

## EL CONCEPTO DE «SABIDURÍA» EN *IDIOTA DE SAPIENTIA*

M<sup>a</sup> DEL CARMEN PAREDES

A Mario Bellarini,  
in memoriam

Philosophical analysis of Nicholas of Cusa's conception of "wisdom" (*sapientia*) and the series of definitions contained in *Idiota de sapientia*. Wisdom is considered as an experiential knowledge available to everyman and as the support of intellectual and spiritual life. The scope and nature of true wisdom can only be comprehended in the bounds of comprehensibility and in connection with being and the foundation of existence.

Esta obra, escrita en 1450, pertenece al periodo de madurez del pensamiento de Nicolás de Cusa. En ella se encuentra tratada de forma prácticamente monográfica la concepción de la verdadera sabiduría, sobre la cual hay también referencias directas y suposiciones implícitas en otros escritos de la misma época.

El diálogo entre el idiota y el orador se inicia con la contraposición entre la verdadera sabiduría y la sabiduría de este mundo, y entre los estados de pobreza y humildad frente a los de riqueza y soberbia, asociados respectivamente con la figura del idiota y con la del hombre culto. La forma dialogal conecta con el esquema platónico, y no sólo bajo una perspectiva formal, puesto que el desarrollo mismo del contenido del escrito está vinculado a la forma socrática como el idiota introduce a su interlocutor en los problemas que se van planteando. Además del significado que el término fue adquiriendo a lo largo de la Edad Media en los círculos eclesiales<sup>1</sup>, el "idiota" representa el nuevo tipo de hombre que surge en el Renacimiento, el laico, el *profano* que desarrolla su pensamiento autónomo al margen de los estudios de Escuela y de la tradición establecida. Dicha autonomía se revela en el hecho de que es el idiota quien comienza el diálogo y lo

<sup>1</sup> Sobre la figura del "idiota", cf. p. ej., M. de Gandillac, *La philosophie de N. de Cues*, Paris, 1942, Part I, c. 2; R. Steiger, *Idiota de sapientia/Der Laie über die Weisheit, Einleitung*, Hamburg, 1988, Xss (v. nota 2).

conduce, así como quien confronta las posiciones contrapuestas en la medida necesaria para orientar a su interlocutor en la dirección adecuada, de modo que éste va adquiriendo paulatinamente la actitud debida hacia el auténtico saber y la capacidad para dar las respuestas más convenientes. En este sentido, la obra está vertebrada por un *platonismo metódico*, mucho más presente en el desarrollo de la exposición que en las formulaciones concretas. En éstas, las cuestiones filosóficas se encuentran motivadas por un interés teológico y místico, que entronca con las principales fuentes del pensamiento cristiano y de la tradición medieval.

En el Libro I de *Idiota de Sapientia*, Nicolás de Cusa formula las siguientes definiciones de sabiduría (*sapientia*):

- 1) la suma sabiduría consiste en saber de qué modo es alcanzado lo inasequible de manera inasequible<sup>2</sup>
- 2) la sabiduría es superior a toda ciencia: es incognoscible, inefable, ininteligible, inconmensurable, interminable, etc. (9, 5ss)
- 3) sabiduría es lo que tiene sabor, nada más dulce que ella para el intelecto, (10, 8-9)
- 4) la sabiduría es la vida espiritual del intelecto –el cual tiene en sí una cierta pregestación connatural de aquélla– (11, 1-3)
- 5) sabiduría es la ciencia de la incomprendibilidad, pero también es comprensión gozosísima y deseadísimas (11, 18-19)
- 6) la sabiduría es la igualdad del ser, el verbo y la *ratio* de las cosas (23, 1-2)
- 7) la sabiduría eterna no es otra cosa que Dios (21, 6).

Estas definiciones están colocadas en el mismo orden en que aparecen en el diálogo, a excepción de la 7), que en el texto antecede a la 6), aunque con el fin de deslindar en lo posible los temas filosóficos de los teológicos vamos a considerar, bajo una perspectiva hermenéutica, que la definición 7) es una anticipación de la argumentación subsiguiente, y por lo tanto la colocamos en último lugar. Todas las definiciones están presididas por la tesis de que la sabiduría se proclama en las plazas, pero a la vez habita en lo altísimo (“*sapientia clamat ‘in plateis’ ... quoniam ipsa habi-*

---

<sup>2</sup> Nicolás de Cusa, *Idiota de sapientia*, 7, 17-19. En adelante se citará dentro del texto, por parágrafo y líneas, de la edición bilingüe (latín-alemán) de E. Hoffman, perteneciente a la serie *Schriften des N. von Kues im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Hamburg, 1988.

tat 'in altissimis'" 3, 14-16), tesis que acentúa el desarrollo ascendente de la serie de las definiciones enumeradas.

## I

Tomando conjuntamente las definiciones 1) y 2), comenzaremos señalando la superioridad de la *sapientia*, es decir, de la única ciencia que es a la vez sabiduría, frente a las restantes disciplinas que se mueven dentro del campo del conocimiento humano. La distinción tiene resonancias antiguas, que también recuerdan a Platón<sup>3</sup>, aunque en el Cusano no se trata de deslindar dos sectores de lo inteligible, sino justamente de distinguir lo que se encuentra a un lado y a otro del límite de la inteligibilidad. Por ello, si toda ciencia apunta a algo cognoscible, expresable, inteligible y determinable según la magnitud y ciertos criterios de medida -por diversos que puedan ser en los diferentes campos-, si los objetos del conocimiento científico pueden ser captados por alguna de las potencias cognoscitivas, representados por la imaginación y pensados en cuanto cognoscibles o conocidos, la sabiduría sobrepasa el umbral de la cognoscibilidad, de la expresión y del pensamiento, así como cualquier parámetro de determinación afirmativa o negativa: "Por consiguiente, de la sabiduría a la que todos los hombres aspiran con tan gran afección de la mente, en cuanto desean por naturaleza saber, no se sabe sino que es más alta que toda ciencia y es incognoscible, inefable en todo discurso, ininteligible en todo intelecto, inconmensurable en toda medida, interminable en todo fin, indeterminable en todo término, improporcionable en toda proporción, incomparable en toda comparación, irrepresentable en toda figura, no formable por ninguna formación, inmóvil en todo movimiento, inimaginable en toda imaginación, no sensible en toda sensación ... inaprendible por ningún aprendizaje, inafirmable en toda afirmación, innegable en toda negación, indubitante en toda duda e inopinable en toda opinión" (9, 2-20)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cf. Platón, *República*, 509d.

<sup>4</sup> Según Jaspers, lo que entiende Nicolás de Cusa por sabiduría es muy diferente de la ciencia moderna, de su ámbito, sus métodos y objetivos, pues en aquella prima la totalidad y lo *apriori* y en ésta, la particularidad y la experimentación. cf. K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München, 1964, 149ss.

