

Humanitas

ANUARIO DEL CENTRO
DE
ESTUDIOS HUMANISTICOS

25



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON
1998

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) Fritz Joachim von Rintelen: "Die Bedeutung des Philosophischen Wertproblems", en *Philosophia Perennis*, Geysler, Festschrift, Regensburg, 1930; II pág. 933.
- (2) Augusto Pescador: *Ontología*, pág. 83, editorial Losada, S.A.
- (3) Simone de Beauvoir: *El Existencialismo y la Sabiduría popular*, pág. 27, Editorial Siglo Veinte.
- (4) Aloys Riehl: *Friedrich Nietzsche*, 17ª. Ed. Stuttgart, 1920, pág. 165.
- (5) Fritz Joachim von Rintelen: "Presentación de mi propia Filosofía", en el volumen "Crisis de Valores", pág. 82. Compilado por Jesús González López, Ediciones de la Universidad Católica de Quito, Ecuador, 1982.

NICOLÁS DE CUSA Y LA DOCTA IGNORANCIA

-consideraciones histórico-filosóficas-

Dr. Ricardo Miguel Flores
Centro de Estudios Humanísticos - UANL

I. Antecedentes.

Después de las tinieblas del siglo XIV -(guerras devastadoras, grandes pestes, involución de la productividad agrícola, despoblamiento en el campo y en las ciudades)-, en que nuevamente la posibilidad del conocimiento humano, y la confianza del hombre en sus potencialidades había quedado comprometida, habrá de corresponder a Nicklaus Chrypffs el laborioso trabajo de restablecer paulatinamente las bases para un nuevo despliegue de la razón humana; de hecho se trata de una labor de reconstrucción. El nominalismo había dejado muy averiados e inseguros grandes segmentos de lo que durante la Edad Media había sido considerado como saber. Pocas veces en la historia se han visto tan seriamente amenazados los logros civilizacionales de los siglos precedentes -al igual que ahora, en el tránsito del siglo XX al XXI-.

En el ámbito del pensamiento, la situación que a la sazón se presentaba era la siguiente: al no ser posible partir de lo Infinito, porque por principio es de suyo incognoscible, y quedar excluida la posibilidad de un genuino conocimiento de lo finito, -ya que éste no puede derivar de su Principio-, aparece lo individual como un irracional *factum* puro. Había entonces la necesidad de plantear el problema en otro terreno, al lucir como inviable y sin sentido la noción misma de conocimiento.

Se requería en consecuencia de un nuevo *punto de partida* para el conocimiento natural, y será precisamente Nicolás de Cusa quien plantee en primer lugar su problemática en *términos filosóficos* en el siglo XV. No se partirá más de principios de suyo aprontados por la fe. Fe y conocimiento del mundo habían quedado separados por la filosa navaja de Ockam.

Por otro lado, es esa una época de enfrentamientos de dos *visiones de la realidad* que se oponían tenazmente: «platonismo» y «aristotelismo». Ambas con sus respectivas 'plazas fuertes'; los primeros nucleados en torno a la «Academia platónica de Florencia», y los segundos, operando desde su bastión en la Universidad de Padua, con fuerte apoyo en su enclave veneciano.

El aristotelismo del *quattrocento* estaba cifrado fundamentalmente en clave *averroísta*, si bien había versiones alternas como la llamada *alejandrina*. ¿Cuáles eran entonces las tesis básicas de «el Comentador (de Aristóteles)», ante las que

tuvieron que perfilar su pensamiento Nicolás de Cusa y los platónicos de aquel entonces?

II. Aristotelismo averroísta.

Los grandes filósofos musulmanes coincidían desde luego en varias tesis aritotélicas. Tanto Alfarabí, como Avicena, Abentofáil y Avempace afirmarán con Averroes (Ibn Rochd [1126-1198]) la unidad del intelecto, así como la tesis del alma como forma del cuerpo. Averroes añade que existe una razón -"hílica" la denomina- que es eterna; y es por medio de ésta como el intelecto agente separado (inmaterial) se habrá de poner en relación con el hombre.

Esto es, Averroes habrá de sostener la tesis de una Inteligencia agente concebida como sustancia separada, divina e inmortal, que en todo caso puede unirse a nosotros mediante la Imaginación -tesis posteriormente tan debatida sobre todo en Occidente- pero a la vez rechazando la idea de que la inteligencia humana en potencia quede reducida a una simple disposición producto de la conformación orgánica del hombre; esta *inteligencia humana*, nótese, *no es la inteligencia del individuo concreto*, el cual, de lo único que al respecto está provisto es de una disposición para percibir los inteligibles, disposición que a su vez desaparece una vez que se da la existencia del cuerpo. Para Averroes el principio de individuación habrá de residir en la materia, de tal suerte que, lo individual se asimila a lo corruptible, y la inmortalidad devendrá puramente genérica. En el individuo sólo hay una "eternidad potencial" la cual no le pertenece propiamente a él, sino precisamente, a la Inteligencia agente.

