

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Aspectos históricos del cambio conceptual en *De Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa.

Szapiro, Aníbal.

Cita:

Szapiro, Aníbal (2009). *Aspectos históricos del cambio conceptual en De Docta Ignorantia de Nicolás de Cusa. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/698>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Aspectos históricos del cambio conceptual en *De Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa

Aníbal Szapiro
UBA - CONICET

Introducción

La historicidad de un pensamiento filosófico puede ser entendida -de manera analítica y no excluyente- de dos modos distintos. Por un parte, como el vínculo que, diacrónicamente, mantiene con aquellos pensamientos que, antes o después, observaron las mismas problemáticas (*dimensión interna*). Por otra, como el vínculo que, sincrónicamente, mantiene con su momento histórico (*dimensión externa*). En este trabajo analizo ambas dimensiones de la historicidad del pensamiento de Nicolás de Cusa a través del estudio de su concepción de la *verdad* y sostengo el valor de ambas como factores explicativos.

I. Historicidad y sentido de la noción cusana de *verdad*

Para un análisis de la dimensión interna resulta indispensable considerar someramente las diferentes concepciones de la verdad existentes hacia el siglo XV a través de las acepciones que distintos filósofos anteriores a Nicolás de Cusa fueron dando al término.

I.a. Concepciones anteriores a Nicolás de Cusa

Tomando como punto de partida a la filosofía clásica occidental, vemos cómo desde las primeras consideraciones sobre la verdad existió un vínculo fuerte entre *verdad*, *ser* y *adecuación*. Como es sabido, la ontología platónica reserva a las ideas/formas el *ser* en sentido estricto. Así, lo que nunca cambia, lo que permanece siempre idéntico a si mismo es lo único *que es*. La verdad de algo sólo puede captarse en el nivel del ser, razón por la que solamente las formas pueden ser verdaderas. Las cosas sensibles se alejan de lo verdadero en la misma medida en que la copia se aleja del original, y es la filosofía el único camino para alcanzar la verdad: *verdadero* se puede predicar del ser en sentido pleno mientras que no-verdadero se puede predicar de lo aparente. De acuerdo con su concepción de la inmortalidad de las almas y de la reminiscencia como medio para el conocimiento de las formas –i. e., de las verdades-, para Platón la verdad es algo que es asible (en tanto que las

almas tuvieron contacto con las verdades antes de su encarnación, lo que les permite el acceso a ellas) y que constituye objeto de conocimiento privilegiado frente a la *doxa*. Las verdades, en este sentido, son algo externo al sujeto de conocimiento. Si bien esta manera de concebir la verdad no es la única presente en los textos de Platónⁱ, es sin duda la que predomina en su obra y la que trascendió en el marco de la filosofía como su definición de verdad

La concepción de Aristóteles es algo más compleja, lo cual es resultado de la multiplicación de las formas del ser y del abandono de la separación entre el ser y lo sensible: la *ousia* no se encuentra por fuera de los particulares que son pasibles de ser captados mediante los sentidos, aunque tampoco se restringe a ellos. De este modo, el ser no se encuentra por fuera de los particulares, de lo que podría seguirse que la verdad tampoco; sin embargo, este no es el caso para la verdad, nivel en el que Aristóteles presenta un cambio significativo respecto del punto de vista de Platón. Mientras que Platón deja en el plano del *ser* tanto al ser como a la verdad y piensa que ser es igual a ser verdadero, Aristóteles contribuye a la distinción entre ser y verdad, al menos en algunos de sus usos. Como se ha dicho, el ser se encuentra en los particulares y en la relación entre particulares que los hace ser parte de mismos géneros y/o especies. La verdad aparece aquí por fuera del ser y se instala en el plano lógico: “decir que lo que es no es o que lo que no es es, es erróneo; pero decir de lo que es es y que lo que no es no es, es verdadero”ⁱⁱ. Así, no es la metafísica la que debe ocuparse de la verdad en tanto que la metafísica se ocupa del ser, y no es en el ser en donde se halla la verdad; la verdad debe ser abordada por la lógica, debido a que la verdad y la falsedad son algo que se predica del juicio, actividad de la mente; dice Aristóteles: “Lo falso y lo verdadero no se dan en las cosas, como si, por ejemplo, lo bueno fuera verdadero y lo malo falso, sino en la razón discursiva”ⁱⁱⁱ.

El término *verdad* es predicable, ya desde la antigüedad griega, de una cosa como de un enunciado. En el primero de los casos lo opuesto a *verdadero* podría ser *aparente* mientras que en el segundo, lo opuesto *verdadero* es *falso*. Si bien estas dos formas de concebir no se vieron inmodificadas a lo largo del tiempo, tampoco sufrieron grandes transformaciones hasta la aparición de un nuevo elemento que constituiría un quiebre con relación a los fundamentos y al sentido de verdad. Por influencia de escritos constituidos y legitimados por fuera del ámbito propiamente filosófico, los filósofos debieron enfrentar un nuevo desafío y lograr conjugar a la

verdad con lo establecido en las Escrituras. Esto no habría sido una labor demasiado difícil de no ser porque las Escrituras también conmovieron todo el edificio ontológico y gnoseológico construido en la Antigüedad: en el Nuevo Testamento, Dios asumió el rol de ser fuente de verdad; es más, se trascendió ese límite en tanto que Dios comenzó a ser visto inclusive como la cosificación de la verdad: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”^{iv}.

Al reflejo de estas transformaciones originadas en el seno de la religión sobre la filosofía lo podemos advertir -si bien también antes- con muchísima nitidez en los escritos de Agustín de Hipona. Con él ya nos encontramos frente a un filósofo que debe asumir a la *iluminación* en el proceso de conocimiento y a la *creación* como trasfondo del plano ontológico. Desde luego, estos dos principios no se encuentran solos: un bagaje asociado a un platonismo ya distante del Platón original y una serie de principios cristianos quizá menos relevantes para la comprensión de su sentido de verdad, colaboran en la realización de ese todo que es su sistema^v. No obstante ello, el estatus de la verdad en Agustín siguió teniendo un fuerte vínculo con aquel de Platón^{vi} en tanto que siguió siendo exterior al hombre -su alma en nada influye en su conformación, sólo la descubre como algo externo^{vii}. La gran diferencia ya incorporada por Agustín es la identificación de la verdad con Dios, identificación que incorpora de la concepción de verdad existente en las Escrituras. Dios, creador, es la verdad y en la creación de las almas les otorga la posibilidad de conocer la verdad.

Otra forma de aproximación a la verdad tuvo lugar en el marco del neoplatonismo medieval como resultado de una forma de concebir a Dios bastante diferente de la agustiniana: la resultante del pensamiento de Pseudo Dionisio y del de Escoto Erígena^{viii}. En las ideas de Dionisio, Dios es todo y a la vez nada; es todo en cuanto Dios es causa de todo, y en ese sentido Dios es *ser* del mismo modo en que Dios es *bien* o Dios es *gusano*; pero es nada, en cuanto que existe una distancia ontológica entre lo divino, infinito e indeterminado, y lo que es causado por Dios, determinado. En este sentido, tal como lo expresa en *Teología Mística*, Dios se encuentra más allá del ser, no es ni ser ni no ser^{ix}. Escoto Erígena defendió esta misma forma de concebir a Dios con fuertes consecuencias sobre la verdad^x. Concebir a Dios como causa del ser pero más allá de éste implica que identificar -en sentido estricto- a Dios con el ser significa privarlo de su esencia. Esto es así porque el *ser* es privativo y determinado respecto de Dios: mientras que Dios es

indeterminado y es tanto causa del ser como del no ser, el ser niega al no ser. La consecuencia directa de este pensamiento es que Dios ya no está identificado con la verdad; se relaciona con ella del mismo modo en que se relaciona con el ser; está más allá de ella y es su causa, pero no es en sí mismo la verdad. Dios es verdad y es no verdad, en la medida en que es causa de todo.

Esta forma de pensar a la verdad es, en cierto sentido, parecida a la que podemos hallar en la otra línea de pensamiento neoplatónico cristiano, la agustiniana: en un caso Dios es la verdad y en otro Dios es causa de la verdad; pero la sutil diferencia se vuelve radical en la medida en que para Erígena también es causa de la no verdad. En cualquier caso, es posible clasificar a ambas como parte de una misma aproximación al problema de la verdad: ambas aproximaciones consideran a la verdad como algo propio del plano ontológico.

Ahora bien, no fue esa la única manera de aproximarse a la verdad que existió a lo largo de la Edad Media. Para Tomás de Aquino, lo verdadero, como lo uno o lo bueno, es uno de los trascendentales del ser; lo cual quiere decir que hay identificación total entre ser y verdad (al igual que entre ser y unidad y ser y bondad); el ser, todo ser, es verdadero. A diferencia de Aristóteles, aquí existe la necesidad de pensar a la verdad como objeto de la metafísica en la medida en que todo ente *es* verdadero por ser producto del proyecto de Dios, quien otorga *ser* actualizando las esencias de los entes particulares de este mundo. De este modo, queda constituida una verdad metafísica (u ontológica) consistente en la adecuación de los entes al intelecto divino. Pero esto no quiere decir que para Tomás la verdad no deba ser abordada por la lógica; bien por el contrario, en la medida en que los entes pueden ser abordados por la mente humana, existe en Tomás una verdad lógica tal y como la vimos en Aristóteles^{xi}.

