

# EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XX JORNADAS

VOLUMEN 16 (2010)

Pío García  
Alba Massolo

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



## La dimensión histórica de la concepción de *verdad* de Nicolás de Cusa

Marcelo Leonardo Levinas\* • Anibal Szapiro\*

### Introducción

A mediados del siglo XV, Nicolás de Cusa formuló una concepción de *verdad* que, si bien se inscribía en las líneas tradicionales existentes hacia el siglo XV, lo hacía mediante una original articulación que traía aparejadas singulares consecuencias. En este trabajo buscamos establecer la historicidad de dicha concepción mediante el estudio de: a) las rupturas y continuidades existentes entre ella y las distintas formas en que era concebida la verdad en la tradición filosófica antigua y medieval, y b) la pertenencia institucional del Cusano y su participación en distintos conflictos por los que transitaba la Iglesia en ese momento. Señalamos que las continuidades entre la obra eclesiológica y la obra filosófica del Cusano y la evidente afinidad entre la primera y sus objetivos políticos, permiten sostener que el momento histórico constituye un factor no sólo contextual sino también explicativo de su pensamiento filosófico.

### La concepción cusana de *verdad*

Para dar cuenta del sentido de verdad de Nicolás de Cusa, nos referiremos a dos de sus obras: *De Docta Ignorantia* de 1440 (DDI) y *De Coniecturis* de 1442-1443 (DC). En ellas, el Cusano establece que el conocimiento es proporción; la actividad de conocer es ir de lo conocido a lo desconocido mediante la comparación y la proporción. Existe un límite que distingue lo que se puede conocer de lo que no: es posible conocer todo aquello que es posible de ser comparado. Lo infinito no puede ser comparado: hay un salto cualitativo entre lo finito y lo infinito que impide la razón y la proporción, de lo que se sigue que no es posible el conocimiento de lo infinito.

Lo *máximo* ("lo que nada mayor que ello puede ser"<sup>1</sup>) tiene como característica necesaria la de ser infinito, de lo que se sigue que quien pretenda conocerlo deberá asumir que su conocimiento no podrá ser de igual naturaleza que aquel que es útil para conocer lo proporcionable. En el reconocimiento de ese límite y en la necesidad de trascenderlo es en donde se abre lugar el programa de la docta ignorancia: *saber incompresiblemente*. Analicemos las características de ese saber y sus implicancias sobre la verdad.

---

\* UBA-CONICET

Del ser desvinculado de lo máximo, de su ser absoluto, se sigue que nada puede oponérsele: todo es en él y nada puede darse por fuera. Si nada puede darse por fuera de lo máximo, lo mínimo tampoco. De ello se sigue que lo mínimo es entonces en lo máximo y coincide con él, dando lugar a la *coincidentia oppositorum*. Lo máximo absoluto se encuentra más allá de las oposiciones, en tanto que admite absolutamente en acto todo aquello que es posible, se encuentra por sobre toda afirmación y toda negación<sup>2</sup>. Las oposiciones, dice Nicolás, convienen sólo a aquello que es finito, de ninguna manera a aquello que es infinito. De ahí, la limitación ontológica de nuestro intelecto para captar lo máximo absoluto por medio de la razón: la incapacidad de captar contrarios como coincidentes nos conduce a la necesidad de conocer ignorando o de saber incomprendiblemente.

La *verdad* es del orden de lo cualitativamente distinto, tal como lo es lo máximo, por lo que no puede ser entendida plenamente por medio de la semejanza dado que siempre puede ser comprendida por el entendimiento con mayor precisión. De lo anterior se sigue que lo verdadero mismo, con precisión, lo sabemos incomprendiblemente<sup>3</sup>. Como es de esperar de una argumentación cristiana, aquel máximo que es toda la posibilidad en acto, que todo lo contiene de manera desvinculada, que funciona como causa u origen y que coincide con la verdad, es Dios. La verdad, lo Máximo Absoluto y Dios son expresiones de lo mismo: allí se da todo, coinciden con lo mínimo y no se puede acceder por progresión desde lo finito.

