

**LA MÍSTICA DEL CUSANO: COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS
CON EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN**

[A MÍSTICA DO CUSANO: COINCIDÊNCIAS E DIFERENÇAS COM O
PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO]

[THE MYSTIQUE OF CUSANUS: COINCIDENCES AND DIFFERENCES WITH THE
THOUGHT OF ST. AUGUSTINE]

Alexia Schmitt

alexiaschmitt80@hotmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Fue becaria doctoral y posdoctoral del Conicet, becaria del DAAD y de la Katholische Universität Eichstätt. Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Desde 2016 es profesora asociada en Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador.

DOI: [10.25244/tf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2397)

Recebido em: 02 de março de 2020. Aprovado em: 01/04/2020

Caicó, ano 13, n. 1, 2020, p. 55-77
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/tf.v13i1.2397)
Dossiê Filosofia e Mística



Resumen: Al buscar conocer el mundo y a sí mismo el hombre busca en última instancia aproximarse al principio: tal es la dimensión mística del conocer humano en Nicolás. Se advertirán tres grandes coincidencias entre la mística del Cusano y el pensamiento de San Agustín. Primera, que previo al momento místico es necesario prepararse conociendo aquello que se busca amar. Segunda: durante el momento cognoscitivo los dos advierten sobre todo la infinitud divina, y por ende, concluyen su incompreensibilidad respecto a nuestro conocer, culminando en una docta ignorancia. No obstante, al profundizar en el significado de incompreensibilidad divina y “docta ignorancia” en cada uno de estos pensadores, veremos que adquieren alcances diferentes. Tercera: sin amor no se alcanza la posesión perfecta ni la asimilación al ejemplar. En suma, para ambos, tanto el conocimiento como el amor son necesarios para arribar a la verdadera unión con Dios. Ahora bien, tal posición implica a la vez una particular concepción de *mens* humana, unidad de *intelligere* y *diligere*.

Palabras clave: Mística. Infinitud. Incompreensibilidad. Docta ignorancia. Conocer. Amar.

Resumo: Ao procurar conhecer o mundo e a si mesmo o homem busca, em última instância, aproximar-se do princípio: essa é a dimensão mística do conhecimento humano para Nicolau. Três grandes coincidências surgirão entre a mística do Cusano e o pensamento de Santo Agostinho. A primeira é que antes do momento místico é necessário preparar-se para conhecer o que se busca amar. A segunda: durante o momento cognitivo os dois advertem sobre a infinitude divina, e portanto, concluem sua incompreensibilidade com respeito ao nosso conhecer, culminando com uma douta ignorância. Não obstante, ao aprofundar o significado de incompreensibilidade divina e douta ignorância em cada um destes pensadores, veremos que eles adquirem alcances diferentes. A terceira: sem o amor não se alcança a posse perfeita nem a assimilação ao exemplar. Em suma, para ambos, tanto o conhecimento como o amor são necessários para alcançar a verdadeira união com Deus. Contudo, tal posição implica, ao mesmo tempo, em uma particular concepção de *mens* humana, unidade de *intelligere* e *diligere*.

Palavras-chave: Mística. Infinito. Incompreensível. Docta ignorantia. Conhecer. Amar.

Abstract: When man seeks to know the world and himself, what he really looks for is to approach himself to the principle: that is the mystique dimension of human knowledge in Nicholas. We will find three important coincidences between the mystique of Cusanus and the thought of St. Augustine. First, that prior to the mystique moment, it is necessary to prepare oneself knowing what is seekd to love. Second: during the cognoscitive moment both highlight divine infinity and thus conclude its incompreensibility regarding our knowledge, ending in a learned ignorance. However, when we go deeper into the meaning of divine incompreensibility and learned ignorance in each of these thinkers, we will see that they will reach a different scope. Third: without love it is not attained the perfect possession nor the assimilation to the exemplar. In summary, for both thinkers, not only knowledge but also love are necessary to arrive to the true union with God. This position implies at the same time a particular conception of human *mens*, unity of *intelligere* and *diligere*.

Keywords: Mystique. Infinite. Incompreensibility. Learned ignorance. To know. To love.

LA MÍSTICA DEL CUSANO: COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS CON EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN

Existe abundante bibliografía mostrando que Proclo y Pseudo Dionisio constituyen las principales fuentes de la mística cusana (véase por ejemplo Beierwaltes, 2005 (2) y Beierwaltes, 2005 (1): p. 256 n. 3). Sin embargo, no hemos encontrado casi trabajos que aborden la influencia del pensamiento de San Agustín en la mística del Cardenal. Entre ellos podemos mencionar al artículo de Kreuzer, quien muestra que Nicolás retoma y precisa la doctrina agustiniana de la memoria y el teorema agustiniano de la palabra interior, ambos aspectos esenciales para la concepción de *mens* humana como *imago Trinitatis* (cf. Kreuzer 2007: p. 77-84). Por eso nos ha parecido una contribución legítima destacar dos coincidencias fundamentales entre ambos pensadores, -aunque a la vez encontraremos diferencias significativas a medida que profundicemos en cada una de ellas: 1) siguiendo la máxima agustiniana “nadie puede amar lo que no conoce”, será primero indispensable y preparatorio al momento de la mística atravesar una primera etapa cognoscitiva, en la cual se reconocerá la infinitud del principio y sus implicancias para nuestro conocer, 2) el momento propiamente místico, en el cual la *mens* humana asume activa y libremente su ser de imagen de Dios, asimilándose a su ejemplar y, en último término, deificándose, para el cual no sólo el conocer será necesario sino también el amor.

Pero antes, precisemos brevemente el sentido que otorgamos a la palabra “mística” referida al pensamiento de Nicolás de Cusa. Alois Maria Haas. al iniciar su artículo “«...alcanzar el último de nuestros anhelos». Nicolás de Cusa como místico”, advierte:

Cuando en el título es señalado que Nicolás de Cusa debe ser interpretado como místico en el centro de su consideración, debe aclararse que no se trata de saber si Cusano tuvo él mismo vivencias y experiencias místicas, sino percibir con cuanta profundidad y vitalidad ha pensado la posibilidad de una mística cristiana considerada desde lo intelectual y emocional (Haas, 2008: p. 6).

Desde esta perspectiva filosófica creemos que es legítimo encontrar en el pensamiento de Nicolás una reflexión acerca de las condiciones metafísicas, gnoseológicas y lingüísticas que vuelven posible todo saber, -cuya cúspide será el conocimiento del principio. En efecto, al buscar conocer el mundo y a sí mismo el hombre busca en última instancia aproximarse al conocimiento del principio de todo; tal es la dimensión mística del conocer humano:

[el alma] ve cosas incorpóreas al dirigirse al interior, hacia sí misma, pero ve cosas corpóreas al dirigirse al exterior, fuera de sí. Pero en todas [estas visiones] el alma procura sólo una cosa: ver y comprender, por su fuerza racional, la causa de sí misma y de todas las cosas. (...) Pues, ¿qué otra cosa busca el espíritu racional, que por naturaleza desea saber, sino la causa y razón de todas las cosas? Tampoco el espíritu racional encuentra descanso, a no ser que llegue a conocerse -algo que no puede

ocurrir, a menos que vea y sienta en su interior, en su fuerza racional, a la causa eterna de su deseo de saber, la causa eterna de su razón (*De ludo globi* n. 101).

Podemos asimismo recordar el grado más alto de la *assimilatio* llevado a cabo por la parte superior del intelecto, la *intellectibilitas* (cf. Kremer, 2004: p. 39): la *mens*, en cuanto incomunicable a la materia y sólo por su *intellectus*, asimila no diversas formas sino sólo la del ejemplar divino, produciendo las nociones de lo uno y las especulaciones teológicas. Así alcanza la “intuición de la verdad absoluta” (*De mente* n. 106), la cual ve todo en la “absoluta necesidad simplicísimamente, sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad” (*De mente* n. 106). En otras palabras, intuye que “todo es uno y lo uno es todo” (*De mente* n. 105); “como si alguien (...) viera cómo en todos los entes está la entidad variamente participada y luego (...) por sobre toda participación y variedad, intuyera simplemente la misma entidad absoluta” (*De mente* n. 106).

