

## EL DEUS ABSCONDITUS O ACERCA DEL NOMBRE DE DIOS EN NICOLAS DE CUSA

CLAUDIA D'AMICO

Pocos años después de la redacción del *De docta ignorantia* y del *De coniecturis*, Nicolás de Cusa escribe una serie de opúsculos, el primero de los cuales lleva el nombre de una fórmula de origen escriturario: *De deo abscondito*. En efecto, el opúsculo que se ha datado en 1444 remite, sin lugar a dudas, al texto de *Isaías* 45, 15: *Vere tu es Deus absconditus*<sup>1</sup> y el tema de Dios oculto o escondido aparece allí ligado al tema del nombre de Dios.

De las fuentes más importantes reconocibles en esta etapa del pensamiento cusano, la más inmediata es la utilización de la fórmula por el Maestro Eckhart inspirador, como se sabe, de muchos aspectos del pensamiento de Nicolás. En este estudio —sujetos a la brevedad de un artículo—, analizaremos: la significación de esta fórmula en el místico turingio; la remisión a la que consideramos su fuente común: el *De divinis nominibus* de Pseudo Dionisio y sus comentarios medievales; y la idea cusana de *deus absconditus* en relación a sus fuentes en este “período” de su pensamiento.

### I

Los nombres de Meister Eckhart y Nicolás de Cusa se encuentran en nosotros inevitablemente asociados a la polémica desatada por John Wenck y su *De ignota litteratura*, aparecido en 1442, en el cual vincula, según su punto de vista, el “heterodoxo” pensamiento cusano acerca de la ignorancia —tal como se encontraba formulado en el *De docta ignorantia*— con algunos nombres también heterodoxos como el de Eckhart, asociado a los valdenses y a Wiclif<sup>2,3</sup>. Además de la idea de la docta ignorancia, las semejanzas de

<sup>1</sup> La fórmula es, por estos tiempos, muy cara a nuestro autor. Leemos, por ejemplo, en el *Sermón XV* (1444) f. 1 r: “Cum Deus noster sit ‘Deus absconditus’” (Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, XVII, fasc. 2, Hamburgi, 1991).

<sup>2</sup> “...nam ex quo spiritu hec docta procedat ignorantia, dudum iam Waldensica, Eckhardica atque Wicelifica premonstraverunt doctrinaciones” (Vansteenberghe, E., “Le ‘De ignota litteratura’ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse”, *Texte inédit et étude*, en *BGPhM*, VII (6) 1910, p. 21).

<sup>3</sup> No expondremos aquí las treinta y siete objeciones realizadas por John Wenck sino que mencionaremos sólo aquellas en que se vincula las doctrinas del Cusano con las de Eckhart.

tipo doctrinal que unirían a los dos pensadores alemanes, se referirían, sobre todo, a la coincidencia de Dios y de todas las cosas —*Omnia cum Deo coincidunt*— sostenida por Eckhart y comprendida, según Wenck, en la idea cusana de Máximo absoluto. El peripatético profesor de Heidelberg relaciona inmediatamente este Dios entendido como Máximo absoluto con el problema de la atribución de nombres a Dios criticando lo que considera el error eckhartiano-cusano de negar la imposición “discretive” de estos nombres <sup>4</sup>. Como corolario de esta conclusión se desprendería que puesto que el *Ser* es Dios, si las cosas *son* no pueden no ser Dios <sup>5</sup>. Por último, la afirmación de la posibilidad de que el intelecto, imagen de Dios, tampoco se distinga de su ejemplar <sup>6</sup>. En suma, docta ignorancia, infabilidad absoluta, panteísmo y deificación del alma son los diversos blancos sobre los que dispara John Wenck. Todas y cada una de las acusaciones serán contestadas puntualmente siete años después en la *Apología doctae ignorantiae* y serán, asimismo, reducidas por el Cusano a dos cuestiones fundamentales —que pueden, a su vez, ser comprendidas como una— de las cuales se desprende la pretendida “objetabilidad” de los otros aspectos de su doctrina: la falsa o nula comprensión de la doctrina de la *coincidentia oppositorum* y la imposibilidad del profesor de Heidelberg de pensar la paradoja “saber es ignorar”. Como se sabe, Nicolás en su *Apología* realiza una encendida defensa de Eckhart al que vincula a otros nombres como el de Escoto Eriúgena, David de Dinant, Hugo de San Victor, algunos de los cuales también habían sido condenados <sup>7</sup> y recomienda abstraer los textos de estos autores a los ojos de aquellos cuyas mentes son débiles <sup>8</sup>. La misma advertencia había sido realizada por Eckhart en el *Prologus generalis in Opus tripartitum* quien pone de manifiesto la dificultad para aquellos que se contentan con una primera y superficial lectura de sus obras para los cuales éstas habrán de volverse “monstruosas,