Por último, debemos referirnos a toda una línea que se fue manifestando a lo largo de la Edad Media y que probablemente halla a su exponente más significativo en Guillermo de Ockham: el nominalismo. Ockham considera que los universales no existen por fuera del alma y que en el proceso de conocimiento sólo intervienen el sujeto y el objeto del conocimiento, constituido exclusivamente por particulares: los universales son una actividad del intelecto que promueve signos frente a realidades particulares e individuales que pueden ser semejantes^{xii}. Con ello, limita la posibilidad de aplicación de criterios de verdad tal como los hemos visto en los dos paradigmas predominantes: impide una noción de verdad tal y

como la vimos en un sentido platónico ya que no hay realidades por fuera de los particulares, impide, asimismo, la concepción de una verdad de corte aristotélico, dado que se niega la posibilidad de referir a un particular como parte de géneros y/o especies en la medida en que no *existen* ni géneros ni especies. Así, se valora como posible una verdad que no reside ni en la cosa ni en la relación entre la mente y la cosa; es un problema de tipo discursivo, donde la verdad depende de la correcta conjugación de los signos creados. En este sentido, se suele hablar de esta concepción de verdad como verdad nominal o epistemológica.

Podemos decir, a riesgo de simplificar demasiado el problema, que a la verdad se la concibió como una cuestión en tres órdenes distintos, no excluyentes: en el orden del ser, en el orden de la relación entre el intelecto y el ser, y en el orden intelectual. Las dos primeras formas, concebidas durante la Antigüedad y, la tercera, producto del desarrollo de la concepción nominalista durante la Edad Media^{xiii}.

I.b. La concepción cusana de la verdad

La concepción cusana se inscribe en las líneas tradicionales existentes hacia el siglo XV, pero lo hace mediante una original articulación que supone consecuencias bastante singulares. Para poder expresar su singularidad, resulta necesario recapitular algunos conceptos desarrollados por él en *De Docta Ignorantia* y en *De Coniecturis*. *De Docta Ignorantia* (de 1440) tiene en sus tres libros como tema central *lo máximo*^{xiv}; en el marco de la dilucidación sobre las características ontológicas de este máximo y de las posibilidades de acceso a él por medio de algún camino gnoseológico, Nicolás de Cusa presenta el tema que es centro de nuestro interés: la verdad y el acceso a ella. *De Coniecturis* (de 1442-1443), por su parte, tiene como tema central a las *conjeturas*, que son lo que tiene lugar en el contexto de la gnoseología cusana cuando la mente humana pretende aprehender lo verdadero. El inextricable vínculo entre *lo máximo* y *la verdad* presente en la obra del Cusano, demanda un abordaje conjunto de ambos conceptos; en función de ello, comenzaremos recapitulando algunas consideraciones cusanas sobre *lo máximo absoluto* y sobre la posibilidad de conocerlo.

Para Nicolás de Cusa el conocimiento es proporción^{xv}; la actividad de conocer es ir de lo conocido a lo desconocido mediante la comparación y la

proporción. De este modo, se establece un límite que distingue lo que se puede conocer de lo que no: todo aquello que no es pasible de ser comparado, no es pasible de ser conocido. Lo infinito no puede ser comparado mediante el número: hay un salto cualitativo entre lo finito y lo infinito que impide la razón y la proporción; de lo que se sigue que no es posible el conocimiento de lo infinito. Lo máximo, definido por Nicolás como "lo que nada mayor que ello puede ser"^{xvi}, tiene como característica necesaria, la de ser infinito. De lo anterior se sigue que quien pretenda conocer lo máximo deberá asumir que su conocimiento no podrá ser de igual naturaleza que aquel que es útil para conocer lo proporcionable. En el reconocimiento de ese límite y en la necesidad de trascenderlo -o de no caer en el escepticismo^{xvii}- es en donde se abre lugar el programa de la docta ignorancia: *saber incompresiblemente*. Analicemos las características de ese saber y sus implicancias sobre la verdad.

Lo máximo coincide con la unidad^{xviii}; de darse de modo desvinculado (esto es, absoluto), es uno y también es todo. Nicolás concibe a la unidad como lo mínimo, lo indivisible, pero no en términos contractos, sino absolutos: la unidad absoluta es el principio de todo número y el fin de todo número, pero no es el número mismo, sino el máximo y el mínimo absolutos; en ese sentido lo máximo es unidad. Del ser desvinculado de lo máximo, de su ser absoluto, se sigue que nada puede oponérsele: todo es en él y nada puede darse por fuera. Nada es, según esta perspectiva, por fuera de lo máximo absoluto. Si nada puede darse por fuera de lo máximo, lo mínimo tampoco^{xix}. De ello se sigue que lo mínimo es entonces en lo máximo y coincide con él^{xx}. Aparece, entonces -en un vínculo muy estrecho con la noción de máximo absoluto- la concepción cusana de la *coincidentia oppositorum*: lo máximo y lo mínimo coinciden debido a la naturaleza del máximo absoluto, de acuerdo con la cual cualquier negación, cualquier privación, deviene en determinación, lo cual no le es propio. Definido lo máximo como infinito, a Nicolás no le quedan dudas de que no se puede llegar a él mediante simple progresión desde lo finito^{xxi}. Lo máximo absoluto se encuentra por encima, o más allá, de las oposiciones: en tanto que admite absolutamente en acto todo aquello que es posible, se encuentra por sobre toda afirmación y toda negación^{xxii}: "Lo máximo antecede a toda oposición porque abraza y complica todo de cualquier modo posible"^{xxiii}. Las oposiciones, dice Nicolás, convienen sólo a aquello que es finito y "que admite excedente y exceso"^{xxiv}; de ninguna manera a aquello que es infinito. De ahí, la

limitación ontológica de nuestro intelecto para captar lo máximo absoluto por medio de la razón: la incapacidad de captar contrarios como coincidentes nos conduce a la necesidad de conocer ignorando o de saber incomprensiblemente. El infinito es cualitativamente distinto: hay una suerte de barrera ontológica entre lo finito y lo infinito, que se traduce en un límite entre lo finito e infinito en el plano gnoseológico; lo infinito no es algo que pueda ser captado por el intelecto finito: hay una distancia que el entendimiento debe saldar para llegar a comprender lo infinito^{xxv}.

Ahora bien, aquello que es lo máximo, que se encuentra desvinculado y que no halla nada que se le oponga, no puede ser otra cosa que "en acto todo ser posible"^{xxvi}. Como es de esperar de una argumentación cristiana, aquel máximo que es toda la posibilidad en acto, que todo lo contiene de manera desvinculada y que funciona como causa u origen^{xxvii}, es Dios: "Dios es la complicación de todo, aún de lo contradictorio"^{xxviii}.

Consideremos qué lugar tiene *la verdad* en *De Docta Ignorantia*. En el capítulo III, intitulado *Que la verdad precisa resulta incomprensible*, Nicolás dice que la verdad "no es ni más ni menos, consiste en algo que no es divisible"^{xxix}. Esta fórmula nos remite a aquella utilizada en las primeras líneas de su obra para referir a las cosas finitas como aquellas que exceden y son excedidas y nos indica que la verdad es del orden de lo cualitativamente distinto, tal como lo es lo máximo. De ese atributo, se sigue la condición de posibilidad de acceso a ella: "a esta verdad no puede medir con precisión todo lo existente que no sea lo verdadero mismo"^{xxx}. La verdad no puede ser entendida plenamente por medio de la semejanza en tanto que siempre puede ser comprendida por el entendimiento -que no es la verdad misma y que tampoco es infinito- con mayor precisión: por más semejanza que se adquiera en ese proceso de igualdad gradual, nunca se llega mediante el intelecto finito al conocimiento de lo infinito^{xxxi}. De lo anterior se sigue que lo verdadero mismo, con precisión, lo sabemos incomprensiblemente^{xxxii}. Afirma Nicolás: "la quiddidad de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su puridad es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos pero por ninguno fue hallada tal como es"^{xxxiii}. Esto se debe a que la verdad, lo Máximo Absoluto y Dios y la verdad son expresiones de lo mismo: allí se da todo, coinciden con lo mínimo y no se puede acceder por progresión desde lo finito^{xxxiv}. Puesto que lo máximo absoluto no se encuentra al alcance de nuestro intelecto y la verdad es de la misma naturaleza que

lo máximo absoluto^{xxxv}, la verdad tampoco se encuentra al alcance de nuestro intelecto y ella, al igual que lo máximo absoluto, está más allá de las oposiciones, por lo que “concluimos que la precisión de la verdad brilla incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia”^{xxxvi}.