Es decir, el interés que Nicolás presenta por las cuestiones místicas no está en absoluto desconectado de sus preocupaciones filosóficas principales; a saber: la relación que puede establecerse entre hombre, mundo y Dios (cf. Haas, 2008: p. 7). Más aún, dichos intereses lo vinculan al cambio de época entre el Medioevo y la Modernidad: su concepción de *theologia mystica* también es significativa para interpretar el proceso de cambio de época, que debe ser otorgado al pensamiento cusano en su conjunto (cf. Haas, 2008: p. 7-8). Según Blumenberg, una doble invención resulta del pensamiento cusano: el sostenimiento y la exaltación de la trascendencia de Dios, y la aproximación tanto del hombre como del cosmos a las cualidades de esta trascendencia (cf. Blumenberg, 1966: p. 559). Por eso Cusano permanece como un pensador en el cambio de siglo, una visión que han sostenido Ernst Cassirer, Walter Schulz y Volkmann-Schluck, entre muchos otros (cf. Cassirer, 1963; Schulz, 1957: p. 13-32; Volkmann-Schluck, 1950: p. 379-399).

1- MOMENTO COGNOSCITIVO PREPARATORIO

Para que la *mens* humana realice la imagen de Dios inscrita en su propia naturaleza, tornándose así más semejante a su principio, es necesario, tanto para el pensamiento de Agustín como si seguimos la especulación del Cusano, atravesar un primer momento cognoscitivo. En efecto, aunque el Hiponense desee la verdad en vistas a alcanzar la beatitud, la posesión de la verdad es condición necesaria pero no suficiente para alcanzarla:

¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente. Pero todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama (*De div. quaest.* 83, 35).

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

De ahí que Gilson advierta: “La contemplación de la verdad es la condición *sine qua non* de la beatitud en San Agustín” (Gilson, 1949: p. 7). No obstante, “si bien es verdad que conocer una cosa por el pensamiento es ya poseerla, no podemos decir que conocerla es poseerla perfectamente” (Gilson, 1949: p. 7). En suma, la beatitud es inseparable del conocimiento de la verdad, pero la *mens* humana no alcanza su fin, - la fruición de Dios (cf. *De beata vita* I, 6, 10; Gilson, 1949: p. 3-10)-, sólo mediante el conocimiento.

Ahora bien, la mente humana se encuentra en una encrucijada al momento de procurar aproximarse a la verdad: si y cómo ella puede conocer la verdad inmutable e infinita (cf. *Conf.* I, 1). De ahí que si nuestra *mens* desea aproximarse a la verdad lo haga, no mediante un *ascensus*, -pues esto implicaría que la mente humana finita alcanzaría el ámbito trascendente de la verdad infinita e inmutable-, sino a través de un *trascensus* (cf. Fischer p.26). Así, el anuncio de lo infinito como no-compreensible permite, de alguna manera, superar el límite de nuestro conocer:

“Este “*trascensus*” es como un abrirse extático frente a algo para pensar, el cual es infinitamente más alto que el buscador. En la superación pensada de sí mismo, no anhela el buscador dominar lo buscado, sino llegar a su cercanía, donde confiesa con gusto, que lo buscado es infinitamente superior” (Fischer, 2001: p. 28)

Dado que la interioridad agustiniana realiza un *trascensus* no sólo gnoseológico sino también ontológico, ella necesita siempre la ayuda de la gracia y la iluminación divina (cf. *De vera rel.* XXXIX, 72 y *Conf.* VII, 10, 16).

De manera semejante, el momento previo y necesario al *mystece videre* transconceptual en el pensamiento del Cardenal es un momento cognoscitivo, cuando la *mens* reconoce la incompreensibilidad del principio debido a que ha descubierto su infinitud (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 271): “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido” (*De doc. ig.* I n. 3).

Uno podría pensar que dicho reconocimiento conduce a la renuncia a todo saber. Por el contrario, tal reconocimiento constituye el primer paso en el camino hacia el verdadero conocimiento del principio, la docta ignorancia: “puesto que el apetito [de conocer] en nosotros no es vano, deseamos saber que nosotros ignoramos” (*De doc. ig.* I n. 4). Así, tal reconocimiento posibilita que nuestra mente en cierto modo pueda trascenderse. Con todo, el término “*trascensus*” adquiere en *De doc. ig.* un significado técnico: se trata del método por el cual la *mens* humana puede aproximarse a lo máximo absoluto a partir de las figuras geométricas. Junto a este sentido matemático, estamos de acuerdo con Fischer en que el saber de la docta ignorancia implica también un *trascensus* nocional: tras reconocer la incompreensibilidad para nuestra *mens* de la infinitud divina, ella busca un modo de conocer más adecuado a dicha infinitud: la *docta ignorantia*.

El camino de la docta ignorancia parte de un saber: la incompreensibilidad del principio; por eso se trata de una ignorancia docta: “acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incompreensible” (*De doc. ig.* I n. 10; cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 258).

Encontramos así una diferencia importante entre ambas concepciones de conocimiento: mientras según el Africano la *mens* humana necesita de la iluminación y gracia divinas para efectuar su *trascensus* a la verdad, de acuerdo con el Cardenal la *mens*, más allá del estímulo sensible, “no necesita de ningún otro instrumento distinto de sí en su marcha hacia el conocimiento, porque ella es fuente de sus actividades” (Kremer, 2004: p. 14). No obstante, la razón última de esto es su ser de *imago Dei* (cf. *De mente* n. 81 y Kremer, 2004: p. 12-25).

Pero más allá de esta diferencia, estamos ante una primera gran coincidencia: un primer momento cognoscitivo previo y preparatorio al *mystece videre*, en el cual la *mens* humana reconoce la incomprehensibilidad e inefabilidad del principio, pues ha descubierto su infinitud. De ahí que para aproximarse a Dios la *mens* realice un *trascensus*, culminando en una docta ignorancia.

Ahora bien, al profundizar en el sentido que cada uno otorga a la incomprehensibilidad divina y a la fórmula “docta ignorancia”, descubrimos que la propuesta cusana trasciende la agustiniana. En efecto, si bien tanto el pensamiento cusano como la filosofía del Africano persiguen un mismo fin: aproximarse a lo infinito absoluto (cf. Fischer, 2001: p. 24-42), el cual por esta razón resulta para la *mens* humana incomprehensible; la incomprehensibilidad en Nicolás implica no sólo trascender el modo de conocer de la *ratio* sino también el del *intellectus*, siguiendo en este punto a Pseudo Dionisio. Respecto al significado de la fórmula “docta ignorancia”, mientras Agustín mediante ésta simplemente señala la trascendencia divina y nuestra imposibilidad de comprenderla, el Obispo de Brixen va más allá, pues propone un modo de conocer más adecuado a la infinitud del principio.

1.1 Incomprehensibilidad divina

El pensador latino nos advierte a lo largo de toda su obra la incomprehensibilidad e inefabilidad divinas. En efecto, Gilson comienza el capítulo cuarto de su célebre *Introducción al estudio de San Agustín* con la siguiente advertencia: “lo que el alma sabe de la manera más clara después de haber intentado aprehender a Dios es cómo ella lo ignora” (Gilson, 1949: p. 286). Carabine va más allá al afirmar que la incognoscibilidad de la naturaleza divina yace en el corazón de la especulación teológica agustiniana (cf. Carabine, 1995: p. 267). Sin pretender agotar la riqueza de su pensamiento sobre este punto, tres advertencias interrelacionadas nos han parecido las fundantes: 1) Dios resulta para el hombre inefable ya que 2) nunca podrá llegar a comprender la naturaleza divina, 3) en tanto Dios es el mismo ser, y por ende, carente de toda determinación. Profundicemos en cada una de estas advertencias.

El Africano resalta en numerosas ocasiones la inefabilidad divina (véase por ejemplo *In ps.* 99, 6; *Conf.* I, 4, 4; *De trin.* XV, 27, 50), llegando a afirmar que la inadecuación radical entre toda palabra humana y la excelencia de Dios vuelve al hombre incapaz de expresar su inefabilidad sin caer en una contradicción (cf. *De doctrina christiana* I, 6). Incluso afirma respecto de Dios ambos opuestos, poniéndolos a veces en su forma superlativa: “¿Qué es, pues, mi Dios? (...) ocultísimo y presentísimo, (...) inmutable que todo lo mudas, nunca nuevo y nunca viejo, siempre en actividad, siempre en reposo¹” (*Conf.* I, 4, 4. Cf. *Conf.* XIII, 37, 52; *In Io. ev.* XVII, 14 y Agustín, 2006: p. 434, nota 1462).