<sup>4</sup> “Prima conclusio: Omnia cum Deo coincidunt. Patet, quia est maximum absolutum, non admittens excedens et excessum, ergo nichil sibi oppositum, et per consequens, ob defectum discretionis, ut ayt Hermes Trismegistus, ipse est universitas rerum, et per consequens etiam nullum nomen ei proprie potest convenire, ob defectum discretive inposicionis, cum inposicio nominis sit a determinata qualitate eius cui nomen inponitur. Huic conclusioni alludit magister Eghardus in libro suo vulgari quem edidit pro regina Ungarie sorore ducum Austrie...” (*op. cit.*, p. 24).

<sup>5</sup> “Corolarius primum huius prime conclusionis: Maximitate absoluta omnia sunt id quod sunt, eo quod illa est entitas absoluta sine qua nichil esse nequit. Huic alludit Eghardus in scripto suo super Genesisim et Exodum: ‘Esse est Deus, quia si esset aliud ab ipso Deo, Deus non esset, aut si esset, alio utique esset!’” (*op. cit.*, p. 26).

<sup>6</sup> “O quanta infirmitas intellectus, omnia asserere unum esse, et omnia essentialiter deificari, nec ymaginem posse distinguere a suo exemplari! Cum enim ymagō ad similitudinem accedit sui exemplaris, non ad ydemptitatem, tunc non est hoc ipsum quod est exemplar in unitate nature [...] Ymmo Eghardus in sermonibus suis ait: ‘Pater generat filium suum in me, et ego sum ibi ille idem filius, non alius!’” (*op. cit.*, p. 30).

<sup>7</sup> Recordemos que la Bula *In agro dominico* de 1329 censuró veintiocho artículos de Meister Eckhart, en tanto que el *Periphyseon* de Escoto y los *Quaternuli* de David de Dinant habían sido condenados por el Concilio de Paris de 1210.

<sup>8</sup> “Unde recte admonent omnes sancti quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur” (*Apol.*, f. 83).

dudosas o falsas”<sup>9</sup>. Sin duda, la similitud de espíritu que descubre el “débil” Wenck entre los pensamientos de Eckhart y el Cusano es innegable y esto, lejos de ser negado, será confirmado por la *Apología* del año 1449.

La influencia eckhartiana en Nicolás de Cusa ha sido cuidadosamente estudiada sobre todo en lo que podría llamarse un primer “período” de la obra de éste<sup>10</sup>. Ciertamente, la similitud entre los dos pensadores no se refleja sólo en el espíritu que guía la exposición de sus doctrinas sino también en el tipo de fórmulas que han elegido —acaso la única que les convenga— para enunciarlas. En efecto, en sus obras se suceden una serie de *fórmulas paradójales* avaladas por la índole del objeto que se pretende abordar y, correlativamente, por la imposibilidad de su acceso por vía racional<sup>11</sup>. La fundante “*docta ignorantia*” es una fórmula de este tipo al igual que la que nos ocupa: “*deus absconditus*”. Ambas están preanunciadas en Eckhart para quien “*Hoc solum de Deo scio quod ipsum nescio*”<sup>12</sup> puesto que Dios resulta Aquel “*latens absconditus in se ipso*”<sup>13</sup>.

El Dios oculto o escondido es la clave misma de la docta ignorancia. Con frecuencia, Meister Eckhart sustituye la fórmula por la de “*esse absconditus*”; sin embargo, no parece por esto alejarse de la concepción cusana de Dios<sup>14</sup> aunque sí le aporta un matiz de diferencia al que nos referiremos en la última parte de este trabajo. La proposición que declara que Dios es Aquel *cuius natura est esse absconditum* encierra por lo menos dos interpretaciones<sup>15</sup>:

<sup>9</sup> Cfr. L. W., n. 7.

<sup>10</sup> Entrecomillamos el término “período” por considerarlo sólo un criterio instrumental que hace referencia más bien a una localización temporal que a un cambio de problemática o de enfoque en el pensamiento cusano. Si bien hay diferentes matices entre las obras que anteceden al *Idiota* y las que la suceden, determinado por la inclusión de nuevas fuentes entre las cuales la lectura atenta de Proclo será decisiva, el *leitmotiv* del pensamiento de Nicolás permanece intacto.