En Averroes, "no hay creación ni procesión sucesiva sino simultaneidad en un comienzo eterno"¹. Su cosmología, de núcleo aristotélico, admite un motor inmóvil para cada una de las esferas celestes; esto es, se perfila la necesidad de que haya *actos puros* sin mezcla de potencia. Estos "actos puros" mueven por el mero hecho de *ser*; además lo hacen *desde siempre*, puesto que "operan" por lo mismo que son, sin haber tenido comienzo y sin que jamás puedan dejar de mover. De esta suerte, encontramos que el ser-movimiento del mundo, es eterno.

En línea con el sistema aristotélico, postula Averroes que un motor inmóvil mueve en la medida que "es deseado", ya que se trata de una virtud, una energía finita "que adquiere una potencia infinita por el deseo que la mueve hacia un ser que no es ni cuerpo ni potencia subyacente a un cuerpo, sino Inteligencia separada, inmaterial, que inspira este deseo como causa final"². Lo anterior implica de suyo que cada cuerpo celeste tiene *entendimiento*, por medio del cual *conoce* a su motor y *lo ama*.

¹ Corbin, Henry, Osman Yahia y Sayyed Hossein Nasr: *La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes*, en: Alain Michel et al.; *Historia de la Filosofía*, vol. 3: *Del mundo romano al Islam medieval*. Edit. Siglo XXI. Madrid, 1972. p. 356.

² *Ibid.*, p. 355

Pero así como hablamos líneas arriba de *ser-movimiento* como un todo unitario, así tendríamos que referirnos aquí a una diversidad de *cuerpos celestes-conocimiento*, ya que, estos no tendrían un ser *que además* conocería, sino que su ser mismo consistiría en conocer a su respectivo motor. Ahora bien, los diversos motores inmóviles tendrán que estar en una relación de *unidad jerárquica* donde cada uno es *causa* de su inmediato inferior. En rigor, no es que lo mueva (ya no sería inmóvil), sino que más bien *produce* o *genera* a su inmediato inferior, sólo que *eternamente*; cada motor estaría así procediendo por toda eternidad de su inmediato superior.

El discurso del aristotelismo averroísta no está exento sin embargo, de «incrustaciones» neoplatónicas: se remonta a fuentes de esa índole la noción de que todo motor inmóvil es una «inteligencia», y lo que esa inteligencia habrá de conocer. El sistema cosmológico de Ibn Rochd se estructura sintéticamente de la siguiente manera: Dios, motor inmóvil absolutamente primero sólo se conoce a sí mismo; los demás motores también se conocen a sí mismos pero conociendo a la vez su causa, siendo entonces cada inteligencia intelección de sí misma y de su inmediata superior. El sistema se complica el especificar el número de inteligencias y su respectiva procesión, asunto que rebasa este estudio, pero sí es de mencionar para nuestros fines, que también las «almas» de los cuerpos celestes proceden de las inteligencias respectivas.

El ya referido *intelecto agente*, como se asentó precedentemente, será en Averroes único para todos los hombres, siendo la última de las inteligencias separadas; al individuo no habrá de pertenecerle, como quedó establecido, más que una posibilidad -en sentido puramente negativo- que tendrá un papel totalmente *pasivo* respecto de la intelección, la cual será por entero *exógena*. El entendimiento potencial únicamente tendrá lugar en el contacto con el intelecto agente, no siendo en absoluto, una propiedad del individuo en manera alguna.

En este sistema, que será el eje de las cerradas discusiones renacentistas entre aristotélicos y platónicos, el alma, si bien sí es la forma del cuerpo, no es inmortal. La inmortalidad sólo puede ser *genérica*; la eternidad potencial que hay en el individuo no le pertenece en rigor a él, sino a la Inteligencia agente. Es entonces la materia principio de individuación, sí, pero corruptible.

Una de las cuestiones más controversiales suscitada en torno al pensar averroísta es la famosa tesis de la *doble verdad*. Los especialistas siguen discutiendo si realmente dicha tesis le es atribuible o si es producto de interpretaciones que no han sido del todo justas y/o suficientemente inteligentes; aquí no intentaremos desde luego dirimir dicho diferendo. Nos limitaremos a establecer de qué se trata. Habría tesis en el sistema en cuestión incompatibles tanto con el Islam como con el cristianismo; el hecho es que en tales casos Averroes reconocería como necesario 'por la razón' lo uno, pero a la vez

sustentando 'por la fe' lo otro. Al parecer, nunca sostuvo *explícitamente* que pudiera haber 'dos verdades'; al contrario, postuló que fe y razón 'tenían que' coincidir; que religión y filosofía habrían, en última instancia, de ser lo mismo. En el último tema expuesto, por ejemplo, señaló que *filosóficamente* no podía ver cómo el alma podía ser inmortal; sin embargo, como creyente estaba convencido de que sí lo era, y a la vez afirmaba que entre razón y fe no podría haber contradicción. Lo menos que podemos decir es que, de alguna forma, no está alejado de la verdad decir que, Averroes dio pie a esas interpretaciones, al no armonizar explícitamente en su sistema religión y filosofía cuando aparecían esos temas controversiales. Fue parte de la complicada pero rica herencia que legó.

