

## LA INFINITUD DE DIOS Y LA VIDA INTELECTUAL

### NOTA SOBRE LOS IMPLÍCITOS GNOSEO- ANTROPOLÓGICOS DE LA IDEA CUSANA DE DIOS.

JUAN A. GARCÍA-GONZÁLEZ

Nicholas of Cusa's notion of the infinite sets him in the essentialist and modal line of the ontological argument. Whatever is thus removed, what is intelligible is given instead, and existence –which is primary– is made to vanish.

En el *De apice theoriae* Nicolás de Cusa dice que "el ser es a la mente como el color a la vista"<sup>1</sup>. Y como, según la antigua concepción de la luz<sup>2</sup>, ésta no es algo visto sino algo mediante lo cual se ve, Cusa dirá que "la luz no se manifiesta en las cosas visibles sino precisamente mostrándose como invisible". Paralelamente, también Dios, causa primera de los entes, será lo incognoscible que late en todo conocimiento, y que es alcanzado por el hombre como por encima de su saber y capacidad. Por eso, el Cusano afirmará que "el poder ver de la mente supera su poder comprender"; y de este modo establece cómo "la visión comprensiva se eleva para ver lo incomprensible"<sup>3</sup>, tal que nos sea accesible, o inaccesiblemente accesible, el conocimiento de la infinitud divina.

En esto de pensar a Dios como ser infinito coincide Nicolás de Cusa con sus predecesores Duns Scoto y Ockham, y también con los pensadores modernos posteriores, como Descartes o Hegel. Lleva razón Heimsoeth<sup>4</sup> al señalar que ésta es una de las doctrinas que caracterizan la filosofía moderna, ya desde sus albores en el pensamiento tardomedieval. Al respecto, podemos recordar

---

<sup>1</sup> Nicolás de Cusa, *De apice theoriae*, 9, (cit. DAT); también *De quaerendo Deum*, I.

<sup>2</sup> Definida por Aristóteles como la actualidad de lo transparente en *De anima*, II, 7, 418 b.

<sup>3</sup> Nicolás de Cusa, *DAT*, 8-11.

<sup>4</sup> H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1990, cap. I, 25-66.

que la humanidad había pensado a Dios de muchas maneras: como el Bien ideal (Platón), como una *Noesis noeseos noesis* (Aristóteles), como la Unidad primera (Plotino), como Verdad absoluta (Agustín de Hipona), como el *Ipsum esse subsistens* (Tomás de Aquino), etc. Por ello la teología filosófica instituyó técnicamente la cuestión del constitutivo formal de Dios para establecer con precisión cuál es la propiedad diferencialmente distintiva del ser divino. Y si la escolástica medieval se había inclinado finalmente por la aseidad como dicha propiedad<sup>5</sup>, en el impulso del que nace la filosofía moderna, muy explícito en el pensamiento del Cusano y más tarde en Descartes, la infinitud toma su lugar.

Un factor parcialmente explicativo de esta postura es el recelo con el que la filosofía cristiana acogió el pensamiento aristotélico en su redescubrimiento a partir del siglo XII. El paganismo que se percibió en un Dios motor final del universo, por lo que pudiera tener de inmanente al mismo, o en una inteligencia que se define como inteligente de su propio entender y no necesitada de amar, por parecer que tal era algo ajena a los destinos de los hombres, movió quizás a los pensadores cristianos a exaltar la suprema dignidad de Dios, subrayando su trascendencia respecto del mundo y su superioridad sobre el hombre y sobre cuanto conoce, pero que al tiempo no nos es completamente inaccesible. Y en este bienintencionado deseo de adoración se destacan la inmensidad de Dios y el carácter absoluto de su existencia apelando a la infinitud divina. Si antaño cabía ascender de lo creado a su Creador, en esta época se aspira a comprender a Dios en sí mismo, en la realidad de su ser, que es más que sólo Creador de lo finito: cabe pensar que es, con todo rigor, infinito. En la misma línea de ambición intelectual, la de conocer a Dios en sí mismo, Descartes verá claro y distinto que Dios es *res infinita*, Spinoza propondrá una intelección *sub specie aeternitatis*, y más tarde Hegel un saber rigurosamente absoluto, que sólo puede serlo de lo absoluto.