Mencionaremos los dos trabajos que, a nuestro entender, son muy significativos para la influencia eckhartiana en esta primera época: Wackerzapp, H., “Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)”, en *BGP/ThM*, 39, 3 (1962); y Koch, J., “Nikolaus von Kues und Meister Eckhart”, en *MFCG*, 4 (1964) que se refiere estrictamente a esta influencia en el *De Coniecturis*. A estos estudios se ha sumado el de las *marginalia* al *Codex Cusanus* 21 que contiene la obra latina del Maestro turingio. Cfr. al respecto Duclow, D., “Nicholas of Cusa in the margins of Meister Eckhart”, en Gerald Christianson (ed.) *Nicholas of Cusa*, Leiden, 1991.

<sup>11</sup> El interesantísimo trabajo de M. de Gandillac “La mystique rhénane”, en *Colloque de Strasbourg (16-19 mai 1961)*, Paris, 1963, aporta en las pp. 88-9 una profusa lista de fórmulas paradójales de Meister Eckhart. Sostiene M. de Gandillac en ese mismo trabajo que la “dialéctica” de Eckhart preanuncia el *ars coincidentiarum* del Cusano.

<sup>12</sup> *In Exod.*, n. 184.

<sup>13</sup> *Exp. Io.*, f. 122 r.

<sup>14</sup> Confirma el hecho de que para Nicolás el empleo del término “esse” en lugar de “deus” no es demasiado relevante, la nota marginal (n. 13) que escribe al encontrar ese cambio en el Sermón II, 2 de Eckhart: “nota ingenium scriptoris” (referida por Duclow, op. cit., p. 61, n. 15).

<sup>15</sup> Seguimos aquí el insoslayable trabajo de Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.

- 1- que "esse" sea verbo, entonces la naturaleza divina *es* oculta;
- 2- que "esse" sea sustantivo, entonces la naturaleza divina es el *Ser* oculto.

En el primer caso, nos encontramos en la actitud que, desde Pseudo Dionisio, llamamos "apofática", es decir aquella que rechaza la predicación positiva de Dios y lo declara absolutamente inefable. La segunda, si bien no suprime la paradoja del *nomen innominabile*, nos remite a la doctrina eckhartiana del Ser y declara que Dios "en cuanto Ser" no puede ser nombrado: el *esse* resulta la condición de la inefabilidad divina<sup>16</sup>. En esta segunda interpretación se acentúa el carácter "objetivo" de la inefabilidad vale decir que la razón de esta inefabilidad no obedece a la limitación de la razón humana sino más bien a la índole peculiarísima de la naturaleza divina: su *esse* es esencialmente distinto del de las creaturas o, su correlato dialéctico, el verdadero *esse* de las creaturas es su ser en Dios.

Sabemos que el camino eckhartiano de encuentro con lo absoluto señala hacia el interior del hombre. El fondo de Dios y el fondo del alma son uno y el mismo fondo (*Grund*)<sup>17</sup>. Este es también el fondo del no-conocimiento que implica la supresión de la búsqueda del *esse absconditus*, la supresión de todo nombre, el silencio. Así, la vía eckhartiana no es meramente una vía teológica negativa que señala sobre todo la precariedad de la naturaleza humana, antes bien es un camino que resalta la oculta sobreabundancia del objeto en cuestión y un único lugar posible para el encuentro, el interior del hombre. Éste es el lugar donde se supera toda oposición entre creador y creatura donde el encuentro y la inclusión suprimen la búsqueda; donde, finalmente, el *absconditus* se de-vela.

## II

Tanto Eckhart como Nicolás de Cusa pertenecen a la tradición que ha cultivado la lectura atenta de las obras de Pseudo Dionisio —¿acaso no lo ha hecho alguna de las tradiciones medievales?— y resulta indudable que su *De divinis nominibus* es la fuente común a la que debe remitirse todo lo que en estos pensadores haga referencia al nombre de Dios<sup>18</sup>.

Desde las primeras líneas del capítulo primero de *DN*, Dionisio se refiere a lo divino como una *supersubstantialis et occulta deitas*<sup>19</sup>, razón por la cual niega la posibilidad de decir o pensar algo acerca de ella. Esta caracterización remite a la deidad al ámbito de lo inefable o, mejor, al de lo

<sup>16</sup> Lossky, V., *op. cit.*, p. 16.