¹La identidad en Dios de actividad y reposo constituye un motivo agustiniano y eckhartiano determinante para la concepción cusana: Dios como el principio y fin de todo deseo (cf. Beierwaltes (1) nota 74 p. 273).

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

De esta forma, se advierte la anterioridad del principio respecto a los opuestos, anterioridad que Nicolás presentará con un mayor grado de elaboración especulativa, siguiendo otras fuentes neoplatónicas que Agustín desconoce entre las que se destacan la obra de Proclo y Pseudo Dionisio.

Ahora bien, Agustín advierte que todo nombre resulta inadecuado para referir a la naturaleza inmutable divina, a la cual no pueden aplicársele las diez categorías de Aristóteles:

todo cuanto se afirme de esta naturaleza inconmutable, invisible, vida suma y que a sí misma se abasta, no ha de medirse con el compás de las cosas mudables, percederas e indigentes. (...) Porque, ¿cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aún no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo? Y si la comprende, advierta con diligencia cómo no hay en su naturaleza nada mejor, y observe si descubre allí la línea de sus formas, la belleza de sus colores, su magnitud espacial, la distancia de sus partes, la extensión de su mole, sus movimientos en el espacio y otros detalles semejantes. Nada de esto encontramos en lo que hay de mejor en nosotros, es decir, en nuestra inteligencia, con la que nos adueñamos de la sabiduría en la medida de nuestra capacidad. Pues lo que no descubrimos en nuestra parte más noble no hemos de buscarlo en aquel que es infinitamente superior a lo más excelso de nuestro ser (*De Trin.* V, 1, 2; cf. *Conf.* I, 4, 4; *Sol.* I, 13, 23; *De trin.* I, 2, 4).

Por tanto, la razón última de la incomprendibilidad divina no se encuentra en una deficiencia de nuestro conocer, sino que es de orden ontológico: inmutabilidad y eternidad constituyen en realidad dos aspectos derivados de la condición ontológica única divina, que Gilson ha sabido sintetizar mediante la sentencia del *De moribus ecclesiae*: “*Deum nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse*” (*De moribus ecclesiae* I, XIV, 2: “de Dios sólo podemos decir que es”; Cf. Gilson, 1949: p. 285-286).

En efecto, de Dios sólo podemos afirmar la existencia, pues Él es el ser verdadero, simplicidad absoluta, ya que no recibe de otro su existencia, sino que es el mismo existir:

Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inconmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrupulo, verdaderamente el Ser (*De Trin.* V, 2, 3. cf. *De moribus ecclesiae* XIV, 24).

Por tanto, no encontrarás cosa mejor que puedas decir de Él sino *bueno es el Señor*, si comprendes perfectamente el bien por el cual son buenas todas las demás cosas. Todas las cosas buenas las hizo Él; pero Él es bueno a quien nadie hizo. Él es bueno por su propio bien, no por participación de otro bien. El es el bien por su mismo bien, sin adherirse a otro bien (*In ps.* 134, 3, cf. *De trin.* VI, 4, 6; VI, 10, 11; XV, 5, 7).

No son una cosa los años de Dios y otra el mismo Dios, sino que los años de Dios son la eternidad de Dios; y su eternidad es su misma sustancia, la cual nada tiene de mutable; allí nada hay pretérito, como que ya no existe; nada hay futuro, como si todavía no es. Allí no hay más que el presente: existe, es. En él no hay ni el "fue", ni el "será", porque el "fue", ya no es; y el "será", todavía no es; sino que lo que en Dios hay es únicamente el "es". (...) Ya veis aquí el gran Es. ¡Sí, sublime Es! Ante esto, ¿qué es el hombre? Ante tan sublime Es, ¿qué es el hombre, por grande que sea? ¿Quién aprehenderá aquel "ser"? ¿quién participará de él?, ¿quién podrá alcanzarlo, o participar de él?, ¿quién pretenderá poder estar en él? (*In ps.* 101, ii, 10).

Podemos entonces concluir con Gilson: “No hay definición de Dios, puesto que es el mismo ser, sustraído a toda determinación” (Gilson, 1949: p. 286). De Dios sólo podemos decir que es: esta fórmula destaca a la vez la simplicidad y la plenitud del ser de Dios. El principio escapa a toda determinación, pues en Dios “no es una cosa la cualidad y otra la sustancia (...) lo que tiene, eso mismo es” (*De civ. Dei* XI, 10, 3). Por otra parte, sólo de Dios podemos decir que existe verdaderamente, pues, a diferencia de las creaturas que participan del ser y por ende son mudables, finitas y contingentes; Dios carece de todo no-ser: eterno, inmutable, perfecto. Veremos que en el Cusano la reflexión sobre la plenitud y unidad absoluta del principio alcanzarán una mayor elaboración especulativa.

Finalmente, uno podría pensar que la búsqueda de Dios resulta en vano, pues es incomprehensible. Es el propio Agustín quien plantea esta dificultad comentando los versículos “Alégrense el corazón de los que buscan al Señor; (...) buscad siempre su rostro” (Sal. 104, 3-4): “Parece que jamás se encuentra lo que siempre se busca: ¿cómo, pues, ha de alegrarse y no sentir tristeza el corazón de los que buscan, si no pueden encontrar lo que buscan?” (*De Trin.* XV, 2, 2). No es que no se encuentre nunca lo que se busca, -responde el Pensador latino-, sino que, a medida que vamos conociendo realidades “incomprehensibles” como Dios, nos damos cuenta de cuánto nos superan:

Si en la búsqueda puede ser encontrado, ¿por qué se dice: “Buscad siempre su rostro”? ¿Se ha de seguir buscando una vez encontrado? En efecto, así se han de buscar las realidades incomprehensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprehensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprehensible lo que busca, sino porque sabe, que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprehensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? (*De Trin.* XV, 2, 2).

Todas estas advertencias respecto al principio: su infinitud y por ende, derivada de ésta, su incomprehensibilidad e infabilidad para nosotros, su absoluta simplicidad anterior a los opuestos, y plenitud, son señaladas por la tradición neoplatónica y se encuentran de alguna manera presentes en el pensamiento del Obispo de Hipona, aunque en germen, según hemos mostrado. No obstante, encontramos en el Cardenal un despliegue de las mismas mucho más profundo, alcanzando un grado

de elaboración especulativa más alto, -quizás en parte alimentado por otras fuentes neoplatónicas desconocidas para el Hiponense, entre las que se destacan la obra de Proclo y Pseudo Dionisio.

Sin pretender desplegar la especulación cusana en toda su riqueza, intentemos sintetizar, siguiendo a Beierwaltes, el desarrollo especulativo que la reflexión cusana alcanza de los siguientes aspectos del principio: infinitud, incomprehenibilidad, anterioridad a los opuestos, unidad absoluta y plenitud del principio; aspectos todos, -reiteremos-, que hemos encontrado en germen en el pensamiento de Agustín y en cuyo desarrollo Nicolás llega más lejos que el Africano.

1) Infinitud

Hay un concepto, -advierde Beierwaltes-, que supera los límites del concebir y de lo concebido pero que, paradójicamente, sólo es comunicable mediante un concepto: “la *infinitas absoluta* constituye el horizonte primario o el pensamiento fundante y abarcante de todas las determinaciones que tratan de concebir o de nombrar al ser de Dios como un absoluto” (Beierwaltes, 2005 (1): p. 259). En efecto, la *infinitas absoluta* se encuentra antes de o por encima de la dimensión de los opuestos, no sólo por carecer de toda limitación y por no estar en oposición con nada, sino sobre todo por su *simplicitas absoluta* (cf. *De beryl.* n. 20, *De vis. Dei* n. 38 y n. 60, *De quaer. deum* n. 26). Ahora bien, la etimología de *infinitum* condensa su significado más profundo:

es en sí mismo la exclusión, la negación o la supresión de todo lo finito (...). Lo que en el ámbito de lo finito está determinado en su ser por la alteridad o la oposición, en lo infinito está superado en su alteridad u opositoriedad, de modo que en tanto que es lo actualmente “máximo” es al mismo tiempo lo “mínimo”, sin diferencia, y es lo que puede ser” (Beierwaltes 2005 (1): p. 260, cf. *De docta ig.* I cap. 4).

