

LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DEL CARDENAL NICOLÁS DE CUSA

Lorenzo Peña

Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Año XV, N° 47. Agosto 1987 — Quito, Ecuador, pp. 301-28

Sumario

1. La teología filosófica del cusano como doctrina de la coincidencia de los opuestos
 2. La identidad de los contradictorios en Dios y con Dios
 3. La unidad divina y la unidad intelectual en el tratado de conjeturas
 4. Dios como igualdad
 5. Conclusión
-

§1. La teología filosófica del cusano como doctrina de la coincidencia de los opuestos

Constituyen la doctrina y la personalidad¹ del Cardenal Nicolás de Cusa un gozne que, marcando el tránsito de la Edad Media al apogeo renacentista, a la vez que recapitulan y asumen, modificándolo, el legado medieval, prefiguran en cierto modo desarrollos filosóficos que sólo siglos más tarde alcanzarán su plenitud. Hay que guardarse, sin embargo, de ver en el Cusano el albacea del Medieval, y todavía más de querer encontrar en su doctrina filosofías posteriores, o querer reducirla a un embrión de tales filosofías.² Ni lo uno ni lo otro. Sobre todo por una razón: si el pensamiento cusano³ hace en cierto

¹ Nicolás de Cusa: 1401-64. Cusa, su pueblo natal, está próximo a Tréveris. Estudió con los Hermanos de la Vida Común. Erudito en letras clásicas, en derecho, en matemática y en teología: escribió también pequeños trabajos de matemática, pero su gran obra intelectual es exclusivamente la filosófica. Jugó un gran papel político-eclesiástico: desempeñó una misión diplomática en Constantinopla en 1436 (16 años sólo antes de la caída de la ciudad en poder de los otomanos); fue honrado por los Papas Eugenio IV, Nicolás V (quien lo nombró Cardenal en 1448 y obispo de Brixen en 1450 —al frente de cuya diócesis padeció persecución de la nobleza, siendo encarcelado) y finalmente por su amigo Pío II, quien lo nombró Vicario General de los Estados Pontificios. (Defendió siempre con celo y pasión la reforma de la Iglesia y la pobreza evangélica; mas sus empresas religiosas y políticas fueron poco exitosas —lo mismo que le había sucedido a Platón y que les sucedería a Campanella y a Leibniz, p. ej.: destino de los filósofos, que chocan con el muro de intereses creados dominantes y cuyas ideas muchas veces sólo a largo plazo tienen impacto en la vida social.) Exposiciones sucintas, pero excelentes las tres, de la doctrina filosófica del Cusano hállanse en: *La metafísica moderna* de Heinz Heimsoeth (trad. cast. de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1966, 3ª d., pp. 19-30); el tomo III de la *Historia de la filosofía* de Guillermo Fraile OP. (Madrid: BAC, 1966, pp.153-71): *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* de Ernst Cassirer (trad. cast. de A. Brixio, Buenos Aires: Emecé, 1951). Una interpretación sugestiva, pero poco fundada a mi juicio, de la filosofía cusana hállase en el libro de K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (Munich: Piper, 1964). Uno de los trabajos académicos más serios sobre el Cusano (aunque con un enfoque a la vez metodológico e interpretativo diferente del mío, y aun opuesto a él) es el de Mariano Álvarez Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (Munich y Salzburgo, V.A. Pustet, 1968). (El que no se haya traducido al castellano esa magnífica obra exegética de M. Álvarez, así como en general el desinterés en nuestro ámbito geográfico-lingüístico por la obra del Cusano, son claros indicios, junto con muchos otros datos, de una precariedad filosófica en el mundo de habla hispana que sería absurdo pretender ignorar; hay que tomarla en cuenta para luchar por superarla.)

² Es uno de los pocos defectos de una introducción, por lo demás bonita y útil, a la obra del Cusano, a saber: Giuseppe Bufo, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, Paris: Seghers, 1964.

³ Los títulos de las obras de Nicolás de Cusa, citadas en este trabajo según la edición bilingüe de Leo Gabriel (latín con su traducción alemana y comentario de Dietlind y Wilhelm Dupré), Viena: Herder, 3 vols., 1964-67, abreviáanse, a efectos de cita, como sigue DI = «De docta ignorantia»; ADI= «Apologia doctae ignorantiae»; DC = «De coniecturis»; Id. = Diálogos «Idiota»;

modo suya la tradición filosófico-teológica de la Edad Media, si hunde las raíces de sus propias meditaciones y consideraciones en esa tradición, sacando de ella sus filosofemas propios y hasta hallando en muchos de los puntos de vista más comunes de tal tradición sendos motivos para su propio filosofar —aunque, eso sí, sometiéndolos a una reelaboración que a menudo hace cambiar su sesgo—, no está con todo la filosofía cusana en continuidad propiamente dicha, o sin más, con la tradición en su conjunto ni menos todavía, con la línea oficial o predominante de la misma, impuesta o reconocida como tal en los medios intelectuales preponderantes de la época de nuestro filósofo, sino que, antes bien, sitúase en clara ruptura con la «secta aristotélica», e.d. con la Escolástica —que él hereda tan sólo sometiéndola a una reelaboración que altera su sentido—; mientras que en cambio exalta, o rehabilita cuando era menester, esa otra tradición que había venido siendo cada vez más postergada, descartada, o hasta en algunos casos condenada e incluso perseguida: la del neoplatonismo cristiano, representado principalmente para nuestro filósofo por quien para él es San Dionisio Areopagita, discípulo inmediato del Apóstol S. Pablo (vide B, III, 12; ADI, I, 580-2); al autor del *Corpus Dionysianum* reiteradamente ensálzalo Nicolás con sumo respeto y aprecio: ‘el divino Dionisio decía sutilísimamente’: VS, I, 66; ‘Dionisio decía correctamente que de Dios deben los opuestos a la vez afirmarse y negarse’: VS, I, 106; ‘son [los ejemplares de las cosas], según lo vio óptimamente Dionisio, escribiendo sobre los nombres divinos, las razones de las cosas preexistentes en ella [en la mente divina] según las cuales la sabiduría divina predestinó o predeterminó todo y lo produjo’: VS, I, 126; ‘Dionisio, más agudo que todos los demás, buscando a Dios descubre que en Él se verifican los contrarios conyuntivamente y que la privación suya es excelencia’: VS, I, 138; ‘Aquel máximo escrutador de lo divino, Dionisio Areopagita’: DI, I, 242; ‘Dionisio, el más sublime contemplador de lo divino’: QD, II, 600; una y otra vez llama Nicolás a Dionisio ‘el Teólogo’, a secas, como era costumbre llamar a Aristóteles ‘el Filósofo’: vide, p.ej., NA,II,524); siendo esa misma tradición la que llega hasta la mística de Eckhart, pasando por un Juan Escoto Eriúgena o incluso por un David de Dinant —cuya doctrina reivindica nuestro autor contra la condena de que había sido objeto⁴ y similarmente, si bien podrán hallarse huellas del influjo filosófico del Cusano en multitud de filósofos a lo largo de toda la Edad Media, si de ese modo puede nuestro autor, en un sentido lato, ser visto como precursor de muy variadas tendencias, así y todo está su filosofía muy alejada del espíritu preponderante en la Modernidad, a saber: una tendencia acusadamente antropocéntrica,

DA = *De Deo abscondito*; QD = «*De quaerendo Deum*»; FD = «*De filiatione Dei*»; C = «*Compendium*»; DPL = «*De Dato Patria Luminum*»; CT = «*Complementum Theologicum*»; PE = «*De Pace Fidei*»; A = «*De aequalitate*»; VD = «*De visione Dei*»; B = «*De Beryllo*»; TP = «*Triologus de Possesse*»; NA = «*De li Non-Aliud*»; VS = «*De venatione sapientiae*»; P = «*De Principio*»; LG = «*De ludo globi*». Son más todas las traducciones que ofrezco de pasajes del Cusano. (En cada caso cítase así: tras la sigla que envía a la obra cuyo título venga así abreviado, sigue en romanos el volumen de la edición citada y luego en arábigos los de las páginas correspondientes.) La primera de tales obras es de 1440, las últimas del año anterior a su muerte, en 1464. Discrepando de quienes creen hallar en nuestro filósofo una evolución filosófica —y viendo en el tránsito de una obra a otra sólo rectificaciones menores, que son más bien matizaciones o, mejor dicho, variaciones sobre un mismo tema, permítome en consecuencia citar trabajos suyos sin precisar la fecha de los mismos. (DI está publicada en traducción castellana por Editorial Aguilar, así como lo están, en otro pequeño volumen, DA y QD.)