Hemos señalado que la verdad, hacia la época de Nicolás de Cusa, podía ser comprendida en diferentes sentidos y con diferentes matices pero que, básicamente, podía corresponderse con tres enfoques: ontológico/metafísico (de tipo platónico), lógico (de tipo aristotélico) y nominal. Hemos dicho, asimismo, que estos distintos sentidos de verdad no son necesariamente excluyentes entre sí. La perspectiva cusana: ¿se adecua mejor a alguna de estas formas? ¿excluye a alguna otra? Con la que parece mostrar mayor afinidad es con la del enfoque platónico/neoplatónico: la verdad es, para Nicolás, algo del plano ontológico y se identifica con Dios. Por esta misma razón, queda limitada la existencia autónoma en el pensamiento del Cusano de una verdad de tipo nominal: en la medida en que para el Cusano sí existe una realidad por fuera de los particulares, la existencia de una verdad nominal se hallaría subordinada a la verdad de tipo ontológico (la correcta conjugación de signos debiera corresponderse con la conjugación de universales). Ahora bien, esto nos introduce en la tercera de las variantes: ¿admite el sistema Cusano la existencia de verdades como adecuaciones?

E. Colomer aborda tangencialmente el problema^{xxxvii} y señala que, desde la perspectiva cusana, la esencia de la verdad, junto con la naturaleza del conocimiento, funciona como fundamento para la inadecuación entre el concepto y la realidad. Esta lúcida síntesis del pensamiento de Nicolás nos muestra cómo éste tiene una proyección sobre la otra perspectiva de la verdad, la verdad como adecuación. La verdad para el Cusano, dada su naturaleza, es inaccesible; por ello, carece de sentido pensar en la verdad como adecuación. Esto es así porque, si bien su definición no anula la posibilidad de pensar en una verdad como adecuación, sí anula la posibilidad de pensar como factible la existencia de alguna verdad por adecuación, al menos de una verdad precisa con relación a lo máximo absoluto.^{xxxviii}

Ahora bien, consideremos qué sucede con el conocimiento de lo mundano. Al parecer, sucede algo análogo a lo que sucede con lo máximo absoluto, aunque por razones algo distintas. El conocimiento del mundo es posible, pero dadas las características del conocimiento y del mundo, sería siempre perfectible^{xxxix}. En este sentido, la aproximación del Cusano al conocimiento es una aproximación que, por

un lado, defiende a la posibilidad de conocimiento frente a un posible embate escéptico y por otro, se distancia del conceptualismo racionalista; lo que se puede dar es un conocimiento, limitado, de las cosas sin que esto signifique conocer su verdad en sentido pleno^{xi}. Si bien las cosas son, nunca se podría decir de ellas lo que son sin poder decirlo mejor. Y es éste el marco en el que tiene lugar lo desarrollado por el Cusano en *De coniecturis*. Nicolás presenta las conjeturas diciendo que son la forma que tiene el mundo en la mente humana^{xii}; en este sentido, las conjeturas cusanas son lo que tiene lugar cuando la mente humana pretende aprehender lo verdadero, lo cual, como hemos visto, le resulta imposible de modo acabado. El conocimiento conjetural es un conocimiento racional, y es en este sentido que no alcanza para dar cuenta de lo que se encuentra más allá de las oposiciones. Así, el poder que tienen las conjeturas en el alcance de la verdad es pobre respecto de la verdad misma que, como hemos señalado, es anterior a las oposiciones^{xlii}; las conjeturas expresan el límite de la razón frente al infinito, al máximo, a Dios, a la verdad. A tal punto es pobre el conocimiento racional que aún expresando copulativamente las afirmaciones y las negaciones respecto de Dios, la conjetura –aunque adecuada– siempre es pobre: en su expresión máxima, decir que Dios *es*, es pobre, pero decir que Dios *ni es ni no es*, también es pobre^{xliii}; del mismo modo en que seguirán siéndolo la multiplicación de afirmaciones y negaciones dado que el conocimiento conjetural no tiene la capacidad de expresar la riqueza de Dios.

Ahora bien, el hecho de que no haya adecuación que no sea perfectible ¿implica que cualquier conjetura conserva el mismo grado de verdad/ precisión en términos de adecuación? Sabemos que, para el Cusano, la verdad es anterior a la contradicción en la medida en que es, como el máximo absoluto, coincidencia de opuestos. Según esta perspectiva, en cuanto que la verdad permanece más allá del campo de la contradicción, de la proporción y de la comparación, el predicar de un ser algo y lo contrario debiera resultar lo mismo: ambas predicaciones manifiestan, de manera igualmente limitada, la esencia de la verdad/ser que pretenden alcanzar. Las conjeturas, en este sentido, tienen, todas, el mismo grado de verdad/no-verdad.

Consideremos, ahora, la historicidad de semejante afirmación.

II. Sentido histórico de la *verdad* cusana

Por un lado, la obra de Nicolás halla en el pensamiento cristiano una de las piedras fundamentales, lo que se manifiesta en que en todo momento desea articular su pensamiento con las Escrituras y con los preceptos de la Iglesia^{xliv}. Por otro lado, el Cusano manifestó una continuidad importante con el pensamiento de muchos de los autores con los que tomó contacto a lo largo de su formación: Aristóteles, Platón, Proclo, Agustín, Eckhart, Erígena, Pseudo Dionisio, Alberto Magno y Heimericus de Campo, por sólo mencionar algunos. Así, podemos ver un doble compromiso del pensamiento del Cusano: con las Escrituras y con la tradición^{xlv}. No deja de llamar la atención que el punto de partida del programa de la docta ignorancia resulte de la articulación de ambos niveles: no es sino la conjugación de una máxima aristotélica (el deseo natural del hombre de conocer) y una creencia cristiana (que Dios creó al hombre y que, por lo tanto, no le puede haber impuesto un deseo vano) lo que le sugiere a Nicolás que puede haber un *saber incomprensible*. Ahora bien, ¿todo lo que se puede encontrar en el pensamiento del Cusano es reproducción y articulación de elementos preexistentes? Consideremos el problema a través de su idea de verdad.

Hemos visto que el Cusano ofrece una aproximación tal que, sin negar una concepción de verdad como adecuación, concibe una verdad en un sentido ontológico que la limita: su ontología es fundamento de una gnoseología en la que tienen lugar conocimientos racionales incapaces de captar la esencia de lo máximo y la *quiddidad* de las cosas. En cierto sentido, esta forma de concebir a la verdad es innovadora respecto de las anteriores: mientras que la forma que hemos visto a través del caso de Agustín identificaba Dios, ser y verdad, la concepción de los místicos concebía que había identidad ser-verdad y alteridad respecto de Dios, que se encontraba más allá; con Nicolás, lo que vemos es un reordenamiento de estos tres elementos, donde hay identidad Dios-verdad, y alteridad respecto del ser, relegado a un nivel inferior. La pregunta es, entonces, ¿de dónde surgen aquellos elementos que le permiten al Cusano otorgarle a la verdad un nuevo estatus con relación a Dios y al ser?

Se podría ensayar una respuesta a esta pregunta considerando el hecho de que Nicolás tuvo a su disposición una extensa tradición, a la que pudo sumar elementos novedosos producto de su genio. Desde esta perspectiva, bastaría con

establecer puntos de contacto entre los distintos elementos considerados -esto es, entre la tradición filosófica con relación al problema de la verdad y la elaboración propia del Cusano- prestando especial atención a cómo Nicolás resolvió la articulación de las diferentes tradiciones que recuperó^{xlvi}. Esquemáticamente, podríamos señalar dos líneas de influencia. Por un lado, en la medida en que la verdad del Cusano se encuentra identificada con Dios, comparte mucho con la línea neoplatónica de tipo agustiniano. Por otro lado, podemos apreciar que en la perspectiva cusana, el Dios con el que se halla identificada la verdad se encuentra más allá del ser, en lo que se puede ver una gran influencia de la línea neoplatónica constituida por Dionisio y Erígena. De este modo, podemos ver un pensamiento que es deudor de diferentes líneas preexistentes de pensamiento en torno a la verdad: de una recibe la influencia que lo lleva a pensar a Dios identificado con la verdad y de la otra que Dios se encuentra más allá del ser. De ahí en más, la necesidad de hallar un edificio conceptual que le permitiese articular todo, para lo que incorpora en su pensamiento ideas existentes en la tradición a las que llegó a lo largo de las distintas etapas de su formación^{xlvii}.

Hallar el origen de su pensamiento en el marco de la tradición podría constituir una respuesta suficiente a cierto nivel. Pero ¿qué elementos deben ser abordados como posibles causales de esa nueva articulación? Un recurso bastante utilizado es señalar que el del Cusano es un pensamiento propio de su época y que está relacionado con su *momento*^{xlviii}. Ahora bien, ¿a qué nos referimos con *momento* y cuál es la naturaleza de esa relación? ¿el contexto ayuda a comprender al autor o lo explica?^{xlix} Consideremos algunas cuestiones.