De este no-ser algo de lo infinito se derivan, pues, su incomprehenibilidad e inefabilidad.

2) Incomprehenibilidad y anterioridad a los opuestos

En Cusano la incomprehenibilidad divina es llevada a su máxima consecuencia, pues significa que Dios no puede ser alcanzado ni por la *ratio* ni por el *intellectus* de la *mens* humana. Mientras el conocimiento racional se encuentra regido por el principio de no-contradicción y es adecuado sólo a lo finito, que pertenece al ámbito de los opuestos; el intelecto es capaz de trascender dicho ámbito mediante el pensamiento de la coincidencia de los opuestos. Con todo, si bien este pensamiento es verdadero, se aproxima más a la unidad absoluta divina la negación de la coincidencia de los opuestos. De esta forma, el pensamiento del intelecto tiene que trascenderse en una *intuitiva cognitio*, una visión sin diferencia de Dios. El autotrascenderse del pensamiento, que en tanto que un pensamiento de la *coincidentia oppositorum* se simboliza mediante el “muro del Paraíso” en *De visione Dei*, es la condición necesaria para una visión que ya no piensa, o para un mirar unificante a la cara del *Deus infinitus*. Con esta convicción se corresponde que Dios no se piense sólo como la nada de todo ser-algo en sí, sino también como la negación inmanente a Él de opuestos unidos entre sí: por encima de (*supra*) o antes de (*ante*) los opuestos, -de los cuales cada uno es un algo en sí mismo delimitado y determinado al cual

lo ilimitado (“*infinitas absoluta*”) le antecede como un fundamento inalcanzable para lo finito” (cf. Beierwaltes, 2005 (2): p. 97-98, *De docta ig.* I cap. 4).

Nicolás se inspira en el pensamiento procleano y dionisiano de que lo uno es por sobre, antes de, o más allá de los opuestos (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 261 nota 22, donde refiere a *De docta ig.* I, 16, n. 21 ss. y a la afirmación de Dionisio: *omnem oppositionem per infinitum supergreditur*). La *oppositio oppositorum* significa, por tanto, “el ser trascendente y diferente de lo infinito frente a toda forma de opositoridad (oposición a los opuestos)” (Beierwaltes 2005 (1): p. 267), pero además, en tanto origen de todo, no puede tener ningún opuesto de igual valor:

Y éste es el segundo aspecto del significado de *oppositio oppositorum*: lo infinito, en tanto que opositoridad a todo lo opuesto (...) es el fundamento creador y tético y el origen de la opositoridad como un modo de lo finito, la opositoridad que opera en todo lo opuesto como su fundamento operador (Beierwaltes 2005 (1): p. 267).

3) Unidad absoluta

“Estar libre de alteridad, de límite o de opositoridad es la condición o el modo de ser de la unidad absoluta y de la pura simplicidad” (Beierwaltes 2005 (1): p. 267). Al mismo tiempo, tal unidad no se opone, sino que complica en sí y se explica en alteridad (cf. Beierwaltes 2005 (3): p. 147-157).

4) Plenitud

Possesit hay que pensarlo como infinito en tanto ha superado la diferencia entre posibilidad y realidad; en una unidad se encuentran reunidas realidad y potencia. En otras palabras, poder y ser como unidad o como identidad en sí misma activa, que es poder absoluto o puro: *posse ipsum* (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 270; *De vis. Dei* n. 62).

En suma, Dios como la nada de todo, antes de o por encima de la diferencia y la oposición, la prioridad fundamental de la negación ante la afirmación y luego su superación en el autotrascenderse del pensamiento: todos estos aspectos de su reflexión van más allá del pensamiento agustiniano y tienen un punto de apoyo concreto, que Nicolás mismo advirtió: Dionisio y Proclo (cf. Beierwaltes 2005 (2): p. 98-100).

1.2 Docta ignorancia

Sin pretender ser exhaustivos, presentamos a continuación algunas referencias, en las que Agustín utiliza fórmulas cercanas a la expresión “docta ignorancia”. A fin de señalar la dificultad de conocer la materia para el pensamiento humano, se pregunta en *Confessiones*: “intenta conocerla ignorándola, o bien ignorarla conociéndola” (*Conf.* XII, 5, 5). En una nota a su edición de *Confessiones*, Piemonte comenta: “Ambos enunciados tienen raíces en Plotino (y Platón), y han ejercido influencia en autores posteriores como Juan Escoto Eriúgena (en quien se combinan con otras formulaciones de

origen también neoplatónico)” (Agustín, 2006: p. 350-351 n. 1093). Por consiguiente, al retomar la mencionada sentencia, Agustín se muestra heredero de la tradición neoplatónica. Por su parte, el mismo Nicolás nos advierte, -según veremos-, que ha encontrado reluciendo la intuición de la docta ignorancia en diversos sabios, entre ellos Agustín. Con todo, también será influido por el pensamiento del Irlandés y muy especialmente por el de Proclo y Pseudo Dionisio, entre otros pensadores neoplatónicos desconocidos para el Africano.

En esta misma obra, Agustín pide a Dios: “que ame hallarte no encontrando, más bien que encontrando no hallarte” (*Conf.* I, 6, 10). Tal fórmula recuerda a la de *De ordine*: Dios “es mejor conocido no conociendo” (*De ord.* II, 16, 44). Un poco más adelante, añade:

Dos problemas le inquietan [a la filosofía]: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquel nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el orden de los estudios de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para discernir los dos mundos y al mismo padre del universo, del cual ninguna ciencia hay en el alma, si no se sabe cómo no se lo conoce (*De ord.* II, 18, 47).

Así, la ciencia de las cosas mudables no puede alcanzar la verdad infinita e inmutable. De ahí que el siguiente texto advierta que la negación respecto de Dios de las realidades contingentes, -ya sean celestes, corporales o espirituales-, ya es un comienzo de saber:

Si ahora no podéis comprender qué es Dios, comprended al menos qué no es. Mucho tendréis adelantado si no pensáis de Dios algo distinto de lo que Él es. ¿No puedes llegar aún a lo que Él es? Llega a lo que no es. Dios no es cuerpo, no es la tierra, no es el cielo, no es la luna, no es el sol, no es las estrellas; no es eso corporal, ya que, si no es lo celeste, ¡cuánto menos lo terreno! Elimina todo cuerpo. Oye aún otra cosa: Dios no es un espíritu mudable. (...) si no eres capaz de comprender qué es Dios, no supongas que es poco para ti saber qué no es (*In Iob. evang.* 23, 9-10).

Por tanto, esta ignorancia resulta más “sabía” que la pretensión de aplicar a Dios nuestros conceptos y categorías, sólo adecuados para lo mudable. Con estas palabras lo advertía en un sermón:

Tal ignorancia es más reverente, que una ciencia presuntuosa. (...) Estamos hablando de Dios, ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Pues, si lo comprendes, no es Dios. Antepón la piadosa confesión de tu ignorancia a una temeraria profesión de

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

ciencia. Tocar en alguna medida a Dios con la mente es una gran dicha; en cambio, comprenderlo es absolutamente imposible (*Sermo* 117, 3, 5).

Es el propio Cusano quien nos confía la cercanía que siente al Africano respecto a la intuición de la docta ignorancia al referir al mencionado pensador dos veces entre los sabios en los que encuentra resplandeciendo dicha noción, -a la cual no ha arribado estudiando sino gracias a un don del Padre de las luces, regresando en barco de Constantinopla (cf. *De docta ign.* III, n. 263).