Desde la perspectiva cusana, la esencia de la verdad, junto con la naturaleza del conocimiento, funciona como fundamento para la inadecuación entre el concepto y la realidad (Colomer, 1970). La verdad para el Cusano, dada su naturaleza, es inaccesible, por ello, carece de sentido pensar en la verdad como adecuación. Es éste el marco en el que tiene lugar lo desarrollado por el Cusano en *DC*. Nicolás presenta las conjeturas diciendo que son la forma que tiene el mundo en la mente humana<sup>4</sup>. El conocimiento conjetural es un conocimiento racional, y es en este sentido que no alcanza para dar cuenta de lo que se encuentra más allá de las oposiciones. Así, el poder que tienen las conjeturas en el alcance de la verdad es pobre respecto de la verdad misma que, como hemos señalado, es anterior a las oposiciones<sup>5</sup>, las conjeturas expresan el límite de la razón frente al infinito, al máximo, a Dios, a la verdad. A tal punto es pobre el conocimiento racional que aún expresando copulativamente las afirmaciones y las negaciones respecto de un ser, la conjetura siempre es pobre. Según esta perspectiva, en cuanto que la verdad permanece más allá del campo de la contradicción, de la proporción y de la comparación, el predicar de un ser algo y lo contrario resulta lo mismo: ambas predicaciones manifiestan, de manera igualmente limitada, la esencia del ser que pretenden alcanzar. Las conjeturas, en este sentido, tienen, todas, el mismo grado de verdad/no-verdad.

## Una explicación interna

En el ámbito de la historia de la filosofía, las indagaciones sobre la historicidad de pensamientos como el del Cusano suelen restringirse a una dimensión interna; esto es, a cuestiones propiamente filosóficas. Así, se tiende a trazar explicaciones que se centran en que Nicolás tuvo a su disposición una extensa tradición, a la que pudo sumarle elementos novedosos producto de su genio, y a la que buscó articular constantemente con las escrituras.

Con relación al problema de la *verdad*, efectivamente pueden ensayarse explicaciones de la concepción cusana mediante el señalamiento de los puntos de contacto con la tradición filosófica. Podríamos decir que a la verdad era concebida hacia el siglo XV como una cuestión en tres órdenes distintos, no excluyentes: en el orden del ser, en el orden de la relación entre el intelecto y el ser, y en el orden intelectual. La primera de ellas, con un ascendente directo en el pensamiento platónico, supone que la verdad es algo externo al sujeto de conocimiento, que es asible y que constituye objeto de conocimiento privilegiado frente a la *doxa*. La segunda de las formas de concebir a la verdad remitía al pensamiento aristotélico, donde la verdad aparece por fuera del ser y se instala en el plano lógico: “decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es, eso es lo verdadero, y decir de lo que es, que no es, y de lo que no es, que es, eso es lo falso”<sup>6</sup>. La tercera de las formas, por su parte, resultó del desarrollo de la concepción nominalista durante la Edad Media y, dada la inexistencia de entidades más allá de los particulares, restringía la verdad a la correcta conjugación de signos.

La concepción cusana de la verdad, halla sus antecedentes más inmediatos en la primera de estas formas, pero no como se dio en el pensamiento original de Platón sino en sus variantes medievales. Como sabemos, la necesidad del occidente medieval de conjugar a la verdad con lo establecido en las Escrituras conmovió todo el edificio ontológico y gnoseológico construido en la Antigüedad: en el Nuevo Testamento, Dios se constituye no sólo en fuente de verdad, sino también en la verdad misma. Al reflejo de esta transformación lo podemos advertir en los escritos de Agustín de Hipona. Con él ya nos encontramos frente a un filósofo que debe asumir a la iluminación en el proceso de conocimiento y a la creación como trasfondo del plano ontológico<sup>7</sup>. La diferencia respecto del platonismo pagano es la identificación de la verdad con Dios: Dios, creador, es la verdad y en la creación de las almas les otorga la posibilidad de conocer la verdad. Una segunda forma de reflejarse la síntesis del neoplatonismo y las escrituras puede apreciarse en el pensamiento de Pseudo Dionisio, con influencias sobre la concepción de verdad presente en el de Escoto Erígena. Para Dionisio, Dios es todo y a la vez nada; es todo en cuanto Dios es causa de todo pero es nada, en cuanto existe una distancia ontológica entre lo divino -infinito e indeterminado-, y lo que es causado por Dios