III. Humanismo y platonismo en el Renacimiento.

La Florencia del siglo XV va a contemplar cómo ante sus privilegiados ojos se va a efectuar una genuina *revolución cultural* por obra de *uomini singolari* dotados y sensibles, cuyo antiguo estatuto de artesanos devendrá en el de *artistas*; pero este concepto va a connotar una diversidad de aspectos. Se trata de intelectuales que cultivan las matemáticas, creadores de la «perspectiva moderna» y de ideas originales en arquitectura; se rompe con los espacios cerrados del Medioevo, para instalarse en espacios abiertos, saturados de 'luz mágica', regidos por la 'divina proporción' e impregnados de la nueva perspectiva científica.

Los filósofos habrán de explicitar las intuiciones de los artistas. En medio de un complicado juego de metáforas, platonismo y hermetismo son vehiculizados simultáneamente en la avanzada del Humanismo. Proliferan los tratados sobre la visión, pero alternan con obras de alquimia, de magia y de astrología que incluyen elementos orientales. Se crearon estructuras simbólicas, que generalmente se entreveraban con simbolismos mágicos, experiencias místicas del Uno -remontables a Plotino-, matemática pitagórica y metafísicas astrales. En realidad, mucho hubo de sincretismo en esa eclosión combinada de tradiciones medievales, árabes, griegas, romanas y egipcias.

Diferentes modelos de universo alternan y se suceden unos a otros conforme van apareciendo las traducciones, cuya secuencia será la que condicione las modas autorales de pensamientos y cosmovisiones muy antiguos. El humanismo de Florencia elabora su agenda: preeminencia del hombre, culto de lo bello, universalidad de la religión *más allá de cismas, sectas, herejías y heterodoxias*. "Más que de un cuestionar sistemática y directamente al cristianismo, se trata de una ambigua atmósfera, rica en fórmulas aterciopeladas, tan inquietantes, a veces, en un Erasmo, que habla el lenguaje del apologista, como en un Pomponazzi, que quiere ser simplemente profesor de «filosofía natural»³.

³ De Gandillac, Maurice; *Historia de la Filosofía*, vol 5: *La filosofía en el Renacimiento*. Edit. Siglo XXI. Madrid, 1980⁴. p. 93.

El método fundamental renacentista va a consistir en un *retorno a los principios*, concepto neoplatónico que fue explícitamente teorizado por Marsilio Ficino y Juan Pico de la Mirandola. Dios aparece como *el principio*, y el genuino cumplimiento del destino del hombre habrá de consistir en un *retorno a Dios*. Pero no sólo. En el último autor citado se añade un significado *humano e histórico*, de un retorno al *propio principio*, esto es, a sí mismo, como medio para la felicidad terrena, y de renovación de las comunidades humanas. Ello conlleva necesariamente también, un retorno al mundo clásico, concebido este como expresión privilegiada y lugar señero de encuentro y manifestación de los mundos y las sabidurías arcaicas, anteriores a la Hélade y la Latinidad clásicas.

Mientras los profesores parisienses se enfrascaban en prolijas y evanescentes disquisiciones lógicas, los humanistas van transitando de la prevaleciente cosmología hacia una nueva antropología y nuevas concepciones de la sociedad, en base a, y a través de, los saberes platónico-plotinianos redescubiertos (Marsilio Ficino, presa de un «*furor*» platónico, traduce completos a Platón y Plotino, así como muchos textos *herméticos*, a los que se estimaba entonces como íntimamente ligados a dichos autores). Y todo esto se hallaba impregnado de metáforas relativas a la luz, a espejos, sombras, claridades e imágenes reflejadas. El aporte de Florencia se sintetiza en tres vertientes: prelación y centralidad del hombre, universalidad de la religión más allá de todo divisionismo histórico en sectas, y un vehemente culto por lo bello y sus formas. En Mirandola, sorprendentemente encontramos una especie de *avance* de lo que serán algunos temas reaparecidos en el siglo XX bajo el nombre de «*existencialismo*»: v. gr.: la libre determinación por parte del individuo *original*, de su respectivo lugar en la jerarquía de los seres y, por tanto, de las esencias, las cuales en ningún momento habrán de preceder a las existencias; todo ello teniendo como telón de fondo una atmósfera de angustia (moderna desde luego, dado que, ya en ese entonces, *todo lo sólido se desvanecía en el aire*), y desasosiego moral y social, y por tanto, político. Pico no deja sitio a la astrología, a diferencia de los de Padua, porque esta a su vez no deja margen a la libertad; no sucede así en cambio, en el caso de la magia, ya que esta investiría de *poder* al hombre, incrementando su potencial, sus posibilidades, y afirmando su personalidad ante el Hades adverso, el destino, el *fatum*, los astros y cualesquier limitantes de su libre creatividad y expansión.