En su primera mención, afirma: “Agustín dice que Dios es alcanzado más bien por ignorancia que por conocimiento. Puesto que la ignorancia niega, el conocimiento afirma; en verdad la docta ignorancia une todos los modos, en que puede accederse a la verdad” (*Apol. doc. ig.* n. 17). Tanto Klibansky como Hopkins coinciden en que Nicolás cita aquí al sermón 117 del Obispo de Hipona, donde advierte con respecto al conocimiento del Verbo que el hombre sólo es capaz de entender por qué no puede comprenderlo racionalmente (cf. Nicolai de Cusa, 1932: p. 12; Nicholas of Cusa, 1988: p. 489, n. 26). Comprender algo racionalmente implica poder medirlo y circunscribirlo, y Jesús, en tanto “forma de las formas” y principio de toda forma, se encuentra más allá de toda delimitación. Así lo advertía el Africano:

No trato ahora, hermanos, sobre cómo pueda entenderse lo dicho: *En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios*. Puede entenderse de manera inexpresable: las palabras humanas no conducen a su inteligencia. Estoy tratando de la Palabra de Dios, y digo por qué no cabe que sea entendida. No hablo ahora para hacerla inteligible; me limito a indicar qué impide que sea entendida. En efecto, la Palabra de Dios es una cierta forma; una forma no formada y, sin embargo, la forma de la cual recibe forma todo lo que tiene forma; forma inmutable, cabal, sin mengua, sin tiempo, sin lugar, que lo trasciende todo, que se alza por encima de todo, cierto fundamento en que todo existe y cima bajo la que todo existe. Si dices que todo existe en ella, no mientes, pues a la Palabra misma se la ha llamado Sabiduría de Dios y, a su vez, hallamos escrito: *Todo lo hiciste en tu Sabiduría*. Luego, en ella existe todo; y, con todo, dado que es Dios, todo está bajo ella (*Sermo* 117, 2, 3).

En consecuencia, -concluye Agustín-, el verdadero saber del Verbo consiste en reconocernos ignorantes, pues es incomprendible para nosotros:

Pero tú no puedes pensar en una Palabra tal. Tal ignorancia es más reverente, que una ciencia presuntuosa. En efecto, estamos hablando de Dios. Se dijo: *Y la Palabra era Dios*. Estamos hablando de Dios, ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Pues, si lo comprendes, no es Dios. Antepón la piadosa confesión de tu ignorancia a una temeraria profesión de ciencia. Tocar en alguna medida a Dios con la mente es una gran dicha; en cambio, comprenderlo es absolutamente imposible (*Sermo* 117, 3, 5).

Regresemos ahora a la referencia de Nicolás. Comienza resumiendo el mensaje, que el Pensador latino nos deja en el pasaje recién citado de su sermón, -que Dios es alcanzado más bien por ignorancia que por conocimiento-, pero va más allá al fundamentar esta posición compartida con Agustín: mientras la ignorancia sólo niega, y el conocer afirma; la docta ignorancia une los dos modos humanos de acceso a la verdad. En otras palabras, como ya había advertido Pseudo Dionisio, la verdad infinita se encuentra más allá de toda afirmación y negación.

Por consiguiente, a partir de esta primera alusión al Africano podemos concluir que ambos pensadores coinciden en que Dios resulta incomprendible para nuestro conocer y que, por tanto, es más sabio reconocernos ignorantes frente a su realidad inmutable e infinita que pretender delimitarla con afirmaciones. No obstante, Cusano va más allá al proponer el modo de conocer de la docta ignorancia, que no consiste simplemente en el reconocimiento de la propia ignorancia, sino que nos conduce, siguiendo la senda de la teología mística de Pseudo Dionisio, a un saber positivo del mismo que respeta la trascendencia del principio y resalta su eminencia: Dios se encuentra más allá de las afirmaciones y negaciones humanas, trascendiendo el ámbito de los opuestos.

Pasemos ahora a la segunda mención:

Aurelio Agustín (...), exponiendo la palabra de Pablo ‘No sabemos qué pedir’, declaró, luego de otras cosas: “Sabemos que lo que buscamos existe; pero no sabemos qué clase de cosa es. ‘Tenemos esta ‘ignorancia docta’, por así decir, por el Espíritu, quien ayuda nuestra debilidad”. Y luego de unas pocas declaraciones más: “Puesto que Pablo dice que el Espíritu implora con gemidos inefables, indica que las cosas desconocidas son tanto desconocidas como no del todo desconocidas. Pues si fueran del todo desconocidas, no serían buscadas con gemidos” (*Apol. doc. ig. n. 18*).

Mediante esta segunda alusión al Africano constatamos la advertencia de Beierwaltes: Cusano retoma la máxima agustiniana: “el hombre sólo puede amar lo que conoce” (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 278). Más aún, en un sermón de 1455, Nicolás advertirá que la naturaleza intelectual debe primero y es capaz de aprehender a Dios por el conocimiento para poder luego amarlo y gustar de su suavidad: “El amor no existe sin conocimiento. (...) nada desconocido puede ser amado” (*Sermo CLXXII n. 2*). Hopkins refiere la siguiente cita del *De Trinitate*, en donde Agustín aplica la célebre máxima al conocimiento de Dios: “Mas, ¿quién ama lo que ignora? Se puede conocer una cosa y no amarla; pero pregunto: ¿es posible amar lo que se desconoce? Y si esto no es posible, nadie ama a Dios antes de conocerlo” (*De trin. VIII, 4, 6. Cf. Nicholas of Cusa 2008: p. 94 n. 14*).

Podemos asimismo recordar el breve opúsculo *Acerca del Dios oculto* (1444), cuatro años posterior a *De docta ignorantia*, el cual se abre con la pregunta del gentil al cristiano de quién es el Dios al cual él adora. El cristiano responde con una frase que a primera vista parecería contradecir la citada máxima agustiniana, - “nadie puede amar lo que desconoce”-: “Adoro porque ignoro” (*De deo abs. n. 1*). De hecho, así es malinterpretada por el gentil, quien responde con este irónico comentario: “Es

sorprendente ver que un hombre es afectado por aquello que ignora” (*De deo abs.* 2). En realidad, la respuesta del cristiano nos presenta condensado el modo de conocer propuesto en la docta ignorancia.

Ahora bien, en el pensamiento del Hiponense el conocimiento de Dios se ofrece al hombre bajo un aspecto paradójico, pues “nadie conoce a Dios tal como es, y sin embargo, nadie puede ignorar su existencia” (Gilson, 1949: p. 11): “No hay ningún lugar concreto desde el cual juzgue el que está en todas partes; oculto en todas partes, y evidente en todas partes, aquel a quien nadie puede conocer tal cual es, y a quien a nadie se le permite ignorarlo”(In *Johan. evang.* tr. 106, c. 17, n. 4). Por tanto, si deseamos alcanzar a Dios, significa que Él no nos es del todo desconocido, -pues de lo contrario no podríamos desearlo:

[El Espíritu Santo] impulsa a interpelar a los santos con gemidos inenarrables, inspirándoles el deseo de esa tan grande realidad, que todavía nos es desconocida y que esperamos con paciencia. Pero, ¿cómo es que, cuando se desea, se dice lo que se ignora? Porque en verdad, si enteramente nos fuese ignorada, no la deseáramos. Y, por otra parte, si la viésemos, no la deseáramos ni la pediríamos con gemidos (*Ep.* 130 (*Ad Proban*), 15, 28).

En consecuencia, si hay búsqueda significa que se cuenta ya con cierto preconocimiento, pero a la vez no se posee del todo, -pues de lo contrario no lo buscaríamos.

En suma, mediante la fórmula “docta ignorancia” Agustín se limita a señalar la ignorancia de la *mens* humana frente a una realidad infinita e inmutable, mientras Nicolás buscará proponer un nuevo modo de conocer más adecuado a la *infinitas absoluta*, superador tanto del saber racional como intelectual, trascendiendo las afirmaciones y negaciones y, por ende, el ámbito de los opuestos, siguiendo a la teología mística de Pseudo Dionisio.