<sup>17</sup> Cfr. sobre todo, *Sermo 15* (D. W.).

<sup>18</sup> No desconocemos la influencia erigeniana en la obra de Nicolás de Cusa y en su lectura de Pseudo Dionisio. Sin embargo, dicha influencia no será abordada en el presente trabajo.

<sup>19</sup> *PG* 3, 588 c.

secreto o *arcano*<sup>20</sup>, ámbito supersubstancial y arcano que liga expresamente Dionisio a una *supersubstantialis scientia ignorantiae*<sup>21</sup>.

Es menester recordar brevemente la clásica distinción dionisiana entre los nombres místicos y simbólicos. Los nombres místicos son aquellos que son dichos a partir del mismo Dios (*secundum rem*) sin tener en cuenta su relación con las creaturas, en tanto que los nombres simbólicos son elaborados a partir de la realidad corporal como una *traslatio proprietatis corporalis ad spiritualem denominationem*<sup>22</sup>. Esta distinción es retomada por los pensadores de raigambre neoplatónica y también, a su manera, por Nicolás de Cusa.

Desde la consideración de las dos teologías –afirmativa y negativa– en el *De docta ignorantia* y en adelante, parece admitir el Cusano cierta predicación positiva de Dios pero esta atribución sólo es aceptada siempre que sea enmarcada desde el punto de vista de la docta ignorancia. En efecto, los nombres atribuidos a Dios –que, en ocasiones, llama con Dionisio “de la excelencia”<sup>23</sup>– remiten a Dios considerado sólo en cuanto Causa. Ahora bien, aun cuando se remitieran a Él excelentemente los nombres de todas las cualidades de las cosas, éstos estarían infinitamente alejados de la naturaleza divina *en cuya simplicidad infinita todos los atributos coinciden*. Sin duda, pues, para Nicolás sólo es posible predicar ciertos atributos de Dios sobre la base de que Dios no es nada que pueda ser nombrado. Sentada esta paradoja y sólo en este estricto sentido, las dos teologías se complementan<sup>24</sup>. Para Nicolás, en definitiva, estas distinciones huelgan pues la pregunta acerca de Dios tiene implícita su respuesta y, de esta manera, puede decirse que es *tota theologia in circulo*<sup>25</sup>.

Así, podemos circunscribir el tema del nombre ligado a la idea de *deus absconditus* a los nombres místicos de Dios que fueron también llamados por el Areopagita “secretos”. Aparecen aquí nuevamente los dos aspectos señalados a propósito del *esse absconditus* eckhartiano: por una parte, se trata de la imposibilidad de predicación o inefabilidad; y, por otra, del fundamento o condición de esa inefabilidad puesto que los nombres son establecidos *secundum rem* y la peculiarísima “res” de que se trata es la naturaleza divina considerada en sí. El carácter apofático de la teología radica en la supersubstancialidad y ocultamiento de lo divino.

<sup>20</sup> Resulta interesante analizar las distintas interpretaciones que subyacen en la traducción del texto griego a sus versiones latinas medievales. En este sentido, son paradigmáticas la de Escoto Eriúgena y la de Juan Sarraceno. En lo que concierne a nuestro tema, allí donde el irlandés traduce “*arcanum*”, el Sarraceno dice “*ineffabile*” o “*non dicibile*”; para el griego *eis* aquél utiliza “*in*” y éste “*ad*” con lo cual el Sarraceno libra a Dionisio el Teólogo de toda sospecha de panteísmo. Cfr. los múltiples ejemplos ofrecidos por Théry, O. P., “Documents concernant Jean Sarrazin réviseur de la traduction érigénienne du Corpus dionysiacum”, en *AHDLM*, 18, 1950-51.

<sup>21</sup> *D. N.*, 588 a ss.

<sup>22</sup> *D. N.*, 553 ss.

<sup>23</sup> Cfr., por ejemplo, el Sermón *Benedicta sit* (1451).

<sup>24</sup> *D. I.*, I, XXVI.

<sup>25</sup> *D. I.*, I, XXI.

Indudablemente, Nicolás ha conocido y frecuentado muy tempranamente el *De divinis nominibus*<sup>26</sup>. Sabemos también que el código 96 que contiene el Comentario de Alberto Magno a esa obra fue adquirido por Nicolás el 9 de agosto de 1453<sup>27</sup> y sospechamos que el Comentario de Tomás de Aquino fue leído con posterioridad pues sólo es mencionado hacia el final de la obra cusana<sup>28</sup>. Desconocemos, pues, si Nicolás ha leído los mencionados comentarios en el momento de redactar su opúsculo sobre el dios escondido. Sin embargo, la breve revisión del tema del nombre en los maestros escolásticos pondrá en evidencia —acaso por contraste— el sentido de la reelaboración cusana del mismo texto.