Saturaba a su vez el ambiente la idea de que una sola es la religión pero que se expresa a través de una múltiple variedad de diferentes ritos. Con todo, subyace una lucha por la preservación de la cristiandad ante *rebrotos* de paganismo más o menos camuflados, lucha presente ya en un Francisco Petrarca, cuya oposición al averroísmo es patente. Después de todo, no hay que olvidar que "Fue Francesco Petrarca, poeta y estadista del siglo 14, quien sentó las bases para la defensa de cada ser humano en tanto creatura e imagen viva de

Dios, contra la idea aristotélica de que algunos hombres han nacido para ser amos y otros para ser esclavos. Petrarca, pese a que no leía griego, fue el impulsor de la restauración de Platón en la Italia del siglo 15, así como del proyecto de efectuar traducciones de los diálogos platónicos, por ese entonces poco conocidos en el Occidente latino. En su ensayo de 1368, *De su propia ignorancia y la de muchos otros*, Petrarca, el más influyente de los intelectuales europeos, ridiculizó el culto veneciano a Aristóteles; sostenía que Platón se acerca más a la fe cristiana...⁴

Los pensadores humanistas de Firenze eran muy dados a amalgamas sintéticas que yuxtaponían eclécticamente elementos de distintas procedencias, originados en diversas tradiciones y geografías, rasgo que repugnaría marcadamente, como se sabe, a los partidarios de la vuelta a los Evangelios y a la letra de las Escrituras, llámense Erasmo, Calvino, Zwinglio o Lutero. Toda filosofía proveniente de la cultura antigua -no sólo la de Aristóteles- era sospechosa *a priori* de incurrir en herejía a ojos de los reformadores.

IV. Aristotelismo averroísta y alejandrino.

Por otro lado, los florentinos, como ya adelantáramos, habrán de oponerse frontalmente a sus rivales paduanos. Maurice de Gandillac ha documentado puntualmente el "frente" paduano: "La Universidad de Padua, que dependía directamente de Venecia, gozaba de ciertas libertades; teólogos tomistas y maestros en Artes notoriamente averroístas vivieron allí con frecuencia en un régimen de pacífica e incluso amistosa coexistencia. Como si el problema de la individualidad del entendimiento de cada persona humana contase menos que el problema de su inmaterialidad y supervivencia, averroístas y tomistas formaron en ocasiones un frente común contra el «alejandrino» (la interpretación de Aristóteles según los Comentarios de Alejandro de Afrodisia)⁵. Pues bien, la escuela platónica de Florencia acusa al partido veneciano que se había enseñoreado de la Universidad de Padua de atenerse exclusivamente a Aristóteles, así como de postular tesis incompatibles con los dogmas del cristianismo en lo referente a la inmortalidad del alma humana individual, dado que, si se adscriben a la facción averroísta, admiten (*vid supra*) un intelecto único para toda la humanidad, y si responden a la facción alejandrino, aseveran que el alma humana es mortal.

La *coartada* de los paduano-venecianos era, a fin de evadir la posible acusación de herejía, la consabida argucia teórica de la *doppia verità* o doble verdad⁶. "Petrarca, -afirma de Gandillac- veía sin duda bastante claro al

⁴ Hamerman, Nora; "Nicolás de Cusa y Pio II salvaron la civilización cristiana", en: *Benengeli*, Revista de arte, ciencia y buen gobierno; Volumen 9, número 2; Segundo trimestre de 1994, p. 13.

⁵ De Gandillac, Maurice. *op. cit.*, p. 100.

⁶ Ya expuesta líneas arriba, a propósito de Averroes. Hay dos esferas separadas. Una se sirve de la razón y sus métodos completamente; la otra, sólo toma como apoyatura la fe, y no rinde cuentas ante

sospechar cierta hipocresía en la actitud de sus enemigos «paduanos». No se trataba, en efecto, de exponer el aristotelismo como simple documento histórico, sino de presentarlo a la vez como la única respuesta «racional» a las preguntas filosóficas y como «un error» desde el punto de vista de la religión. Al hacerlo así, se favorecía de alguna manera el fideísmo -o al menos la ampliación de lo simplemente aceptado por la fe (los *credibilia*), ampliación que ya había comenzado a aparecer con el escotismo y se había acentuado aún más con el «probabilismo» ockhamista y con la perspectiva más mística de la *devotio moderna*. En ciertos casos esta actitud podía llevar a una reinterpretación de la «letra» dogmática, por ejemplo, en lo que atañe a la «creación de la nada» (*ex nihilo*), como cuando el Maestro Eckhart, sin ser averroísta, juzga que no es incompatible con la creación *ex nihilo* una cierta «eternidad» del mundo creado, con lo que se anuncian ya ciertas posiciones del Cusano sobre el «infinito contraído» (*infinitum contractum*). La mayor parte de las veces era la idea misma de revelación la que se convertía implícitamente en objeto de sospecha⁷.