Dentro de estas coordenadas se encuadra el pensamiento de Nicolás de Cusa. Un ejemplo concreto de esta intención de entender a Dios en sí mismo, en su infinitud propia, quizás se pueda

---

<sup>5</sup> L. Clavell, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1980.

apreciar en su agustiniana pretensión de concebir la unitrinidad divina, una doctrina habitualmente considerada como suprarra-cional, propiamente perteneciente a la fe católica. Hasta con una pretendida fundamentación matemática<sup>6</sup>, el Cusano aspira incluso a proyectar también a lo creado una semejante estructura unitrina<sup>7</sup>.

Y muy especialmente su pensamiento de los últimos años –de 1458 a 1464<sup>8</sup>–, es un continuo dar vueltas<sup>9</sup>, ensayando distintas denominaciones de Dios que, dentro de su inasequibilidad, nos lo hagan asequible en su infinitud, tal y como es en sí mismo. Pero como a la postre la infinitud divina nos desborda, la tarea filosófica se comprende finalmente más bien como un ejercicio *de divinis nominibus*, al decir de Santinello<sup>10</sup>; es decir, como la propuesta de distintas expresiones o formulaciones para significar esa excesiva infinitud divina. *Aequalitas, possesset, non aliud*, etc. son diversos intentos del Cusano en esta dirección. Este trabajo de denominación de Dios muestra también una primera dimensión del sentido y alcance de aquella *docta ignorantia* con la que el Cusano ha pasado a la historia.

Pues bien, este planteamiento cusano acerca del conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo, o en su infinitud, parece chocar, al menos parcialmente, con la conocida como decimoctava tesis tomista<sup>11</sup>, que reza que "aunque es objeto adecuado de la intelección el ser en sí mismo, el objeto propio del entendimiento humano, en su actual estado, son tan sólo las esencias abstraídas de sus condiciones materiales". Con esta diferencia entre los objetos propio y adecuado del entendimiento humano se limita lo

<sup>6</sup> Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, I, IX, 38 (cit. DC).

<sup>7</sup> Nicolás de Cusa, *Docta ignorantia* (cit. DI), II, 7; puede verse también *De possesset*, 44-47.

<sup>8</sup> F.E. Cranz, "The late works of Nicholas of Cusa", en Christianson-Izbicki, *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, Brill, Leiden, 1991, 41-60.

<sup>9</sup> A.L. González, "Introducción", Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, nº 9, Pamplona, 1993, 10-12.

<sup>10</sup> G. Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari, 1971, 124.

<sup>11</sup> E. Hugon, *Las veinticuatro tesis tomistas*, Porrúa, México, 1974, 119; Los lugares tomistas: *Summa Theologiae*, I, 14, 1; I, 84, 7; I, 89, 1-2 (cit. ST); *Summa contra gentes*, II, I, 50, 72; II, IV, 11.

accesible ahora a nuestra inteligencia, lo que con toda propiedad conoce actualmente, aun cuando le fueren más adecuadas otras realidades inteligibles.

Más concretamente esta tesis conlleva que el conocimiento del ser infinito que actualmente logramos no es un conocimiento estrictamente adecuado; o que, cuando menos, deben distinguirse dos formas de conocer lo infinito: una en función de lo que propiamente conocemos y otra su adecuado conocimiento. Por eso la noción de infinito se había tomado en la filosofía clásica tan sólo como una noción meramente negativa<sup>12</sup>, derivada de los objetos determinados cuya finitud se niega, y no primaria o positiva, como noticia o conocimiento de algo. Paralelamente, pero en sentido inverso, el comenzar por la infinitud, al margen de lo propiamente conocido, parece que sólo podrá conducir a una teología negativa, tan estimada por el Cusano. Pero esta teología está por ello vacía de todo saber definido<sup>13</sup>, por lo cual se habla de una docta ignorancia.

En consecuencia, y concediendo que nuestro entender remite finalmente a Dios, a las ambiciones modernas por alcanzar ya de algún modo el objeto adecuado de la inteligencia cabría oponer la limitación de su objeto propio, el de experiencia. A mi juicio, es lo que, con mayor o menor fortuna, hizo Kant, esto es, disciplinar la razón señalando sus límites: "fuera de la experiencia nada hay que sea objeto de la razón"<sup>14</sup>. La dialéctica kantiana de la razón muestra imposible una prueba ontológica de la existencia de Dios, porque "ningún hombre conseguirá por simples ideas ser más rico en conocimientos"<sup>15</sup>: el ser infinito no pasa de ser un ideal de la razón humana.