La obra metafísica de Nicolás de Cusa ofrece un fuerte grado de continuidad respecto de aquella obra "menos filosófica", o más eclesiológica, de la que puede apreciarse más directamente su objetivo práctico inmediato; a su vez, dicha producción eclesiológica, se encuentra fuertemente vinculada a su pertenencia institucional. Recordemos que en 1426, luego de recibir formación en derecho y matemática en Heidelberg (1416), Padua (1417-1423) y Colonia (1425), Nicolás fue ordenado sacerdote. Si bien su vínculo con la iglesia precedía a su ordenamiento -pudo solventar sus estudios en parte gracias a los beneficios eclesiásticos ofrecidos a él por Otto de Ziegenhain, arzobispo de Trier¹-, a partir de 1426 ese vínculo se materializó oficialmente: comenzó a trabajar como secretario del legado pontificio en Alemania, el cardenal Giordano Orsini para luego, en 1427 ir a Coblenza enviado por Martín V como Decano de la Iglesia de St.

Florin. En septiembre de 1430, Nicolás intervino como defensor de la causa de Ulrico de Manderscheid, quien aspiraba al arzobispado de Trier en oposición a quien había sido designado por el papa, Raban de Helmstad. Este conflicto lo condujo a Nicolás al Concilio de Basilea, donde, tras perder la disputa que lo había llevado allí, permaneció por algunos años más. Durante los primeros años de permanencia allí, además de producir escritos vinculados con soluciones al problema de los husitas o a las dificultades del calendario de la Iglesia, defendió tesis que pueden ser interpretadas como de corte conciliarista. Las ideas conciliaristas, recordemos, se habían desarrollado notablemente al calor del Gran Cisma (1378-1417) y desafiaban al poder del papa toda vez que ellas se presentaban como garantía frente a la crisis en la que se encontraba sumida la Iglesia^{li}. Al finalizar el Concilio que puso fin al Gran Cisma (Constanza 1414-1417) se votaron distintos decretos que le otorgaron a las ideas conciliaristas un poder mucho mayor del que habían tenido en toda su historia; entre ellos, el que establecía la obligación de todo miembro de la Iglesia a adherirse a las decisiones del Concilio, el de preeminencia del Concilio sobre el papa (*Haec Santa*) y el de *Frequens*, según el cual la Iglesia debería reunirse en Concilio Ecuménico periódicamente^{lii}. El concilio de Basilea plasmó la realización de una idea conciliarista y muchas de las intervenciones del Cusano lo muestran del lado de los conciliaristas y contra Eugenio IV. Ejemplo de ello es la intervención del Cusano en una disputa que tuvo lugar en Febrero de 1434 tras la aceptación del Concilio por parte del papa; la presentación de tres bulas en las que se designaba a cinco miembros para que dirigiesen el Concilio constituyó el puntapié inicial del debate^{liii}. Lo que se encontraba en disputa era, naturalmente, la autoridad del Concilio, pero en un doble sentido, “interno” y “externo” al Concilio: por una parte, se debatía quién debía presidirlo y, por otra, cuáles eran sus atribuciones con relación a la Iglesia. La intervención por parte del papa en la presidencia constituía una tentativa netamente anticonciliar, o al menos con el fin de garantizar su injerencia en el Concilio. La manifestación de esta disputa se dio entonces a través de un debate sobre los alcances de lo definido en el Concilio de Constanza en el que Nicolás presentó con su *De auctoritate presidendi* una posición que, aunque peculiar, manifestaba una postura proconciliar^{liv}. Del período en el que el Cusano permaneció en Basilea es también una de sus obras más conocidas, *De Concordantia Catholica*. Aunque salida a la luz prácticamente al mismo tiempo que *De auctoritate presidendi*, su producción fue anterior y coincidió con gran parte del conflictivo período transcurrido entre que el Concilio de Basilea fue convocado y su aceptación por parte de Eugenio IV en 1433. Tal como señala C. D’Amico, el

contenido de *De Concordantia Catholica* se encuentra orientado a conjugar “una doctrina teocrática del poder (...) y una doctrina ascendente del poder (...) que da lugar al conciliarismo en el ámbito eclesiástico y al imperio cristiano como su contrapartida temporal”^{lv}. En este sentido no es un dato menor el hecho de que Nicolás le dedicara la obra al cardenal Cesarini y al emperador Segismundo, representantes, respectivamente, de la Iglesia y del Imperio y potenciales aliados de su representado^{lvi}. En esta obra, pueden detectarse las primeras aproximaciones del Cusano a ciertas nociones que resultarían fundamentales en otros escritos^{lvii}, aquí estrechamente vinculadas con la búsqueda de una concordancia tanto dentro de la Iglesia como entre la Iglesia y el poder temporal. Ciertas nociones que luego tendrían una función fundamental en la obra del Cusano –y que mostraban cierta continuidad con pensamientos como el de Pseudo Dionisio– aparecieron ya prefiguradas en su obra temprana^{lviii}: es el caso de la unidad en la diversidad y la percepción de que hay una distinción entre lo que puede ocurrir en el plano de lo finito y lo infinito, manifestada en esta obra en una limitación de la *concordantia catholica* de alcanzar el grado de perfección de la concordancia trinitaria^{lix}.

Con el correr de los años, Nicolás fue tomando progresivamente distancia del partido conciliar sin que esto constituyera un cambio brusco: durante un largo período logró permanecer en un espacio de indefinición con relación al conflicto entre conciliaristas y Eugenio IV. Hacia fines de 1436, Nicolás ya dejaba ver su simpatía por la causa papal^{lx}, simpatía que se confirmaría con su participación en el grupo que se dirigió a Ferrara y con su abandono declarado a los basilenses y posterior defensa militante de la causa de Eugenio IV. El viraje del Cusano es difícil de desentrañar. Hay quienes ven tras su alineamiento con el papa un irrefrenable afán de lograr la unidad de las iglesias de Oriente y Occidente por la que estaba trabajando Eugenio IV. Pero también existen versiones que explicaron su actitud en términos de conveniencia personal; entre quienes lo ven de ese modo, hay quienes interpretan que Nicolás respetó sus convicciones mientras permaneció junto a los conciliaristas^{lxi}, y quienes afirman que él nunca fue conciliarista^{lxii}. Existen, por otra parte, quienes suponen que tras su comportamiento se escondía una suerte de crisis de identidad^{lxiii}. Lo cierto es que más allá de las intenciones individuales que pueden haberlo incitado a comportarse de ese modo, Nicolás siguió una tendencia bastante difundida del período^{lxiv}.++

La participación de Nicolás en el establecimiento del acuerdo entre iglesias ocurrido en Ferrara-Florenia fue muy importante tanto para la Iglesia Católica como para el propio Nicolás: según sus propias declaraciones, en el largo viaje de regreso de Oriente, tras el triunfo del acuerdo entre iglesias, Nicolás recibió esa suerte de inspiración que le permitió comprender aquello que terminaría plasmado en su *De Docta Ignorantia*. Tras su regreso, Nicolás desarrolló varios escritos, entre los que se destacan *De Docta Ignorantia* (1440) y *De Coniecturis* (1442-1443). Hacia el momento en el que el Cusano desarrollaba las ideas que hemos analizado, su actividad se encontraba orientada a fortalecer a Eugenio IV y a debilitar a los basilenses; en este sentido, intercedió exitosamente, entre otras, en la alineación tras el papa de Federico III, emperador del Sacro Imperio, consolidada en el Concordato de Viena. Con su activa oposición, Nicolás contribuyó a la decadencia del Concilio de Basilea y a la instauración de un nuevo período de la Iglesia Católica, el cual terminaría de tomar forma una vez elegido Nicolás V y disuelto el Concilio de Basilea.

La aparición en obras como *De Concordantia Catholica* de principios que resultarían constitutivos de *De Docta Ignorantia* nos permite sospechar entonces que el momento histórico efectivamente operó –aunque sea de manera mediada– en el desarrollo de su obra, aún de la menos eclesiológica. Ciertos términos, ciertos principios, ciertas concepciones empezaron a tomar forma en las primeras obras del Cusano; algunos ejemplos son la unidad en la diversidad o la concordancia, claves en el desarrollo posterior de la consideración del máximo absoluto y de la coincidencia de opuestos y en el desarrollo de *De Docta Ignorantia* –y, por extensión, de *De Coniecturis*. Esto nos insta a considerar como elementos dinámicos en la constitución de sus conceptos clave, a cuestiones propias de la situación social, económica, política como así también a su inserción institucional.