Alberto en su *Super Dionysium De Divinis nominibus* declara explícitamente que prefiere y utiliza la versión de Juan Sarraceno "*quia melior est*"<sup>29</sup>. Sintetizando su comentario a las primeras líneas del tratado de Dionisio en los aspectos que interesan a nuestro trabajo, creemos que merecen destacarse:

1— la significativa apertura del comentario con la referencia a lo admirable del nombre de Dios que coloca, en primer lugar, a un hombre absorto ante la sobreabundancia divina<sup>30</sup>;

2— de los términos referidos a la incognoscibilidad e inefabilidad divinas, Alberto elige para comentar *ineffabilis et ignotus* y reduce estas notas a la consideración de lo divino *simpliciter*<sup>31</sup>;

3— en ningún momento atribuye el término "*occulta*" a la divinidad sino que lo reserva para referirse a los nombres místicos<sup>32</sup>;

4— al comentar la *supersubstantialis scientia* de Dionisio, plantea como una de las dificultades lo paradójico de ligar la ciencia a la ignorancia, a lo cual responde que la paradoja se debe a su consideración *simpliciter*<sup>33</sup>.

En esta y otras obras, Alberto ha estudiado bien en qué se funda la imposición de distintos nombres a Dios (*id a quo imponitur nomen*) y lo ha llamado la "razón" (*aliquid*) de ese nombre<sup>34</sup>. Para Alberto, estas diversas

<sup>26</sup> Según el todavía imprescindible trabajo de Vansteenberghe, E., *Nicolas de Cues. L'action. La pensée*, Paris, 1920, p. 414, n. 1, Nicolás habría conocido esta obra y el *De hierarchia caeleste* antes de la redacción del *De docta ignorantia*. El conocimiento de la *Teología mística* habría sido posterior.

<sup>27</sup> Vansteenberghe, E., *op. cit.*, p. 414.

<sup>28</sup> Cfr., por ejemplo, *De venut. sap.*, XXII.

<sup>29</sup> *S. D.*, I, 5. No se conocen traducciones del *De div. nom.* entre la de Eriúgena y el Sarraceno, ni otros comentarios. Con posterioridad a Juan Sarraceno, comentan Hugo de San Víctor, Thomas Gallus y Roberto Grosseteste. Sabemos que el comentario de Thomas Gallus es el que hace mayor hincapié en el tema de la incomprendibilidad de lo divino. Lamentablemente, desconocemos si Nicolás tuvo a su alcance este comentario.

<sup>30</sup> *S. D.*, I, 1: "Admirabile est nomen tuum in universa terra".

<sup>31</sup> *S. D.*, I, 10.

<sup>32</sup> *S. D.*, I, 3: "Unde et mystica dicuntur quasi occulta".

<sup>33</sup> *S. D.*, I, 13: "Scientia autem et ignorantia sunt opposita, ergo scientiam non convenit attribuere ignorantiae" [...] "Ad tertium dicendum, quod ipse attribuit scientiam secundum quid rei ignoratae simpliciter, sicut primo expositum est, et haec non sunt opposita".

<sup>34</sup> *I Sent.*, a II.

"razones" no ponen en peligro la simplicidad divina<sup>36</sup>. Hay en Alberto, en todo caso, una apuesta a la inteligibilidad positiva de Dios puesto que en sentido *proprie* no puede desligárselo de su consideración como Causa Ejemplar de todo lo real. Lo oculto o escondido no haría referencia, pues, a una naturaleza divina cuya característica principal es permanecer oculta sino a su consideración *simpliciter*. La consideración de Dios en términos absolutos nos conduce inevitablemente al terreno de la paradoja donde se unen términos tan contrarios como "ciencia" e "ignorancia" y si bien Alberto reconoce el terreno, parece estar bastante lejos de querer habitarlo o, por lo menos, no cree que el encuentro con lo divino se dé a partir de hundir nuestras raíces en la tierra de lo oculto y contradictorio. No niega, en cambio, la licitud de imponer nombres a Dios sino que, por el contrario, refuerza esta posibilidad en la consideración de Dios *causaliter*.