-determinado-. En este sentido Dios se encuentra más allá del ser, no es ni ser ni no ser<sup>8</sup>. Para Escoto Erígena, concebir a Dios como causa del ser pero más allá de éste implica que identificar -en sentido estricto- a Dios con el ser significa privarlo de su esencia. Esto es así porque el *ser* es privativo y determinado respecto de Dios: mientras que Dios es indeterminado y es tanto causa del ser como del no ser, el ser niega al no ser. La consecuencia directa de este pensamiento es que Dios ya no está identificado con la verdad, se relaciona con ella del mismo modo en que se relaciona con el ser; está más allá de ella y es su causa, pero no es en sí mismo la verdad. Dios es verdad y es no verdad, en la medida en que es causa de todo.

La concepción cusana de *verdad* es en cierto sentido heredera de estas formas neoplatónicas de concebir a la verdad, pero también es innovadora. Mientras que la forma que hemos visto a través del caso de Agustín identificaba Dios, ser y verdad, la concepción de los místicos concebía que había identidad ser-verdad y alteridad respecto de Dios, que se encontraba más allá, con Nicolás, lo que vemos es un reordenamiento de estos tres elementos, donde hay identidad Dios-verdad, y alteridad respecto del ser, relegado a un nivel inferior. Ello opera como estructurante de una ontología que es fundamento de una gnoseología en la que tienen lugar conocimientos racionales incapaces de captar la esencia de lo máximo y la *quiddidad* de las cosas. Con ello, la concepción cusana no sólo se inscribe en la tradición platónica sino que, también, niega la posibilidad de verdad de tipo aristotélica.

### Una explicación externa

Si bien hallar el origen de su pensamiento en el marco de la tradición podría constituir una respuesta suficiente a cierto nivel, consideramos que una indagación en el contexto histórico más general permite enriquecer el análisis. Consideremos algunas cuestiones.

En 1426, luego de recibir formación en derecho y matemática en distintas Universidades, Nicolás fue ordenado sacerdote. Si bien su vínculo con la Iglesia precedía a su ordenamiento -pudo solventar sus estudios en parte gracias a los beneficios eclesiásticos ofrecidos a él por el arzobispo de Trier-, a partir de 1426 ese vínculo se materializó oficialmente. Comenzó a trabajar como secretario del legado pontificio en Alemania, para luego, en 1427 dirigirse a Coblenza enviado por Martín V como Decano de la Iglesia de St. Florin. En septiembre de 1430, Nicolás intervino como defensor de la causa de Ulrico de Manderscheid, quien aspiraba al arzobispado de Trier en oposición a quien había sido designado por el papa.

Este conflicto lo condujo a Nicolás al Concilio de Basilea, donde, tras perder la disputa que lo había llevado allí, permaneció por algunos años más. Durante los primeros años de permanencia allí, defendió tesis que, aunque peculiares, pueden ser interpretadas como de corte concilianista; ello puede apreciarse en escritos tales como *De auctoritate presidendi* o *De Concordantia Catholica*

(DCC), cuyas redacciones coincidieron con, y estuvieron motivadas por, el conflictivo período transcurrido entre que el Concilio de Basilea fue convocado y su aceptación por parte de Eugenio IV en 1433. El contenido de DCC se encuentra orientado a conjugar “una doctrina teocrática ( . ) y una doctrina ascendente del poder ( . ) que da lugar al conciliarismo en el ámbito eclesiástico y al imperio cristiano como su contrapartida temporal” (D’Amico, 2000). No es un dato menor el hecho de que Nicolás le dedicara la obra al cardenal Cesarini y al emperador Segismundo, representantes, respectivamente, de la Iglesia y del Imperio y potenciales aliados de su representado (Christianson, 1985).

Lo que nos interesa desde este trabajo es que en estas obras pueden detectarse las primeras aproximaciones del Cusano a ciertas nociones que resultarían fundamentales en otros escritos, aquí estrechamente vinculadas con la búsqueda de una concordancia tanto dentro de la Iglesia como entre la Iglesia y el poder temporal. Ciertas nociones que luego tendrían una función fundamental en la obra del Cusano aparecieron ya prefiguradas en su obra temprana: es el caso de la *unidad en la diversidad* y la percepción de que hay una distinción entre lo que puede ocurrir en el plano de lo finito y lo infinito, manifestada en esta obra en una limitación de la *concordantia catholica* para alcanzar el grado de perfección de la concordancia trinitaria.