El siglo XV todavía vivía las repercusiones de la depresión del siglo XIV. El momento en el que vivió el Cusano fue un momento de reorganización, de reestructuración, en el que cada grupo social, cada institución, cada corporación, buscaba la forma de adaptarse a los cambios que estaban ocurriendo. Las diferentes instituciones de las que fue participando el Cusano estuvieron sumamente comprometidas con esa situación crítica. Las universidades se vieron afectadas no sólo en tanto que constituían en sí mismas un poder autónomo con intereses determinados sino porque, además, quienes formaban parte de esas corporaciones

se veían comprometidos personalmente con las transformaciones en el orden social; Nicolás de Cusa no era la excepción y de hecho, no podemos concebir su formación por cerca de diez años en distintas universidades como una aproximación al conocimiento aislada de los conflictos que estaban teniendo lugar. Para la Iglesia, la otra gran institución que albergó a Nicolás en su seno, la continuidad de la crisis fue aún más evidente; ello se manifestó en las relaciones políticas inestables que tuvo tanto con los poderes temporales como en su interior: por aquella época, los poderes civiles amenazaban con disputarle la hegemonía que había mantenido durante largo tiempo a la par que atravesaba una crisis interna de representatividad que se traducían en el cuestionamiento a las formas tradicionales del poder y de autoridad. Pero la situación crítica no era patrimonio exclusivo de la Iglesia: el Imperio también se encontraba en crisis en el momento en el que Nicolás, aliado del emperador Segismundo y a quien le dedicó *De Concordantia Catholica*, desarrolló sus ideas fundamentales. La autoridad del Imperio era constantemente cuestionada y la legalidad muchas veces no se traducían en un poder efectivo sobre las regiones. Así, los poderes tradicionales se encontraban en un terreno desconocido en el que debían reestructurarse a la par que veían cómo las bases de su poder, muy comprometidas con el orden feudal, se encontraban amenazadas por muchos frentes. Papas y antipapas, reyes y antireyes, fragmentación del poder por un lado y reorganización de poderes por otro, movimiento conciliar y anticonciliarismo, son apenas la manifestación más evidente del complicado clima en el que el Cusano concibió sus ideas.

Todo este panorama se vuelve especialmente significativo dada la pertenencia institucional de Nicolás y la intervención activa que tuvo en el desarrollo de los acontecimientos. Si consideramos lo definido del papel que asumió el Cusano en ese período, podemos resignificar entonces el contenido de su obra y que ya no nos parezca desinteresada. Recordemos que en *De Concordantia Catholica* Nicolás conjuga poder temporal y poder eclesiástico y que articula una doctrina teocrática de poder con una doctrina ascendente. Esta necesidad de conciliar lo defendido por los diferentes grupos que se encontraban en pugna puede haber respondido a una necesidad teórica del Cusano, pero también a una necesidad práctica. En el mismo sentido, el abandono de la causa conciliar y el alineamiento tras el papa hablan de un Nicolás que, más allá de posibles conveniencias personales, encontraba el modo de subsistir en el seno de una Iglesia sumamente

perturbada a la vez que contribuía al desarrollo de formas que permitiesen que la misma Iglesia subsistiese o conservase el estatus adquirido sorteando todos los escollos que atentaban contra su reproducción como institución. Una vez más, sus cambios de rumbo en la orientación pueden haber respondido a inquietudes teóricas, pero también a necesidades prácticas.

De este modo, lo que podemos sospechar es que, tanto en el comportamiento como en la obra del Cusano, existe cierto pragmatismo. En cualquier caso, su pragmatismo a cierto nivel, no sería más que la expresión más asequible de un dogmatismo a otro nivel: su alternancia entre las diferentes causas lo muestran siempre en defensa de la Iglesia, de su existencia y de la consolidación de su poder; del mismo modo, su original articulación del poder temporal con el poder religioso lo muestran siempre en defensa de los poderes tradicionales. Todo ello, en una perfecta armonía entre teoría y praxis^{lxv}.

En cualquier caso, la síntesis realizada por el Cusano era sólo hasta cierto punto superadora de los conflictos y de las oposiciones. Consideremos uno de los aspectos que tornan más interesante al pensamiento de Nicolás: su pretensión de solucionar las divisiones en el seno de la Iglesia no se canalizó en un pensamiento que pretendiese eliminar al opuesto (teórica o prácticamente); bien por el contrario, buscaba integrarlo superando las contradicciones, orientándose hacia la posibilidad de diversidad, de pluralidad, en la unidad. Ahora bien, esa posibilidad de pluralidad, de diversidad, parece haber tenido un límite para Nicolás, y ese límite era el cristianismo. Así, la superación de las oposiciones se daba sólo en un nivel: hacia el interior de los grupos de poder y de las instituciones con las que el Cusano tenía relación.

Visto de este modo, el hecho de que el Cusano emitiera consideraciones sobre la verdad no debe pasar inadvertido. El problema de la verdad en aquel entonces y con relación a los problemas por los que atravesaba la Iglesia no era algo menor. No es casual que una de las primeras definiciones que realizaron los conciliaristas que permanecieron en Basilea en 1437 cuando el grupo que apoyaba al papa se mudaba a Ferrara, fuera la de las «tres verdades» de acuerdo con las que el Concilio universal era superior a todos y que no podía ser ni transferido ni disuelto por el papa sin su autorización^{lxvi}. Ése no fue un acto de rutina sino que constituyó un punto de quiebre y una nueva toma de distancia entre la causa conciliar y la papal; con esa declaración los basilenses manifestaban ser capaces de determinar

tres grandes verdades católicas que les otorgaban nada menos que el poder de establecerse como autoridad última de la Iglesia Católica. Como vemos, la relación entre autoridad y verdad no es precisamente nueva en la historia. De aquel entonces es también otro suceso que da cuenta de lo importante que podía resultarle a la Iglesia -y no sólo a ella- el dominio de la verdad; nos referimos a lo ocurrido con motivo de un tratado publicado el mismo año que *De Docta Ignorantia*: el *De falso credita et ementita Constantini donatione* de Lorenzo Valla. Lo que se encontraba en el epicentro del problema allí era, nuevamente, la verdad^{lxvii}, en este caso directamente vinculada con un problema de legitimidad y de autoridad; tema que era de interés para el Cusano^{lxviii}. Puntualmente, con relación al estudio realizado por Valla sobre la *Donatio Constantini*, allí se ponía en duda la veracidad de un documento que le otorgaba a la Iglesia nada menos que el poder sobre los Estados Pontificios. Vemos, nuevamente, la injerencia práctica del problema de la verdad sobre el poder de la Iglesia. A este nivel también, la aproximación del Cusano al problema de la verdad puede ser pensada como producto de necesidades teóricas así como de necesidades prácticas

Dos de los problemas que aquejaban a la Iglesia de aquel entonces, la verdad y la unidad, fueron abordados por Nicolás en una original articulación; el problema de la unidad aparece por primera vez en la obra temprana del Cusano y el de la verdad en la obra más tardía. Ambos se hallan articulados en las obras a las que nos abocamos para desentrañar su sentido de verdad y dan lugar a su particular configuración. Hemos señalado para cada caso la posibilidad de pensar a sus ideas como producto de inquietudes teóricas así como de necesidades prácticas. En este sentido, no puede sino llamarnos la atención que, en el marco del sistema filosófico de Nicolás de Cusa, la coincidencia de opuestos de lugar a que dos afirmaciones opuestas conserven el mismo grado de verdad si consideramos el posible significado de semejante construcción teórica en el marco de una fragmentación tal como la que había en todos los ámbitos de la vida político-institucional que le interesaban al Cusano. En este sentido, podemos aproximarnos a la obra del Nicolás de Cusa como una obra funcional a un fin determinado: encontrar los medios y los fundamentos para la estabilización de los diferentes poderes de una Europa sumamente conmocionada.

Esto no quiere decir que todo el desarrollo de la obra del Cusano no fue sino un estratagema con el fin de consolidar el poder de la Iglesia; lejos de decir eso,

estamos queriendo señalar que existe una afinidad muy significativa entre aspectos de su vida y aspectos de su obra. Esa afinidad se expresa en una funcionalidad de su obra si se la piensa al servicio de los fines que tenía la Iglesia de aquel entonces. A tal punto se puede detectar una afinidad que podría pensarse, inclusive, que fue en función de dicho objetivo que buscó las formas de articular y de superar los extremos, teórica y prácticamente, amén de una mayor o menor simpatía por alguno de ellos. Visto de ese modo, concepciones tales como la coincidencia de opuestos, la unidad, la concordancia, habrían constituido -permítasenos cierto anacronismo- herramientas teóricas al servicio de garantizar la subsistencia nada menos que de la institución que desde su juventud lo albergó y le proporcionó los medios para su subsistencia.

Conclusiones

La afinidad entre su pensamiento y el momento histórico pareciera instarnos al abandono de aquellas perspectivas historiográficas según las cuales el pensamiento es autónomo o puede autonomizarse del momento social en el que se da. Igualmente, existe un contrapunto que demanda considerar el problema con un poco más de amplitud: expresiones disímiles que ocurrieron como manifestación de ese mismo momento histórico fueron trazadas por la pluma de escritores igualmente comprometidos con la subsistencia de las instituciones con las que se encontraba identificado el Cusano^{lxix}. Algunas de esas expresiones son, aparentemente, radicalmente opuestas a las de Nicolás. Esto nos alejaría de la idea de que, entonces, la causa del desarrollo de las ideas del Cusano pueda radicar en su pertenencia institucional y en la situación histórica particular de la institución^{lxx}.