Además, la sabiduría es superior a las ciencias —e incluso podríamos afirmar que se contraponen hasta cierto punto a ellas— en cuanto que sus caminos son completamente divergentes. Así los libros, y la producción científica en general, que contienen el saber de este mundo, no conducen a la sabiduría, antes bien hacen al hombre soberbio y dependiente de una autoridad ajena. La sabiduría, por el contrario, exige desviar la atención del estudio de las ciencias y buscar en una experiencia propia el alimento natural del espíritu. De este modo se distinguen dos tipos de formación: una literaria y erudita y otra de tipo "autodidacta", por así decirlo, la cual no consiste pura y simplemente en un rechazo de la acumulación de conocimiento, sino en una búsqueda del momento originario del saber.

En efecto, el idiota afirma que: "aquellos que por vez primera se dedicaron a escribir sobre la sabiduría no crecieron con el alimento de los libros, pues aún no existían, sino que se convirtieron en "hombres perfectos" gracias a un alimento natural" (3, 2-6). Semejante alimento no se encuentra en la palabra escrita, sino en una experiencia que da origen a un saber de distinto cuño. Y así como lo escrito permanece a una cierta distancia del lector, la experiencia que no se encuentra en los libros, pertenece a la inmediatez de la existencia y puede estar tanto al alcance del hombre culto como del inculto.

Existe un tercer motivo de diferenciación entre la sabiduría y las ciencias, que arranca de una dimensión más profunda y hace referencia a la oposición entre soberbia y humildad. Se trata del reconocimiento de la propia ignorancia, el cual hace más sabio al que se sabe ignorante, puesto que ello le permite de antemano contar con la imperfección de su conocimiento. Nicolás de Cusa relaciona el reconocimiento de la ignorancia con la antigua sabiduría de Pitágoras, de Sócrates, de Aristóteles y con la sabiduría bíblica de Salomón<sup>5</sup>. San Agustín y San Buenaventura hablaron de *docta ignorantia* como expresión de una actitud del alma para recibir el espíritu de Dios<sup>6</sup> y Nicolás de Cusa sostiene que saber (*scire*) es ignorar (*ignorare*)<sup>7</sup> pues el saber comienza cuando el intelecto "sano y libre", aspirando a buscar la verdad, se da

---

<sup>5</sup> Cf. *Ecles.* I, 8.

<sup>6</sup> San Buenaventura, *Breviloquium*, V, v 17.

<sup>7</sup> Nicolás de Cusa, *De doctae ignorantiae*, I, 1.

cuenta de la desproporción entre su capacidad y el objetivo que se ha propuesto. Desde una consideración estrictamente epistemológica, la *docta ignorantia* permite admitir que cada fase concreta de conocimiento posee tan sólo una certeza relativa<sup>8</sup>. y que su carácter de verdad tiene un significado virtualmente hipotético<sup>9</sup>.

Con ello, la ignorancia se vuelve conciencia y además representa un modo de conciencia superior al de la creencia en la doctrina establecida y a cualquier posición que mantiene incuestionada la pretensión de verdad. Entendida de este modo, la ignorancia es, más que una posesión, una disposición del espíritu hacia el conocimiento y equivale, desde Sócrates, a un estado de apertura. La ignorancia de que habla el Cusano no es, por lo tanto, la pura tiniebla del no saber<sup>10</sup>, ni la conciencia moderna de las limitaciones del conocimiento posible, pues se trata de una ignorancia sapiente, que forma parte de la sabiduría como presupuesto interno de la misma, ya sea desde el punto de vista de la operación o del resultado, y constituye asimismo un punto de partida al que va unido la humildad, como actitud intelectual y espiritual específica.

Por esta razón, la conciencia de su ignorancia faculta al idiota para encaminar a su interlocutor hacia la senda de la verdadera sabiduría. Sólo quien sea muy docto en la propia ignorancia podrá hacer suya la visión de la sabiduría que se expresa en definición 1): "saber de qué modo es alcanzado lo inasequible de una forma también inasequible" y a quienes esto saben Nicolás de Cusa los llama "*scientes*" (31, 21). Lo inasequible denota, por el momento, lo que está fuera del alcance del *proceso* de conocimiento que de suyo puede aspirar a grados cada vez más altos de saber<sup>11</sup>. Lo inasequible es también aquello que no se deja abarcar mediante las operaciones de comparar, distinguir, medir, etc.,

<sup>8</sup> Cf. Nicolás de Cusa, *De doctae ignorantiae*, I, 3.

<sup>9</sup> "La unidad de la verdad inasequible es reconocida por nosotros en la alteridad conjetural", Nicolás de Cusa, *De conjecturis*, I, 2.

<sup>10</sup> Según M. Álvarez Gómez, la reflexividad es una característica fundamental de la *docta ignorantia* y en ningún caso se trata de una reflexividad vacía, esto es, carente de objeto. Cf. M. Álvarez Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei N. von Kues*, München, 1968, 43ss. (cit. *Verborgene Gegenwart*). A la pura ignorancia vacía se refiere Nicolás de Cusa en *Idiota de sapientia*, como un vivir "*in tenebris ignorantiae*", 13, 11.

<sup>11</sup> Cf. Nicolás de Cusa, *De conjecturis*, II, 16, I, 3, 6; *Idiota de mente*, ed. P. 4, fol. 84b.

—en definitiva, discernir—, que son propias del conocimiento racional. Y tampoco es comprensible por el intelecto. Por otra parte, si cabe interpretar que la def. 2) es una explicitación de lo que sucintamente se denomina "inasequible" en la def. 1), entonces tenemos que lo inasequible es lo que está más allá de todo conocimiento, de todo discurso, de todo intelecto, sentido o imaginación y también de toda afirmación, duda y negación.

La paradoja que encierra el saber cómo acceder a lo inasequible caracteriza, no *in recto*, sino *in obliquo*, la desproporción absoluta entre el conocimiento y el ser y —como se muestra en el Libro II de *Idiota*— la ruptura abismática entre el orden de la cosa y el orden del concepto. A tenor de la argumentación que conecta las definiciones 1) y 2), el contenido de la sabiduría es inasequible en cuanto que ella es *principio* de todo conocimiento, de toda intelección, de toda comprensibilidad y determinación posible y pensable. La verdadera sabiduría se encuentra con respecto a la función de conocer y sus logros en una relación de fundante a fundado y es esa misma relación, del mismo modo que "el principio de todo es aquello por lo cual, en lo cual y a partir de lo cual todo lo principiable es principiado, y sin embargo no es asequible por ninguna cosa principiada" (8, 7-9). La suprema sabiduría tiene, por consiguiente, el privilegio de dar cuenta de la constitución y tratamiento de todas las vías de acceso —la filosofía, la teología, la mística— y de todos los campos, pues siendo el ámbito de la misma la infinitud (9, 2), no constituye a su vez un campo determinado.