⁴ NA,II,522. Es clara prueba del esplendor y la grandeza del Pontificado en ese período —una buena parte del siglo XV, que es al fin y al cabo la etapa mejor del Renacimiento— el que, pese a todas sus lacras, se destaque por una protección a las humanidades y por una tolerancia y apertura doctrinales, atestiguadas entre otras cosas por el acceso de nuestro filósofo a la púrpura cardenalicia —mientras que en otros períodos un pensamiento como el suyo hubiera merecido sabe Dios qué reprobaciones, repercutibles sobre la persona de su propugnador.

desligadora del hombre respecto de Dios y de la naturaleza y exaltadora de la independencia del ser humano, de su libre albedrío y su poder creador y hasta autocreador⁵ —algo, pues, que desembocará, en tiempos recientes, en toda esa corriente casi antropolátrica de gran parte de la filosofía del siglo XX, corriente de la que apenas ahora empezamos a salir, gracias a un resurgir, cuando no de una apertura al Absoluto, siquiera de un sentido más equilibrado de la relación del hombre con la naturaleza, con sus congéneres de otras especies que también tienen derechos como nosotros, cobrándose conciencia de que nuestra especie no puede hallar su papel y su destino sino percatándose de su relatividad y de su finitud (de que su estar en el mundo no es de ninguna manera un estar el mundo en nosotros o un ser el mundo relativo a nosotros)⁶

Además —y precisamente sirve ello para marcar el carácter no moderno del Cusano—, los filósofos posteriores que más acusan la influencia de nuestro autor, como Giordano Bruno —y, a través de él, Spinoza-, Leibniz, J. Boehme y, finalmente, Schelling y Hegel, son precisamente aquellos que, de un modo u otro, o bien están en oposición al

⁵ Esta caracterización de toda una época, o más bien de su «espíritu» —la «modernidad», que desborda los límites de lo que convencionalmente se denomina 'Edad Moderna', sin por otro lado caracterizar, ni muchísimo menos, a todo el pensamiento de tal período— es, evidentemente, unilateral. Unilaterales y, a fuer de tales, siempre parcialmente falsas son todas las demarcaciones de períodos históricos y, a mayor abundamiento, todas las caracterizaciones de los mismos. Sabido es que hay otras caracterizaciones de la «modernidad» que sin duda vienen también avaladas por evidencia no desdeñable; p. ej. la muy debatida posición de Adorno y Horkheimer, para quienes la modernidad sería el predominio de la razón instrumental con eclipsamiento y a la postre desaparición de la razón sustantiva (la de los fines últimos o valores), lo cual conduciría en definitiva al desvanecimiento de la razón a secas, en última instancia. Conocida es, en conexión con ello, la posición de Habermas, más matizada, pues se quiere heredera de esa misma modernidad, consumadora y superadora de la misma. Vide J. Muguerza, 'Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento político de J. Habermas)', *Revista de Estudios Políticos* N° 56 (Madrid: abril-junio de 1987), pp. 7-63. Ahora bien, yo estoy seguro de que, en la medida en que es correcta esa caracterización, trátase de un aspecto más de la tendencia al antropocentrismo: al desligarse de un Valor transcendente, el hombre oscila entre dos actitudes: la de meramente dar por sentado un consabido orden de fines, en el cual se inserta, con actitud positivista (no se investiga ni se dilucida tal orden, sino que plántase uno en él y sólo aborda problemas que surjan dentro de tal orden); y la de tematizar su propio mundo inmanente como valor supremo. La primera es la actitud de la racionalidad meramente instrumental. La segunda la del humanismo filosófico. Mas, en el fondo, la primera actitud no hace sino aceptar como lo que viene dado un orden de finalidades que es igualmente antropocéntrico, aunque sea en un nivel más ramplón, o más vulgar.

⁶ Síntomas de esa todavía titubeante y quizá apenas esbozada superación del desvarío antropocéntrico son: por un lado, posiciones como las de los frankfurtianos, aludidos en la n. 5; el tránsito o viraje (*kehre*) que desemboca en la filosofía del último Heidegger, con su apertura, aunque silenciosa, a lo transcendente, desde la filosofía del primer Heidegger, una de las más violentamente antropocéntricas (pese a la ulterior y autocaritativa versión de la misma que, tras el desengaño o la amargura de 1945, se empeñará en buscarle —en buscarse a sí mismo— el propio Heidegger); el auge de la filosofía analítica, cuyo método caracterizante, si bien neutral en una cuestión sustantiva como ésta, marca ya por ello ruptura con la tónica de aquellos filósofos que ni aun metodológicamente pueden ir más allá de lo humano-subjetivo o buscar un orden de cosas, de normas, de reglas, de principios o de consecuencias que no venga dictado por el sujeto humano y su autoconsideración; y, más en particular, dentro del vasto movimiento de la filosofía analítica, la apertura a la gran temática de la metafísica tradicional, ahora replanteada con instrumentos más imbuidos de análisis crítico y racional, desembocándose en una serie de reconstrucciones de toda esa temática que guardan afinidades acusadas con diversos sistemas de la metafísica prekantiana e incluso precartesiana; en estos últimos tiempos ya, hechos como la boga del ecologismo y, mejor todavía, el movimiento de los «animals' rights»; dentro del marxismo, tendencias tan variadas como la de Althusser y la del último Garaudy, coincidentes al menos en rechazar la visión del marxismo como humanismo antropocéntrico. (Omito mencionar esfuerzos filosóficos como los de N. Hartman —con su atinada crítica de primer Heidegger— y Maurice Blondel, porque eran sólo precursores de una situación que apenas ahora, ya sepultados ellos desde hace años, está empezando a apuntar. Y naturalmente, por razones obvias, me abstengo de hablar aquí de la ontofántica.) Poco, sin duda, y además, las más veces empeñado aún por resabios de eso mismo que, sin embargo, empieza por ahí a venir rebasado. Así y todo, leídos con las claves que hémonos permitido utilizar, los síntomas mencionados revélanse indicios de una manera nueva de mirar al mundo, que ya no será la de la modernidad (aunque yo prefiero no usar el término de 'posmodernidad', contaminado por tantas connotaciones.)

antropocentrismo creciente de su época, o, si no, intentan una síntesis del mismo con una concepción teocéntrica —no deificando al hombre, sino haciendo de él un lugar privilegiado de la manifestación o incluso, como en Hegel, de la realización de Dios, pero sin que Dios mismo pierda con ello su protagonismo e iniciativa absolutos. La exaltación cusana del hombre como *deus humanus* está en la línea, no del endiosamiento del hombre que se opera desde los titubeos de los humanistas⁷ hasta la filosofía del primer Heidegger, sino en esa otra línea genuinamente cristiana de la patrística griega, del *Corpus Dionysianum*; sobre todo, que, si enaltece al hombre y cree en su divinización, hácelo de tal modo que se concibe esa elevación del ser humano a una participación del ser divino en su misma divinidad —o sea, esa en cierto modo identificación del hombre a Dios— como una filiación especial, obra de Dios y de la que nosotros seríamos meramente partícipes y beneficiarios, mas nunca agentes principales. Señalar eso no impedirá a nuestro filósofo darle al hombre lo que es del hombre —al revés. En la primera mitad del siglo XV podían sonar las declaraciones cusanas como muy similares, en su sentido y en su letra, a las de los humanistas. Con ellos rompe nuestro autor una lanza en contra del yugo de la lógica aristotélica. Con ellos aboga por un modo de argumentar que aúne verdad, belleza y afecto. Con ellos insiste en el valor del ser humano, contra las tendencias —en el fondo más propias del maniqueísmo y el dualismo que del cristianismo— a ver en el hombre, o al menos en su componente corporal, algo intrínsecamente pervertido. Pero asoman ya acentos diversos, que irán encontrando sendos ecos en la ulterior evolución del pensamiento filosófico.

Por eso hoy, cuando nos debatimos con el marasmo y el desbarajuste⁸ a que nos

⁷ Es quizá sintomático que uno de esos humanistas, iniciadores titubeantes del antropocentrismo —que ellos no profesaban todavía sino a medias—, a saber Lorenzo Valla, considere, en sus invectivas contra la escolástica, al Cusano y a Boecio como los dos adalides o representantes máximos de lo que él ataca. Y sin embargo hay muchos motivos en común entre Valla y el Cusano: denuncia del Liceo y de la lógica aristotélica en particular, ensalzamiento del hombre, amor por las letras clásicas; pero desde perspectivas que curiosamente ya en su origen, cuando están apenas brotando, manifiestan su diversidad y hasta su divergencia. Vide mi artículo «La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano», de próxima aparición en *La Ciudad de Dios* (El Escorial). Valla es ya un positivista anti-metafísico (y es ésa —hémolo visto más arriba— una de las dos caras del imanentismo antropocéntrico); por ello combate, no sólo a Aristóteles, sino a toda metafísica. El Cusano desarrolla una nueva metafísica de raigambre más platónica que aristotélica.

⁸ ¡Cuánto lamentaría que se entendieran mis recriminaciones contra la época en que vivimos como un pasadismo reaccionario! No, nuestra época no es peor que las que la han precedido. Al revés, yo creo en el progreso histórico como un ir cobrando mayor existencia (más alto grado de realidad) nuestra especie y un ir así existenciando al cosmos, o a la parte del cosmos que es su habitáculo. Nuestra época tiene destacadísimos méritos y pasará a la historia como un período de enormes avances, de los cuales yo, por mi parte, soy el primero y más encendido defensor y adalid, en intransigente oposición a toda añoranza de un pasado que ha merecido pasar. Pero el progreso histórico no es nunca rectilíneo; ni es uniaspectual la historia humana —como tampoco lo es la evolución en general. Avances en un aspecto vienen a menudo (¿o siempre?) contrarrestados, en parte, por retrocesos en otros aspectos. Que sea un retroceso —es más: una aberración— esa ilusión del hombre de verse a sí mismo como último árbitro, fin y hasta fundamento del ser es algo que no ha de callarse porque los pensadores reaccionarios hayan sido, o sigan siendo, los primeros en señalarlo. El desbarajuste en que nos encontramos hoy es ideológico, doctrinal: tras la quiebra de las concepciones religiosas —que guardan todavía, ¿qué duda cabe?, gran influencia, pero que sin embargo están en nuestra sociedad literalmente marginadas, relegadas a un papel que no es ni mucho menos central—, empieza la bancarota a alcanzar a los que fueran sus herederos, los credos de redención social, que —cualesquiera que fueran sus otros vicios o virtudes— tenían siquiera el gran mérito de mantener una noción de la direccionalidad de la vida, un sentido del estar en el mundo que había que entender y asumir, y que de algún modo venía dado por alguna instancia superior por lo menos a las decisiones subjetivas —tratábase de «El sentido de la historia» o su marcha, o la constitución dialéctica del Universo. (Que esa crisis tiene algo —o mucho— que ver con la ausencia en tales credos de una perspectiva transcendente es cosa que me propongo examinar en otro lugar.) ¿Y todos esos nuevos atisbos o vislumbres doctrinales a que aludíamos más arriba, en la