Con el correr de los años, Nicolás fue tomando progresivamente distancia del partido conciliar y, hacia fines de 1436, ya dejaba ver su simpatía por la causa papal, simpatía que se confirmaría con su participación en el grupo que se dirigió a Ferrara y con su abandono declarado a los basilenses y posterior defensa militante de la causa de Eugenio IV. Fue tras su regreso del acuerdo entre iglesias que Nicolás desarrolló los escritos analizados con motivo de su sentido de verdad. Entretanto, su actividad se encontró orientada a fortalecer a Eugenio IV y a debilitar a los basilenses.

La aparición en la obra eclesiológica del Cusano de principios que resultarían constitutivos de DDI nos insta a considerar como elementos dinámicos en la constitución de sus conceptos clave, a cuestiones propias de la situación social, económica, política como así también a su inserción institucional.

El momento en el que vivió el Cusano fue un momento de reorganización, de reestructuración, en el que cada grupo social, cada institución, cada corporación, buscaba la forma de adaptarse a los cambios que estaban ocurriendo. Papas y antipapas, reyes legítimos e ilegítimos, fragmentación del poder por un lado y reorganización de poderes por otro, movimiento conciliar y anticonciliarismo, son apenas la manifestación más evidente del complicado clima en el que el Cusano concibió sus ideas. Las diferentes instituciones de las que fue participando o con las que estaba relacionado estuvieron

sumamente comprometidas con esa situación crítica, tal es el caso de las Universidades, de la Iglesia y del Imperio. Si consideramos lo definido del papel que asumió el Cusano en ese período, podemos resignificar entonces el contenido de su obra y que ya no nos parezca desinteresada. En *DCC* Nicolás conjuga poder temporal y poder eclesiástico y articula una doctrina teocrática de poder con una doctrina ascendente. Esta necesidad de conciliar lo defendido por los diferentes grupos que se encontraban en pugna puede haber respondido a una necesidad teórica del Cusano, pero también a una necesidad práctica. En el mismo sentido, el abandono de la causa conciliar y el alineamiento tras el papa hablan de un Nicolás que, más allá de posibles conveniencias personales, encontraba el modo de subsistir en el seno de una Iglesia sumamente perturbada a la vez que contribuía al desarrollo de formas que permitiesen que la misma Iglesia subsistiese o conservase el estatus adquirido sorteando todos los escollos que atentaban contra su reproducción como institución. Una vez más, sus cambios de rumbo en la orientación pueden haber respondido a inquietudes teóricas, pero también a necesidades prácticas.

En cualquier caso, su pragmatismo a cierto nivel, no sería más que la expresión más asequible de un dogmatismo a otro nivel: su alternancia entre las diferentes causas lo muestran siempre en defensa de la Iglesia, de su existencia y de la consolidación de su poder, del mismo modo, su original articulación del poder temporal con el poder religioso lo muestran siempre en defensa de los poderes tradicionales. Todo ello, en una perfecta armonía entre teoría y praxis que no se canalizó en un pensamiento que pretendiese eliminar al opuesto sino que buscó integrarlo superando las contradicciones, orientándose hacia la posibilidad de diversidad, de pluralidad, en la unidad. Ahora bien, esa posibilidad de pluralidad, de diversidad, parece haber tenido un límite para Nicolás, y ese límite era el cristianismo. Así, la superación de las oposiciones se daba sólo en un nivel: hacia el interior de los grupos de poder y de las instituciones con las que el Cusano tenía relación.

Dos de los problemas que aquejaban a la Iglesia de aquel entonces, la verdad y la unidad, fueron abordados por Nicolás en una original articulación; el problema de la unidad aparece por primera vez en la obra temprana del Cusano y el de la verdad en la obra más tardía. Ambos se hallan articulados en las obras a las que nos abocamos para desentrañar su sentido de verdad y dan lugar a su particular configuración. Hemos señalado para cada caso la posibilidad de pensar a sus ideas como producto de inquietudes teóricas así como de necesidades prácticas. En este sentido, no puede sino llamarnos la atención que, en el marco del sistema filosófico de Nicolás de Cusa, la coincidencia de opuestos de lugar a que dos afirmaciones opuestas conserven el mismo grado de verdad si consideramos el posible significado de semejante construcción teórica en el marco

de una fragmentación tal como la que había en todos los ámbitos de la vida político-institucional que le interesaban al Cusano. En este sentido, podemos aproximarnos a la obra del Nicolás de Cusa como una obra funcional a un fin determinado: encontrar los medios y los fundamentos para la estabilización de los diferentes poderes de una Europa sumamente conmocionada.