Ahora bien, sin aceptar el final recorte gnoseológico del kantismo, y sin cuestionar tampoco, entre otros asuntos, la mencionada forma negativa de pensar lo infinito, debemos atender al problema apuntado. La ambición por entender el infinito forjada en la filosofía tardomedieval y renacentista comporta una altera-

<sup>12</sup> Cfr. Aristóteles, *Peri Hermeneias*, 2, 4.

<sup>13</sup> Cfr. G. Stachel, "Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei*", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*, 1980 (14), 167-181.

<sup>14</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 762, B 790 (cit. *KrV*).

<sup>15</sup> I. Kant, *KrV*, A 602, B 630.

ción en la consideración de los objetos propios y adecuados de nuestro inteligir. Tal alteración no es inocua, ni un mero motivo de discrepancia teórica entre Nicolás de Cusa y Tomás de Aquino<sup>16</sup>, por referirnos concretamente a ellos. Por el contrario, es preciso notar la diferencia entre el conocimiento de lo infinito en sí mismo, o *qua talis*, y el conocimiento de lo infinito a partir de lo finito. Sin esta diferencia pudiera postularse la adecuación objetiva de nuestra inteligencia con cierta inseguridad o suspendida en el vacío, es decir, al margen de lo que propiamente conocemos.

Desde otro punto de vista, la diferencia entre conocer a Dios como Creador y conocerle en sí mismo se corresponde con otra implícita diferencia antropológica, la que media entre los argumentos *a posteriori* para alcanzar el conocimiento de Dios y las argumentaciones *a simultaneo* o *a priori*, a saber: la idea de que el conocimiento humano se va *incrementando* desde los conocimientos inferiores hasta los superiores, o la presunción de que ya se conoce de algún modo lo infinito en un momento dado; con el añadido problema de qué pueda ser lo *posterior* a tal conocimiento. Porque, en efecto, tal y como se ha interpretado, según la formulación anselmiana del argumento *a simultaneo*, tras el máximo inteligible sólo resta la existencia empírica del mismo<sup>17</sup>; y, según la versión hegeliana del argumento *a priori*, su existencia histórica: la realización de la autoconciencia divina, o la autogénesis de Dios, en el saber humano<sup>18</sup>; Hegel entiende la filosofía, su filosofía, como la estricta realización del argumento ontológico.

A la diferencia existente entre conocer a Dios como Creador y conocerle tal y como es en sí mismo se podrían añadir además algunas otras matizaciones gnoseológicas, como la diferencia entre conocimiento de realidades homogéneas y conocimiento según analogía, la distinción que hay entre conocer la esencia y la exis-

<sup>16</sup> Puede verse al respecto: R. Haubst, *Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues*, Tréveris, 1965; "Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15 Jahrhundert besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues", *Theolog. Philos.*, 1974 (49), 252-273.

<sup>17</sup> Cfr. L. Polo, "Lo intelectual y lo inteligible", *Anuario filosófico*, 1982 (15, 2), 117-118 (cit. "Lo intelectual").

<sup>18</sup> Cfr. W. Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1982, 265-267.

tencia divinas, o la que media entre obtener de Dios un conocimiento negativo y otro positivo, etc. Pero, sobre todo, tal vez fuera oportuno mencionar aquí la dificultad que se plantea Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, y que consiste en lo siguiente: siendo en Dios idéntica su esencia y su ser, ¿cómo es posible que podamos conocer que Dios existe sin conocer adecuadamente su esencia? La solución tomista distingue el ser real y el ser veritativo; según esta distinción se afirma que el hombre conoce que es verdad que Dios existe, a lo cual llega partiendo desde lo creado, pero al tiempo se niega que el hombre conozca la existencia real de Dios, y por tanto tampoco su esencia propia<sup>19</sup>. A lo que habría que añadir que tal es la situación de nuestro conocimiento de Dios *actualmente*<sup>20</sup>, porque, por otro lado, Tomás de Aquino señalará que el fin último del hombre no puede sino consistir en la visión de la esencia divina, realmente idéntica con su ser<sup>21</sup>. Este será para el Aquinate el lugar, o el momento, del conocimiento de Dios tal y como es en sí mismo, en cuanto distinto del conocimiento que obtenemos de Dios a partir de lo creado: el conocimiento de Dios tan sólo como Creador o el conocimiento de la verdad de que Dios existe.