han llevado el humanismo antropocéntrico y la tecnocracia —a veces hermanos enemistados, pero siempre retoños de un mismo tronco—,⁹ pareceme que la filosofía cusana constituye una de las más atractivas fuentes de inspiración para desarrollar una concepción filosófica de la realidad que, justipreciando el ser y la valía del hombre en la creación, remitiendo su sentido a la relación con Dios, consiga una correcta jerarquización de valores e ideales gracias a que haga eso, no volviéndonos a encerrar en los moldes rígidos y estrechos de las viejas dicotomías —que creíamos ya superadas, pero que hoy vemos revivir—,¹⁰ e.d. no en la estrechez asfixiante de la metafísica y la lógica aristotélicas, sino con una visión fluida, dinámica, contradictoria, en la cual Dios y sus criaturas se relacionen de manera más íntima que con una mera distinción que excluya por completo la no-distinción y en la cual el ser mismo de Dios se nos revele, no como la inmovilidad del acto puro, sino como quietud moviente¹¹ y como igualdad de lo desigual,¹² proyectando hacia nosotros ese fulgor de la igualdad como único nexo sustentador del ser —en tanto que el aristotelismo apenas podría rebasar, por su rígido estaticismo, una consagración y consolidación del (des)orden establecido.

En resumen, la filosofía cusana es una filosofía original, que debe de ser estudiada en sí misma, y no reducida ni a las influencias que recibe ni a las que luego vaya ella a ejercer. (Desde luego que una filosofía es lo que es en y por sus relaciones con otras —y también por sus vínculos con toda la conciencia pública de su época y de otras épocas; pero, como resultado de tales relaciones, un sistema filosófico posee su entidad y fisonomía

n. 6? Estimulantes, alentadores. Pero, por lo débiles, titubeantes y, a menudo, ambiguos que son, no autorizan a creer que el marasmo esté superado, ni siquiera propiamente superándose, sino sólo empezando (o, mejor, yendo a empezar) a ser superado.

⁹ Piénsese en el caso de Heidegger, quien sólo poco a poco, a lo largo de su viraje, ha ido abriéndose a la iniciativa y el poder de lo trascendente (mas desgraciadamente en una posición acusadamente irracionalista —con lo cual su alternativa resulta inaceptable para quien, en continuidad con la gran tradición metafísica, ve al ser como racional, como una luz inteligible y plena de sentido que no repugna a la razón, aunque nuestra pequeñez nos impida captarla más que de manera insuficiente): durante muchos años, los clarinazos heideggerianos contra el pensamiento científico-técnico, contra el pensamiento calculativo y no meditativo, contra el manipuleo tecnocrático en suma, venían asociados a la prédica de un cosmorama que hace del mundo mismo algo cuyo ser lo tiene por el hombre, pues en ese existenciario que sería el ser-en-el-mundo está el mundo como un componente, el cual carecería de ser sin el ser-ahí (el hombre) que lo pone como siendo —de tal manera además que lo no humano es algo cuyo existir es primariamente, no ciertamente el estar-a-mano, la manipulabilidad (eso también lo tiene, pero no básica sino derivadamente), pero si un estar ante-las-manos, o (permitíriame yo traducir) al alcance de la mano. A menudo humanismos así han venido constituyendo un «complemento anímico» de la tecnocracia que con ellos se repartía el terreno y los papeles a jugar.

¹⁰ Está claro que aludo a las nuevas y múltiples variantes de neoaristotelismo en general y de hilemorfismo en particular. Véanse mis artículos «Cosmología aristotélica y ciencia moderna», *La Ciudad de Dios*, año 103, Vol. CC, Nº 1 (El Escorial: enero-abril de 1987), pp.21-35, y «Agregados, sistemas y cuerpos: un enfoque difuso conjuntual», *Theoria* Nº 1 (S. Sebastián, 1985), pp.159-75.

¹¹ En DI,I,276, dice nuestro filósofo que 'toda vivificación, todo movimiento y toda inteligencia existen originándose de Él, y en Él y por Él' y que en Él 'descansa en su fin todo movimiento'; descansa porque en lo Infinito coinciden los contrarios y los contradictorios, de tal manera, sin embargo, que lo imperfecto es en Dios perfecto, la alteridad es identidad, el movimiento es quietud (vide LG,III,296): por eso añade el Cardenal en DI,I,278: Dios es la entidad de todo movimiento, su realización plena como quietud —mas quietud moviente y dinámica. Fuera desvirtuar a Dios, finitizarlo, el querer excluir de Él a uno de los opuestos— y eso en general para cada par de opuestos.

¹² Será evocado este tema de la Igualdad en Nicolás de Cusa en la Sección 4ª del presente artículo.

propias, que han menester de ser estudiadas por el contenido doctrinal mismo que encierran.)

Puntualizaré, para cerrar ya esta Sección, que, si estoy recomendando un cierto retorno a un filosofar como el de Nicolás de Cusa, ello no significa, ni muchísimo menos, que esté yo dispuesto a suscribir en su totalidad esa doctrina. Veo en ella una fuente valiosísima de inspiración. Y coincido desde luego en bastantes cosas con ella. Pero no son menores los desacuerdos, que al lector, cuando esté al tanto por otros trabajos de mi propio enfoque filosófico, no le será difícil advertir.

§2. La identidad de los contradictorios en Dios y con Dios

Una de las interpretaciones de la filosofía cusana que se han propuesto recientemente¹³ es aquella según la cual para el Cusano encontraríase Dios, no en una coincidencia de opuestos, sino más allá de tal coincidencia; la coincidencia sería sólo el muro que nos impediría acceder a Dios; o, según se mire, la barrera que, al ser franqueada —pero con tal de que la dejemos atrás, de que vayamos más allá—, nos permitiría encontrarnos con Dios. Según tal interpretación Dios no estaría en sí caracterizado por una identidad de contrarios y de contradictorios; tal identidad sería mera apariencia; sería sólo cómo se presenta Dios a las criaturas intelectuales, no porque sea Él así, sino porque la criatura dotada de intelecto se lo representa así al carecer de otro medio de entender que sus conceptos, que ella indebidamente extendería más allá de su ámbito propio, a saber lo finito.

No voy a volver aquí sobre la crítica detallada de esa lectura que he expuesto en otro lugar.¹⁴ Frente a esa lectura, ésta es la que he venido defendiendo en trabajos anteriores: Dios es lo Infinito; no hay más que un infinito, pues infinito es aquello que carece de límite, y, de haber dos infinitos, de algo carecería al menos uno de ellos, siendo esa carencia lo que lo distinguiera del otro; mas, carencia es límite. Por la misma razón, no hay nada fuera del Infinito: toda realidad está en Él. Dios tiene, pues, todas las determinaciones. En efecto: todo lo que está en Dios es Dios; y toda determinación de algo que esté en Dios es, pues, una determinación de Dios. Además, por el principio de quinto exclusivo, dada una determinación, y dado un ente, o éste la posee, o no, o ambas cosas, o ninguna (cf. DI,I,212 y TP,II,294).

¿Cuál de esas cuatro alternativas escoge el Cusano? Si el ente es finito, se excluyen las dos últimas alternativas: o la posee o no; entendiéndose ahí que la partícula disyuntiva ‘o’ vehicula exclusividad mutua, no porque de suyo la vehicule, ni tampoco por la naturaleza o índole peculiar de los términos alternativos que está enlazando, sino por la finitud del sujeto de tales determinaciones, finitud que impide la conyunción de los contradictorios; así pues, en ese caso —tratándose de entes finitos— las dos alternativas, por exclusión de las otras, resultan incompatibles entre sí. Pero Dios a la vez realiza en una unidad las cuatro y la negación de cada una de tales alternativas. Así en P (II,230) dícenos que de Dios se niegan todos los contradictorios de manera que ni es ni no es ni es-y-no-es

¹³. Propónela Mariano Álvarez en el libro citado en la n. 1 de este artículo.