La reducción de lo oculto a un aspecto de la consideración humana de lo divino se profundiza en el Comentario de Tomás quien al referirse a la inefabilidad e incognoscibilidad divinas las remite al ámbito de la fe pues excede toda posibilidad humana de locución o cognición<sup>36</sup>. De todas maneras, cree que a la supersubstancialidad divina le corresponde una ciencia de la ignorancia pero entendida como "ciencia de lo supersubstancial" es decir por exceso, no por defecto pues el objeto de conocimiento debe ser proporcional a la capacidad del que conoce<sup>37</sup>. De esta manera, la fórmula tomista puede sintetizarse: "*Deus soli sibi est notus, nobis occultus*", vale decir que es oculto "para nosotros" pero no "en sí mismo".

La *via apofática* será, en lenguaje tomista, la *via remotiois* o *via negativa* y se centrará, sobre todo, en un problema terminológico para referirse a Dios. Si bien, como se sabe, el concepto de *analogia* será decisivo en su obra y serán allí magistralmente expuestas la *via causalitatis* y la *via eminentiae*, nunca olvida Tomás el encuadrar estos caminos en las posibilidades y límites humanos para hablar positivamente de Dios<sup>38</sup>. Con todo, ha de decirse que de los dos aspectos señalados acerca de lo "oculto" o "escondido", Tomás sólo hace referencia a la cognoscibilidad humana de lo divino, no a la naturaleza divina misma.

<sup>36</sup> Cfr. al respecto el clásico trabajo de Ruella, F., *Les "Noms Divins" et leurs "raisons" selon Saint Albert Le Grand commentateur du "De divinis nominibus"*, Paris, 1963.

<sup>36</sup> *In Librum beati Dionysii De divinis nominibus Expositio*, I, 1, 8: "...nos per fidem coniungimur ineffabilibus et ignotis, idest veritati divinae quae excedit omnem humanam locutionem et cognitionem".

<sup>37</sup> *In D.N.*, I, 1, 14: "...idest supersubstantialitatis divinae ignoratae; quae quidem supersubstantialitas non ignorata est propter aliquem suum defectum, sed propter suum excessum [...] Et ideo sicut essentia divina est supersubstantialis, ita et ejus scientiam supersubstantialem dixit. Semper enim oportet obiectum cognitivae virtutis, virtuti cognoscenti proportionatum esse".

<sup>38</sup> Cfr., por ejemplo, *S. Th.*, I, q. 13; II-II, I, 3. Se extiende allí sobre la predicación afirmativa de Dios y los alcances de la analogía sin perder de vista, empero, que se trata del conocimiento de algo *non visum, non scitum*.

## III

El diálogo entre un gentil y un cristiano presentado en el *De deo abscondito* plantea enlazados —como en Eckhart y en Dionisio— dos temas complementarios que, por momentos, parecen confundirse: el de la *docta ignorantia* y el del *deus absconditus*<sup>39</sup>. Ambos aparecen desde las primeras líneas del opúsculo. Ante la pregunta del gentil: “*Quis est deus quem adoras?*”, responde el cristiano sin dudarlo: “*Ignoro*” y “*Quia ignoro, adoro*”<sup>40</sup>. Inmediatamente Nicolás declara, por boca del cristiano, que el fundamento de la ignorancia se halla en la índole misma de la Verdad que se desea aprehender, porque si “*per scientiam intelligo apprehensionem veritas*” y si “*veritas non possit nisi per se ipsam apprehendi*” puesto que “*extra veritatem non est veritas*” no es posible postular otra ciencia que no sea la paradójica *scientia ignorationis* respecto de la Verdad<sup>41</sup>.

Según el Cusano la Verdad sólo puede aprehenderse *en sí misma*, no de otra manera (*aliter*) ni en otro (*nec in alio*). Y puesto que no podemos acceder a lo que en sí misma es, es dable establecer respecto de ella la *differentia*, es decir expresar aquello que no es. Nuevamente, la vía negativa transita el camino de la diferencia pero, en el pensamiento cusano, esta vía no se impone sólo a la *veritas sive deus* sino también a la Verdad de las cosas<sup>42</sup>.

La indeterminada determinación-por-diferencia de la verdad es una operación propia de lo que el Cusano llama “*ratio discretiva*”, es decir la razón que discierne y distingue. Fruto de la misma operación resulta la imposición de nombres<sup>43</sup>. Sólo puede ser discernido aquello que compone una pluralidad: el operar de la razón discretiva supone una pluralidad a partir de la cual establecer diferencias.