2- MOMENTO MÍSTICO: CONOCIMIENTO Y AMOR

Como concluimos en el punto anterior, tanto para el pensamiento de Agustín como para la especulación cusana, antes de alcanzar el momento místico, -esto es, cuando la *mens* humana realiza la imagen de Dios inscrita en su propia naturaleza asimilándose activa y libremente a su ejemplar-, el momento cognoscitivo es indispensable y preparatorio: nadie puede buscar ni amar lo que no conoce. Con todo, no es suficiente conocer a Dios para que la *mens* humana se vuelva semejante a su ejemplar: ella debe además amarlo. En efecto, “lo propio del amor es que el objeto amado actúa de alguna manera sobre aquel que ama, para transformarlo a su imagen y asimilarlo. Amar lo material y lo perecedero es materializarse y condenarse a perecer; amar lo eterno, al contrario, es volverse eterno; amar a Dios es convertirse en Él” (Gilson, 1949: p. 8; cf. *De div. quaest.* 83, 35).

Podemos asimismo retomar la cita de Gilson que proponíamos al inicio del primer punto: si bien conocer algo por el pensamiento ya es poseerlo, no alcanza con el conocimiento para poseerlo perfectamente (cf. Gilson, 1949: p. 7). Para poseerlo perfectamente, -prosigue el mencionado especialista siguiendo al Hiponense-, es necesario además amarlo: “El pensamiento alcanza para ver pero no para amar, porque el amor es un deseo y el deseo no pertenece (...) al pensamiento como tal” (Gilson, 1949: p. 7). En consecuencia, la *mens* humana “debe amar lo que el pensamiento sólo puede contemplar, y es por el amor así iluminado con el conocimiento que ella alcanzará por último su fin; no sólo conocer su fin, sino, en cierto sentido, serlo” (Gilson, 1949: p. 7-8).

De manera semejante, en el sermón de 1455 antes citado en el punto 1.2, el Cardenal concluía que, si bien el conocimiento es necesario, sólo la naturaleza intelectual que ame a Dios podrá recibirlo:

esa naturaleza debe ser capaz de [aprehender] a Dios por el conocimiento para ser capaz de gustar la suavidad del Señor, pues nada desconocido puede ser amado. Por eso debe ser una naturaleza intelectual. Por lo tanto, la naturaleza intelectual es el templo en el cual Dios puede ser recibido (...). Y esto ocurre cuando esa naturaleza ama a Dios. Dios, quien es amor, es recibido en el fuego de amor de la naturaleza intelectual (*Sermo* CLXXII n. 2).

Nos encontramos así ante una segunda gran coincidencia entre ambos pensadores: para que la *mens* humana pueda asimilarse activa y libremente a su ejemplar, realizando su ser de *imago Dei*, es necesario amar a Dios tras haberlo conocido. A fin de constatar el estrecho vínculo entre ambos pensadores en este segundo momento del *amor*, profundicemos en los tres aspectos señalados por Beierwaltes constitutivos de este segundo momento: voluntad de intelección lo infinito, nostalgia de contacto y de identificación con el fin del movimiento, y amor (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 272-279).

2.1 voluntad de intelección

Beierwaltes advierte ante todo que, si la *mens* humana busca conocer al principio infinito es porque ella es movida por un deseo de saber; en palabras del especialista, posee una “voluntad de intelección” (Beierwaltes 2005 (1): p. 272). Podemos recordar las primeras líneas de *Acerca de la docta ignorancia*: “el admirarse, a causa del cual se filosofa, antecede al deseo de saber, de manera que el intelecto, cuyo ser es entender, se perfecciona con la dedicación a la verdad” (*De docta ig.* I, n. 1). De manera semejante Gilson advertía que en Agustín todas las operaciones de nuestras facultades cognitivas, -la sensación, la razón, el intelecto-, dependen de la voluntad: “sea cual sea el tipo de adquisición de conocimiento que se trate, siempre es determinada por un movimiento de búsqueda el cual parte de la voluntad” (Gilson, 1949: p. 173).

Podríamos a su vez preguntarnos cuál es el principio de la voluntad. Agustín explica el movimiento de la voluntad que moviliza a nuestra *mens* de manera análoga a la explicación de la física

de Aristóteles para el movimiento de los cuerpos: así como cada cuerpo es conducido por una especie de peso natural hacia un lugar determinado del universo (cf. Gilson, 1949: p. 173-174), “En cada alma, como en cada cuerpo, hay un peso, el cual constantemente la conduce, y continuamente la mueve a buscar el lugar natural de su descanso: es el amor” (Gilson, 1949: p. 174). De ahí que el Hiponense declare: “Mi peso es mi amor: por él soy llevado adondequiera que soy llevado” (*Conf.* XIII. 10. 9). El amor es el motor íntimo de la voluntad, el cual puede ser definido como “una tendencia natural hacia un bien determinado” (Gilson, 1949: p. 175).

Ahora bien, Nicolás, al comenzar su *De docta ignorantia*, aplica esta doctrina agustiniana del *pondus* al *intellectus* humano, el cual es conducido por una tendencia natural a la verdad infinita, en cuyo conocimiento sólo encuentra su realización y la paz:

Comprobamos que en todas las cosas reside, por divino don, un cierto deseo natural para que puedan ser efectivamente del modo mejor, que el que soporta la condición propia de cada naturaleza, y para que este fin pueda actuar y posea los medios adecuados. A éstos el juicio connatural les es conveniente al propósito de conocer, a fin de que no resulte inútil el apetito y que pueda alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza. (...) Por lo cual decimos que el sano y libre intelecto conoce lo verdadero –que desea alcanzar con aplicado discurso recorriendo incansablemente todas las cosas–, aprehendido en un amoroso abrazo (*De docta ign.* I n. 2).

En suma, en este texto encontramos dos referencias encubiertas al pensamiento de Agustín: 1) la metáfora del corazón inquieto, que sólo en Dios encuentra reposo: “nos hiciste para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en ti” (*Conf.* I. 1. 1; Nicolás la recordará nuevamente en *De visione Dei*: “Mi corazón no logra descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar” (*De vis. Dei* n. 27)); y, como ha advertido Machtetta (cf. Nicolás de Cusa, 2009: p. 173-185, en especial p. 176) 2), la doctrina agustiniana del *pondus*, que moviliza al intelecto humano por una tendencia natural a la verdad infinita, como el peso a los cuerpos.

2.2 nostalgia de contacto y de identificación

Podemos asimismo recordar el capítulo XVI del *De visione Dei*, en el cual se advierte, en consonancia con la doctrina agustiniana del *pondus*, que nuestro deseo “es llevado” (*De vis. Dei.* n. 68: *fertur*) hacia lo infinito, que todo deseo nace de y busca alcanzar en última instancia el fin de su movimiento, su ejemplar, -de ahí que Beierwaltes hable de “nostalgia de contacto (*atingere*) y de identificación (*uniri*)” (Beierwaltes 2005 (1): p. 272) con el principio:

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

Tú eres, pues, Dios, la misma infinitud, a la que exclusivamente deseo en todo deseo (...). Mi deseo, en el que tú resplandesces, me guía hacia ti, pues rechaza todo lo que es finito y comprensible. En estas cosas no puede aquietarse, ya que es guiado por ti mismo hacia ti. Tú, en cambio, eres el principio sin principio y el fin sin fin. Por tanto, el deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito.

(...) Lo que sacia el intelecto, es decir, su fin, no es lo que entiende. Y no puede saciarlo lo que no entiende en absoluto, sino únicamente aquello que, no entendiendo, entiende. En efecto, no le sacia lo inteligible que conoce; tampoco lo sacia lo inteligible que desconoce absolutamente; lo único que puede saciar al intelecto es aquello inteligible que sabe que es hasta tal punto inteligible que nunca pueda ser entendido plenamente (*De vis. Dei.* n. 68-70).

Esta nostalgia infinita que siente el intelecto humano respecto de la infinitud divina no significa un camino irrealizable, sino un tender que encuentra su final o quietud (*quies*) en el ver como un *comprehendere incomprehensibiliter* lo infinito (cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 273), pero que en sí mismo es al mismo tiempo un movimiento intensísimo: “el movimiento supremo se manifiesta como reposo; el reposo absoluto es, contra las apariencias, el movimiento más extremo: una forma de unidad coincidental mediante lo infinito y en él” (Beierwaltes 2005 (1): p. 273; quien además señala que la quietud como movimiento supremo constituye un motivo agustiniano y eckhartiano por excelencia (Beierwaltes 2005 (1): p. 273, nota 74).