En este punto se nos plantea la cuestión acerca de los recursos que proporciona el diálogo para superar las dificultades que encierran las definiciones anteriores. A este respecto conviene recordar, de momento, que la epistemología y la metafísica están tan íntimamente conectadas en el Cusano que no es posible una explicación de la primera sin tener en cuenta puntos fundamentales de la segunda, en concreto, la unificación metafísica de lo infinito y lo finito que se hace presente una y otra vez en el tema que analizamos —por ejemplo, en la relación entre la sabiduría y el conocimiento de la misma. Posiblemente, una de las traducciones más logradas de dicha unificación al terreno epistemológico es la dialéctica de la dificultad y la facilidad, que el idiota aduce en determinados momentos. Así, en el desarrollo de la cuestión

que ocupa todo el Libro II –la pregunta sobre Dios–<sup>12</sup> se afirma la exigencia de trasponer la dificultad en facilidad, como método para proporcionar una respuesta positiva a la cuestión planteada. Además, Nicolás de Cusa, que en otros escritos parece optar por una posición negativa con respecto al lenguaje sobre Dios, sostiene explícitamente en este caso la significatividad del lenguaje y la eficacia de la palabra para elaborar un discurso coherente acerca de Dios y, por ende, acerca de la sabiduría<sup>13</sup>.

A ello hay que añadir que desde luego el Cusano opera con la hipótesis de la comunicabilidad de su método. En realidad, en el tema del lenguaje están presentes dos aspectos: por un lado, la expresibilidad del ente que se caracteriza como criatura espiritual y como participante del Logos, por lo cual es capaz de desarrollar un discurso especulativo y, por otro lado, la inenunciabilidad de Dios, cuya experiencia es inenunciable, así como la inaccesibilidad de la sabiduría, que sin embargo se alcanza. Este doble aspecto está presente asimismo en otros puntos de la argumentación, puesto que en cada caso Nicolás de Cusa tiene a la vista la perspectiva de lo infinito tanto como la de lo finito.

## II

Las definiciones 3), 4) y 5) amplían el significado de la sabiduría y concretan la diversidad de aspectos que en ella puede descubrir el hombre. No en vano la correspondencia antitética de la dificultad y la facilidad, que tiene ante todo un sentido ontológico<sup>14</sup>, se refleja también en el terreno epistemológico y lingüístico, en cuanto que siendo la dificultad y la facilidad coincidentes en lo infinito, es posible trasponer la dificultad de la verdad de la cosa a la facilidad del modo de formar proposiciones verdaderas sobre ella (cf. 33). Lo cual también se puede expresar así: independientemente de cómo se unen dificultad y facilidad en el plano

<sup>12</sup> Sobre este tema, cf. M. Álvarez Gómez, "Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolas de Cusa", *La Ciudad de Dios*, 1964 (177), 409-434 (cit. "Peculiaridad").

<sup>13</sup> "...ubi de deo locutiones admittimus et vis vocabuli penitus non excluditur, ibi sufficientiam difficultum in facilitatem modi de deo propositiones veriores formandi redegești", Nicolás de Cusa, *Idiota de sapientia*, 33, 2-6.

<sup>14</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, "Peculiaridad", 425ss.

de lo infinito, es posible establecer una correspondencia biunívoca entre la dificultad máxima y la facilidad máxima buscando la convergencia de ambas y teniendo a la vista la diferencia entre lo que se predica *de dicto* y *de re*.

En las definiciones que ahora nos ocupan aparecen los elementos del gusto y el deseo, que se remontan a la tradición agustiniana y mística de la Edad Media. La sabiduría se experimenta con un gusto interior, porque es el saber que sabe, o que tiene sabor, como ya afirmara S. Isidoro de Sevilla<sup>15</sup>. El gusto ocupa un lugar destacado en la doctrina de los sentidos espirituales y Nicolás de Cusa lo integra en su búsqueda de nuevas relaciones entre lo infinito y lo finito en el terreno de la sabiduría. "Gracias a la sabiduría, esto es, a partir de ella y en ella, existe todo sabor interno. Aunque ella misma, como habita en lo altísimo, no es gustable por ningún sabor. Así pues, es gustada sin gusto (*ingustabiliter*), porque es superior a todo lo gustable, sensible, racional e intelectualmente" (10, 12-17).

En este contexto se muestra cómo lo infinito es todo en todo sin ser nada concretamente determinado. La sabiduría es gustada sin gusto y está en todo sin ser nada de todo, por cuanto la intensidad de su sabor excede a toda magnitud. "No se han de tomar de ningún modo por sabios a aquellos que hablan sólo con la palabra y no con el gusto. Ahora bien, hablan con gusto de la sabiduría aquellos que saben que ella es todas las cosas, de forma que no es nada de todas ellas" (10, 9-12). El ser todas las cosas y no ser nada de ellas puede entenderse como una expresión de la aporía que encierra el pensar por encima o más allá de los opuestos<sup>16</sup>. Esta es una de las aplicaciones del concepto de límite que Nicolás de Cusa utiliza en sus escritos. Ni conceptual ni experiencialmente puede determinarse el sabor de la sabiduría,

---

<sup>15</sup> I. de Sevilla, *Etimologías*, X n. 240, ed. bilingüe (latín-español) de J. Oroz Reta, Madrid, 1982, 387; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 43 a. 5, *ad secundum*: la sabiduría "es un saber sabroso", según la trad. esp., *Summa Teol.*, II, Madrid, 1948, 659.

<sup>16</sup> También el Maestro Eckhart se expresa en términos parecidos en *Expositio Sancti Evangelii sec. Johannem* n. 206, Stuttgart, 1936, 174. La metáfora del "muro del paraíso" tiene que ver asimismo con la incomprendibilidad del todo y nada. Cf. A.L. González, "Introducción" en Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994, 33ss.

puesto que ello entrañaría una delimitación entre distintos contenidos y los límites de los mismos.

Según Nicolás de Cusa este gustar sin gusto puede llamarse una *praegustatio ingustabilis* (ibid.), una pregestación que no es gustable o que no se puede degustar, la cual es no obstante algo que el intelecto de suyo posee. Pero si el intelecto puede llegar a tener esta pregestación de la sabiduría, debe existir entre ambos alguna relación, por remota que sea. Consiguientemente, por la vía del gusto nos encontramos con otro de los presupuestos del discurso filosófico que venimos analizando: la afinidad entre el intelecto humano y la sabiduría. La *praegustatio* es el indicio de tal afinidad, porque en ella se dan conjuntamente lo natural y lo sobrenatural: la experiencia de lo absolutamente previo de la sabiduría, que está antes y detrás de todo lo pensable<sup>17</sup>, y la experiencia espiritual de un camino que en la *praegustatio* anticipa la plenitud.

En virtud de la *praegustatio* se mantiene vivo el deseo intelectual de sabiduría, por el cual el ser del hombre en última instancia se justifica. La *praegustatio* es bajo este aspecto el presupuesto del buscar, porque es la presencia ya experimentada de lo buscado "por la cual el intelecto inquiere con tanto esfuerzo la fuente de su vida, la cual sin pregestación no buscaría, y si la encontrara no sabría que la había encontrado" (11, 3-5)<sup>18</sup>. Es decir, se trata de una pregestación que transforma el conocimiento de la sabiduría en una búsqueda de la fuente de la vida, del manantial espiritual que continuamente proporciona agua fresca desde una insondable profundidad. Como se sabe, el uso filosófico de la metáfora de las "fuentes" es de origen platónico y neoplatónico<sup>19</sup>. La imagen que guía esta metáfora es el regreso a la verdad original, no desfigurada, por ejemplo, por interpretaciones subjetivas.