¹⁴. He criticado tal lectura en «Au-delà de la coïncidence des opposés: Remarques sur la Théologie copulative chez Nicolas de Cuse», por publicarse en *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausana, Suiza).

ni tampoco es o no es. (Hay en verdad una diferencia importante de formulación que no cabe pasar por alto. En el citado pasaje de P las cuatro alternativas, cada una de las cuales viene negada de Dios, son: es; no es; es y no es; es o no es. Pues bien, en los otros pasajes donde se formula el principio de quinto excluso esta última alternativa viene reemplazada por la de: ni es ni no-es. Según los cálculos lógicos más usuales —que no hay por qué endosarle al Cusano automáticamente, pues, antes bien, es dudoso que él aceptara sin más que la doble negación equivalga estrictamente a una afirmación—, la segunda de las dos formulaciones es la negación de la primera: la negación de «p o q» equivale a «ni p ni q». Quizá en esa vacilación — si es que es tal— quepa ver una propensión de nuestro filósofo a preferir, con todo, las fórmulas negativas respecto a Dios, de tal manera que, al ir a negar de Dios cada una de las cuatro alternativas que, disyuntivamente enlazadas, forman el principio de quinto excluso, omite la de que «ni es ni no es» para reemplazarla por aquella otra que normalmente se vería como precisamente aquella fórmula negada por ese mismo «ni es ni no es».) Pero en TP,II,294 dícenos que en Dios realízanse siempre las cuatro alternativas pero identificadas entre sí y con Él. En Dios, y sólo en Él, la afirmación y la negación no se oponen. De ahí que en Dios se den ambas sin disyunción entre ellas, sino copulativamente unidas. Unión copulativa de los contradictorios que (según FD,II,636) reviste las dos formas de la contradicción (ambas cosas a la vez: es y no es) y de lo que cabría llamar neutrodicción (ninguna de esas dos cosas: ni es ni no es). Así que, por un lado, de Dios nada se niega (TP,II,350). Por otro lado, sin embargo, de Él hay que negarlo todo (P,II,230). Son los dos polos contradictorios de una unidad autocontradictoria, que naturalmente sólo puede realizarse en Dios, porque una unidad de contradictorios es definitoria de lo Infinito: al rebasarse la alternatividad o exclusión mutua de los opuestos, rebásase toda limitación, toda barrera: lo finito es finito porque es esto y no aquello, una cosa y no la otra; Dios tiene una determinación de tal manera que, teniéndola, tiene cualquier otra (DI,I,282) —y, en esa medida, teniéndola, no la tiene—; similarmente carece Dios de algo sólo con una carencia que en Él no es carencia, sino posesión plena y absoluta: así que es verdad de Él que no tiene una determinación sólo, a la vez y contradictoriamente, teniéndola. Como el movimiento infinitamente rápido es (o sería) quietud, como el círculo infinitamente grande tendría el centro por doquier y la circunferencia en ningún sitio, siendo así un no-círculo, como el número infinitamente grande sería igual al resultado de adicionarle uno finito (y, así, siendo mayor que sí mismo, sería un número —ya que un número es algo que numera asignando una cantidad precisa, ni más ni menos), de ese modo el único Infinito real, Dios, es todas esas cosas a la vez (pero como identificadas entre sí y con Él), sin ser ninguna de ellas.

Nicolás dice también a menudo que los contradictorios en Dios no son «todavía» contradictorios, y que Dios está antes o más allá y por encima de los contradictorios. Acóplanse tales asertos a nuestras explicaciones anteriores. En lo finito una determinación excluye por completo a su contradictoria. No así en Dios. En Dios los dos contradictorios están, pero unificados, identificados. Por ello, no son opuestos, no son contradictorios, ya que una cosa no es contradictoria respecto de sí misma; sin embargo, y a la vez, si son contradictorios entre sí, pues son lo que son —aunque en Dios son lo que son y también otra cosa: lo a ellos opuesto respectivamente. Así que en Dios los contradictorios a la vez se contradicen y no se contradicen. Dios está antes que ellos, pues Dios está antes-que, más-allá-de, por-encima-de cualquier ente finito, a la vez que, por tener toda determinación e identificarse con ella, identifícase con cada ente finito. Así, Dios está por encima de sí

mismo; Dios es Supradiós, como explícitamente lo dice el Cardenal, haciendo suya la expresión del Pseudo-Dionisio.

¿Y las criaturas? ¿Son idénticas a Dios? No. Topámonos ahí con una identidad no mutua. Ciertamente que las criaturas no están fuera de Dios, pues nada hay fuera de Dios; y en Él cuanto hay es Él; pero que la criatura en Dios sea Dios quiere decir, nada más, que Dios es la criatura, si bien la criatura, a secas tomada, no es Dios. Con otras palabras: ‘En Dios todo es Dios» es una oración verdadera de la cual no es cercenable —sin desmedro de la verdad— el complemento circunstancial ‘en Dios’; mientras que en ‘En Dios, Dios es la criatura’ sí es amputable ese mismo complemento circunstancial sin merma ninguna de la verdad. Así pues, el Cusano introduce en su lógica ciertas particularidades no usuales: una identidad no simétrica; unos complementos circunstanciales incercenables en ciertos casos, no en otros (según que el sujeto de la oración signifique, respectivamente, o a una criatura, o a Dios). Dícenos (DPL,II,654): «Resulta, pues, que lo mismo es Dios que la criatura: Dios según el modo del que da; la criatura según el modo de lo dado’. Y es que hay dos puntos de vista (no subjetivos, sino como horizontes de lo real, como planos de realidad); el de Dios y el de la criatura; en éste último, la criatura es diversa de Dios; no así en el primer plano o campo, que es el de Dios mismo, o sea el propio Dios. Y, si se pregunta si el segundo plano, a su vez, está o no en Dios, si es o no idéntico al primero, y por lo tanto a Dios, habrá que contestar a eso con un distingo similar: en Dios sí, son lo mismo (y, dicho a secas, Dios es lo mismo que ese plano); pero, dicho a secas, el plano de lo finito no es el de Dios, ni es Dios.

Se le ha reprochado a Nicolás el que su filosofía no asegura convenientemente la diferencia entre Dios y criatura: el que ni siquiera dilucida o expone tal diferencia en términos asequibles, comprensibles o claros. Y yo creo que el reproche no carece de todo fundamento. Sólo que a Nicolás hay que juzgarlo, en primer lugar, desde su propia lógica: hágase, para empezar a aquilatar su doctrina, el considerable esfuerzo de imaginar la lógica no-aristotélica que nuestro autor nunca tuvo ocasión de (ni instrumentos adecuados para) pergeñar, pero de la cual sí tuvo una concepción que sin embargo no le fue dado desarrollar.¹⁵ Luego, una vez que se lo haya entendido así, critíquese cuanto se quiera su lógica, desde otros supuestos metafísicos. Si es atinada la crítica contra la filosofía cusana por no encontrar una articulación adecuada de la diferencia entre Dios y la criatura, estriba la razón de ello en las dificultades y lo insatisfactorio de la lógica cusana, incluso cuando ésta se desarrolla plenamente como no pudo hacerlo su progenitor o diseñador (al desarrollarla, e.d. al formalizarla, asoman justamente en ella defectos o inconvenientes que antes de la formalización no podían por menos de estar más o menos ocultos).

¹⁵ Es el Renacimiento, época de gigantes, un período en el que sucede a menudo que alguien esboce una idea que no puede desarrollar por faltar todavía para ello el utillaje, sea conceptual, sea práctico, cuando se trata de una idea técnica o de una idea política. Pensemos en los bosquejos y planes de Leonardo da Vinci o en las utopías de Münzer, Sto. Tomás Moro y Campanella —o incluso en el no menos utópico pacifismo de los erasmistas. Similar es el caso de las anticipaciones cusanas en lógica. Épocas vendrán después que sí ejecuten sus planes (más o menos, siquiera en parte, siquiera en algún lugar) y desarrollen sus proyectos; lo cual no quiere decir que el resultado sea siempre tan halagüeño como uno lo esperaba: eso es normal y, lejos de constituir indicio de fracaso, revela lo insuficiente de todo proyecto humano, lo siempre inacabado de nuestra tarea (nuestra necesidad constante de embarcarnos en nuevas aventuras o proyectos), y quizá sobre todo, lo menesteroso que está un ser finito de vincularse máximamente con lo Infinito —mas no para que tal vínculo suplante a la realización de nuestras otras tareas, aunque tampoco sólo para que éstas cobren, con él, su sentido (pues únicamente cobrarán, gracias a él, su sentido si no es ése el único ni el último fin que se persigue, al igual que no se alcanza la dicha cuando lo que uno se propone es ser dichoso).

§3. La unidad divina y la unidad intelectual en el tratado de conjeturas

Para Nicolás, el conocimiento humano es conjetural, carente de garantía fehaciente, pues en él nunca se da plena identidad del acto de entender con lo entendido, sin la cual no puede haber ninguna justificación plena o infalible. (Como más se acerca el saber humano a serlo efectivamente es con la docta ignorancia: comprendiendo que no se conoce, y, más específicamente, que no se conoce Algo por la infinita magnitud de tal Algo que rebasa los moldes de nuestro conocimiento: y en ese percatarse de ello alcánzase de algún modo ese mismo Algo, o sea: lo conoce uno, reflejado en la docta ignorancia.)

Expone el Cardenal su concepción del conocimiento humano como conjetural en su tratado DC. Interéanos empero aquí esa obra por su contenido metafísico: Háblanos en ella de una unidad suprema, que denomina primera o divina, y de otra unidad, a ella supeditada aparentemente, que llama *unidad intelectual*, y que estaría caracterizada por la c.o. (como de aquí en adelante, vendrá abreviada la expresión ‘coincidencia de los opuestos’). Ha dado ello lugar a que los intérpretes del Cusano aludidos al comienzo de la sección anterior conciban esa dualidad de unidades superiores en el DC como una confirmación de su exégesis: sería una dualidad entre Dios en sí y Dios como aparece a nuestro intelecto.