Sostenemos aquí que el hecho de que una determinada forma de mediar entre el conocimiento y la realidad comparta con otra forma distinta un mismo momento histórico, no significa que esas mediaciones se encuentren desvinculadas de lo que ocurre en los distintos órdenes de lo social en ese momento. Bien por el contrario, y ante las evidencias de lo estudiado, consideramos que, en todo caso, el tipo de vínculo existente entre el desarrollo de una serie de preceptos y el momento histórico no es lo suficientemente rígido como para evitar manifestaciones diversas de una misma situación histórica aunque sí para evitar cierto tipo de manifestaciones. Con esto estamos queriendo decir que, más allá de la libertad de

cada pensador, hay elementos que no se cuestionan y problemas que no se plantean de acuerdo con el momento histórico. En este sentido, se podría recuperar la noción de *determinación* en su significado más propio: poner término, poner límite^{lxxi}. Así como el Cusano pudo elegir *libremente* entre un conjunto de ideas preexistentes, padeció ciertas necesidades del momento histórico y de su inserción institucional (o, quizá, el hecho de haber advertido elementos propios de su momento, le permitió destacarse como pensador, dada su funcionalidad). En este sentido, las diferentes expresiones en el marco de una misma situación histórica hablan de la libertad de un autor al momento de componer sus ideas; pero eso no quita que exista una influencia sobre el pensador -no sólo *interna* sino también *externa*. Así, este estudio de caso parece mostrar que entre un pensador y su época se establece una relación compleja en la que si bien se puede apreciar cierta influencia del momento histórico, ésta no se da de modo mecánico: puede ser, hasta cierto punto, tanto contrarrestada como sobre-dimensionada. Esto señala los límites de las explicaciones mecanicistas. Pero esta ausencia de mecanicidad tampoco supone indeterminación: el momento histórico, que se manifiesta en cuestiones generales de orden político, económico y social, ayuda no sólo a *comprender* el pensamiento de un autor sino también a *explicarlo*.

ⁱ Tal como señala Ferrater Mora, en los diálogos *Sofistas* y *Cratilo*, la noción correspondentista de verdad se encontraba ya prefigurada (Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Ariel, Tomo IV, 1994, voc. *verdad*, Pág. 3661).

ⁱⁱ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 1011b.

ⁱⁱⁱ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 4, 1027b.e

^{iv} Juan, *Evangelio*, XIV, 6.

^v Las almas, por ejemplo, debieron sufrir una transformación respecto de aquellas almas platónicas que en cada encarnación olvidaban lo conocido mediante el contacto con las ideas para luego iniciar la reminiscencia; la doctrina cristiana no dejaba lugar a almas habitantes temporales de cuerpos corruptibles de manera reiterada. También fue necesaria la reformulación o reinterpretación de las *ideas*.

^{vi} Así queda expresado en un célebre pasaje de *De vera religione*: "Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma durante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. [...] Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad [...] Tales verdades no son producto del raciocinio, sino hallazgo suyo. Luego antes de ser halladas permanecen en sí mismas, y cuando se descubren nos renuevan"^{vi}. Agustín de Hipona, *De vera religione*, XXXIX, n.72-73

^{vii} Nos aclaran D. Antiseri y G. Reale que para Agustín "la verdad es la medida de todas las cosas y el intelecto mismo es medido con respecto a ella", Reale, G. y Antiseri D., *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Barcelona, Herder, 1995, Pág. 385.

^{viii} Como es sabido, existe una fuerte continuidad entre el pensamiento de Pseudo Dionisio y Erígena; de hecho éste fue el que posibilitó el conocimiento de aquel en Occidente gracias a las traducciones que realizó a pedido de Carlos el Calvo en el siglo IX. Es por todos conocido que la creencia de Erígena, al igual que la de todos desde el siglo VI y hasta el Renacimiento, era que Dionisio era

aquel que había presenciado el discurso de Pablo en el Areópago, lo que le otorgaba autoridad dado que allí el apóstol había expuesto los principales postulados del cristianismo.

^{ix} “porque toda afirmación permanece más acá de la causa única y perfecta de todas las cosas, pues toda negación permanece más acá de la trascendencia de aquel que está simplemente despojado de todo y se sitúa más allá de todo”, Dionisio Pseudo Areopagita, *Teología Mística*, V.

^x Dice Escoto acerca de los principios y los alcances que tiene esta forma teológica negativa (o apofática): “afirma [de la naturaleza divina] que ‘no es verdad’, comprendiendo que la naturaleza divina con toda razón es incomprensible e inefable, no niega que exista, sino que niega que pueda llamársela verdad en sentido estricto (...)” Reale, G. y Antiseri D., *Historia del pensamiento científico y filosófico*, Barcelona, Herder, 1995, Pág. 426.

^{xi} “pues como la verdad del entendimiento es la adecuación del entendimiento y la cosa, según que el entendimiento dice de lo que es, que es, o de lo que no es que no es, resulta que la verdad en el entendimiento se refiere a argumentos que el entendimiento dice, no a la operación con que lo dice”, Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, I, LIX, n. 1-2.

^{xii} Guillermo de Ockham, *In Sententias* I, d. II, q. 7-8.

^{xiii} Muchos autores conjugaron en su obra y en su pensamiento formas diversas de verdad, convirtiendo al desarrollo del concepto *verdad* en un desarrollo no lineal: se pueden hallar distintos sentidos de verdad conviviendo en un mismo momento, del mismo modo en que se pueden hallar fuertes continuidades entre pensamientos muy distantes en el tiempo. En algunos casos, inclusive, distintos modos de verdad no constituyen sino aspectos o niveles de la verdad para un mismo autor; en esos casos, se superponen o se conjugan diferentes criterios de verdad, como es el caso de Tomás de Aquino. Otra clara manifestación en este sentido es la de Anselmo de Aosta: “De tal manera, la verdad que está en la existencia de las cosas es efecto de la Verdad suprema, pero ella, a su vez, es causa de la verdad que está en el pensamiento y de la que está en la proposición; y estas dos verdades no son causa de ninguna verdad” (Anselmo de Aosta, *De Veritate*, 10).

^{xiv} El Libro I se ciñe a lo máximo absoluto, entendido como lo máximo desvinculado de toda contracción. En el Libro II, por su parte, atiende a ese máximo en su forma contracta, lo cual no es otra cosa que el Universo. El Libro III está destinado al estudio del contacto entre el *máximo contracto* estudiado en el Libro II y el *máximo absoluto* que lo contiene: la articulación entre ambos máximos está encarnada en la segunda persona de la trinidad, Cristo.

^{xv} “toda investigación consiste en la proporción comparativa”, Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 2, n. 2.

^{xvi} De Cusa, N., *De Docta Ignorantia*, Libro I, Cap. 2, n. 5.

^{xvii} Para Nicolás, nuestro deseo natural de conocer “no es en vano” (Nicolás de Cusa *DDI*, I, 1, n. 2-4)

^{xviii} La *unidad* es una noción con larga tradición filosófica y que se encuentra presente en otras obras de Nicolás, donde él profundiza en los alcances del término. Aquí, en cambio, no se detiene demasiado en la explicitación de ese vínculo estrecho entre maximidad y unidad; en un párrafo sumamente denso que sigue a la definición de lo máximo, Nicolás resume que “la abundancia conviene a uno. Por lo tanto, coincide la unidad con la maximidad, la cual también es entidad”^{xviii}. Luego, en una pasaje no menos oscuro, resuelve que la maximidad absoluta (que es uno y que es todo) es aquella unidad (esto es, es aquel máximo) que se encuentra “desvinculada universalmente de toda referencia a y de toda contracción”^{xviii}. La comprensión de lo condensado en ese párrafo sólo es posible a la luz del desarrollo de lo expuesto en casi la totalidad de la *De Docta Ignorantia* (Estas líneas no podrían entenderse sin lo explicitado en el capítulo V y lo que allí dice, a su vez, no puede ser entendido sin lo desarrollado en los capítulos que median entre el II y el V del mismo modo en que el hecho de que la unidad sea entidad no podría ser comprendido sin lo explicado en el capítulo VIII. En cualquier caso, intentaremos realizar una exposición que respete el orden original, aún a riesgo de que aquí sus apreciaciones parezcan más una serie de definiciones y de vínculos arbitrarios entre términos que un desarrollo orgánico). Bástenos con sistematizar lo antedicho y con adelantar algunas nociones que aparecen más adelante en la obra.

^{xix} Estas ideas se encuentran desarrolladas en extenso en el capítulo IV y las reconsideraremos más adelante.

^{xx} Esta idea es retomada por Nicolás, al igual que la de la unidad, en capítulos posteriores. Allí, muestra cómo es muy sencillo acceder intuitivamente a la idea de coincidencia de lo máximo y lo mínimo desde lo cuantitativo: lo máximo y lo mínimo coinciden en tanto que la máxima cantidad

es máximamente grande y la mínima es máximamente pequeña^{xx}; lo máximo y lo mínimo son, ambos, superlativos.

^{xxi} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 3, n. 9.

^{xxii} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 4, n.12.

^{xxiii} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 22, n. 69.

^{xxiv} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 4, n.12.

^{xxv} Esta distancia es análoga a la que se puede ver en la relación entre dos cosas que pretenden ser semejantes: la semejanza, la igualdad, siempre puede ser superada. Introduce Nicolás la extraña concepción de *igualdad gradual*, una especie de igualdad caracterizada por mantener un grado de diferencia que es reducible infinitamente pero nunca saldado. De allí que nunca se pueda llegar plenamente con lo finito, por más grande que éste sea, a lo infinito.

^{xxvi} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 2, n. 5.