La búsqueda cognoscitiva supone que el conocimiento de lo verdadero requiere una cierta presencia previa del mismo, en virtud de la cual el proceso de conocimiento se desdobra en reconocimiento. En esta búsqueda se produce un movimiento de

<sup>17</sup> Cf. Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, 9, fol. 90a.

<sup>18</sup> "...quomodo inquirens praesupponit id quod inquit et non preasupponit, quia inquit. *Supponit enim omnis scire quaerens scientiam esse, per quam omnis sciens est sciens...* Qui igitur quaerit scire, instigatur ab illa arte seu scientia infinita", Nicolás de Cusa, *Complementum theologicum*, IV, fol. 95a, v. S. Agustín, *Confesiones*, X, 17.

<sup>19</sup> Cf. p. ej. Platón, *Fedro*, 245c.

profundización en el propio ser, aunque este punto no está explícitamente tratado en *Idiota de sapientia*. El hecho es que el apetito de la sabiduría posibilitado por la *praegustatio* implica un tender hacia nosotros mismos para ir más allá de nosotros mismos<sup>20</sup>. En este sentido concreto se aclara también cómo, frente al testimonio extrínseco de los libros, la *praegustatio* es el pre-saber adecuado que "nos enseña" (17, 19) por la experiencia interna a buscar la sabiduría allí donde efectivamente está. Conviene añadir que la pregustación tiene una estructura dialógica, en virtud de la cual se produce la comunicación, la integración y la asimilación entre el intelecto y la sabiduría.

También la metáfora del "alimento natural" es adecuada en la vinculación del intelecto a la sabiduría, como se mostrará más adelante. Antes, parece oportuno recordar que ontológicamente es el intelecto el más alto de los grados de vida, como se dice al final del Libro I de *Idiota*, y epistemológicamente es la facultad suprema en el esquema de los modos de conocimiento. Este nivel superior del intelecto tiene que ver con la estructura dialógica de la *praegustatio*, que se constituye al hilo de una relación dinámica entre el *desiderium intellectuale* y la sabiduría, relación que Nicolás de Cusa describe con ayuda de verbos de movimiento. Sólo el intelecto posee este movimiento y por ende la aptitud para elevarse al *gustum sapientiae* (26, 3). Así pues, la *praegustatio* exige una característica intelectual que, si bien no puede ser considerada como intencionalidad en sentido moderno, ciertamente consiste en un movimiento que se dirige mediante la intelección (*per intelligere*) a su objeto propio, esto es, a "la verdad absoluta", a "la sabiduría eterna" (*ibid.*).

Dicho movimiento no es un proceso, una deducción o un razonamiento, pues tales actividades corresponden a la *ratio*. En *Apologia doctae ignorantiae* (1449) Nicolás de Cusa distingue entre *ratio* e *intellectus* del modo siguiente: "El razonamiento consiste en buscar y proceder discursivamente. El proceso discursivo está necesariamente delimitado entre su término inicial y su término final, y nosotros calificamos de contradictorios estos términos opuestos entre sí. Para la razón discursiva los términos

<sup>20</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, "Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa", *Wahrheit und Verkündigung*, München, 1967, 656ss (cit. "Añoranza y conocimiento").

son opuestos y distintos. Por eso en el ámbito de la razón los extremos son distintos como en la definición racional del círculo, que consiste en que siendo iguales las líneas que van del centro a la circunferencia, el centro no puede coincidir con la circunferencia. Pero en el ámbito del intelecto que ve ... se capta en una visión mental sin proceso discurso la coincidencia de la unidad con la multiplicidad, del punto con la línea, del centro con el círculo..."<sup>21</sup>. Por consiguiente, dos son las diferencias principales entre razón e intelecto que interesa retener: una es la que se refiere al modo de operar y otra es su respectivo comportamiento ante los principios lógicos. La *ratio* está gobernada por el principio de contradicción, en el que encuentra su límite. Ahora bien, la plausibilidad de captar la unidad incondicional de los contradictorios está en la base de todos los problemas filosóficos y teológicos del Cusano —en nuestro tema, por ejemplo, que el gusto de la sabiduría sea gustado sin gusto o que consista en un gusto no degustable y al propio tiempo que la sabiduría no pueda dejar de ser degustada. Y la raíz de la comprensibilidad de esta unidad contradictoria se encuentra en el intelecto, en la medida en que en él los opuestos aparecen de una manera complicativa<sup>22</sup>.

Sea como fuere, en el intelecto, que es "imagen" de la sabiduría, se produce la correlación entre el dirigirse, el inteligir o entender y el gustar (*pergere - intelligere et gustare* 26, 8-10), de tal modo que el aprehender intelectual consiste en una degustación gratísima. La metáfora del alimento debe ser interpretada, a mi juicio, en un plano estrictamente intelectual, con el fin de comprender la clase de afinidad que hay entre el intelecto y la sabiduría. El alimento natural del intelecto es la sabiduría eterna por cuanto de ella ha recibido el ser intelectual, que es también eterno<sup>23</sup>. Por ello el intelecto es imagen de la sabiduría, ya que la imagen es el reflejo de la cosa verdadera; es decir, en el término

<sup>21</sup> Nicolás de Cusa, *Apologie de la docte ignorance*, en *Trois traités sur la Docta Ignorantia et la coïncidence des opposés*, trad. francesa de F. Bertin, Paris 1991, 47; cf. *De mathematica perfectione*, fol. 101b.

<sup>22</sup> Cf. *De conjecturis*, I, 8. Según M. Álvarez, "lo propio del entendimiento es coligar en sí todas las cosas, un *intus legere* en el sentido no únicamente de penetrar en la estructura de la realidad para unificar o ver su unidad íntima, sino de ligar y unir todas las cosas a sí mismo, un *intus ligare*"; M. Álvarez Gómez, "Añoranza y conocimiento", 659. K. Jaspers, por su parte, subraya el carácter experiencial del *intellectus*, cf. K. Jaspers, 191.

<sup>23</sup> Cf. Nicolás de Cusa, *De ludo globi*, Lib. II fol. 167b.

"imagen" hay una connotación de aproximación a la verdad (cf. 25, 15-25) o dicho de otro modo, la relación entre la imagen y lo que ésta refleja no es de imitación, sino una relación veritativa.