Un estudio más erudito de la obra de nuestro filósofo nos permitiría acaso determinar las fuentes del DC. En cualquier caso, lo que es obvio es que se trata de un escrito fuertemente influido por el neoplatonismo, y que refleja exactamente la escala de las hipóstasis plotinianas: Dios, el Intelecto, el alma, lo corporal. Correspóndenles respectivamente sendas unidades: la divina o supradivina, la intelectual, la racional y la sensible. Caracterízanse las dos últimas por lo siguiente. La racional, por separar disyuntivamente los contradictorios por el principio de tercio excluso. La sensible por no contener ni siquiera esa unidad de opuestos que, a su modo, expresa tal principio (une en cierto modo a los contradictorios al operar la disyunción entre ellos); lo sensible o corpóreo no hace ni siquiera eso: o sólo tiene la determinación positiva, o sólo tiene la negativa; el no (en su no tener la opuesta a la que tenga) no se halla en el plano sensible, sino en el racional. No quiere eso decir, sin embargo, que la disyunción de los contradictorios, según viene formulada por el principio racional de tercio excluso, se aplique tan sólo a entes del tercer ámbito, e.e. a las almas. No. Aplícase ese principio a todo lo finito; excede, pues, el ámbito de lo anímico por arriba y por abajo. Excédelo por arriba, pues por encima de las almas están las inteligencias puras, todas las cuales, salvo el Intelecto divino que mora en su región constituyendo el centro de la misma, son finitas. Y a lo finito se aplica siempre el principio de tercio excluso.¹⁶ Excédelo también por abajo, pues, si lo corpóreo o sensible no encierra en sí esa debilísima unidad de los opuestos que es su disyunción (racional), débese ello, no a que no se cumplan en ello los principios de tercio excluso y de no-contradicción, sino a que se cumplen, en cada caso, por el darse uno (solo) de los opuestos;

¹⁶. Pero en seguida voy a puntualizar y matizar ese aserto.

la disyunción entre ambos no se da en lo sensible —o, quizá más exactamente, si se da en ello, no es como algo inherente a su calidad de sensible, sino sólo a su calidad de finito.¹⁷

Ahora bien, es menester puntualizar en dos sentidos lo que se acaba de decir respecto a la aplicabilidad a todo lo finito de los principios de no- contradicción y de tercio excluso. Por un lado, constatando que, según el Cusano, en verdad tales principios aplícanse a todo lo real sin excepción. Lo que sucede es que en Dios cúmplense esos principios de tal manera que a la vez se cumplen las negaciones de cada instancia de los mismos. Ya hemos visto en la Sección precedente que respecto de Dios cúmplense todas y cada una de las alternativas del principio de quinto excluso; sólo que de tal manera, sin embargo, que, cumpliéndose, a la vez dejan de cumplirse; porque en Él realízanse fundidas en una unidad sin residuo; con lo cual no son alternativas entre sí, sino que, identificada cada una a las demás, son en verdad, en Él, una sola y misma determinación única, idéntica a Dios mismo por la absoluta simplicidad del ser divino. Si Nicolás nos dice también (DC,II,22) que en Dios se dan los contradictorios sin disyunción entre sí, ello es porque la disyunción que los enlaza es, en Dios, una no-disyunción, en la medida en que la alternatividad en Él no es alternatividad; con fórmulas que repite el Cardenal a lo largo y ancho de toda su obra: en Dios la alteridad no es alteridad, la oposición no es oposición, la finitud no es finitud, la imperfección no es imperfección: Dios poséelo todo, tiene todas y cada una de las determinaciones; mas en Él aquellas que conllevan imperfección están —sin dejar de ser ellas mismas, sin ser, pues, sustituidas por sendos sucedáneos que «eminentemente», en el sentido de los filósofos escolásticos, las contengan, cual dirían los teólogos de raigambre aristotélica, a quienes combate nuestro filósofo— transmutadas en la perfección respectiva que a ellas se opone.

Refiérese la segunda puntualización a la que hay que someter lo más arriba dicho sobre la caracterización de lo finito en general por los principios de no-contradicción y de tercio excluso a la novedad que representa el DC —novedad que, además, no parece, al menos claramente, ser retomada por Nicolás en sus trabajos ulteriores—, a saber: que, de algún modo, la finitud se dará por grados; de tal manera que el mundo de las inteligencias, de suyo divino, sería tal que sus habitantes, aun finitos, en la medida en que en él están son infinitos y realizan, también ellos aunque sea imperfectamente, una c.o. E incluso el alma, o sea lo racional, región ya inferior a lo divino pues no constituye la morada de Dios, así y todo, por proximidad a las inteligencias y por presencia en cada alma de una inteligencia que es unidad y principio rector de la razón —siendo ésta la alteridad de la inteligencia respectiva también posee un cierto grado no nulo de infinitud, gracias al cual ella realiza y expresa esa contraída c.o. que se formula en el principio de tercio excluso (en el enlace disyuntivo de los opuestos). Vestigialmente, por último, está la c.o. en lo sensible o corpóreo: la infinitud ahí está contraída al máximo, por lo cual realízase ahí la c.o. en su forma extrema de no-coincidencia. Nótese, empero, que toda esta doctrina venía anticipada ya en DI al sentarse ahí que cada ente posee cualquier determinación, sólo que según su

¹⁷. Claro que dicho así recuerda demasiado a los reduplicativos «en-cuanto» aristotélicos, que el Cusano en general se abstiene de emplear, recursos que son de un pensamiento que a ellos se agarra, cual a clavo ardiendo, para obviar a toda costa la contradicción. Nótese, por lo demás, que los distinguos aquí considerados no aparecen en ningún otro texto cusano, sino sólo en DC. Y son seguramente de poca importancia. Lo que sí no es secundario es el distingo entre las dos unidades superiores. Por otro lado, en el capítulo de críticas habría que señalar a qué reparos se prestan esas observaciones de nuestro filósofo sobre la no presencia de la negación en lo sensible. Son dejadas de lado, sin embargo, en el presente artículo esa y las demás objeciones que, a mi juicio, cabría formular a la doctrina cusana.

propia manera. Un hombre es un dios humano; una piedra, un dios pétreo. Un ser finito en general es un infinito finito (donde ‘infinito’ es sustantivo, y ‘finito’ adjetivo): tiene la determinación de infinitud pero contraída por el modo de la finitud. A la inversa, Dios es hombre divino: la Encarnación está inscrita en la filosofía cusana como brotando de los principios mismos que la fundan (lo que naturalmente no está inscrito son las peculiaridades históricas de tal Encarnación). Pero por lo demás Dios es también un árbol divino, y así para cualquier otra determinación finita: tiénelas Dios todas, pero a su modo, infinitamente, expandidas pues. Ya esa doctrina del DI se aproximaba algo a la tesis del DC, pues no dejaba de ir acompañada de una concepción, recogida de una manera u otra en toda la tradición filosófica, de escala o gradación en lo real. Sólo que ahora, en el DC, esa escala se ve como escala de infinitud y, por ende, de realización de c.o.: ninguna c.o., o más bien sólo una meramente vestigial, sumamente contracta, transmutada en alteridad y en no-coincidencia, en el ámbito ínfimo, el de lo sensible; c.o. contracta, coincidencia que también está transmutada en esa no-coincidencia que es la disyunción o alteridad (alternatividad) mutua entre los opuestos, pero que, así y todo, los une o enlaza expresamente de algún modo, en la región de las almas. Por último, en esa región intelectual a la que llama nuestro autor también el tercer cielo, y que es morada de Dios, realízase la c.o. expresamente como unión copulativa de los mismos. Dios, centro de esa región, no se distingue de ella por realizar otra c.o. diversa, sino por realizar esa misma unión copulativa de los opuestos en su expresión máxima de unidad sin reserva ni residuo, y por lo tanto de tal manera que en él la afirmación y la negación coinciden de tal manera que ni la una ni la otra —ni por separado ni en su disyunción ni siquiera en su conyunción o copulación— pueden expresar plenamente la superabundante identificación divina del «sí» con el «no». De ahí que sólo quepa el silencio; un silencio al cual se aproxima más la negación que la afirmación (pues negar es menos decir que afirmar —o, dicho de otro modo, el afirmar está más alejado de callar que lo está el negar). ¿Estamos, pues, en el puro inefabilismo de la mística? No. El Cusano desarrolla una concepción acerca del lenguaje según la cual lo que sucede es que, en llegando a tratarse de Dios, nuestro lenguaje hácese translingüístico, conviértese en un no-lenguaje; y es que se combina con el silencio, se engarza articuladamente con un callar: normalmente callar y decir se contraponen; hablando de Dios, sea el decir ya un callar, y sea decidir el silencio; acóplanse ambos en una unidad que tienda asintóticamente a la fusión. Sólo así nos aproximamos a un hablar silencioso —que es a la vez un elocuente callar—, en el cual ya no están separadas las palabras, sino de tal manera conjugadas en unidad que cada una es las otras y no es ninguna. Insisto: nosotros sólo podemos tender a eso, pues tal lenguaje es privativo de Dios, cuya Palabra es cualquier palabra y no es ninguna.¹⁸

No agota ni de lejos, sin embargo, lo hasta ahora dicho la matizada tesis del Cusano, en el DC, sobre las dos unidades superiores. Hemos visto hasta ahora que, según dicho escrito de nuestro filósofo, la unidad suprema o divina es aquella en la que, más propiamente que una unión copulativa de opuestos, lo que se da es un más allá de tal unión, en el sentido de que esa unión es a la vez una no unión-de-varios, sino una negación de variedad tal que, más que identidad de los contradictorios, es negación de la disyunción o separación entre los contradictorios. Esa c.o. en Dios exprésase, pues, mejor por la

¹⁸. He expuesto esa concepción cusana sobre el lenguaje y el silencio en la Sección final del artículo mencionado más arriba, en la n. 14.

neutrodicción que por la contradicción; pero sin que la neutrodicción por sí sola sea tampoco una fórmula acabada o perfecta de tal unidad, sin que excluya a la contradicción ni a los términos que la constituyen; sino únicamente como expresión más cercana al decidor silencio —que sea a la vez un callado hablar en el que aparecería hasta qué punto la copulación de los opuestos en Dios es unidad perfecta, indivisa, superabundante; y, en esa medida, trans-unión, supercoincidencia. Por el contrario, es lo propio de la unidad intelectual del «tercer cielo» o mundo de las inteligencias el que se dé ahí una unidad copulativa de los opuestos, una verdad de todas las contradicciones fundidas en una unidad sin residuo. ¿Dónde está entonces la diferencia? Es meramente una diferencia de acento. La unidad caracterizada como divina es la de la c.o. que está más allá de sí misma, que es transcoincidencia y se expresa así menos inexactamente por la neutrodicción que por la contradicción. La unidad caracterizada como intelectual es aquella que (aun sin dejar de ser también una coincidencia que, por anular la variedad de los opuestos —una anulación que, sin embargo, mantiene la oposición y alteridad entre ellos, sólo que transmutadas en no oposición y no-alteridad— está también en cierto sentido más allá de sí misma, estando como está más allá de la oposición y diversidad entre los opuestos que une copulativamente) así y todo exprésase indistintamente por la neutrodicción y por la contradicción. Fáltanos ahora por ver cómo y por qué la primera unidad encuentra mejor expresión en la neutrodicción, mientras que para la segunda neutrodicción y contradicción son fórmulas equivalentes.