En suma, la cuestión es si conocer a Dios en sí mismo, no sólo en tanto que Creador, es decir, si conocer el ser infinito en cuanto que tal, es para el hombre algo actualmente realizable o una meta futura, que tal vez exija un incremento del conocer humano, bien sea en términos de su escueto ejercicio, de su misma capacidad, o incluso de las condiciones *a priori* por las que ejerce su capacidad. La postura cusana, y en general moderna, que ya he dicho que procede de la admisible buena intención de elevar a Dios sobre todo lo creado, exige lo primero: hacernos incomprensiblemente comprensibles a Dios en su ser infinito; pero al tiempo pudiera ser que ello desatendiera o desestimara el respecto por el cual el ser infinito es para nuestra inte-

<sup>19</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 3 a. 4 ad 2.

<sup>20</sup> El "actual estado" del hombre, al que alude la tesis tomista, puede entenderse redundantemente. Lo que la naturaleza humana tiene de "estado", su "estar" de algún modo, es precisamente su "actualidad". Por eso se ha hablado de la actualidad como expresión de un límite del pensamiento humano: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1988, vol. III, 390-394; 407 en adelante; especialmente 422 ss.

<sup>21</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 3. a. 8.

ligencia su último destino, término de un proyecto actualmente interminado.

Por tanto, la propiedad o adecuación objetiva de nuestro inteligir no es una cuestión baladí, sino que afecta especialmente a la función del tiempo en el desarrollo de la inteligencia, o mejor, del ser intelectual. En la presunción de conocer actualmente el infinito se desconsidera el importante papel de la biografía personal, a la que aludiremos en adelante, perdiendo de vista también con ello el no menos importante indicio que nos da el tiempo.

El tiempo es un neto indicio de la dependencia de nuestro inteligir respecto del acontecer extramental<sup>22</sup>. Esta indicación no sólo tiene que ver con la alteración objetiva que venimos glossando, sino que además tiene una relevancia especial en orden a encontrar en el ser el fundamento de la verdad pensada por el hombre. La filosofía del Cusano pasa por alto este punto, remitiendo toda verdad creada a la Verdad primera del Creador; pues, así como las distintas imágenes de diversos espejos reflejan una misma realidad cada uno a su manera, según el ejemplo del propio Cusa<sup>23</sup>, así también todos los conocimientos remiten a una Verdad primera, que es la del mismo Dios, cuya contracción ontológica es lo finito<sup>24</sup>. De ahí procede también el carácter conjetural que Cusa atribuye a todo nuestro saber, según el cual se afirma que *omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*<sup>25</sup>; carácter que consolida, en una segunda dimensión, la propiedad de nuestra docta ignorancia.

Visto así se justifica de nuevo el por qué del esfuerzo cusano por nombrar a Dios lo más adecuadamente posible. Porque, si se va de lo creado a su Creador, o, con otras palabras, si de lo conocido se eleva la inteligencia hacia lo desconocido, el hombre se mueve en el terreno de la verdad ya poseída, y fundada en la realidad de las cosas. En cambio, en el camino inverso que pre-

<sup>22</sup> Cfr. sobre este punto: L. Polo, *El ser I: la existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1966, III. Y nótese la metafísica diferencia entre la postura parnésico-platónica de oponer el tiempo al ser, y el descubrimiento en el tiempo de un definitivo indicio del ser.

<sup>23</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *Compendium*, 167 r (cit. *Comp.*).

<sup>24</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *DI*, vol. I, II, 6, 1-9.

<sup>25</sup> Nicolás de Cusa, *DC*, I, prol. 2, 4-5.

tende transitar el Cusano y junto con él la filosofía moderna, desde la ambición de poseer la infinitud divina –posesión que ya nos parece que ha de ser más un deseo que una conquista real<sup>26</sup>–, se aspira a alcanzar la identidad –de la Verdad primera, del Ser primero– al margen del fundamento –del ser que funda la verdad–, y por ello positivamente ignota. Y, en efecto, así se expresa el Cusano al referirse a la contemplación de la infinitud divina: "no se qué veo, ya que no veo nada visible"<sup>27</sup>; es un saber objetivamente vacío, ciertamente un docto ignorar. Como decimos, el problema es entonces el *de divinis nominibus*; y, sin embargo, para Tomás de Aquino los nombres que imponemos a Dios se toman precisamente a partir de sus efectos<sup>28</sup>, lo cual torna más aporética la tarea del Cusano.

