el Cusano a definir la realidad divina en términos de esencia o conceptos estáticos, el nombre *posse* de *La cumbre de la teoría* designaría un hontanar dinámico del que todo fluye. Las cosas no serían más que el *ipsum posse* manifestándose de distintos modos. Cito unas palabras suyas: «El *Posse ipsum* no mira tanto a definir una esencia, cuanto a describir un orden dinámico, del que el principio es Dios y todo lo creado como su expansión. Si antes se nos daba a Dios, sobre todo, como es en sí y como es respecto de su obra, precisando las respectivas posiciones (por ejemplo, la plenitud, totalidad y actualidad en el *Possest*), ahora se nos da a Dios como originante del ser, no como ser que es y luego origina otro ser a escala menor, sino como una originación que comienza ya a ser originación, potencia activa en Dios mismo, como *Posse ipsum*, cuya esencia es poder, poder universal, no contraído a ser esto o aquello, sino como totalidad ya subsistente y realizadora en sí misma de toda su posibilidad, y manifestada luego, derivada y limitadamente, en este o aquel campo particular. El *Posse ipsum*, que es Dios, y el *posse* que sostiene la posibilidad y realidad de todos los seres inferiores, no serían dos *posse* de órdenes independientes, sino enlazados entre sí como un *Posse* a plenitud y un *posse*, reflejo y manifestación de aquel»<sup>103</sup>.

La teoría de los nombres divinos en Nicolás de Cusa no nos autoriza a albergar un excesivo optimismo sobre las posibilidades del lenguaje afirmativo al hablar de Dios. Nos quedamos siempre en el ámbito de las conjeturas. A pesar de todo no se puede menospreciar el papel que juega este lenguaje en nuestra búsqueda de Dios. Si es cierto que el Cusano pasa todos sus nombres y conceptos por el crisol de la docta ignorancia, no es menos cierto que lo último, como en Eckart, no es la negación, sino la negación de la negación, en cuanto que Dios

101 AT, n. 5,1-9.

102 AT, n. 6.

103 «De los nombres de Dios al nombre de Dios, en Nicolás de Cusa», en *Philosophica. Al filo de la historia*, pp.

sería una realidad previa a todas nuestras afirmaciones y negaciones, en la que se atesoran eminentemente todas las perfecciones del mundo y del hombre.

El semiólogo Umberto Eco termina su novela *El nombre de la rosa* con unas palabras latinas que parecen sugerir un cierto escepticismo: «*Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*». ¿Sabemos de qué hablamos cuando llamamos a Dios con distintos nombres? ¿Sólo tenemos simples nombres? Nicolás de Cusa no es nominalista en el sentido de que los nombres sean meras palabras carentes de significado real. Cuando afirma que Dios, la unidad infinita, se explicita realmente en el mundo finito, que cada cosa es un dios creado, sabe de qué habla.

## 6. NICOLÁS DE CUSA Y NOSOTROS

El giro gnoseológico de la filosofía moderna y el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX condicionan nuestra actual situación filosófica. Por ejemplo, Kant y Wittgenstein siguen inspirando a muchos filósofos de comienzos del siglo XXI. Me pregunto si Nicolás de Cusa puede enseñarnos algo en estas circunstancias. Y la respuesta parece que debería ser negativa, pues los límites que él pone a nuestro conocimiento y lenguaje en el ámbito teológico tienen poco que ver con el criticismo kantiano y analítico. Su pensamiento se movería en una ingenuidad dogmática que habría sido superada.

En el centro de su pensamiento no está el conocimiento o el lenguaje sino la realidad: la realidad de Dios y la realidad del mundo creado. No se le ocurre ponerla en duda. Toda interpretación idealista o subjetivista de Nicolás de Cusa carece de auténtico fundamento. Dios se manifiesta en el mundo. Interpretar a éste como un libro escrito por Dios presupone una posición filosófica muy distinta a la de Kant y Wittgenstein.

He procurado que se entienda su rico mensaje en un contexto filosófico poco propicio para las referencias trascendentes. Sabemos que muchos filósofos actuales siguen obsesionados por un afán crítico, que les lleva a renunciar a plantearse las últimas preguntas sobre lo real, o por un aprecio desmedido de las ciencias empíricas, que les sumerge sin remedio en el mundo de los simples fenómenos físicos, biológicos y psicológicos, ajeno a la trascendencia religiosa.

El radicalismo criticista pone muy difícil el acceso a Dios. Sin embargo, Nicolás de Cusa lo ve por todas partes. La filosofía de Nicolás de Cusa nos anima a recobrar la dimensión de misterio que anida en el mundo y en el hombre. ¿Que esto significa aspirar a un imposible: recuperar la inocencia filosófica, previa a la actitud desconfiada de la modernidad? ¿Pero no podría indicar también un reconocimiento del excesivo artificialismo que implican las filosofías criticistas?

Quizás la lectura de Nicolás de Cusa puede producir, por esto, algunos efectos beneficiosos en nosotros. Nos puede ayudar a reconocer la presencia del Absoluto tras cada piedra, cada árbol o cada hombre. Dios estaría presente en el fondo de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. El lenguaje sobre Dios no tiene por qué carecer de significado o fundamentación.

Hablar del inefable es un objetivo paradójico. Pero merece la pena intentarlo. La luz puede brillar en las tinieblas de una cultura ciega, con frecuencia, para reconocer las huellas de Dios en sus criaturas, en el hombre y en el mundo, en el universo.

ILDEFONSO MURILLO