Como se expone en el texto antes citado, frente a la discursividad de la *ratio*, el *intellectus* "ve", es capaz de acceder directamente a su objeto. La oposición entre discursividad e intuición no supone que el intelecto tenga sin más la visión de la sabiduría, –ya que ni siquiera puede abarcar de una vez todo lo que humanamente sabe–, sino que su modo de conocer es un ver, en una multiplicidad de relaciones, la excelencia de un objeto que permanece inaprehendido. En el trasfondo de esta conexión entre el ver y lo visto hay una afinidad entre intelecto y sabiduría que tiene ante todo una dimensión ontológica: la sabiduría es *principium sic intellectualiter essendi* (17, 2-3) del intelecto y recíprocamente el modo de ser de éste es más conforme a la sabiduría que ningún otro. En segundo lugar, tiene una dimensión afectiva, puesto que la experiencia de que se trata es un gusto y un tacto internos tanto más dulces y suaves cuanto que la sabiduría es lo más adecuado al deseo intelectual. Esta dimensión no es menos importante que la primera, ya que siendo la sabiduría *delectatio*, *appetitus*, y *pulchritudo* (14, 5-6) no puede dejar de ser deseable y deleitable. Por esta razón, del lado de la sabiduría es su dulzura la que hace dulce todo deseo de la misma, aunque también es preciso que, del lado del hombre, se capte como dulce el deseo de sabiduría, para llegar a tener una cierta pregustación de la misma.

También desde un punto de vista lógico se puede constatar la mencionada afinidad, puesto que: "todo intelecto apetece ser. Su ser es vivir, su vivir es inteligir, su inteligir es alimentarse de la sabiduría y la verdad" (13, 1-3). De ahí que pueda parecer redundante afirmar que la sabiduría es la vida espiritual del intelecto. Este sólo puede permanecer en el ser –como toda criatura desea– si obtiene un alimento de la misma naturaleza que su modo de ser específico: el ser espiritual. Por ello también ha de existir una afinidad de carácter epistemológico entre la actividad del intelecto y su objeto, ya que la sabiduría no podría ser el objeto *propio* del intelecto si éste no pudiera realizar el acto de aprehensión correspondiente. Pero ocurre, en efecto, que *intelligere* no designa la intelección de cualquier contenido de saber, sino sólo de la sabiduría eterna. Así puede afirmar Nicolás de

Cusa que quien se contenta con un saber finito, que el intelecto puede hacer suyo por completo, conocerá el tormento interminable "de poseer el ser intelectual y no poder inteligir ya más" (13, 12-14).

La comunicación, la integración y la asimilación entre el intelecto y la sabiduría que se mencionó antes es lo que expresa la def. 4): "sabiduría es la vida espiritual del intelecto, el cual tiene en sí una cierta pregestación connatural de aquélla (11, 1-3). El término *assimilatio* no indica, a pesar de sus resonancias biológicas, una especie de "apropiación" del objeto por parte del sujeto —al modo como los alimentos materiales se transforman en los elementos de los tejidos celulares de quien los consume— sino al contrario, es un hacerse semejante al objeto, un aproximarse a él bajo el modo de la similitud y de la imagen. Por lo tanto, la *assimilatio* es la acción en que se plasma el movimiento vital del intelecto hacia la sabiduría, mediante el cual el intelecto se asemeja y se rige por el modo de ser espiritual infinito de aquélla. Este movimiento asimilativo es la posibilidad que tiene el intelecto de tender a lo trascendente y también lo que le caracteriza como intelecto finito.<sup>24</sup> La relación dinámica entre uno y otra se produce, es cierto, en ambas direcciones —desde la sabiduría al intelecto y desde éste a aquélla— pero la asimilación sólo tiene lugar en una de ellas, ya que mientras el movimiento de la sabiduría consiste en una irradiación o inmisión, el movimiento del intelecto es una elevación, gracias a la cual éste se orienta y acomoda a lo que es su modelo.

Vistas las cosas desde el ángulo de la relación entre lo infinito y lo finito, la asimilación es el contraconcepto de la "precisión", porque es el proceso sin fin de acercamiento a lo que se aspira por parte de lo que no puede llegar a ser con precisión, esto es, absolutamente, ninguna cosa<sup>25</sup>. Para el Cusano, en este mundo de la multiplicidad y la diversidad ninguna cosa puede ser nada absolutamente con la precisión que no admite el más y el menos, por cuanto todas las cosas han adquirido sus modos de ser según una mayor o menos distancia ontológica con respecto al principio

<sup>24</sup> "Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales visiones. Divina mens est vis entificativa; nostra mens est vis assimilativa", Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, 7, fol. 87.

<sup>25</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, *Verborgene Gegenwart*, 130.

de su ser. Por ello la asimilación es una especie de participación cognitiva del intelecto en la sabiduría, un proceso y no un resultado, que no puede llegar a su acabamiento puesto que el vínculo relacional de la imagen no desaparece<sup>26</sup>.

¿Cabe sugerir, entonces, que la definición 4) es circular? Tomada por separado entiendo que sólo lo sería parcialmente, ya que según lo que estamos exponiendo la vida del ser intelectual comprende varias dimensiones, las cuales en concreto apuntan a dos elementos muy distintos: los cognoscitivos y los afectivos. Así, el intelecto posee unas características tales que lógica y ontológicamente le hacen recibir y mantener su vida únicamente de la sabiduría. Pero también se halla en él una cierta pregustación, que le impulsa a moverse en dirección a ella con un movimiento *vital*, esto es, en el que le va la vida. Que tal pregustación sea connatural (*connaturatam*) no debe entenderse principalmente en el sentido aristotélico de ser conforme a la *physis*, ni tampoco como algo "ya dado" a la naturaleza humana en cuanto tal, ya que es la *irradiatio* o *immissio* –en definitiva, la *illuminatio*– de la sabiduría lo que hace posible la pregustación. En este sentido se pone de manifiesto la circularidad que mencionábamos.

Por lo que atañe al predominio de lo afectivo o de lo cognoscitivo en el camino hacia la sabiduría, puede afirmarse que en la vida espiritual operan conjuntamente *intellectus* y *affectus* –como por lo demás se trasluce en la expresión *desiderium intellectuale*–, pero sin que debamos reducir uno de ellos al otro. El lenguaje de la mística afectiva, del que no podemos ocuparnos aquí, aparece con un significado autónomo para mostrar lo que en ocasiones no puede ser expresado en proposiciones descriptivas<sup>27</sup>.

En esta doble dimensión, cognitiva y afectiva, insiste la definición 5), pero poniendo el acento en la relación entre la comprensión y la incomprendibilidad. El presupuesto de dicha relación es la infinitud, que es el presupuesto filosófico primero y fundamental en *Idiota de sapientia*<sup>28</sup>. Desde la perspectiva de la infini-

<sup>26</sup> "Si igitur exemplar est aeternum et imago habet vitam ... ille vitalis non possit quiescere nisi in infinita vita, quae est aeterna sapientia, hinc non potest cessare spiritualis ille motus..." , Nicolás de Cusa, *Idiota de sapientia*, 18, 10-15.

<sup>27</sup> Sobre este tema, cf. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, Minneapolis, 1985, 15ss.

<sup>28</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, "Peculiaridad", 421, 423.

tud cabe admitir que en virtud de la dialéctica ascendente que mantiene la comunicación entre el intelecto y el principio de su vida espiritual, aquél puede llegar a "ver" que este principio es inmortal e infinito, y por lo tanto que también lo es su propia vida. La visión que tiene el intelecto de su propia vida inmortal no es nada distinto de la infinitud del principio o fuente de toda vida espiritual, del cual recibe la inmortalidad la suya propia, si bien esta infinitud resulta incomprensible para el conocimiento. A pesar de ello, esta visión intelectual es comprensión gozosa, pero no por razón de la capacidad del intelecto que ve, sino por la infinitud de lo que es visto. De ahí que Nicolás de Cusa afirme que la comprensión (*comprehensio*) no se refiere a quien comprende (*ad comprehendentem*), sino al tesoro amadísimo de la vida. La posibilidad positiva de lo infinito, aunque nunca llegue a ser alcanzado, es una de sus ideas fundamentales<sup>29</sup>.