Las ideas paduano-venecianas constituyeron un detonador, con consecuencias e influencias posteriores bastante sinuosas; acudían estudiantes de muchos países, los cuales se adherían ya a las vertientes más espiritualistas de las enseñanzas, ya a las libertinas. Sus doctrinas aparentaban ser tradicionales, al movilizarse exclusivamente en el marco del aristotelismo. Sin embargo, en materia social y religiosa, presentan una faceta crítica e irreverente, particularmente en lo que consideraban ser «mitos consoladores de los ideales platónicos». En 1516 el veneciano Pietro Pomponazzi⁸ escandalizó a toda Europa con su obra *De immortalitate animae*, donde concluye después de intrincadas y farragosas argumentaciones en uno y otro sentido que no hay ninguna razón natural aducible para sustentar la tesis de la inmortalidad del alma, y que incluso resulta más meritorio el vivir virtuosamente, pero sin esperanza de una vida eterna. A pesar de artilugios semánticos destinados a aplacar posibles censores, el libro provocó numerosas reacciones encontradas, y las principales mentes de la época pronto se encontraron tomando posición respecto de tan explosivo texto. Hubo incluso quema de libros.

Pomponazzi ratificó sus tesis, y añadió otras, tan incendiarias o más, si cabe. En Basilea publica *De incantationibus* donde afirma que los milagros son pura imaginaria, creencia apta para masas ignorantes; ese escrito "se convierte en

la razón. Salvaguardadas la autonomía de ciencia y filosofía, no temían conflictuar con la Iglesia, a la que protestaban acatamiento y sumisión.

⁷ *Op. cit.*, p. 99.

⁸ Pietro Pomponazzi (1462-1524), filósofo nacido en Mantua, en el seno de una familia protegida por los Gonzaga, tiranos y luego marqueses de esa ciudad, donde fungieron como honorables mecenas; estudió y enseñó primeramente medicina en la Universidad de Padua. Posteriormente enseñaría «filosofía natural» en 1495. Pomponazzi tomó como punto de partida a Averroes y, dicotomizando el discurso en filosófico y religioso, argumentó que, según la razón, el alma debe morir con el cuerpo, aunque aceptaba en base a las enseñanzas del cristianismo que era inmortal. Se suicidó el 18 de mayo de 1524.

De Gandillac, Maurice. *Op. cit.* p. 23.

un arma de guerra contra lo sobrenatural cristiano desde su misma publicación en 1556⁹. En dicha obra, mediante interpretaciones forzadas de los textos aristotélicos, pretende afincarse en los mismos en apoyo de su admisión de la acción de "fuerzas ocultas" presentes en el alma del hombre, el cual, por ser un "microcosmos", se encontraría ubicado en la frontera entre dos mundos. Es así que acepta la posibilidad de la magia, como tantos pensadores de la época; con todo, se trata en Pomponazzi de una magia *natural* que no debe nada ni a ángeles, diablos u otros seres espirituales. El problema, dejando de lado todas las minucias relativas a *espíritus sutiles* y temas conexos, es que la línea divisoria que establecía el autor entre lo admisible y lo inaceptable dejaba muy comprometidos aspectos concernientes a la revelación cristiana, al sugerir sin ambages la conveniencia de aplicar al terreno de lo *maravilloso cristiano* el mismo escepticismo que se impone de suyo en el caso de ciertas narraciones y relatos fantásticos de autoría pagana. Todo ello lo hace siempre escudado en su calidad de "físico", sin referirse para nada a las verdades de la fe, a las cuales por otra parte, explícitamente se adhiere.

Según este aristotélico paduano, el papel de la filosofía "no es transformar las cosas e introducir un orden nuevo, ya que el mal no es más que una condición de la armonía eternamente inscrita en los astros. Si hay cambio, ello sucede de manera cíclica, siguiendo un ritmo que es el mismo de las religiones, primeramente marcadas por prodigios, decadentes después, y condenadas a morir cuando los oráculos se callan. Así finalizó el viejo paganismo y así, quizás, se anuncie el fin del cristianismo, pues sus milagros son cada vez más raros. Fórmulas éstas bastante ambiguas, que *parecen anunciar el reino de la razón y nuevos modos de actuación sobre la naturaleza*; pero Pomponazzi resucita el tema (tan estoico como aristotélico) de un «eterno retorno», que parece poco compatible con el culto del progreso.¹⁰ [cursivas nuestras].

Lo que ante todo pretendían Pomponazzi y los demás aristotélicos renacentistas -ya fuesen averroístas o alejandrinos¹¹- era afirmar el *orden inmutable y necesario del mundo*; orden racional que excluye el milagro, como acabamos de ver, y en general, la intervención providencial en los asuntos mundanos, tesis que a la vez se erige en la base para una investigación *puramente natural* del mismo. También es de destacarse en este orden de ideas, el estrecho

⁹ De Gandillac. *Op. cit.* P. 111.

¹⁰ *Ibid.* P. 114.