Respecto de la sentencia “Por tanto, el deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito” (*De vis. Dei* n. 69), la edición crítica refiere a Agustín:

acercarme a Dios es un bien para mí; pero si siempre se lo busca, ¿cuándo se lo encuentra? ¿O es que dijo *siempre* dando a entender que durante toda nuestra vida que vivimos aquí abajo, desde que hemos conocido que debemos hacer esto, debe buscarse aun cuando ya se le haya encontrado? (...)

¿O es que quizá, incluso cuando lo hayamos visto cara a cara, como él es, deberemos todavía proseguir en su búsqueda, porque sin fin debe ser buscado, ya que sin fin debe ser amado? De hecho, acostumbramos a decir a alguien que está presente: "No te busco", queriendo decirle: no te amo. Y por eso, el que es amado, también se le busca estando presente, mientras se actúa con una caridad perpetua, para que no llegue a hacerse ausente. Y así, cuando uno ama a alguien, quiere, sin servirle de hastío, que esté siempre presente, o sea, intenta siempre que esté presente. Está, pues, claro que *buscad siempre su rostro*, significa que el encuentro del amado no constituya el final de esa búsqueda, que es la expresión del amor; sino que el amor creciente se exprese en una búsqueda creciente del amado encontrado (*Enarr. in Ps.* 104, 3).

2.3 amor

En el capítulo XVII del *De visione Dei* Cusano resalta la naturaleza unitrinitaria del principio a partir de su contemplación como amor infinito y absoluto. En efecto,

puesto que en ti coincide lo amable con el amante y ser amado con amar, el nexo de esta coincidencia es una unión esencial. Pues, en efecto, nada hay en ti que no sea tu misma esencia. Por consiguiente, esas cosas que se me presentan como siendo tres cosas, a saber, amante, amable y la unión, son la misma simplicísima esencia absoluta (*De vis. Dei* n. 72-73).

Se trata entonces de un autodespliegue triple de la unidad absoluta de Dios, que no hay que entenderlo como el numerar, en la que el dos y el tres serían alteridad respecto del uno, sino que lo uno se replica tres veces: “Numerar, en efecto, es alterar el uno. Pero repetir uno y lo mismo tres veces es plurificar sin hacer uso del número. Por eso, la pluralidad que yo veo en ti, Dios mío, es una alteridad sin alteridad, porque es una alteridad que es identidad” (*De vis. Dei* n. 74; cf. Beierwaltes 2005 (1): p. 274-275).

Este amor uno infinito, en sí mismo absoluto, sin el cual no podría ser ninguno de los tres, - amable, amante y su nexo-, es ilustrado también con la experiencia del amor finito o, con el vocabulario técnico cusano, del “amor contrato” (*De vis. Dei* n. 72). Sus tres componentes constitutivos son en verdad realizaciones de un único movimiento, esto es, “autoidentidad mediante y en el amor” (Beierwaltes 2005 (1): p. 275): “Yo soy uno, que soy amante; y el mismo, que soy amable; y el mismo, que soy el vínculo que surge del amor en el que me amo a mí mismo. Yo soy uno y no tres” (*De vis. Dei* n. 76).

En el Prólogo al *De Trinitate* Agustín comienza advirtiendo que Dios en su unidad resulta para nuestro conocer inaccesible pero no en su Trinidad. En efecto, el Obispo de Hipona anuncia que el propósito de su obra es responder a la cuestión de la Trinidad, -tres personas pero una substancia-, y en especial, mostrar que en esta vida podemos alcanzar cierto grado de conocimiento de la Trinidad: ante todo, la existencia del *summum bonum*, pero que debido a “su incomprehensibilidad inefable, (...) la débil penetración de la humana inteligencia no puede fijar su mirada en el resplandor centelleante de la luz si no es robustecida por la justicia de la fe” (*De Trin.* I, 2, 4).

Ahora bien, Cusano citará el párrafo inicial del *De Trinitate* en dos de sus primeros sermones (ambos de 1431). Así el Cardenal, al enumerar las seis etapas que nos conducen a la vida contemplativa, refiriéndose a la cuarta, -la pureza de corazón-, recuerda el párrafo inicial del *De Trinitate* recién mencionado: “«El bien sumo» según Agustín «sólo puede ser discernido por mentes purísimas»; <es necesario, que el ojo, que se clava en aquella claridad, sea en gran manera purificado y fuerte>” (*Sermo* VIII n. 15). En un sermón anterior había recurrido al mismo pasaje, al reflexionar acerca de la fe: “como dijo Agustín, ‘la exactitud de la mente humana es débil; la mente no está establecida en una luz tan excelente a no ser que haya sido limpiada por la justicia de la fe’ ” (*Sermo* IV n. 32).

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

Prosigamos con el *De Trinitate* de Agustín. Si bien en todo lo creado relucen las huellas del principio unitrino, es en la *mens* humana donde encontramos su imagen propiamente (cf. Gilson, 1949: p. 288-289). La cosubstancialidad que conforman los distintos modos del operar de la *mens* humana nos permiten de alguna manera aproximarnos a la cosubstancialidad real de las tres personas de la Trinidad. Entre los modos de operar de nuestra *mens*, Agustín encuentra en el amar una aproximación a la Trinidad, pues cuando nos amamos a nosotros mismos quien ama y lo amado son una misma realidad:

cuando amo algo, existen tres cosas: yo, lo que amo y el amor. No amo el amor, sino amo al amante; porque donde nada se ama no hay amor. Luego son tres los elementos: el que ama, lo que se ama y el amor.

Mas ¿qué decir si sólo a mí mismo me amo? ¿No serán entonces dos: lo que amo y el amor? Cuando uno se ama a sí mismo, el que ama y lo que ama se identifican, como se identifican también el amar y el ser amado cuando uno se ama a sí mismo. Cuando se dice que se ama y es amado por sí mismo, se repite la misma cosa dos veces. Entonces no son dos realidades amar y ser amado, como tampoco son dos cosas diferentes el amante y el amado. Mas el amor y el objeto amado son también aquí dos realidades distintas. Amarse a sí mismo no es amor, si no se ama el amor. Una cosa es amarse a sí mismo y otra amar su amor. No se ama el amor sino cuando se ama; porque cuando no se ama, no hay amor, En consecuencia, cuando uno se ama a sí mismo, hay dos realidades en él: el amor y el objeto amado. Y entonces el que ama y el amado son uno (*De trin.* IX, 2, 2; cf. Gilson, 1949: p. 291).

Lo mismo sucede con el conocimiento que la *mens* tiene de sí: “Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales” (*De trin.* IX, 4, 4; cf. Gilson, 1949: p. 291-292).

Por tanto, -concluye Gilson-, el amor y el conocimiento que la mente tiene de sí misma son substancias en razón del hecho que ellas son su substancia: “Su substancialidad es hecha de su cosubstancialidad; por eso los tres forman una trinidad” (Gilson, 1949: p. 292).

Constatamos así que en el ejemplo del amor a sí de la *mens* humana propuesto en el capítulo XVII del *De visione Dei* Cusano retoma el libro noveno del *De Trinitate* de Agustín. Con todo, Cusano va más allá al llevar la realización de este amor relativo a su consecuencia última, la deificación de la *mens* humana. Con estas palabras lo advertía Beierwaltes:

lo que el amor finito tiene en sí de perfección relativa (como realización de unidad o como unión), lo realiza como “imagen viviente” del amor infinito y trinitario de Dios, del cual él mismo se nutre. Esta realización de la figura trinitaria en él mismo conduce al hombre -a quien ama finitamente- conscientemente al amor al origen o al modelo primordial de lo propio, y por tanto a la unión con el propio amor absoluto e infinito (Beierwaltes, 2005 (1): p. 275).

3- REFLEXIÓN FINAL: *IN DILECTIONE COINCIDIT COGNITIO*

Hemos encontrado tres grandes coincidencias entre ambos pensadores. Ante todo, previo al momento místico, es necesario prepararse conociendo aquello que se busca amar. Segunda coincidencia: durante el momento cognoscitivo los dos advierten sobre todo la infinitud divina, y por ende, concluyen su incomprehensibilidad respecto a nuestro conocer, culminando en una docta ignorancia. Advirtamos una vez más que este es tan sólo una instancia preparatoria para el momento místico. En otras palabras, la docta ignorancia no constituye un conocimiento místico en sí mismo, pero posibilita una apertura hacia un conocer místico.