Ahora bien, la verdad no es múltiple sino una, esto implica que la posibilidad de imponerle nombres está, por completo, negada. Sólo puede saberse que todo lo que creemos conocer y a lo cual imponemos un nombre no es Dios ni la Verdad<sup>44</sup>, ya que, necesariamente *omnia nomina quae nominatur sunt compositorum*. He aquí, pues, una de las claves fundamentales de la ignorancia cusana: la *coincidentia Veritas-Unitas*<sup>45</sup>. De esta manera, Dios es un *deus absconditus* más en cuanto *Unitas-Veritas* que en cuanto

<sup>39</sup> Analizaremos de este breve pero riquísimo opúsculo sólo el concepto de *deus absconditus* ligado al problema del nombre.

<sup>40</sup> *D. absco.*, f. 2r.

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> *Ibidem*: “Si enim te interrogavero de quiditate eius, quod te putas scire, affirmabis quod ipsam veritatem hominis aut lapidis exprimere non poteris. Sed quod scis hominem non esse lapidem...”.

<sup>43</sup> *Ibidem*: “Motus enim in ratione discretiva nomina imponit”.

<sup>44</sup> *Ib.*, f. 2 v: “Scio quod omne id quod scio non esse deum et quod omne id quod concipio non esse simile ei, sed quia exsuperat”.

<sup>45</sup> *Ibidem*: “Nam non est nisi una unitas, et coincidit veritas cum unitate, cum verum sit unam esse unitatem [...] ...veritatem in unitate non attingit, nihil vere scire potest”.



*Esse absconditus*. Más aún, conforme avance en el análisis del problema, el término "*Unitas*" irá reemplazando por completo a "*Veritas*".

Como puede verse, el análisis cusano se ubica en el lugar de la Verdad y no en el del tribunal que somete a la razón a pensar sus propios límites: la índole de la Verdad fundamenta la docta ignorancia y no a la inversa; paradójicamente, el Dios oculto muestra su inaccesibilidad y, en consecuencia, la razón autolimita su acceso. Si conocer es establecer distinciones, no puede conocerse a Aquél que es el principio de toda distinción posible. Por esta razón, tampoco la vía negativa es suficiente puesto que resulta un modo más de determinar indeterminadamente por la diferencia. Dios no es nada ni es algo, tampoco es efable o inefable sino que está más allá de estos términos contradictorios<sup>46</sup>; ni siquiera constituye la raíz de la contradicción puesto que antecede a toda raíz aún a la que concierne a su predicabilidad o su inefabilidad<sup>47</sup>. Hasta tal punto Él es oculto que sólo la unión paradójal de aquello que se opone puede develarnos un aspecto de su infinita *simplicitas*. *Nomen innominabile, effabilis et ineffabilis*. Aquel que es Causa de toda nominación no parece tener Él mismo un nombre fuera de estas aproximaciones paradójales.

¿Acaso no es posible atribuir algunos de los nombres que Dionisio llama "místicos" al Dios cusano? En el *De deo abscondito*, por el principio de la prioridad ontológica absoluta de Dios respecto de todo aquello susceptible de contradicción en tanto Él es la fuente y el origen de toda contradicción, han sido descartados algunos de los nombres más caros a la tradición cristiana: entre ellos los de *Ser*<sup>48</sup> y *Verdad*<sup>49</sup>. Sólo un nombre puede resistir los ataques de la disyunción y la cópula, un nombre ligado para siempre a la tradición neoplatónica pagana y cristiana: "*Unitas*" es el nombre inefable que sobrepasa toda inteligencia<sup>50</sup>.

#### IV

Dios no es nada que pueda ser nombrado. La lectura cusana de Dionisio ha sido profunda y, respecto de otras lecturas medievales, debemos decir con Vansteenberghé que Nicolás "*mieux que tous ces docteurs, il croit en avoir pénétré le sens profonde*"<sup>51</sup>. En Dionisio y Nicolás, Dios mismo es oculto, supersubstancial, inalcanzable, *absconditus*. Hay, sin embargo, cierto

<sup>46</sup> *Ibidem*: "GENTILIS: Igitur nihil est deus. CHRISTIANUS: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihil. G: Si non est nihil, est ergo aliquid. CHR: Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne [...] Deus est supra nihil et aliquid".

<sup>47</sup> *Ibidem*: "Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Hinc neque hoc dici debet quod sit effabilis et ineffabilis".

<sup>48</sup> *Ibidem*: "Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi".

<sup>49</sup> *Ibidem*: "G: Estne deus veritas? CHR: Non, sed omnem praevenit veritatem".