Más aún, la comprensión es algo que acaece cuando la mirada intelectual llega al umbral de la incomprensibilidad "del mismo modo que si alguien ama algo porque es digno de amor, se alegra de que se encuentren en lo amable infinitas e inexpressables causas de amor. Y esta es la gozosísima comprensión del amante cuando comprende la amabilidad incomprensible de lo amado" (11, 21-26). Por lo tanto, la ciencia de la incomprensibilidad es la sabiduría que conduce al intelecto a ver su propia inmortalidad. En esta incomprensibilidad están implicados el amor, el deseo y la alegría, que son comparables, como ocurre también en *De visione Dei*, al hallazgo de un tesoro.

La visión intelectual de la vida espiritual infinita viene a consistir en la constatación de su incomprensibilidad y en la experiencia de una alegría sin fin que permanece inagotable en la contemplación de lo que infinitamente se desea como principio, medio y fin de un deseo inextinguible<sup>30</sup>. Por lo tanto, la comprensión se produce sobre todo en el ámbito del sentimiento, mientras que la incomprensibilidad hace referencia más bien al pensamiento. Pero estas dos vías no se mantienen separadas, tal como propone la distinción moderna entre sensibilidad y entendimiento, por cuanto ambas convergen en lo que constituye el conocimiento experiencial de la ciencia infinita. Incomprensibili-

<sup>29</sup> Cf. p. ej. Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, c. 13.

<sup>30</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, "Añoranza y conocimiento", 657.

dad y comprensión se sitúan en el *límite* de la accesibilidad a la sabiduría que es vida y a dicho límite se llega no tanto en la reflexión cuanto en un *amplexus amorusus*. En resumen, la experiencia completa de la sabiduría se alcanza "cuando su suavidad vital es gustada de modo indigestable por el afecto y es comprendida de modo incomprensible por el intelecto..., y quien intenta gustarla con gusto y comprenderla de manera comprensible, queda completamente sin gusto y sin intelecto" (12, 5-10).

### III

La definición 6) está estrechamente vinculada a la definición 7), pero van a ser consideradas por separado, no sin artificio, con el fin de deslindar en lo posible la perspectiva metafísica de la teológica. La def. 6) nos sitúa de lleno ante un presupuesto ontológico capital, tanto con respecto al ser eterno e infinito como al ser de las cosas finitas. En efecto, señala el Cusano que la sabiduría "que es la misma igualdad del ser, es el verbo o la *ratio* de las cosas" (23, 1-2). La referencia a la doctrina trinitaria se refleja en las características del principio ontológico de lo existente, que ha de dar cabida a tres aspectos entitativos distintos: la unidad, la igualdad y la conexión, pero todo el planteamiento está presidido por una filosofía de la unidad desde la que se analiza cómo la unidad infinita se difunde en todo.

En primer lugar, la sabiduría es la "igualdad del ser" en cuanto que por ella cada cosa posee el ser que le es propio, manteniéndose en virtud de tal ser idéntica consigo misma y siendo a la vez diversa de las otras en la igualdad consigo misma. Esta igualdad da cuenta tanto del movimiento como del reposo, pues por ella en cada cosa hay la persistencia en sí misma y el continuo cambio hacia sí misma, en busca de su igualdad esencial. El hecho de que las cosas nunca sean por completo iguales a sí mismas, según su modo de ser, sino que siempre se encuentren siendo en más o en menos lo que pueden ser –es decir, que su movimiento y reposo sean imperfectos– no anula el principio de la igualdad del ser al que tienden, sino que explica la diferencia, la dispersión y la oposición entitativa que es inherente a la multiplicidad. Y así como la igualdad proviene de una unidad inquebrantable, así también la mejor manera en que se *explica* la igualdad es en la

diversidad. Nicolás de Cusa se atiene a la doctrina tradicional de la *explicatio*, pero su interpretación corrige el esquema emanantista de la doctrina neoplatónica en puntos fundamentales.

Además, la "igualdad del ser" de que se trata no consiste única y principalmente en la igualdad de hecho que está dada en las cosas; más bien hace referencia a un orden previo, si se quiere, aunque no en el sentido estricto de la procesualidad temporal. Con palabras de nuestro diálogo diremos que la sabiduría es la igualdad del ser de las cosas de modo análogo a como el círculo infinito es la igualdad del ser de todas y cada una de las figuras y así el círculo es todas ellas, sin ser en absoluto una figura distinta de su infinitud<sup>31</sup>. Siendo por tanto la sabiduría la igualdad del ser y del ser tal como cada cosa es, está presente en cada cosa sin consumir nada de sí misma y sin romper la unidad de su origen, así como cada cosa particular, al ser según ha podido ser y habiendo podido ser tan sólo como es, lleva la impronta, esto es, la "imagen" de una igualdad esencial nunca plenamente conseguida.

Con todo, ocurre que las cosas llegan a ser, permanecen con relativa estabilidad en lo que son, con arreglo a las características de su entidad, conservan en sí mismas una cierta unidad, aunque imperfecta, y concretan en su existencia un conjunto de determinaciones actuales y posibles que no se reducen a ser una manifestación devaluada de su principio o modo de ser primordial. Ello es debido a que la sabiduría también "es el *verbo* y la *ratio* de las cosas" y como principio ontológico de las mismas es además "forma intelectual infinita", "actualidad de todas las formas formables", "simplicidad que complica todas las formas" y "medida adecuadísima de todas" (23, 2-13).

De antemano, podríamos decir que todo consiste en que la sabiduría infinita es la ciencia de las cosas, pero con ello quedaría incomprendido el alcance de esta definición, que además de su dimensión estrictamente ontológica tiene muy en cuenta el problema teológico de la palabra, el verbo, que es unidad de Dios Padre y Dios Hijo, la verdadera "igualdad de la unidad o de la entidad" (22, 12-13). Es indudable, entonces, que la conexión entre la sabiduría y las cosas explicitada en la def. 6) hace referencia al misterio de la encarnación y sus repercusiones filosófi-

<sup>31</sup> Cf. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Stuttgart, 1966, 81s.

cas. Por lo que respecta al plano ontológico, el verbo es palabra que da el ser, lo delimita y lo ordena, por consiguiente es y dice cómo es cada cosa de verdad; es lo que mantiene la cohesión interna de cada cosa individual y la conexión de todas las cosas en la constelación objetiva del universo; y, en cuanto que recibir el ser es para las cosas un acontecer temporal, el verbo irrumpe en ellas como esencia histórica de las mismas.