^{xxvii} “de él viene todo” (Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 17, n. 47.)

^{xxviii} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 22, n. 67.

^{xxix} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 3, n. 10.

^{xxx} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 3, n. 10.

^{xxxi} Esta concepción queda expresada mediante un uso de la geometría como simbología; el conocimiento se acerca a la verdad como el polígono se acerca al círculo: por más lados que tenga el polígono, nunca será un círculo.

^{xxxii} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 3, n. 10.

^{xxxiii} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 3, n. 10.

^{xxxiv} Existe un pasaje del Libro I que podría llegar a alejarnos de toda la serie de conclusiones a las que hemos llegado:

“dado que a Dios no puede convenirle nada, a no ser de un modo muy disminuido, que sea de tal manera particular, discreto, que tenga su puesto, de aquí que, como dice Dionisio, las afirmaciones son inconsistentes. Pues si a Él lo llamas verdad, se le contrapone falsedad; si virtud, se contrapone vicio; si sustancia, se contrapone accidente; así, acerca de los demás nombres” (Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 24, n. 78.)

Con esta afirmación, pone el Cusano a la verdad muy por debajo de lo máximo; en este pasaje no habría en la verdad coincidencia de opuestos sino que sería, como tantas otras, una simple afirmación a la que se contrapone la falsedad. Desde esta perspectiva, todas las consideraciones que hemos realizado sobre una verdad cusana, podrían ser seriamente cuestionadas. Pero estas líneas están destinadas al análisis de la conveniencia de un *nombre* para Dios y a una crítica de la posibilidad de un discurso afirmativo sobre Dios y sobre la posibilidad de nombrarlo; en este sentido Nicolás había sido categórico: “así como Dios está por sobre todo intelecto, de la misma manera, *a fortiori*, está por sobre todo nombre” (Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 24, n. 76.). Con esta afirmación pareciera quedar desestimado el hecho de que la anterior aseveración del Cusano fuera en el sentido de señalar una diferencia de naturaleza entre la verdad absoluta y lo máximo absoluto. Es más, Nicolás señala que la unidad, tal como la nombramos o la entendemos nosotros, tampoco es el nombre de Dios, sin con esto querer decir que lo máximo no sea uno. Como refuerzo de esta idea, podemos recuperar una apreciación que al respecto hace el Cusano en una obra que no abordaremos aquí; tal como lo señala Cranz: “Nicholas’ second main principle is the coincidence of opposites. He uses this in various ways, but the most fundamental context is illustrated in the *De Visione Dei*. Christ, says Nicholas, is within the wall of Paradise, the wall of the law of contradiction. Christ’s intellect is both truth and at the same time image; He is both God and creature, infinite and at the same time finite. Christ is the way to truth, and He is truth itself”. (Cranz, F. E., “Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought” *Speculum*, Vol. 28, No. 2, abril 1953, Pp. 297-316).

^{xxxv} “la verdad máxima es lo máximo absolutamente” (Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 6, n. 16.)

^{xxxvi} Nicolás de Cusa, *DDI*, I, 26, n. 89.

^{xxxvii} Colomer, E., "Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa", en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze, 1970.

^{xxxviii} Tal como ruega en el prólogo al Libro II de *De Docta Ignorantia*: "es conveniente que seamos doctos en una cierta ignorancia por sobre nuestra aprehensión, de manera que –al no captar la precisión de la verdad tal como es– por lo menos seamos conducidos a esto: que existe la verdad misma, la cual ahora no somos capaces de comprender" Nicolás de Cusa, *DDI*, L II, Prólogo, n. 90.

^{xxxix} "En una palabra, existe para el Cusano un auténtico conocimiento del mundo, pero este conocimiento, por su misma índole comparativa, es indefinidamente perfectible. La exactitud absoluta le es necesariamente ajena. Toda afirmación, por exacta que sea, podrá ser superada por otra más exacta. Nada menos conforme a la realidad que la idea de un saber concluso y absoluto" Colomer, E., "Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa", en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze, 1970, Pág. 278.

^{xl} Colomer, E., "Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa", en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze, 1970, Pp. 275-279.

^{xli} Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, I, Cap. 1, n. 5.

^{xlii} Nicolás de Cusa, *De Coniecturis*, I, Cap. 5, n. 21.

^{xliii} Nicolás de Cusa, *De Coniecturis*, I, Cap. 5, n. 21.

^{xliv} Resulta ilustrativa una consideración de Kuhn sobre otros aspectos del pensamiento del Cusano: "A pesar de que el Cusano describía la tierra como un astro móvil, análogo al sol y a las otras estrellas, y de que sus obras alcanzaron amplia difusión y gran influencia, no se vio condenado, ni tan siquiera criticado, por la Iglesia" (Kuhn, T., *La revolución copernicana*, Vol. II, Madrid, Ediciones Orbis, 1978, Pág 260). Esto, más que hablar de una Iglesia flexible (aunque efectivamente lo fuera comparada con la Iglesia posterior al Concilio de Trento) habla de un Nicolás muy atento a la buena articulación de sus ideas con las doctrinas de la Iglesia.

^{xlv} Dice Arias Muñoz al respecto: "De otra parte, el rechazo de la *auctoritas* en tanto que *ratio auctoritatis*, al estilo de Escoto Erígena, apuntalaba la posibilidad de un reconocimiento de los poderes de la razón humana no sólo en el ámbito interpretativo de las Escrituras, sino también, y fundamentalmente en el marco del conocimiento en general" (Arias Muñoz, J. A., "La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa: reflexiones en torno a la distinción cusana entre la Ratio-Grund y la Ratio-Mensura y su significado en la caracterización de la nueva 'Dignitas Hominis'", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, n° 3, 1982-1983, Pp. 95-124).

^{xlvi} Un ejemplo de esto lo constituye la siguiente conclusión: "To be sure, Nicholas's philosophy is eclectic and syncretistic. It is an intersection of cross currents within the Renaissance—an intersection whereat the Platoniclike tradition represented by Plotinus, Proclus, Pseudo-Dionysius, Eriugena, and Eckhart meets with the Aristotelianlike tradition represented by Boethius, Albertus, and Thomas. Amid the syncretism of Cusa's theory, one historical figure needs to be given more prominence: Leon Battista Alberti, by whose *De Pictura*, whose *Elementa Picturae*, and whose *De' ludi matematici*, Nicholas, apparently, was influenced in *De Visione Dei* and *De Staticis Experimentis*. (Hopkins, J., *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1996, Pp. 51-52).

^{xlvii} En apoyo de esto se halla la gran continuidad de algunos conceptos cusanos con la forma en que éstos aparecieron previamente en la historia de la filosofía. Un ejemplo de ello lo constituye el de la coincidencia de opuestos, que, tal como señala Nagakura, cuenta con una larga tradición en pensadores como Dionisio o Buenaventura (Nagakura, H. "Quelques réflexions sur la logique de la coincidentia oppositorum", en Yamaki, K., *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press, 2002).

^{xlviii} Tal como lo señala Cassirer: "En el *concepto del mundo* que el Renacimiento tiene se manifiestan por doquiera los motivos fundamentales de la doctrina del Cusano. Y tanto más visible es su influencia cuanto menos se trata de una simple aceptación o de una mera apropiación de pensamientos y conclusiones particulares. Nicolás de Cusa no ofreció a la filosofía de la Italia de su tiempo conclusiones acabadas, sino tendencias e impulsos, tendencias que se reconocen más claramente en la nueva dirección y en los nuevos fines de la concepción general hacia que apuntaban en ese momento la especulación y la vida que en los contenidos doctrinales y dogmáticos" (Cassirer, E., *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, EMECÉ, 1951, Pág 70).

^{xlix} Watanabe, por ejemplo, señala que "The conciliar movement, which arose as a result of and as a reaction to the existence of two and later three popes in the church, was especially important in understanding the

development and growth of Cusanus as a Canon lawyer" (Watanabe, M., Watanabe, M., "Concord and Discord. Nicholas of Cusa as a legal and political thinker" en Yamaki, K., *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press, 2002, Pág. 50). Esto efectivamente parece ser así, pero comprender el desarrollo del pensamiento del Cusano no es lo mismo que explicarlo por sus causas.

ⁱ Hopkins, J., "Nicholas of Cusa," en Strayer, J. R., *Dictionary of the Middle Ages*, Charles Scribner's Sons, New York, 1987, Volumen 9, Pp. 122-125.