Pero, sobre todo, la postura cusana comporta la mencionada omisión: se desatiende a la dinámica por la que acrecentamos nuestro conocimiento, la que con todo rigor se puede llamar el crecimiento de la inteligencia. Sin ella, la inteligencia humana pierde vitalidad; pero el entender tiene que ser un ejercicio vital, es decir, algo más que una sola forma de conocer: una forma de vivir, y aún más: de ser. Finalmente, la inteligencia lo que indica es una existencia personal, porque la capacidad de pensar y de entender ni se dan ni se ejercen desligadas de una persona; y, a la inversa, es personal el existente que dispone de inteligencia, o la existencia que se manifiesta en el entender.

Si analizamos ahora esta omisión implícita en la alteración de los objetos del inteligir que la pretensión Cusana de conocer actualmente lo infinito conlleva, deberemos reparar en tres extremos: el comienzo de la vida intelectual, su término y el proceso que los liga.

Por cuanto al primero, la tradición ha señalado comúnmente que de la experiencia nace la ciencia, de acuerdo con aquel adagio latino que afirma que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. El inicio de la vida intelectual en la sensibilidad

---

<sup>26</sup> Sobre el importante papel del *desiderium videndi Deum* en Nicolás de Cusa puede leerse: M. Álvarez-Gómez, "Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa", en Dettloff-Heinzmann-Scheffczyk (eds.), *Wahrheit und Verkündigung*, Schöningh, Paderborn, 1967, vol. I, 651-685.

<sup>27</sup> Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XIII (cit. DVD).

<sup>28</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *ST*, I, 13, 1.

manifiesta la corporalidad actual del ser humano, a la que me parece que no se atiende lo suficiente si se postula lograda ya una cierta realización adecuada de su inteligir. Incluso cabría apreciar aquí un motivo solidario del dualismo que caracteriza la filosofía moderna a partir de Descartes. Desde él cabe sospechar que el recurso a la aludida teología negativa se corresponde con una vida humana descarnada.

Pero la vida terrenal humana no puede obviarse: al ejercicio del inteligir antecede la presencia de los objetos, bajo la cual late la propia corporalidad. La pretensión de infinitud mueve a prescindir de aquéllos, a negarlos, o a trascenderlos de un modo que estimo confuso. En el Cusano se trata de una trascendencia dialéctica, que se establece entre los contrarios finitos para alcanzar la *coincidentia oppositorum*<sup>29</sup> del infinito; más tarde Descartes ejercerá metódicamente la duda para trascender el ámbito objetivo. Pero, en todo caso, se trata de un trascender ambiguo mientras no se señale el punto de partida; procediendo así se infravalora la propia corporalidad, justamente ese punto de partida que está en la base que delimita aquello que puede ser trascendido, y a la par también qué significa el propio trascender. Sentar de entrada la trascendencia de Dios por ser infinito, ciertamente apunta de algún modo a la inmensidad divina, pero difuminando su trascendentalidad, que no se ha precisado. Cabría alegar en sentido contrario que no es Dios lo único que nos trasciende, o el único trascendental, y ni siquiera el primero en el orden cronológico de lo que nuestro entendimiento descubre.

La presencia de los objetos, previa al ejercicio de nuestro inteligir por ser éste un entender incorporado, no es un especial asunto de consideración para el Cusano. Tan sólo, en su examen del conocimiento sensible, entiende la presencia como una mera limitación de las formas cognoscitivas más bajas, limitación de la que nos desprendemos con las operaciones superiores<sup>30</sup>. Pero esa consideración supone ya cierta representación del tiempo, a la que en rigor antecede la presencia a la mente; por ello hay que decir que Cusa no ubica la presencia objetiva en su estricto lugar gnoseológico. Además, la sensación no tiene la fuerza presencial

<sup>29</sup> Cfr. J. Stallmach, "Scholastik", *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel*, 1964 (39), 495-509.

<sup>30</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *DC*, I, VIII, 33, 6-9.

de la objetivación intelectual: primero, porque sin captación intelectual la sensación no destaca su objeto en la secuencia estímulo-respuesta; y en segundo lugar, porque lo sentido no es constante al margen de la atención intelectual.