El verbo es la realización misma de la cosa, lo que la hace surgir, en tanto que él permanece en sí como medida de todo lo que ha sido hecho. Por consiguiente, esta proposición: "la sabiduría es la misma igualdad del ser, el *verbo* o la *ratio* de las cosas" contiene una desigualdad ontológica, la de lo universal y lo particular, y la posibilidad de comprender la igualdad no consiste sino en la tarea de pensar el punto de encuentro entre ambos extremos. En el verbo, que es sabiduría creadora, se encuentran lo universal y lo particular coincidentes de un modo perfecto y sumamente preciso, y en las cosas particulares acontece lo universal de modo divergente y participativo, siempre en discordancia con el ser que determina su esencia. Por lo tanto, la desigualdad no estriba en que lo universal sea el verbo y lo particular las cosas, sino en que éstas nunca pueden poseer del todo, ni siquiera reflejar de una manera proporcionada y armónica, la coincidencia de lo universal y lo particular.

La dificultad que supone hacer fecundo este pensamiento consiste, por una parte, en que las relaciones entre *verbum* y *ratio* deben ser liberadas de su vinculación al Logos griego y recontextualizadas en un sistema de referencias mucho más complejo. Por otra parte, el nexo entre *forma* y *verbum* apunta a la unidad interna entre ser y pensar y a la dependencia de lo que es aquello que es con respecto al principio de realidad plena que le hace ser. En última instancia, lo que se entiende como el "despliegue" de la sabiduría remite en el pensamiento cristiano a una unidad tal, que ha de ser pensada como anterior en sí a la disociación entre pensar y ser, unidad que mantiene relaciones efectivas con las cosas y por ello éstas se consideran como manifestación objetiva de aquélla.

La sabiduría es la forma intelectual infinita y actualidad de todas las formas, por cuanto da y conserva el ser concreto de la pluralidad de formas contraídas en la existencia individual, por lo tanto, limitadas, y es asimismo modelo de las formas específicas

no contraídas. Además, puesto que todos los entes y formas guardan con respecto a la sabiduría una relación más o menos estrecha o lejana de "imagen" a "modelo", la sabiduría es la forma absoluta, ideal y única que contiene en sí y da razón de todos los entes y formas<sup>32</sup>. De aquí se sigue que para el hombre acercarse a la sabiduría representa, entre otras, la tarea de indagar cuáles son las formas del ser, cómo se comunican entre sí y emanan unas de otras, tanto las formas genéricas como las singulares, y qué grado de perfección y bondad relativa hay en ellas conforme a su conexión con la sabiduría.

Trasladado a un lenguaje más sencillo, podríamos decir que al ser la sabiduría la *ratio* de las cosas, está asegurada su presencia en el mundo, y siendo esto así todo cuanto hay en el universo no sería sino la exposición objetiva de la dialéctica entre el ser y el bien que la sabiduría irradia. Entonces, no importa tanto la índole concreta de la materialidad de los entes del mundo, cuanto la proporción que hay en ellos de sabiduría bienhechora. Es claro que con estas palabras no pretendemos afirmar que la presencia de la sabiduría sea una cuestión de cantidad, de más o de menos, pues ello supondría configurarla según las determinaciones contingentes de la magnitud. La cuestión radica en que siendo, por un lado, la sabiduría simplicidad e identidad absolutas ha de comunicarse a todo sin límites, aunque, por otro lado, como las cosas son lo radicalmente otro de la identidad no pueden recibirla más que según su propio modo de ser. Por consiguiente, en sentido estricto la sabiduría o "la identidad infinita no puede ser recibida en otro, porque en otro sería recibida de otro modo" (25, 9-11). Es decir, el problema de la presencia efectiva de la sabiduría es también una cuestión de medida, de proporción. Su aparición en las cosas se designa como *ratio* y esto resulta decisivo para que determinadas propiedades exclusivas de la sabiduría sean asimismo leyes fundamentales del ser.

#### IV

Finalmente, nos vamos a ocupar de la definición más sucinta que se contiene en el Libro I de *Idiota de sapientia*, la cual se vin-

<sup>32</sup> Me baso para esta interpretación en *De visione Dei*, IX, y en Platón, esp. *Filebo*.

cula directamente con el diálogo del Libro II en torno a la pregunta sobre Dios. En esta definición: la sabiduría no es otra cosa que Dios (21, 6) se resumen los contenidos de las anteriores, que en ella encuentran su legitimidad. La razón inmediata de esto, desde el aspecto humano, es doble: de una parte Dios, "si bien es insignificable, está significado en la significación de todo término" (29, 26-27) y de otra parte, puesto que no estamos refiriéndonos a un saber determinado entre otros, sino a *la* sabiduría única e infinita, forzoso es admitir que la unidad y la infinitud solamente convienen a Dios<sup>33</sup>.

En cuanto a lo primero, la paradoja del significado expresa un pensamiento fundamental de Nicolás de Cusa acerca de la necesaria *explicatio* de Dios en todo lenguaje con sentido. Y esto no consiste tan sólo en que la unidad absoluta da lugar a múltiples discursos, sino en que cualquier modalidad que adopte el pensar y el hablar significativos tienen a Dios como presupuesto absoluto. De ello depende que la trasposición dialéctica de la dificultad en facilidad pueda llevarse a cabo. Ahora bien, la facilidad tiene cabida en el discurso y puede ser considerada por tanto bajo un punto de vista metodológico, pero como ya hemos indicado su verdadera naturaleza es de carácter metafísico: Dios, que es la simplicidad en la forma más perfecta, es por ello la facilidad infinita<sup>34</sup>. Y así como la simplicidad complica todas las formas, de modo semejante hay que entender la facilidad *complicative*: la absoluta facilidad coincide con la incomprendibilidad absoluta; lo insignificable es lo que está significado en toda expresión significativa.

En cuanto a lo segundo, mencionaremos tan sólo que Dios, por ser la unidad absoluta, es el *prius* absoluto y en cuanto tal antecede y encierra en sí a todo. Por ser unidad infinita, es fundamento y razón interna de todo lo finito, de su existencia, desarrollo y manifestación. Pero ante todo, Dios es unidad absoluta e infinita en el sentido del pensamiento cristiano, es decir, por ser unidad increada, lo que supone que a los pares de conceptos que se han venido utilizando: infinitud-finitud, unidad-multiplicidad,

<sup>33</sup> "Unitas infinita ... Deus est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus", Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 3, 69, 9-10.

<sup>34</sup> "deus est ipsa infinita facilitas et nequam convenit deo, quod sit ipsa infinita difficultas", Nicolás de Cusa, *Idiota de sapientia*, 30, 19-21.

identidad-alteridad, etc., es necesario añadir los que corresponden al concepto de creación. También se podría decir que estos son los que más directamente caracterizan a la definición 7), porque no sería posible silenciarlos sin desvirtuar sustantivamente el análisis de la misma. En este sentido, la sabiduría –Dios– es principio que da el ser y, para nosotros, posee todas las características de la noción de principio que ya se han mencionado.