Al profundizar en el significado de incomprehensibilidad divina y “docta ignorancia” hemos constatado que la concepción cusana alcanza un grado de elaboración especulativa más alto, -quizás debido a la influencia de otras fuentes neoplatónicas, en especial la del pensamiento de Proclo y Pseudo Dionisio; un ejemplo sería la doctrina de la anterioridad de los opuestos. Durante este primer momento advertíamos a la vez una diferencia fundamental entre ambas concepciones de conocimiento: mientras para Nicolás la *mens* humana es capaz de aproximarse a la verdad infinita por sus solas fuerzas; en Agustín es necesario que nuestra mente sea iluminada por la luz de la verdad inmutable y reciba la ayuda de la gracia. En efecto, para el Hiponense, la incomprehensibilidad divina se explica por la debilidad de la mente humana herida por el pecado; se trata del hombre caído, que sólo con ayuda de la gracia, la iluminación, y la purificación puede volverse nuevamente hacia Dios. De ahí que el conocimiento de Dios en el Africano implique a la vez una ascesis y una purificación moral. En cambio, el Pensador alemán propone sólo una razón filosófica para la incomprehensibilidad del principio: la desproporción de lo finito a lo infinito. Como última gran coincidencia advertíamos que, para ambos pensadores, sin el amor no se alcanza la posesión perfecta ni la asimilación al ejemplar.

En suma, sin negar que en la mística del Cusano se privilegie lo intelectual mientras que en el pensamiento agustiniano lo decisivo es lo afectivo, ambos pensadores coinciden en que el conocer no alcanza a la verdadera unión con el principio; es simplemente un momento preparatorio, que conduce al del amor.

Para concluir, no es sorprendente que, si bien en Nicolás la noción de *intellectus* alcance un desarrollo especulativo mucho más rico, encontremos una concepción de *mens* humana común a ambos pensadores: unidad de *intellectus* y *affectus*. En efecto, como Beierwaltes resalta, con sus opúsculos *De visione Dei* y *De beryllo* Nicolás da respuesta al debate en torno a la cuestión de si el alma, sin un conocimiento previo del intelecto, puede ser conducida a Dios sólo mediante la afectividad (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 257-258)². La posición cusana niega esta posibilidad, y en relación a la aparente antítesis *affectus-intellectus* busca y fundamenta una mediación de ambos en una unidad dialéctica, que los reúne: la *mens* humana (cf. Beierwaltes, 2005 (1): p. 258). Más aún, en ella amor e intelecto coinciden: “la mente, sin deseo, no entiende (*intelligit*); y sin intelecto, no desea. Por tanto, la mente es

²Acerca de este debate, véase por ejemplo Edmond Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^{me} siècle*, Münster, 1915, p. 107 ss.; Nicholas of Cusa, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of De visione Dei*. 19 ss., Jasper Hopkins, Minneapolis, 1985; Margot Schmidt, “Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen über Wesen und Sinn der Mystik”, *MFCG* 18, p. 25-49.

principio del intelecto y del amor (*affectus*) (...) es una fuerza simple (...) en la cual coinciden el entender (*intelligere*) y el amar (*diligere*)” (*Sermo CLXXII* n. 3). En palabras del especialista: “*In dilectione coincidit cognitio*: ésta es la fórmula del Cusano para la unidad de *intellectus* y *affectus*, que se exigen mutuamente en su teoría y praxis de la mística, y que se penetran mutua e intensamente (Beierwaltes, 2005 (1): p. 279). Por su parte Agustín advertía:

¿qué otra cosa es vivir felizmente sino poseer, conociéndolo, algo que es eterno? Porque lo eterno es lo único de lo cual uno está seguro de que no puede serle arrancado al que ama, y eso es lo mismo que el poseer, no es otra cosa sino el conocer. En efecto, lo que es eterno es lo más excelente de todas las cosas; y así no podemos poseerlo si no es por medio de eso por lo que nosotros somos más excelentes, es decir, por la mente. Pero todo lo que se posee por la mente, se posee conociendo, y ningún bien se conoce perfectamente si no se ama perfectamente. Como la mente sola no puede conocer, así tampoco sola no puede amar. En verdad que el amor es una especie de apetito; y vemos además que en las otras partes del alma está dentro el apetito, el cual, si está de acuerdo con la mente y la razón, en esa paz y tranquilidad se dedicará a contemplar con la mente lo que es eterno. Luego el alma debe amar también con las otras partes suyas eso tan grande que debe ser conocido por la mente. Y porque eso que se ama es necesario que afecte de suyo al amante, sucede que lo eterno es amado de tal manera que afecta al alma con la eternidad (*De div. quaest.* 35, 2).

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

AGUSTÍN. **Confesiones**. Traducción de Piemonte, Gustavo, Buenos Aires: Colihue, 2006.

AUGUSTIN. **Oeuvres de Saint Augustin**, 76 vols. Cayré, Fulbert, y otros (eds.), Bibliothèque Augustinienne, publiée sous la direction des Études Augustiniennes. Paris: Desclée de Brouwer, 1949-2008.

AUGUSTINUS. **Corpus Augustinianum Gissense** (Werke und Literatur auf CD-ROM). Mayer, Cornelius, Basel, Schwabe, 1995.

NICHOLAS OF CUSA. **Nicholas of Cusa's Didactic Sermons: A Selection**. Hopkins, Jasper, Colorado: The Arthur J. Banning Press, 2008.

NICHOLAS OF CUSA. **Nicholas of Cusa's debate with John Wenck, a translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae**. Hopkins, Jasper, Colorado: The Arthur J. Banning Press, 1988.

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

NICOLAI DE CUSA. **Nicolai de Cusa opera omnia**, 19 vols. Hoffmann, Ernst, Klibansky, Raymond et al (eds.), Hamburg: Academiae Litterarum Heidelbergensis, 1932-2006.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

NICOLÁS DE CUSA. **Un ignorante discurre acerca de la mente**. Idiota de mente (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

NICOLÁS DE CUSA. **Acerca de la docta ignorancia**. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Traducción de Machetta, Jorge, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.

Bibliografía secundaria

BEIERWALTES, Werner. (1) Elementos místicos en el pensamiento del Cusano. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 255-281.

BEIERWALTES, Werner. (2) El Dios oculto: Cusano y Dionisio. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 89-127.

BEIERWALTES, Werner. (3) Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano. In: BEIERWALTES, Werner. **Cusanus**. Reflexión metafísica y espiritualidad. Navarra: Eunsa, 2005, p. 145-180.

BLUMENBERG, Hans. **Die Legitimität der Neuzeit**. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1966.

CARABINE, Deirdre. **The Unknown God**. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena. Oregon: Wipf and Stock, 1995.

CASSIRER, Ernst. **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance**. Darmstadt: Teubner Verlag, 1963.

FISCHER, Norbert. Zur philosophischen Struktur des Cusanischen Denkens. *Theologie und Glaube* 91 (2001), p. 24-42.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustine**. Paris: Vrin, 1949.

HAAS, Alois M. «...das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen». *Nikolaus von Kues als Mystiker*, Universität Trier (2008), p. 1-68.

KREMER, Klaus. Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion. In: KREMER, Klaus. **Praegustatio naturalis sapientiae**. Gott suchen mit Nikolaus von Kues. Münster: Aschendorff, 2004, p. 1-49.

DOI: [10.25244/uf.v13i1.2397](https://doi.org/10.25244/uf.v13i1.2397)

La mística del Cusano: coincidencias y diferencias con el pensamiento de San Agustín
SCHMITT, Alexia

KREUZER, Johann. Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus. In: REINHARDT, Klaus / SCHWAETZER, Harald. **Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus**. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2007, p. 65-86.

SCHULZ, Walter. **Der Gott der neuzeitlichen Philosophie**. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1957.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl Heinz. **Die Philosophie des Nikolaus von Cues**. Eine Vorform der Neuzeitlichen Metaphysik. Stuttgart: Archiv für Philosophie 3\4, 1950.