¹¹ Es muy ilustrativo al respecto el oportuno señalamiento de Nicolás Abagnano: "Cuando, por obra de Pedro Pomponazzi, nace el alejandrismo que intenta volver en la interpretación de Aristóteles al antiguo comentario de Alejandro, el mismo averroísmo resulta modificado, y a menudo resulta difícil clasificar a cada uno de los pensadores aristotélicos en una u otra de las corrientes. En general, puede decirse que los averroístas tienden al panteísmo, porque consideran la inteligencia humana única e idéntica con la inteligencia divina, mientras los alejandrinos mantienen la trascendencia de Dios respecto al mundo." En: *Historia de la Filosofía*, vol. 2. Editorial Montaner y Simón. Barcelona, 1978³, pp. 73-74.

margen que queda al libre arbitrio humano, comprometido por un determinismo cósmico inexorable.

V. El platonismo cristiano de Nicolás de Cusa.

Hay caracterizaciones muy elocuentes del Cusano: "El renovador del platonismo . . . es Nicolás de Cusa¹², la personalidad filosófica más completa del siglo XV¹³; " . . . pensador tanto tiempo olvidado y que, después de Eckart, es juntamente con Leibniz y Boehme uno de los grandes nombres de la filosofía alemana . . ."¹⁴. Y se podrían aducir otras aún más elogiosas como la de Dilthey; pero será mejor centrarse en su pensamiento a fin de hacer patente dicha relevancia.

Si entre el ockhamismo, la mística alemana y la teología negativa a la sazón vigente -heredera esta última del Pseudo-Dionisio- habían comprometido para el espíritu humano la posibilidad de alcanzar a Dios, dadas su inconmensurabilidad y su infinitud, y dado que lo Infinito escapa a toda relación con lo finito, y por lo mismo a todo conocimiento, el único «saber» posible del Principio será en consecuencia un «no saber», esto es, será entonces una *docta ignorantia*, producto de sucesivas aboliciones de toda determinación y especificación. Así, en lo subsecuente toda afirmación con pretensiones de *conocimiento* habrá necesariamente de remitirse de lo que se pretende conocer a algo ya conocido.

En los párrafos segundo y tercero de este escrito se estableció, en congruencia con estos planteamientos, la exclusión de la posibilidad de un verdadero conocimiento de lo finito -en el presente contexto-, al no poder este derivar ya más de su Principio que, como vimos, es incognoscible. Así, *prima facie*, estaríamos en presencia de, «un mundo justo a la medida de Guillermo de

¹² En la p. 53 de la última obra citada se establece que "nació en Cusa, cerca de Tréveris, Alemania, el año 1401. Su primera educación le fue dada en Deventer por los 'hermanos de la vida común' que cultivaban el ideal de la llamada *devotio moderna*, y que se inspiraban sobre todo en la mística alemana (vol. I, § 327-29). Estudió en Heidelberg; luego, desde el 1418 al 1423, en Padua, donde trabó amistad con Pablo Toscanelli, que más tarde fue médico y astrónomo famoso. Se había orientado hacia los estudios jurídicos; pero por haber perdido su primer proceso se dedicó a la teología, y en 1430 fue ordenado sacerdote. En 1432 le llamó el Cardenal legado Julián Cesarini, que había sido su maestro en Padua, para participar en el Concilio de Basilea; por el concilio, que debía decidir, entre otras cosas, la unión de la Iglesia latina con la griega, fue enviado a Grecia, desde donde volvió a Italia con los pensadores y teólogos griegos más significados de la época. Esto le permitió contraer una gran familiaridad con la lengua griega y con los clásicos griegos y, sobre todo, conocer directamente algunas obras de Platón, de las que extrajo su inspiración fundamental. Nominado cardenal (1448) y obispo de Bressanone (1450) chocó con el duque del Tirol, Segismundo, que lo tuvo en la cárcel durante varios años. Murió lejos de su diócesis, en Todi, Umbria, el 11 de agosto de 1464. En el viaje de regreso, desde Grecia, tuvo la inspiración de su doctrina fundamental, la de la *docta ignorantia*. . ."

¹³ Abagnano, Nicolás. *Op. Cit.*, p. 53.

¹⁴ De Gandillac, Maurice. *Op. Cit.* p. 23.

Ockham»¹⁵, dado que el individuo sólo puede aparecer como un puro *factum*, en último análisis, irracional. Ello debido a que, el pensamiento medieval había situado sus saberes en un espacio epistémico que ahora se había tornado problemático. Era necesario entonces ubicar el conocimiento en otro terreno, *puramente natural*, y era preciso en consecuencia, dotarle de un fundamento *puramente filosófico*. La proeza del Cusano habrá de consistir justamente en mostrar a un tiempo la inaccesibilidad divina a la par que la presencia de Dios en todo. Se trata entonces de transferir el consabido método negativo a un plano más general, introduciendo en este contexto la teoría de la *coincidentia oppositorum*; habrá que encontrar una nueva visión que explique más adecuadamente que el Medioevo la trama de relaciones sutiles entre lo Uno totalmente infinito (Dios), y lo uno múltiple, esto es, los seres por Dios creados. Trascendiendo las filosofías emanacionistas y procesionistas, trata de explicitar cómo la unidad infinita se difunde en el todo de lo creado.