Esto no quiere decir que todo el desarrollo de la obra del Cusano no fue sino un estratagema con el fin de consolidar el poder de la Iglesia, lejos de decir eso, queremos señalar que existe una afinidad muy significativa entre aspectos de su vida y aspectos de su obra. Esa afinidad se expresa en una funcionalidad de su obra si se la piensa al servicio de los fines que tenía la Iglesia de aquel entonces

### Conclusiones

La afinidad entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y su momento histórico pareciera instarnos al abandono de aquellas perspectivas historiográficas según las cuales el pensamiento es autónomo o puede autonomizarse del momento social en el que se da. Igualmente, existe un contrapunto que demanda considerar el problema con un poco más de amplitud: expresiones disímiles que ocurrieron como manifestación de ese mismo momento histórico fueron trazadas por la pluma de escritores igualmente comprometidos con la subsistencia de las instituciones con las que se encontraba identificado el Cusano, tal es el caso, por ejemplo de la crítica realizada al Cusano por J. Wenck con su *De Ignota Litteratura* (1442), donde atacaba muchos puntos centrales del sistema ofrecido por el Cusano.

Esto pareciera poder funcionar como fundamento de los encuadres que desplazan del centro de atención al contexto histórico. No obstante, el hecho de que dos pensamientos diferentes compartan un mismo momento histórico, no necesariamente significa que esas mediaciones se encuentren desvinculadas de lo que ocurre en lo social. Pareciera que, en todo caso, el tipo de vínculo existente entre el desarrollo de una serie de preceptos y el momento histórico no es lo suficientemente rígido como para evitar manifestaciones diversas en una misma situación histórica, aunque sí para restringir la forma y el contenido de los problemas planteados. En este sentido, se podría recuperar la noción de *determinación* en su significado más propio: poner término, poner límite. Así como el Cusano pudo elegir *libremente* entre un conjunto de ideas preexistentes, padeció ciertas necesidades del momento histórico y de su inserción institucional. Así, este caso pareciera mostrar que, entre un pensador y su época, se establece una relación compleja en la que si bien se puede apreciar cierta influencia del momento histórico, ésta no se da de modo mecánico: puede ser, hasta cierto punto, tanto contrarrestada como sobre-dimensionada. Pero esto tampoco supone indeterminación: el momento histórico, que se manifiesta en cuestiones



generales de orden político, económico y social, ayuda no sólo a *comprender* el pensamiento de un autor sino también a *explicarlo*.

### Notas

- 1 *DDI*, I, 2, n. 5.
- 2 *DDI*, I, 4, n. 12.
- 3 *DDI*, I, 3, n. 10.
- 4 *DC*, I, 1, n. 5.
- 5 *DC*, I, 5, n. 21.
- 6 Aristóteles, *Metafísica*, IV, 7, 1011b.
- 7 Agustín de Hipona, *De vera religione*, XXXIX, n. 72-73.
- 8 Dionisio Pseudo Areopagita, *Teología Mística*, V.

### Bibliografía referida

- Colomer, E. (1970), "Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa", en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze.
- Hopkins, J. (1996), *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*. Minneapolis, The Arthur J. Banning Press.
- Marchetta, J.M. (2003), "Lo máximo y la coincidencia de opuestos" en *Notas Complementarias en Cusa, N.*, *Acerca de la docta ignorancia*, Biblos, Buenos Aires.
- Watanabe, M. (2002), "Concord and Discord. Nicholas of Cusa as a legal and political thinker" en Yamaki, K., *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Cruzon Press.
- D'Amico (2000), C., "Conciliarismo e Imperio Cristiano en Nicolás de Cusa", *Actas Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No matarás"*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador versión HTML en *Signos Universitarios Virtual*, Año I, N° 2.