Por otro lado, en la conocida *narración del cosmógrafo* que Cusa redacta en el capítulo VIII del *Compendium*<sup>31</sup>, se interpreta la intencionalidad cognoscitiva no sólo como significativa de la realidad en que se basa, sino como doblemente significativa: signos de signos que remiten en último término al Creador, el cual resplandece en ellos, principalmente en los signos intelectuales, "como luz eterna e inaccesible a toda la agudeza de nuestra visión mental"<sup>32</sup>. En semejante interpretación, ya lo hemos dicho, se hace caso omiso de la fundamentación de la verdad en el ser de las cosas. Pero ésta es la primera trascendencia que el hombre encuentra, y sin ella, mal se puede establecer el sentido último del trascender, ni el modo de lograrlo.

Si ahora, en dirección inversa, dirigimos nuestra atención hacia el término de nuestra vida intelectual, resulta que la ambición cusana por conocer ya, aunque de modo incomprensible, lo infinito comporta además una insuficiente tematización del destino humano, o una desconexión entre éste y el ejercicio de la actividad intelectual.

Efectivamente, en el *De visione Dei* Nicolás de Cusa afirma que, según cierta etimología, Dios es llamado Dios porque todo lo ve: *Theos ab hoc dicitur, quia omnia intuetur*<sup>33</sup>. La peculiaridad de esta visión de Dios, como ha indicado A. L. González<sup>34</sup>, es que su genitivo es al tiempo subjetivo y objetivo. Y así, dice el Cusano: "por el hecho de que ves a todos, eres visto por todos"; o también: "verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve"<sup>35</sup>. Según Nicolás de Cusa, en último término, esta visión divina es visión creadora<sup>36</sup>, porque el acto por el que Dios ve es el acto mismo por el que crea; y, a la inversa, lo visto por el ver abso-

<sup>31</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *Comp.*, 166 v-167 v.

<sup>32</sup> Nicolás de Cusa, *Comp.*, 167 r.

<sup>33</sup> Nicolás de Cusa, *DVD*, I.

<sup>34</sup> Cfr. A.L. González, "Creador y creatura en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa", en: VV.AA., *Biblia, exégesis y cultura*, Eunsa, Pamplona, 1994, 545.

<sup>35</sup> Nicolás de Cusa, *DVD*, X, V.

<sup>36</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *De theologicis complementis*, XIV.

luto es lo creado, ya que la criatura consiste precisamente en ser vista por Dios<sup>37</sup>.

Pero, a mi juicio, aquí se confunden el orden del ser, de la existencia real de las cosas, con el orden del conocer, y en particular justamente puesto el caso de la plenitud final de la existencia cognoscente. La teoría cusana de la visión de Dios, ese ver en el ser visto, se corresponde más que con una visión creadora, al inicio del ser, con lo que la tradición teológica católica llamó visión beatífica: precisamente la plenitud de la vida intelectual, o su destino último. Pero entonces sería necesario distinguir de una parte las luces intelectuales, naturales o no, y de otra, aunque en relación con ello, el carácter final, y no inicial, ni actual, de semejante visión; esto es lo que nos interesa ahora.

A este respecto entiendo discutible la tesis cusana de la irreductibilidad o inconmensurabilidad entre Dios y lo finito: *finito ad infinitum nulla proportio*<sup>38</sup>. Si desde un punto de vista estrictamente ontológico dicha aseveración parece admisible, desde una perspectiva más antropológica o gnoseológica, tal vez exigiera matizaciones; porque en el conocimiento el cognoscente y lo conocido se hacen uno, de alguna manera<sup>39</sup>. Como dijo San Agustín, la inteligencia humana es capaz de Dios, su perfección es el conocimiento de Dios<sup>40</sup>. Por ello, la ontológica desproporción que subraya el Cusano no implica desvinculación gnoseológica ni desorganización epistemológica, como la que provocarían tanto su simultaneidad actual, como su inordenabilidad. A ambas cosas es proclive la postura cusana, que, haciéndonos ininteligiblemente inteligible lo infinito, tiende a disolver en él el conocimiento de lo finito, dando lugar a esa segunda dimensión de la docta ignorancia que antes hemos mencionado. Lo que sucede es que la correcta articulación entre ambos conocimientos es el orden interobjetivo cuestionado por el conocimiento actual del ser

<sup>37</sup> Sobre la visión creadora puede leerse: W. Strobl, "Visio Dei creativa en la tradición medieval y su sentido para el pensamiento moderno y contemporáneo", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 1985 (12), 5-7.