Resulta imperioso en el siglo XV establecer con precisión las posibilidades y las fronteras del saber humano, al cobrar conciencia de los acotamientos conceptuales producto de la nueva 'episteme' protorenacentista¹⁶. El kantiano interrogante relativo a las condiciones en que es posible el conocimiento se insinúa por doquier en las páginas de las obras de Nicolás de Cusa, el cual, si bien es cierto que se hallaba -comparativamente- aún muy impregnado de teología, estaba fundando en los hechos un racionalismo que intenta circunscribir los límites del saber humano pero siempre en relación a lo infinito divino.

Al no estar ya más presente lo Infinito como tema, por no ser cognoscible, está sin embargo presente, *bajo la envoltura* de lo finito. El mundo deviene *explicatio Dei*, lo que implica la presencia oculta de lo Infinito; con todo, estas tesis van a posibilitar justamente el conocimiento *autónomo* de lo finito.

¹⁵ vid. nuestro artículo «La gnosis moderna», en: *Humanitas*; No. 24, 1997; p. 48.

¹⁶ Al respecto señala Edmund Husserl: «En el Renacimiento, como es sabido, la humanidad europea efectuó en sí misma una conversión revolucionaria. Se volvió contra su modo de existir anterior, el modo de existir medieval, lo desvalorizó, y quiso formarse libremente una nueva configuración. El modelo que admira lo tiene en la humanidad antigua. Quiso reproducir en sí misma aquella manera de existir. «¿Qué es lo que concibe como lo esencial del hombre antiguo? Después de una vacilación, no otra cosa que la forma "filosófica" de existir: el darse libremente a sí mismo, a su vida total, su regla sacada de la pura razón, de la filosofía. La filosofía teórica es lo primero. Quiere efectuar una consideración superior del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición en general, un conocimiento universal

del mundo y del hombre con una absoluta falta de prejuicios, percibiendo finalmente en el mundo mismo su razón y su teleología immanente y su principio supremo: Dios. La filosofía en cuanto teoría no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres formados filosóficamente. A la autonomía teórica sigue la autonomía práctica. En el ideal conductor del Renacimiento el hombre antiguo es aquel que se forma radicalmente a sí mismo sobre la base de la razón libre. Para el "platonismo" renovado, de esto se deriva que se trata de configurarse de nuevo éticamente no sólo a sí mismo, sino al entero mundo humano circundante, a la existencia política y social de la humanidad según la razón libre, según los principios de una filosofía universal». *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios Ediciones. México, 1984; p. 13.

Ahora bien, este conocimiento, dotado de autonomía, en el sistema cusano, *nunca* puede gozar de una solidez definitiva. En todo caso, lo que se puede hacer, es establecer hipótesis (*conjecturae* las habrá de denominar) que momentánea o transitoriamente son válidas; se trata de certezas relativas, que nuevos datos pueden contribuir a invalidar o a confirmar¹⁷. Desde luego, las «conjeturas» son tales debido a que de algún modo *remiten* a lo que sería la verdad misma. Lo que se manifiesta es una perenne *provisionalidad* de todo conocimiento (siempre de lo finito, se entiende) que sin embargo es *signo* de la presencia de lo Infinito, «Verdad inalcanzable», sin embargo conocida en la alteridad inagotable de las 'conjeturas'.

Abagnano caracteriza a la conjetura como «un conocimiento *por alteridad* o sea un conocimiento que remite esencialmente a lo distinto de sí, a la verdad como tal, pero que, precisamente por tal referencia, está en relación con la misma verdad y participa de ella. La alteridad del conocimiento respecto a la verdad sirve para fundamentar el valor del mismo, que entra en relación con ella precisamente por esa alteridad. Con tal que reconozca sus límites y se funde en ellos el conocimiento humano es, por lo tanto, válido; y deja de serlo cuando no es ignorancia docta, eso es, cuando olvida su propia alteridad respecto a lo verdadero, que es su única participación posible en lo verdadero»¹⁸.

Sólo es posible establecer relaciones y proporciones definidas, escapando tanto el *máximo* absoluto como el *mínimo* absolutos al conocimiento humano, ya que este último se inscribe en el ámbito de la posibilidad y la potencialidad tan sólo; es el dominio 'del más y del menos'. Así, lo que le es dable al hombre son aproximaciones sucesivas de conocimiento, cuyo modelo será el conocimiento matemático -que hace presentir el «misterio» de la coincidencia de los opuestos-, al tiempo que la verdad, en tanto que algo absoluto y necesario estará siempre más allá de toda determinación cognitiva. De hecho, el fundamento de su método toma como base analogías de origen matemático, extrapolando nociones geométricas al ámbito de la metafísica. Pensaba el «moderno» cardenal que, a diferencia de la lógica tradicional, a la que consideraba totalmente estancada y «maniatada» por el principio de no contradicción, la matemática estaba en condiciones de efectuar navegaciones más audaces, abriendo nuevas rutas al saber, necesitando tan sólo de perfeccionar su método. Con este bagaje intentó seriamente incluso resolver las complicadas cuestiones de la cuadratura del círculo. Se dibujan ya en él rasgos que inequívocamente preanuncian actitudes que prevalecerán en los siglos del racionalismo y la ilustración.