No estriba, desde luego, la solución en que la primera unidad sea Dios en sí mismo, siendo la segunda Dios tal como se nos aparece. No, en absoluto. Dios no puede aparecer sino como es.¹⁹ Siendo, como es, el tercer cielo, mundo de las inteligencias, ese ‘cielo intelectual donde reluce la Verdad claramente, según es en sí misma’ (DC,II,66), no puede en él aparecer o ser vista la Verdad de manera torcida, desfigurada, deformada; ni, menos todavía, como no es, falseada, o —peor— con suplantación de la verdadera cara de Dios por un producto bastardo que engendren los conceptos finitos. Y la c.o. característica del mundo de las inteligencias es un rasgo entitativo, ontológico, no gnoseológico. Ni estriba meramente tampoco en que la primera unidad sea la de Dios, siendo la segunda propia de ciertas criaturas, a saber los ángeles. No: si bien Nicolás concibe, con la tradición en que se inserta, a los ángeles como inteligencias puras, esos mismos ángeles son entes finitos y, en esa medida, no pueden para él tener ninguna perfecta c.o. (aunque, siendo las criaturas supremas, estará en ellos la aproximación finita o contracta menos imperfecta a esa c.o. que, propiamente, sólo puede darse en lo Infinito); por otro lado el hombre mismo, en la medida en que tiene intelecto y no sólo razón, también ve en él representada de algún modo la c.o. del mundo intelectual, al cual en cierta manera y medida pertenece; sobre todo —esta tercera razón es decisiva—, el mundo intelectual es la morada de Dios y, en la medida en que lo es, idéntico a Él, de tal manera que la c.o. propia de tal mundo es exactamente lo mismo que caracteriza a Dios y lo diferencia de lo finito. ¿Entonces?

Entonces, lo que pasa es que la primera unidad (a la que el Cusano llama también (DC,II,118) supradivina —siguiendo una vez más a (Pseudo) Dionisio Areopagita— y que —según ha ido poniéndose de manifiesto a lo largo de las consideraciones precedentes— tan sólo difiere de la segunda en una cuestión de acento, en un expresarse más por la neutrodicción que por la contradicción, pero de tal manera, sin embargo, que ese «más que»

¹⁹. Véase de nuevo al respecto el artículo aludido en la nota anterior (e.d. el citado en la n.14).

no entrañe en absoluto exclusión —ni siquiera preterición o postergación o atenuación o disminución— del complemento de tal comparativo, e.e. siendo un «más» que hace, no obstante, que lo otro no sea ningún «menos») es, más bien, la de Dios en la unidad de su esencia común a las tres personas; mientras que la unidad segunda es la unitrinidad del ser divino en la pluralidad de las procesiones y de las personas. Dícenoslo así Nicolás (PF,III,730): ‘Dios es, como creador, trino y uno; como infinito, ni trino, ni uno, ni ninguna de las cosas que puede decirse’. Por eso la segunda unidad es la unidad del Intelecto: intelecto divino en el que Dios engendra a su Verbo, en y mediante el cual crea lo finito, siendo el nexo o enlace entre Dios (como) engendrante y Dios (como) engendrado una unidad-con-variedad tal que para (acercarse a) expresarlo no puede ya preferirse ninguna fórmula particular a cualquier otra: ni el «sí» al «no», ni viceversa; ni la neutrodicción ni la contradicción. Por eso reprocha Nicolás (B,III,50) a Aristóteles y a los filósofos que no han seguido la línea del platonismo cristiano el no poder dar cabida en su pensamiento a ese tercer principio o unidad-con variedad que es el Vínculo, el Amor o Nexo recíproco entre la pura Unidad (el Padre) y la Igualdad de esa Unidad (el Hijo).

La unidad intelectual es, pues, a la vez tres cosas: 1) es la unidad divina, pero no ya la unidad supradivina de la mera esencia, sino la unitrinidad de Dios en la procesión de las tres personas y en el retomar a la unidad esa misma variedad de personas por el Vínculo unitrino entre ellas —vínculo que es a la vez la tercera de tales personas, el «tercer principio»; 2) es la unidad que se da entitativamente, pero de manera contracta, en cada inteligencia en la medida en que, por ser inteligencia, participa del Intelecto divino, que plasma la perfecta unidad copulativa de los opuestos (o sea: cada inteligencia, en la medida en que lo es y en que es más intelectual, es entitativamente, un ente contradictorio, un ser en el cual están determinaciones opuestas entre sí unidas copulativamente; pero hay grados de tal copulación; «es y no-es»: esta fórmula caracteriza a toda inteligencia en algún aspecto, e.d. con relación a una u otra determinación; mas hay grados en el «y» —por extraño que ello resulte a primera vista—: cuanto más inteligencia se sea, más «y» se da, más unidos estarán los opuestos por ese «y»; por lo tanto y en esa medida menos variados serán los opuestos, ya que, al estar más unidos, más copulados, diferirán menos entre sí, más tenderán a, estando unidos, ser idénticos uno a otro y, a fuer de tales, verse transmutados en no-opuestos, haciéndose así su oposición una no-oposición); 3) es la unidad con la cual nuestro propio intelecto ve a Dios, no en una visión meramente aparential e infiel, sino en el manifestarse el ser divino cuya unidad, que absorbe en sí la variedad, se patentiza hacia fuera en unidad-de-lo-variado, en coincidencia de lo (de suyo) no coincidente: patentización que, lejos de falsear el ser divino, es ese mismo ser en su unitrinidad; sólo que a nuestro intelecto sólo le cabe ver eso de manera limitadísima, en una yuxtaposición o superposición de momentos, en la sucesividad estirada o des-plegada de nuestra existencia temporal; y así vemos las dos unidades como dos, por más que luego añadamos que son una, y que, para no descarriar, reañadamos después que esa unidad de ambas no excluye su alteridad, sino que la incluye pero como no alteridad, y así sucesivamente; lo propio de nuestro débil intelecto, sumergido en la inferioridad de la razón —para la cual los contradictorios se excluyen— es que sólo por esa infinita progresión podemos tender a acercarnos a lo que, de suyo, no se da sino en una unidad perfecta, en una infinitud plenamente en acto simplicísima.

§4. Dios como igualdad

En DI, Nicolás identifica al Padre con la Unidad, al Hijo con la Igualdad y al Espíritu Santo con la Conexión. Hemos visto, en la sección precedente, que el distingo entre la unidad de la esencia y la trinidad (y, por ende, pluralidad) de las personas es un distingo que existe ciertamente en Dios, pero de tal manera sin embargo que, en Él, no es distingo, pues no es alteridad, sino identidad. En VS (escrito un año tan sólo antes de la muerte del Cardenal) desarrolla nuestro filósofo la temática de la igualdad siguiendo de cerca la célebre discusión sobre lo igual en sí en el Fedón platónico (una discusión que ha dado lugar en la reciente literatura hermenéutica a encendidas controversias). Apunta ahí nuestro autor (I,108) que, como allí donde haya pluralidad no puede darse nunca perfecta igualdad, pues cada ente finito tiene peculiaridad y no puede nunca ser exactamente igual a otro, lo Igual en sí debe excluir pluralidad y, por ende, alteridad, asimismo porque la igualdad es lo opuesto a la desigualdad, es también contraria a la alteridad, pues sólo hay alteridad donde hay desigualdad (lo otro respecto de un otro debe ser desigual a esto último en algo); y, por consiguiente, es contraria a la variedad o diversidad, e.d. a la pluralidad. Por esos caminos argumentativos convérgese, pues, siempre en la conclusión de que la Igualdad excluye la pluralidad. La Igualdad es, pues, propia de la Unidad. En VS (y en otros textos también), Nicolás concibe a la Unidad, e.d. a Dios, como el Poder. Trátase en verdad de un procedimiento típico del filosofar cusano: de un escrito a otro se varía la conceptualización básica de Dios, lo que en términos de la Escuela cabría llamar la esencia metafísica de Dios, o raíz de sus otros atributos. Pero es un mero cambio de acento. En cada caso la argumentación desemboca en privilegiar cierto aspecto: el de la Unidad las más veces; otras, el del Poder; otras el de la no-alteridad, o no-aliedad; ocasionalmente el del Ser, o la entidad; en algún texto el del Principio o Raíz; y veremos enseguida que en un importante trabajo va a ser el de la propia Igualdad, de la cual precisamente nos estamos ocupando ahora. Pero, en todos los casos, hay que entender ese venir privilegiado un cierto aspecto de Dios como una aproximación parcial, que merece ser leída en el contexto del conjunto de la obra cusana y, en particular, de los principios sentados en la primera y máxima obra, DI: Dios no es esto más que aquello, no es nunca esto y no lo otro, sino que es algo de tal manera que, siéndolo, ese su serlo sea ser también cualquier otra cosa, un tener cualquier otra determinación; y, por ser opuestos entre sí y, de suyo, mutuamente incompatibles —aunque sin embargo resulten en Él no serlo—, un no tener ninguna determinación. Dios es, pues, unidad —como expresamente se dice en DI— sólo de tal manera que no venga con ello excluido su ser pluralidad —aunque en Él la pluralidad es unidad, sin dejar empero de ser lo que ella misma es de suyo. Dios es, pues, Principio, o Igualdad, o Poder, o cualquier otra determinación que alguna de nuestras argumentaciones en particular pueda privilegiar según sea el caso, sólo de tal manera que, siéndolo, ese su serlo sea también un poseer las demás determinaciones, un no carecer de nada.