<sup>50</sup> Cfr. *D. I.*, I, XXIV.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, 414.

lugar para el conocimiento por las creaturas (*excellenter*) que tiene un sentido autónomo en el Areopagita mientras que en el Cusano sólo es admisible en el marco de la *docta ignorantia* y la *infinita simplicitas* divina donde todos los atributos coinciden.

En los Comentarios de Alberto y Tomás, el *deus absconditus* se ha tornado así en virtud de la mirada del hombre. Si bien hay un lugar reservado para la consideración *simpliciter* de Dios ésta es rápidamente reemplazada por la consideración más comprensible de un Dios como Principio-Causa<sup>52</sup>.

En el espíritu de Dionisio, Meister Eckhart considera a Dios como oculto o *absconditus* y éste, su ser absoluto, es la razón de su inefabilidad. Si debe elegir uno entre los nombres secretos de Dios, Eckhart no duda en elegir "*Esse*" al punto de predicar "*deus*" del "*esse*" y no la inversa<sup>53</sup>. Por otra parte, lejos de temer el Maestro turingio la inevitable *pugna verborum* en la referencia a lo absoluto y de descartar las posibilidades del alma humana, elige la supresión de la paradoja en la más profunda intimidad del hombre, morada para el *Esse-deus-absconditus*<sup>54</sup>.

Nicolás crítico lector y creador insoslayable ha preservado, como el Areopagita, lo oculto del lado del objeto y le ha otorgado su correlato subjetivo: la *scientia ignorationis*. Sin embargo, mientras que, por momentos, Dionisio parece afirmar indirectamente —por el camino de la negación— la eminencia divina; Nicolás afirma en el *De deo abscondito*, en primer lugar, la superioridad de la negación sobre la afirmación; en segundo lugar, la coincidencia de contrarios en Dios; y por último, la inutilidad misma de la predicación conjunta de los contrarios puesto que Dios antecede a la contradicción misma.

Por otra parte, la supresión de la búsqueda eckhartiana es reemplazada aquí por el deseo infinito de alcanzar a Dios y, al menos en las obras que corresponden a la década del cuarenta, no ha puesto Nicolás el acento en el camino interior sino más bien en la comprensión incomprensible de lo infinito absoluto.

Al transitar por las distintas obras del Cusano, uno de los criterios que acaso pudiera servir para determinar "períodos" o "etapas" en su pensamiento es, precisamente, la obsesiva elección de diversos nombres para Dios hasta encontrar el adecuado. Creemos que, en esta primera etapa, el nombre fundamental es "*Unitas*" aunque realice otros intentos como el "*Idem*" (*De Genesi*). Luego seguirán "*Possessit*" que nombrará a Dios en relación con las creaturas hasta llegar al perfecto "*Non aliud*" más simple aún que la Unidad,

<sup>52</sup> El Cusano ha valorado esta visión pero no en relación a la cognoscibilidad de lo divino sino más bien como un camino para escapar del panteísmo. Así en las *marginalia* cusanas al Comentario de Alberto al *D. N.* (*Codex Cus.*, 96) a propósito de la fórmula "*Deus omnia in omnibus*" anota Nicolás: "*Causaliter non essentialiter*" (Cfr. Kremer, "Gott -in allem alles, in nichts nichts", en *MFCG*, 17, 1986).

<sup>53</sup> Cfr. *Prolog. in Opus Prop.*, I: "*Esse deus est*".

<sup>54</sup> *Exp. Io.*, f. 122 r: "...deus sub ratione esse et essentie est quasi dormiens et latens absconditus in se ipso".

pues mientras que ésta supone su contrario el no-Uno, el "no-otro" no es afirmación ni negación.

Con todo, la búsqueda no cesará y acaso ninguna persona verá el secreto de Dios <sup>55</sup>.

#### RÉSUMÉ

L'opuscule *De deo abscondito* rapporte une des expressions paradoxales habituelles dans la pensée de Nicolas de Cues. Le sujet du "dieu caché" est lié au problème de l'attribution de noms à Dieu. En suivant les traces de l'inspiration dyonisiienne – attendu aussi ses commentateurs scolastiques – et eckhartienne, l'article montre les similitudes et souligne les traits originellement cusiens: l'inaccessibilité absolue de la vérité, la préférence pour le nom "*unitas*" dans le cadre de les premières oeuvres et le dépassement de la *via negativa*.

<sup>55</sup> Cfr. Dionisio, *Hier. cael.*, V.