Incluso el hecho de postular una superación de las oposiciones en un cierto tipo de síntesis ha dado pie a algunos a columbrar antecedentes de la dialéctica hegeliana. Su manejo alterno y original de los conceptos de *finito* e

¹⁷ Esto, cinco siglos antes de los Popper, los Lakatos y los Fayerabend.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 55.

infinito ha confundido a algunos, como por ejemplo Dilthey¹⁹, para quien el Cusano incurre en panteísmo. No se percatan estos autores de que en realidad De Cusa sutilmente distingue dos tipos de infinito: el infinito divino que, -como venimos señalando- trasciende a nuestro entendimiento, y que es conceptuado como un infinito negativo, y el universo «privativamente infinito» -así sea ilimitado-, que no es propiamente ni finito ni infinito. Si bien Dios está en cada cosa, el universo está de manera «comprimida» en todo. En realidad en el Cusano encontramos una mezcla extraña -por lo demás, muy explicable- de ideas tradicionales, muchas de ellas impregnadas de teología y de la antigua cosmología, así como precogniciones anticipatorias e intuiciones que constituían verdaderos atisbos de nociones que siglos después habrían de ser «moneda de curso común».

La cantidad y por ende, la matemática serán privilegiadas por nuestro autor quien señala sin ambages: "El número incluye por tanto todas las cosas proporcionales. Así, pues, no constituye el número la proporción en la cantidad sólo, sino en todas aquellas cosas que de cualquier manera, tanto sustancial como accidentalmente, pueden convenir y diferir. Tal vez por esto Pitágoras pensaba que todas las cosas se constituían y eran inteligibles debido al poder de los números. Sin embargo, el llegar a la exactitud de las combinaciones en las cosas corporales, y a una adaptación adecuada de lo conocido a lo desconocido, es algo superior a la razón humana. Por eso a Sócrates le pareció que no sabía nada . . . "

Pocas líneas más adelante señala: ". . . y otro varón de espíritu divino dijo que la sabiduría y el lugar de la inteligencia estaban ocultos a los ojos de todos los vivientes. Si ocurre, pues . . . que en la Naturaleza, en las cosas más manifiestas, tropezamos con una tal dificultad, semejantes al búho que intentaba ver el sol, y como, por otra parte, no son vanos los apetitos que hay en nosotros, deseamos verdaderamente saber que somos ignorantes. Si consiguiéramos alcanzar esto plenamente, habríamos alcanzado la docta ignorancia"²¹

Una cita más del Cusano no viene mal ante tanto neosofista infatuado con aires de excelsitud enrarecida: "Así, pues, a ningún hombre, por más estudioso que sea, le sobrevendrá nada más perfecto en la doctrina que saberse doctísimo en la ignorancia misma, la cual es propia de él. Y tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante"²²

¹⁹ Dilthey, Wilhelm. O. C., vol. II: Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Fondo de Cultura Económica. México, 1978; *passim*.

²⁰ De Cusa, Nicolás. *La docta ignorancia*. Trad. y notas de Manuel Fuentes Benot. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1957. P. 24.

²¹ *Idem*. Pp. 24-25.

²² *Ibid*.

Que estas breves páginas sobre Nicolás de Cusa -que ni remotamente pretenden ser exhaustivas- queden como incitación para estudios más acuciosos y prolijos, y para contribuir mínimamente a la revaloración de su egregia figura, -aminorada interesadamente con la finalidad de sobredimensionar otras, como la de Descartes y aún la de los aristotélicos renacentistas- y cuyo verdadero valor (el de Cusa) queda cada vez mejor firmemente establecido. Tan sólo todos su brillantes esfuerzos en pro de la unidad de las iglesias cristianas, en el contexto del Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia serían más que suficientes para repararle un sitio de honor en la historia de la civilización occidental.

Finalicemos con este comentario de Nicolás Abagnano: «Así, el último resultado de la docta ignorancia, es decir, del reconocimiento de la absoluta trascendencia de Dios, es el llamamiento divino al hombre para que se decida libremente a ser de sí mismo, a reconocerse en la propia limitación, a aceptarla y realizarla hasta el final. Tan sólo si no se niega a sí mismo, sólo si acepta libremente ser lo que es, el hombre se sitúa en la auténtica relación con Dios, y Dios es *suyo* como él es de sí mismo. El límite que la docta ignorancia reconoce al hombre de este modo se convierte, no en la negación, sino en el fundamento del valor humano»²³

²³ *Op. cit.* p. 58.