Pues bien, volviendo al texto que comentábamos de VS: si la Igualdad excluye pluralidad y es, por ende, propia de la Unidad —y, por lo tanto, del Poder, e.d. de Dios mismo—, entonces es eterna: ‘Engéndrala la eterna unidad en la eternidad’. La Igualdad divina no puede ser desigual. No es, pues, desigual a nada. Por ella y en ella, pues, Dios —del cual la Igualdad es el Verbo: BV,I,110— se relaciona con todas sus criaturas como no-desigual a las mismas, como no-otro que ellas. Dios así, por y en la Igualdad, es vínculo

de todas las cosas, puesto que, si ningún ser finito es perfectamente igual a otro,²⁰ no hay nunca tampoco dos entes finitos absolutamente desiguales: Dios es igual a ellos —que sin embargo no son iguales a Dios— y, por eso mismo, ellos entre sí son también, en una u otra medida, iguales. Dios, pues, en su Igualdad pasa a ser Dios en su vincular, Dios como vínculo o nexo, que es la tercera Persona (y sobre la cual expláyase VS en las páginas siguientes, cap. XXIV: I,112ss). El vínculo es, ante todo, vínculo entre la Unidad (o el Poder) y su Igualdad. No hay aliedad o alteridad, empero, entre los tres principios, sino identidad; pero una identidad que no excluye la variedad entre ellos, si bien la variedad en Dios no es variedad. (Recuérdese, no obstante, que en Dios el «no» nunca excluye absolutamente, sino que, antes bien, sólo excluye algo incluyéndolo al mismo tiempo, aunque sea de otro modo que según el modo propio de lo así excluido.)

Tales desarrollos venían ya incoativamente contenidos en el DI (I,216ss): la unidad, la igualdad y la conexión (entre ellas) son una sola y misma cosa. Pues bien, lo que más nos interesa aquí poner de relieve es la doctrina cusana del reflejo de Dios en las criaturas. Haciendo suya una vieja tesis agustiniana, abrazada por toda esa tradición medieval que sigue como a su primer maestro al Obispo de Hipona, Nicolás sostiene (VS,I,112) que en cada criatura hay un vestigio de la trinidad divina: una trinidad de aspectos que en cierto modo son uno y en cierto modo son tres: cada ente es ese ente, uno, que es; es igual a sí mismo —aunque con igualdad imperfecta; mezclada de desigualdad, pues él es también desigual respecto a otros y, además, su igualdad consigo mismo no es tan perfecta que excluya el ser desigual de sí mismo según las partes que lo componen, según los momentos, los aspectos, las circunstancias—; y, por último, cada ente está vinculado a sí mismo. Ningún ente puede existir sin esa unidad, sin esa igualdad consigo mismo, sin ese estar vinculado o aunado a sí mismo; de cesar tal igualdad, tal vínculo, dejará de subsistir el ente. La igualdad, raíz del vínculo, es la armonía y proporción que necesita un ente cualquiera para existir. Mas todo ente finito es complejo. El nexo o vínculo —enraizado en la igualdad— de que habrá menester será, pues, el vínculo no sólo de él consigo mismo como un todo, sino también el nexo o aunamiento entre sus componentes. Un nexo que, siendo igualdad, es proporción, armonía. Dependerá la mayor o menor perfección de un ente de cuán armónica y proporcionada sea esa igualdad entre los componentes (vide sobre todo esto DI,I,316ss).

Así pues, lo finito viene caracterizado (DC,II,8) por la pluralidad, la desigualdad y la desunión o división, que fluyen, no obstante, de la unidad, igualdad y unión o vínculo, que son las tres facetas divinas; pero —a tenor de la visión gradualista que asoma en el DC, según cupo ponerlo de relieve más atrás— danse por grados en las criaturas las combinaciones: de igualdad y desigualdad; de unidad o identidad y de alteridad o variación; de desunión y vinculación. Cuanto más perfecto es un ente, mayor es su grado de ser, de autoidentidad, de igualdad entre sus componentes, de unión entre ellos. Cuanto más se precipite algo en o hacia el no-ser, más desunidos están sus componentes porque menor igualdad o equidad reina entre ellos. Privilegiase a un componente de algo: automáticamente vendrán socavados, oprimidos, perjudicados o discriminados en su ser otros componentes y el todo que constituyen entrará en proceso de desequilibrio, disgregación, división y, en

²⁰. Vide la siguiente afirmación: 'Pues no pueden vanas cosas ser exactamente iguales, ya que entonces no serían varias, sino lo igual mismo': VS,I,108.

suma, de pérdida de existencia. (Recuérdese la frase evangélica de la casa que no puede subsistir desunida.)

Veámos en la sección anterior que la unidad suprema, primera o supradivina, la de Dios, por decirlo así, «antes» de la procesión de las personas, es fuente última de la unidad intelectual, que es la de la morada de Dios y, por ende, la de Dios mismo, pero en la unitrinidad personal. Esta unidad viene también llamada radical: la unidad de Dios como raíz de las criaturas, pues en Dios es lo mismo crear, ver, entender y ser. Pues bien, acentúa el Cusano que el intelecto —o sea: lo que habite esa morada divina que es la región intelectual o el tercer cielo— se caracteriza por la igualdad. El intelecto entiende por lo igual y en la medida en que se da igualdad. El intelecto en efecto entiende por similitud (FD,II,640). El Intelecto en sí es la similitud de Dios, e.d. su Igualdad: el Verbo divino. Todo intelecto (ibid.) es una viva semejanza de Dios. Más explícitamente dice Nicolás (C,II,718): ‘la visión de la mente no siente nada más que la luz inteligible, e.d. la igualdad (...) ¿Cómo, en efecto, de quitarse la Igualdad, podría subsistir el intelecto, cuyo entender consiste en la adecuación, la cual cesaría una vez quitada la igualdad?’.

Lo desigual, en la medida en que es desigual, no se entiende. En efecto: en la medida en que alguien es desigual de sí mismo, variable en sus actitudes, sometido a vicisitudes que lo hagan inconsecuente, en esa medida decimos que no lo entendemos. No es simplemente defecto nuestro de comprensión; ni es que eso sea incomprendible por exceso de inteligibilidad que vaya mucho más allá que nuestra débil capacidad de entender, no: es que es en sí mismo, en la medida en que así suceda, incomprendible. Pero nuestro intelecto, en pos y búsqueda de lo igual, no lo halla perfecto más que en lo Infinito (CT,III,660): lo unitrino infinito es la igualdad misma, que es la Verdad de todas las cosas: ni es mayor ni menor, sino máxima y mínima, incomparable en suma. Esa Igualdad divina máxima (ibid., pp.662-4) no puede ser excedida o sobrepujada por nada. Ella no es ni más ni menos igual a una cosa que a otra, mientras que los restantes iguales sí lo son a esto más que a aquello. Sólo en esa Igualdad divina se da la c.o., pues sólo ella, por ser igual a secas, es igual a todo, y así iguala a los opuestos y los iguala a sí misma. Y esa compenetración de Igualdad (divina) con la unidad radial o del Intelecto llega al punto de que Nicolás afirme (ibid., p. 664) que el Intelecto Infinito es lo mismo que la Igualdad infinita, medida y orden de todas las cosas.

Pero el Verbo de Dios —identificado a veces con el Intelecto divino— es un principio (procedente) de un principio. Ahora bien: ‘El principio tiene, de aquel principio del que procede, su infinita igualdad’ (CT,III,670). Luego ya la unidad primera o suprema, la de Dios antes de la procesión unitrina de personas, es en sí Igualdad perfecta. En efecto: el CD (II,18) dícenos que esa unidad primera (de Dios en la unidad pretrina de su sustancia) es ‘la igualdad una de todo lo igual y de lo desigual, la conexión de todas las cosas unidas y de las segregadas’. Y es que no podían venir las personas o facetas divinas sino de lo que ya se encerraba en la unidad absoluta, completamente divina (DC,II,16) o supradivina (DC,II,118). Sólo que, eso sí, en esa unidad primera la igualdad está simplemente en su mera no variedad respecto de la identidad sin residuo que se excede a sí misma. Sólo en la procesión intelectual de la unidad segunda, e. d. en la región intelectual, en la cual Dios actúa creando, ordenando y conservando (DC,II,162), juega la igualdad (ibid., p.160) su papel rector, ordenador y gobernador, pues sólo es eso Dios por ser infinita conexión de la unidad con la igualdad que estén ahí en su calidad de tales. Crear, conservar, ordenar es, en efecto, igualar, asignar equidad, darles así a las cosas, con esa igualdad o equidad entre

sus respectivos componentes, la unión entre ellos de que han menester para existir —y sin la cual cesarán de existir. La igualdad en efecto (DC,II,204) es justicia y es orden, es en suma esa conexión o amor que procede de la unidad sólo a través de la igualdad.