<sup>38</sup> Nicolás de Cusa, *DI*, I, 3, 9.

<sup>39</sup> Según St. Tomás, "per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse": *ST*, I, 2, 2 ad 3, y "primum enim quod oportet intelligi de aliquo est an sit".

<sup>40</sup> Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, IX, 1, 1.

infinito. Entre lo que propiamente conocemos y lo adecuado a nuestra inteligencia más que desproporción se da, ante todo, el orden del crecimiento intelectual, la mediación de la biografía personal.

De acuerdo con esta observación, la visión de Dios que nos propone el Cusano no parece sino una frustrada, o reducida, anticipación de la plenitud intelectual, cuya más peligrosa consecuencia, por cuanto desconsidera el tiempo biográfico en el desarrollo de la inteligencia, es el estado extracognoscitivo, alógico, en el que quedan las acciones humanas separadas de un último destino intelectual. Hay un oculto voluntarismo latente en la pretensión de conocer a Dios en sí mismo. Si el conocimiento del infinito no se corresponde con la plenitud de la vida intelectual, cabe tomarlo como actual, pero entonces el orden temporal de las acciones humanas encuentra su sentido último al margen de la dinámica intelectual.

Por eso, Cusa tiene que acudir al insaturable deseo de aprehender lo inaprehensible como el más íntimo motor que nos hace retornar una y otra vez al ser primero. Como Dios es infinito, no es su conocimiento, siempre inabarcable, el que puede movernos, sino que es su deseo el que nos hace rebasar todo lo finito atrayéndonos hacia él: *ante omnem cognitionem Deus est desiderabile*<sup>41</sup>. Mientras que el destino de la dinámica intelectual sugiere una *activa* proyección al *futuro* que puede integrar la entera operatividad humana, el deseo tendencial señala un retorno al *pasado*, al principio, o una *pasiva* añoranza, a mi juicio, insuficiente para articular la acción humana, ya que ésta sólo cae bajo nuestro dominio en cuanto que futura.

En el medio de ambos extremos está la tercera consideración que hemos de hacer acerca de los supuestos antropológicos implícitos en la postura cusana sobre el conocimiento del ser infinito. Hemos de atender al estricto dinamismo del crecimiento gnoseológico, cuyo examen se omite en la pretensión de alcanzar actualmente lo infinito, siquiera de un modo incomprensible.

Lo capital aquí es que cabe pensar que la potenciación del conocer intelectual humano viene dado más por una reflexividad propia de lo inmaterial, es decir, por un autoconocimiento que

---

<sup>41</sup> Nicolás de Cusa, *De principio*, 27.

permite un autotrascenderse, que por una ampliación o intensificación de lo conocido. Tiene mayor dignidad ontológica el ser inmaterial que el material; y, más en general, es jerárquicamente superior el ser que entiende que el ser entendido, porque éste no es tal sin aquél: realmente, de lo intelectual depende lo inteligible en cuanto que tal<sup>42</sup>. Por esta razón, es ciertamente triste que el posible incremento en el conocimiento del ser infinito al alcance de nuestra inteligencia se reduzca a entrever una mejor denominación para él; escaso bagaje, que se mueve enteramente en el plano de lo inteligible, de hacernos inteligible lo ininteligible, o de intensificar la inteligibilidad divina. Pero a la idea de Dios de que parten los argumentos ontológicos, cualesquiera que sea su formulación, lo mismo que al infinito incomprensiblemente comprendido, cabe objetar que dejan fuera precisamente al ser pensante que los entiende o enuncia.

Si se atiende, en cambio, al crecimiento de la inteligencia lo que se aprecia es justo que no se produce primariamente en términos de inteligibilidad, sino de intelectualidad. Es obvio que hay un mayor incremento cognoscitivo, un salto cualitativo, si se rebasa el plano de lo entendido –de entender más o mejor lo entendido– para conocer el entender que lo entiende; y por ello es lógico que el crecimiento de la inteligencia consista ante todo en la reflexividad de conocer su propio acto, más en el orden de lo intelectual que en el de lo inteligible. Desde ahí se hará posible trascender hacia el ser inteligente del que tales actos dependen. Si lo primario es el ser, hay que decir que no es entendiéndose como se alcanza a conocer el ser humano, porque su pensarse no es su ser; el hombre se alcanza como existente, precisamente como intelectual, y no como inteligible o al pensarse; vale decir, como existente del que depende el pensar<sup>43</sup>: la existencia, también la personal, es anterior a la verdad.