Pero lo es muy especialmente porque puede producirlo todo del no-ser al ser y en esto radica su omnipotencia. El sentido único de la creación como manifestación de la omnipotencia divina ofrece a la reflexión filosófica una nueva luz sobre la noción de sabiduría. Por una parte, creación ocurre por la palabra de Dios, lo cual permite afirmar la unidad entre sabiduría y palabra originaria. Pero por otra parte esto conlleva que la sabiduría no es una ciencia en sí misma completa y acabada, al modo de un contenido doctrinal que puede estar a disposición del hombre para ser investigado y aprendido. La sabiduría, siendo ciencia infinita, es a la vez fuerza creadora y su irradiación forma parte de su modo de estar presente en el mundo. O dicho de otro modo, la creación sitúa tanto a la sabiduría como a la palabra en el ámbito del acontecer. Por ello, afirmar que la sabiduría es Dios no es otra cosa que decir que Dios ha hecho todos los seres *en* la sabiduría y a su vez esto no significa sino que lo ha creado todo mediante el verbo o la palabra. Ahora bien, si la sabiduría es palabra creadora, lo que surge y se manifiesta en su exteriorización como "cosas" es ya siempre palabra.

La sabiduría de Dios se plasma, por así decirlo, en un saber hacer al modo de un arte omnipotente, cuya forma ideal es el ejemplar preciso o el arquetipo único de todo lo que ha sido hecho. Nicolás de Cusa sostiene que en la ejemplaridad del arte divino se combinan y compenetran la unicidad y la multiplicidad, bajo el aspecto de que por muchas y muy variables que sean las formas formables, es decir, creadas, todas tienen un ejemplar único y absolutamente igual. Esta com-penetración recíproca de unicidad y multiplicidad, o diversidad, no puede explicarse desde el horizonte antitético de lo uno y lo múltiple tal como fue planteado por el pensamiento griego. Lo que se requiere es precisamente ir más allá de la antítesis, y también más allá de la coincidencia de la oposición entre unidad y multiplicidad. La infinitud de la forma que es el ejemplar precisísimo es la "fuerza actual de

la unidad" que antecede a la disyunción y a la síntesis y que se denomina también "*oppositio oppositorum*".

A esto se añade que habiendo caracterizado a la sabiduría de Dios como un arte omnipotente, es claro que la concepción de la misma exige concebir "el concepto de la idea del arte divino", esto es, "el arte de la mente absoluta", o también "el concepto absoluto", según afirma el orador en el Libro II dando pruebas de la efectividad del diálogo metódicamente conducido. Pero concebir el concepto absoluto significa intuir o llegar a contemplar "la simplicidad de la *ratio* absoluta que complica en sí con anterioridad (*prioriter*) todas las cosas", lo cual señala el límite positivo y negativo de la sabiduría para la capacidad humana de conocer.

La imposibilidad de abarcar intelectualmente la *complicatio* de todas las cosas en la simplicidad infinita opera como línea de demarcación entre la asimilación del entendimiento humano y la sabiduría divina. A pesar de todo, esto no representa una invitación al escepticismo o al abandono. La faceta socrática del saber como ejercicio y como búsqueda cognoscitiva pone de manifiesto de nuevo todo el alcance de la *docta ignorantia*, cuando son comprendidas las limitaciones que surgen a la hora de emprender el camino hacia la sabiduría.

La única meta de su recorrido debiera ser la concepción del concepto absoluto, o de Dios, puesto que en él se concentra todo el saber de la ciencia absoluta. La pregunta sobre Dios es por tanto la única pregunta que viene propuesta desde la sabiduría, aunque en realidad no sea propiamente una pregunta, ya que conforme a la definición 7) en Dios coinciden el fundamento del preguntar y el objeto de conocimiento.

Según Nicolás de Cusa, la *docta ignorantia* proviene de "la región elevada del intelecto"<sup>35</sup> y es como una torre que permite abarcar con una sola mirada todo lo que se ofrece a la visión intelectual, así como apreciar en qué medida nos acercamos o alejamos del objeto buscado. Ahora bien, ocurre que esta mirada intelectual nos devuelve la certeza de que la búsqueda de la sabiduría sólo es posible en cuanto viene impulsada por Dios, que esta búsqueda define el ser del hombre y que la inaccesibilidad de lo que se busca transforma todo contenido de conocimiento en una pre-

---

<sup>35</sup> Nicolás de Cusa, *Apologie de la docte ignorance*, 50.

gunta y todo saber imposible en un afán necesario. La conexión de imposibilidad y necesidad es otro factor integrante de esta visión de la sabiduría y a ello se debe quizá que la ignorancia sapiente de esta ciencia pueda caracterizarse como añoranza de lo ya pregustado.

Para concluir, vamos a recapitular los principales presupuestos que subyacen al tratamiento de la noción de sabiduría en *Idiota de sapientia*, a falta de un examen más pormenorizado de lo que esta temática representa en el pensamiento del Cusano y de un estudio sobre Dios y la idea de creación. Tales presupuestos se refieren a la apetencia del intelecto de un saber infinito, que no es fruto del obrar humano. Esta apetencia ofrece la única posibilidad de que el ser intelectual se trascienda a sí mismo, por lo cual el dinamismo del intelecto consiste en una aspiración a sobrepasar sus capacidades y a la vez en una búsqueda de sí mismo. El ser del hombre es buscar la sabiduría, porque sólo ella fundamenta y explicita la raíz de su existencia y de su actividad. Esto se traduce en que el hombre se ve a sí mismo como determinado por un deseo intelectual que encuentra cumplimiento en la sabiduría eterna.

La relación entre deseo y conocimiento define el desarrollo de la vida espiritual, en el sentido que ya se ha explicado. La imposibilidad de abarcar y de aprehender la sabiduría no convierte en un sinsentido la aspiración a la misma; todo lo contrario, esta imposibilidad es en cierto modo presupuesto de su necesidad. Ahora bien, la inaccesibilidad de la sabiduría imprime en el conocimiento humano su medida, y esto significa que la ignorancia se erige en presupuesto del buscar. Se trata desde luego de una ignorancia *transformada*, puesto que su sentido viene dado por su relación con la infinitud e incomprendibilidad de lo que se ignora, es decir, la docta ignorancia nunca se desvincula de la infinitud de la sabiduría, porque esta infinitud es lo que determina la modalidad de conocimiento llamada "docta ignorancia".

Los nombres con que designamos a la sabiduría no son sino expresión de esta conexión entre saber e ignorar (*scire = ignorare*) y de nuestra tendencia fundamental a la misma. La docta ignorancia es por ello un punto de partida "humano", aunque no sea un verdadero punto de origen. El único punto de origen es la infinitud, cuya posibilidad positiva hace de ella algo pensable, deseable y cercano. Desde el punto de vista conceptual, no se suprime la distancia entre infinitud y finitud, pero se sustituye e

incluso se supera en su coimplicación y mutua pertenencia. La existencia de la infinitud posibilita en el origen y desde él todo lo que el hombre puede alcanzar de esta ciencia, "*et haec est 'sufficiencia nostra'*" (31, 20).

M<sup>a</sup> del Carmen Paredes  
Universidad de Salamanca  
Facultad de Filosofía  
Paseo Canalejas, 169  
37008 Salamanca España