Ahora bien, la igualdad de Dios no es una igualdad que se oponga a la desigualdad (VD,III,150), sino la igualdad que envuelve en sí la desigualdad, sólo que una desigualdad que en ella es igualdad. Es igualdad infinita. Dios no carece de desigualdad, disgregación, separación; pero todo eso en Él es igualdad, unión, cohesión. En cambio, tienen las criaturas igualdad interna y cohesión o solidaridad entre sus respectivas partes sólo de manera disminuida, pues en ellas hay siempre una desigualdad, una desunión interna, que no está vertida y transmutada en igualdad y en unión; caracterízase lo finito por su alteridad; y lo finito compuesto por la alteridad entre sus componentes; la alteridad por desigualdad (LG,III,226); la desigualdad conlleva desunión. No así en Dios, pues en Él la desunión, aun siendo lo que ella de suyo es, es no obstante a la vez unión infinita. Afectada la criatura por desigualdad interna y consiguientemente por desunión, su ser es menguado, precario, desigualmente desparramado en el tiempo —a diferencia del ser eterno, todo él enterizamente unido, todo junto consigo mismo en cohesión perfecta (que sin embargo no es el apelmazamiento del macizo bloque entitativo de Parménides, el de un ser sin fisuras: el Dios cusano contiene todo, incluyendo las fisuras, pero en una unidad absoluta).

La igualdad divina es el poder ilimitado en acto —es en acto todo lo que puede ser— e, igualando a los contradictorios en sí misma, poséelos en acto, unidos y fundidos en su perfecta unidad (C,II,716). La igualdad en lo finito es finita y corre pareja con el grado de ser, de perfección y de duración (temporal) del ente finito en cuestión. Eso sí, quítese a un ente la igualdad entre sus partes y, al dejar de haber en él amor, concordia y justicia, tampoco tendrá paz interna ni se mantendrá (C,II,722). La igualdad misma es duración eterna (A,III,404), de la cual participa cada ente finito en la medida en que tiene su ser, siempre limitado.

En A. Nicolás erige ese concepto de la Igualdad en lo máximamente definitorio de Dios. Ya sabemos que no quiere ello decir que Dios sea igualdad por encima de sus otras determinaciones; sino que el verlo como Igualdad es una de nuestras perspectivas legítimas —con tal de que nunca olvidemos que todas esas determinaciones en Dios son una sola y la misma. El acentuar la Igualdad, desde esa perspectiva argumentativa, como esencia metafísica de Dios permítele al Cardenal insistir en que el proyectarse de Dios en lo finito que es la creación conlleva otorgación de igualdad, menor o mayor según el grado de imperfección del ente. Y, con eso, una vez más recalcar que la justicia no es otra cosa que igualdad, y que sin justicia, sin justa armonía entre sus componentes, sin equitativa atención a todos ellos, no puede mantenerse ningún ente compuesto, o bien su mantenerse será un declinar, una decadencia que no será sino anticipada muerte lenta.

Aunque, en sus escritos filosóficos, Nicolás es poco propenso a explayarse en consideraciones morales, así y todo, en C,II,718, dícenos que el hombre conoce naturalmente lo bueno y lo justo que es la ley de hacer al otro lo que quiere uno que a él le hagan, alabando esa ley porque es esplendor de la igualdad.

Es difícil exagerar la importancia de esas ideas para la filosofía política. Nicolás se abstiene de sacar expresamente las conclusiones sociales de esos puntos de vista filosóficos. Pero las palabras que usa tenían en su época claras resonancias. Pocos decenios antes habían tenido lugar los movimientos sociales que en Inglaterra tomaron un giro

religioso con Wiclef y sobre todo con algunos de sus seguidores, políticamente mucho más radicales que él, y en Francia se expresaron con las revueltas campesinas como la célebre Jacquerie, cruelmente reprimida por los monarcas de la casa de los Capetos.²¹ Todo el siglo XV es en la Alemania del Sur —donde transcurre gran parte de la vida del Cusano— un período de convulsión social y de demanda ardiente de igualdad por los pobres. Dentro del movimiento husita en Bohemia, que tiene lugar durante la vida de nuestro filósofo, hay una corriente radical que también aboga por el cambio social igualitario. Coletazos de esa corriente, rescoldos de la misma, persistirán hasta que decenios después de la muerte del Cardenal llegue todo eso a su paroxismo con el gran levantamiento campesino que siguió a las predicaciones de Tomás Münzer, mientras que por la misma época en Inglaterra Enrique VIII hará decapitar a Sto. Tomás Moro —quien había dibujado en su Utopía el ideal de una sociedad igualitaria. El propio Enrique VIII, al apostatar de la fe católica, negará el principio cristiano de la igualdad de los hombres ante Dios, so pretexto de restringirlo con el aditamento de ‘sólo en cuanto al alma’. Las monarquías y la nobleza estaban, pues, alerta contra esos anhelos de igualdad de los menesterosos; estaban prestas a abalanzarse con su terrible poder maléfico contra el mero sonido de esa palabra, ‘igualdad’. (¿Es una coincidencia el que Nicolás haya dado durante un tiempo con sus huesos en la cárcel?).²²

Para el Cusano, la igualdad en lo finito no puede nunca ser perfecta, ni excluir por entero la desigualdad. Pero muy de otro modo se conjugan igualdad y desigualdad en Dios y en las criaturas. Dios es Igualdad infinita que, no siendo desigual de nada, no lo es de la desigualdad y, por eso, es (tiene) desigualdad; una desigualdad que, siendo eso mismo que ella es, es también, sin embargo, en Dios perfecta igualdad (o sea: en Dios es a la vez lo que es y lo que no es —lo contrario mismo de eso que ella es); la desigualdad está en Dios siendo igualdad. En la criatura se dan igualdad y desigualdad porque la criatura tiene sólo tanta igualdad cuanto ser tenga, siendo su ser finito, limitado; el resto en ella, su no-ser, es desigualdad. Ahora bien, en la criatura la igualdad se superpone a la desigualdad; se dan ambas determinaciones, pero con distinción de grados y aspectos —cosa que no sucede en Dios. Sin embargo, el que suceda así no es motivo para resignarse a la desigualdad, sino que el Cusano ve en eso una *incitación* a luchar por la igualdad, por la justicia; similarmente, no porque sepamos que la criatura es imperfecta debemos dejar de empeñarnos en buscar la perfección, siguiendo el precepto evangélico: ‘Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto’. Para el Cardenal sólo el cristianismo podía aportar ese mensaje doctrinal y

²¹. La casa de los Capetos reinó en Francia desde 987 hasta la Revolución Francesa. Entre tanto, habíase apoderado del trono en España, al imponer ahí por la fuerza como rey a Felipe V, en la Guerra de Sucesión, 1701-14. (El apellido ‘Borbón’ era inicialmente tan sólo un título de nobleza que le cayó por matrimonio a Roberto Capeto —1256-1317, conde de Clermont e hijo de Luis IX Capeto—, quien será el ancestro de los futuros reyes de Francia y de España, al haberse extinguido otras ramas de la descendencia masculina de Luis IX.)

²². No pretendo que el Cusano fuera un revolucionario social, como lo fue luego Tomás Münzer o como lo habían sido muchos predicadores de las corrientes wiclefita y husita. Pero ¿no tienen nada que ver con su doctrina las enseñanzas que recibió en su juventud de los Hermanos de la Vida Común? ¿No va todo eso, conscientemente o no, encaminado en esa misma dirección de sentar las bases filosóficas de un igualitarismo cristiano? Y ¿podían escapársele a un hombre de la clarividencia y agudeza de Nicolás de Cusa todas esas connotaciones, resonancias y repercusiones de su filosofía, cuando él como nadie señala la caducidad de toda sociedad humana? Dícenos en efecto 9DC,II,166): ‘Advierte que, aunque a veces parezca estable una religión o un régimen en alguna nación de este mundo, no es así en rigor... Así sucede con un régimen, que pendularmente se mantiene entre una mayor obediencia y otra menor’.

político. Los más filósofos erraron porque no supieron hallar ese principio de la Igualdad y de la Unión, sin el cual no hay ni felicidad ni persistencia(VS,I,116).

§5. Conclusión

Hemos visto algunos rasgos de la originalísima doctrina filosófica cusana: la coincidencia de los opuestos en Dios; el engarce entre la unidad supradivina, propia de Dios en la absoluta autoidentidad de su esencia o sustancia, y la unidad radical que, caracterizándolo en sus procesiones y en la pluralidad de personas, constituye a la vez la raíz de lo finito, pues el que el Padre engendre al Verbo es lo mismo que el que cree en éste a todas las cosas finitas (DI,I,284); la caracterización de esa unidad radical de Dios como el originamiento de la Igualdad y en la igualdad, que, por la identidad entre las diversas facetas divinas, es el propio Dios, y que se proyecta en las criaturas, por un lado derramado, inevitablemente, en la desigualdad propia de éstas, pero por otro lado levantando ante ellas el ideal de la igualdad como el nexo íntimo, en cada cosa, entre sus componentes, sin el cual la cosa estaría abocada a la decadencia y a la ruina. Creo que con todo ello aparece con claridad la significación de esa filosofía tanto en su propia época cuanto —y es eso lo que más nos interesa— para nosotros, cual fuente de inspiración del filosofar que necesita nuestro tiempo.