En coherencia con ello, cabe plantear que conocer a Dios no es hacerlo más inteligible: ni definiéndolo, ni como infinito. Tampoco se logra mostrando su ininteligible inteligibilidad, ni por ningún procedimiento establecido en ese plano, en el orden de lo pensado, sino que sólo se logra cuando se alcanza su ser

<sup>42</sup> Cfr. al respecto: L. Polo, "Lo intelectual", 103-132.

<sup>43</sup> Cfr. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 184.

pensante, más que inteligible intelectual, personal. La irreductibilidad entre lo intelectual y lo inteligible, que se aprecia ya en el inteligente humano, hace vana la estrategia cusana, porque no es en el orden de la inteligibilidad –máxima, inaprehensible, etc.– donde se encuentra el ser divino. La infinitud es un pobre recurso para evitar la insuficiencia del argumento ontológico, porque ésta radicalmente estriba en no abandonar el plano de la inteligibilidad; pero lo intelectual trasciende dicho plano.

En consecuencia, se debe decir que Dios no es el máximo inteligible, sino, en el mejor de los casos, el máximo intelectual, porque, ante todo, es alguien existente, es decir, del orden intelectual. Especialmente relevante es esta reflexión para percibir el alcance del conocimiento del infinito, porque a Dios o le alcanzamos a conocer como existente, como ser intelectual, o no le alcanzamos de ninguna manera, y ni mucho menos, en particular, en términos de inteligibilidad máxima, o de ininteligible inteligibilidad. Conviene repetir la puntualización tomista: una cosa es conocer que Dios existe, saber que es verdadero ese enunciado, y otra conocer a Dios, conocer al ser infinito. Pero esto último no se reduce a entender un inteligible, por máximo que sea.

Algo de esto se aprecia también en la incongruencia de formular el argumento ontológico. De él se dice que acomete un ilegítimo paso del pensar al ser, o que se construye sobre juicios y no sobre cosas, es decir, que viola la ya mentada diferencia entre el plano de la inteligibilidad y el de la existencia. Mas ahora quiero observar que, en la medida en que tal argumento lo formula el hombre, en esa medida aquel tránsito es incongruente. Y es que, con independencia de su concreta formulación, la propuesta de un argumento ontológico tiene de incoherente que elude considerar al argumentante, o con otras palabras, que evita determinar el referente de la evidencia a lograr. Lo *ontológico* de la propuesta, o la identificación estricta de pensamiento y ser, haría vana y superflua la argumentación; porque la afirmación *Dios existe* suele decirse que es evidente en sí misma –*quoad se*–: la existencia de Dios es idéntica con su verdad. La necesidad de argumentar, o el que dicha afirmación no sea evidente para los hombres –*quoad nos*– impide de raíz la identificación ontológica. De acuerdo con ello hay que decir que la noción de *argu-*

*mento ontológico* es un hierro de madera, que se construye enteramente al margen de la existencia divina.

El argumento ontológico ya fue reformulado por Duns Scoto en la línea de sustituir el máximo pensable anselmiano por el máximo posible, que tanto juego dio posteriormente en la filosofía modal de Leibniz o de Hegel. El Cusano se inscribe en esta línea cuando define a Dios, y precisamente en su infinitud, como "aquello cuyo mayor no puede existir"<sup>44</sup>; recuérdese también la identificación modal de su famoso *possest*<sup>45</sup>. Por bienintencionado, repito, que sea este intento, constituye una suplantación en toda línea, un riguroso fraude: el de sustraernos lo intelectual proporcionándonos lo inteligible, con el consiguiente escamoteo de la existencia que es lo primario. Porque me parece obvio que, por muy depurada idea de infinito que seamos capaces de pensar, la existencia de Dios no la alcanzamos pensando, ni en la actualidad, sino que, en el mejor de los casos, es nuestro final destino, al que aspiramos llegar, *Dei gratia*, junto con el Cusano.

Juan A. García González  
Departamento de Filosofía.  
Universidad de Málaga.  
Campus de Teatinos, s/n  
29071 Málaga España



<sup>44</sup> Nicolás de Cusa, *DAT*, 11. Cfr. también *DVD*, XIII.

<sup>45</sup> Nicolás de Cusa, *De possest*, traducción, introducción y notas de A.L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 4, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992.