ⁱⁱ Inspiradas en principios desarrollados en el marco de novedosas teorías políticas, los conciliaristas aseguraban que el Consejo General era el que debía asumir el poder de elegir los cargos -incluido el del papa- y al que debía responder el sumo pontífice. Como señala W. Ullmann, en tanto que se aplicaba un criterio ascendente en la constitución del poder papal, el conciliarismo resultaba de la aplicación de los principios de Marsilio de Padua, de los de Bartolus y de otros principios, desarrollados en el seno de la Iglesia (Ullmann, W., *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, Pág. 208 y ss.) En el *Defensor Pacis*, Marsilio defendía, frente a los embates del papado contra el poder temporal al pretender controlar todas las esferas de poder, que la voluntad de los ciudadanos reunidos en asamblea debía erigirse en la causa de la legislación. Con esta propuesta, lo que hacía Marsilio era atentar contra la forma del poder teocrático tal como se daba en ese entonces. (Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1971, Pág. 270). En cualquier caso -y tal como lo señalan Castello Dubra, Cangiano y Aliberti-, no deben olvidarse, aún reconociendo las peculiaridades de esta forma de concebir la política y la presencia de ciertos elementos prefigurativos de un teoría de la soberanía popular, sus limitaciones producto del alcance limitado del concepto de *ciudadano* tal como podía ser comprendido por Marsilio (Castello Dubra, J., Cangiano, E. y Aliberti A., "La soberanía popular en el pensamiento de Marsilio de Padua" en Bertelloni, F., *Para leer El nombre de la rosa de Umberto Eco. Sus temas históricos, filosóficos y políticos*, Buenos Aires, 1997, Pág. 111 y ss.).

ⁱⁱⁱ Ullmann, W., Ullmann, W., *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, Pág. 210 y ss.

ⁱⁱⁱⁱ Bond, H. L., Christianson G. e Izbicki, Th. M., "Nicholas of Cusa: 'On Presidential Authority in a General Council'", *Church History*, Vol. 59, No. 1, Mar-1990, Pp. 19-34.

^{lv} "Cusa combined corporation theory, distinguishing between *ecclesia Romana* and the whole *universitas* (the corporation) of the church, with the idea of *status ecclesiae*, the right order of the church. To these traditional concepts Cusa added his own emphasis on consent to balance corporation and hierarchy (...) Since bishop and synod together constitute a closer 'approximation of truth' unity require the common consent of all, explicitly or tacitly, to the office holder and his actions" (Bond, H. L., Christianson G. e Izbicki, Th. M., "Nicholas of Cusa: 'On Presidential Authority in a General Council'", *Church History*, Vol. 59, No. 1, Mar-1990, Pág. 22). Existen quienes vieron en esta actitud proconciliar exclusivamente una aproximación estratégica del Cusano motivada por lo que era su función primordial en Basilea, representar a Ulrico (McDermott, P. L., McDermott, P. L., "Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel", *Church History*, Vol. 67, No. 2, Jun. 1998, pp. 254-273., Pág. 260): ambos conflictos, el de la definición de la presidencia del Concilio y el de la elección del arzobispo de Trier, remitían al problema de la autoridad papal. Independientemente de la correcta interpretación de la intencionalidad del Cusano, lo cierto es que en la práctica él pudo, de hecho, hacer que sus causas confluyesen (Bond, H. L., Christianson G. e Izbicki, Th. M., "Nicholas of Cusa: 'On Presidential Authority in a General Council'", *Church History*, Vol. 59, No. 1, Mar-1990, Pp. 19-34).

^{lv} D'Amico, C., "Conciliarismo e Imperio Cristiano en Nicolás de Cusa", *Actas Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No matarás"*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador versión HTML en *Signos Universitarios Virtual*, Año I, N° 2, http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/suvm_01-02.htm, 2000.

^{lvi} Christianson, G., "Cardinal Cesarini and Cusa's 'Concordantia'", *Church History*, Vol. 54, No. 1., Marzo 1985, Pp. 7-19.

^{lvii} Watanabe, M., "Concord and Discord. Nicholas of Cusa as a legal and political thinker" en Yamaki, K. *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press, 2002.

^{lviii} A su vez, muchos de estos conceptos manifestaban una continuidad con obras como las de Dionisio (Nagakura, H., "Quelques réflexions sur la logique de la coincidentia oppositorum", en Yamaki, K. *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press, 2002).

^{lix} D'Amico, C., "Conciliarismo e Imperio Cristiano en Nicolás de Cusa", *Actas Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No matarás"*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador versión HTML en *Signos Universitarios Virtual*, Año I, N° 2, http://www.salvador.edu.ar/vrid/publicaciones/revista/suvmn_01-02.htm, 2000.

^{lx} Una de las primeras manifestaciones de dichas simpatía fue cuando permitió con su voto que fuera Eugenio IV quien decidiera la ubicación del futuro encuentro ecuménico con los griegos.

^{lxi} Bond, H. L., Christianson G. e Izbicki, Th. M., "Nicholas of Cusa: 'On Presidential Authority in a General Council'", *Church History*, Vol. 59, No. 1, Mar.-1990, pp. 19-34.

^{lxii} McDermott, P. L., "Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel", *Church History*, Vol. 67, No. 2, Jun. 1998, Pp. 254-273.

^{lxiii} Biechler, J. E., "Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity", *Church History*, Vol. 44, No. 1, Mar- 1975, Pp. 5-21.

^{lxiv} Tal como lo señala W. Ullmann "A mediados del siglo XV apenas ninguno de los conciliaristas más notables en un plano teórico se mantenía en sus posiciones. Uno tras otro habían vuelto al tradicional punto de vista papal-monárquico" (Ullmann, W., *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, Pág. 212.)

^{lxv} Tal como lo señala P. L. Mc Dermott: "Cusa's metaphysical positions and his political attitudes converge during the council, not as a decision between two alternatives, nor as a synthesis derived from two sources, but as a harmonization of the whole" McDermott, P. L., P. L., "Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel", *Church History*, Vol. 67, No. 2, Jun. 1998, Pp. 254-273, Pág. 255.

^{lxvi} El 16 de mayo de 1439 en la XXXIII sesión: "1. È verità cattolica che il Concilio universale, como reppresentanza della chiesa universale, è superiore a tutti, anche al Papa; 2. È verità cattolica che il papa di autorità propria non può né trasferire né cogliere senza il suo consenso un Concilio in atto; 3. Chi ostinatamente trasgredisce queste due verità, è eretico" (versión italiana de Alberigo, G. (ed), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, Queriniana, 1990, Pág. 256).

^{lxvii} Con relación al contraste que existe entre los usos del concepto de verdad en Lorenzo Valla y Nicolás de Cusa, resulta sumamente significativa la siguiente consideración de Fubini: "for Cusanus, from a point of view that was both theologically and canonistically correct, was a distinction between 'apocryphal' and 'approved texts, was instead for Valla a direct opposition between 'true' and 'false.' This was clearly not a matter of vocabulary. An apocryphal work, as Cusanus explained, was a text whose origins remained obscure, and therefore was not accepted by the authority of the Church within its accepted canon or body of doctrine (which did not exclude, however, the possibility that the apocryphal text might contain truths, which in the future 'tradition' would be able to recognize and affirm) The distinction between 'true' and 'false' was instead a kind of decision that was strictly individual and rational, independent of institutions and of hierarchy. It was precisely as a function of such a distinction that Valla had written his *Dialectica* (or 'opus dialectice et philosophie,' as he familiarly called it), whose radically simplified scheme of categories was supposed to have permitted him to grasp the truth of reason without mediation, beyond and against the imposing authoritative structure of scholasticism and the canon law" (Fubini, R. "Humanism and Truth: Valla Writes against the Donation of Constantine", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 57, No. 1. Ene 1996, pp. 79-86, Pp. 83-84). En cualquier caso, más allá de las diferencias, la preocupación por el problema de la verdad se constata con la preocupación difundida por ella.

^{lxviii} "Cusanus fortified what might be called his historical method by going back to the original documents and sources" Watanabe, M., "Concord and Discord. Nicholas of Cusa as a legal and political thinker" en Yamaki, K., *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press, 2002, Pág. 49.

^{lxix} Sin ir más lejos, podríamos referirnos aquí a las reacciones que encontró el sistema presentado en *De Docta Ignorantia*, entre las que se destacó la crítica realizada por J. Wenck (profesor de teología de Heidelberg) con su *De Ignota Literatura* (1442), donde atacaba muchos puntos centrales del sistema ofrecido por el Cusano.

^{lxx} Un segundo contrapunto consiste en que elementos de su pensamiento que son novedosos encontraron mayor afinidad con el pensamiento moderno que con los contemporáneos a él. Sea que Nicolás efectivamente haya prefigurado ideas propias de la Modernidad o que muchos pensadores, aún sin haber recibido la influencia del Cusano, hayan terminado por legitimar su pensamiento, el

problema de determinar cómo y por qué ello fue posible -problema que nos remite al de la causalidad de ese pensamiento-, sigue vigente. Este es un problema distinto del de si las consideraciones del Cusano fueron propiamente modernas, problema que no consideramos no sólo no porque no es fértil para nuestro debate, sino que además ya fue abordado concienzudamente en otros espacios más adecuados - i. e., Hopkins, J., "Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher?", en *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXVI: *Renaissance and Early Modern Philosophy*, 2002, Pp. 13 – 29. El problema es, desde una perspectiva histórica, dar cuenta del por qué del desarrollo en la obra de Nicolás de concepciones que, para los modernos, resultaron especialmente atractivas.

^{lxxi} Hemos hallado una perspectiva similar en un trabajo de C. Astarita (Astarita, C., “El poder político y el desarrollo intelectual en la Edad Media”, *Revista electrónica de Actas y Comunicaciones*, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Vol. I, FFyL-UBA, 2005)