

EL PLUSCUAMRACIONALISMO DE NICOLÁS DE CUSA: LAS CONTRADICCIONES ALLENDE LA CONTRADICCIÓN

Lorenzo Peña
Instituto de Filosofía del CSIC

I. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Existe una corriente de pensamiento medieval que, quedando al margen del cauce central, ha venido a menudo un tanto ladeada, o poco estudiada, salvo por un puñado de especialistas: es la corriente cristiana neoplatónica que va del *Corpus Dionysianum* (trasunto cristianizado de la obra de Proclo, escrito en el siglo V) al Cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), pasando por Juan Escoto Eriúgena (810-877); a esa tradición cabe también asociar en bastante medida a Teodorico de Chartres y a por lo menos una parte de la mística alemana de la Baja Edad Media (Eckhart). Cada uno de esos pensadores ha tratado –según un modo de expresión propio y ajustado al espíritu de su época– de adelantar por la vereda de una comprensión de lo transracional, o mejor dicho de lo pluscuamracional, que es Dios; un asendereado itinerario en el cual la razón se traiciona a sí misma o se aventaja a sí misma, superándose, pues es un acercamiento a Aquello donde viene rebasada la mutuamente excluyente oposición del Sí y del No, donde coinciden la contradicción y la no-contradicción, y donde por consiguiente ya no cabe aferrarse a un *o bienlo bien* que conlleve una recíproca incompatibilidad absoluta de los términos alternativos.

Que el género de discurrir cusiano lleva a un autorrebasamiento de la razón se echa de ver por varios pasajes como éste del TP (II, 282): siendo interpelado por Bernardo con estas palabras, «*Caue ne tibi ipsi contradicas. Aiebas enim parum ante Deum non esse solem; modo asseris ipsum omnia*», el Cardenal contesta, no que no está incurriendo en contradicción, sino que se trata de una contradicción verdadera; sólo que hay una diferencia, mas no de un «respecto» aristotélico, sino de manera o modo de ser: Dios no es sol según lo es el sol, sino de manera más real o verdadera. Parafraseando sus propias expresiones en otros lugares, cabría decir que es sol siendo *plus quam sol*. Y otro interlocutor, Juan, aclara a renglón seguido (*ibid.*, p. 284, *sub initio*): «*affirmationi in ipso non opponitur negatio*».

Las obras del Cusano están citadas según la edición bilingüe (latín-alemán) de Leo Gabriel (Viena: Herder, 3 vols., 1964-7), del siguiente modo: una o dos letras mayúsculas sirven de clave al nombre del tratado o diálogo citado (DC = *De Coniecturis*; DI = *De Docta Ignorantia*; ADI = *Apologia Doctae Ignorantiae*; NA = *De li Non Aliud*; DA = *De Deo Abscondito*; FD = *De Filiatione Dei*; VD = *De Visione Dei*; B = *De Beryllo*; A = *De Aequalitate*; P = *De Principio*; TP = *Triologus de Possesit*; VS = *De Venatione Sapientiae*); sigue un número en romanos que indica el volumen de dicha edición en que aparece el texto citado y luego otro en arábigos que indica la página. (Por razones de brevedad absténgome aquí de citar trabajos de diversos estudiosos de la obra del Cusano cuya consulta me ha sido de gran utilidad durante la labor investigativa cuyo fruto es el presente artículo.

En este artículo cññome a algunos aspectos de la concepción del Cusano sobre lo pluscuamracional, señalando cómo la empresa metafísica y epistemológica del Cardenal no es irracionalista, sino antes bien un proyecto de autorrebasamiento de la razón que, de resultar fructífero, llevaría a por lo menos un atisbo del Ser pluscuaminfinito de Dios, un atisbo que se conseguiría, no arrinconando el discurrir racional, sino permitiendo que éste se desarrolle hasta que, alcanzando en cierto modo lo inalcanzable, se percate de que ya no es él mismo lo que era; que ya no es un discurrir ni es racional, si bien ese su no serlo no significaría tampoco mero abandono, sino antes bien una autotransmutación, según corresponde al Objeto de tal comprensión intelectual, que es siempre *plus quam obiectum*.

El Cusano no suele aplicar la expresión «plus quam» para hablar de Dios. Había sido Escoto Eriúgena quien la había usado como una de las traducciones del «hyper» dionisiano. Eriúgena dice a menudo: «plus quam ueritas», «plus quam essentia», «plus quam esse». Esos textos eriugianos fueron repetidamente consultados y anotados por el Cardenal de su puño y letra. Sin embargo el Cusano prefiere emplear otras expresiones: «super», «supra», «ultra». La razón de ello podría ser ésta: la expresión «plus quam» podría parecer connotar una comparación o proporción, es más: una desigualdad; ahora bien, en DI, lo mismo que en VD y en A el Cusano recalca que Dios está allende la proporción, la medida y la desigualdad. Dios no es mayor, es [superlativamente] máximo (DI, I, 204) hasta el punto de que (ibid) su naturaleza o «cantidad» *absoluta non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter*. Dios, en cierto sentido, no se excede a sí mismo, en tanto en cuanto el exceder es una relación comparativa que se da entre los desiguales, al paso que Dios es Igualdad. (Por eso a Dios *non conuenit nec magis nec minus*: VD, III, 152).

Similarmente, el Cusano recalca repetidas veces que a Dios no se aplican ni el *más* ni el *menos* (vide DI, I, 206: «*non magis est quam non est*» y, sin embargo, a la vez «*non magis non est quam est*»). Por lo mismo Dios tampoco excede a otras cosas. Y sin embargo también dice el Cardenal que sí las excede, que en Dios las determinaciones de las cosas se dan *uerius*. ¿Hay, o no hay, superioridad, comparabilidad, entre Dios y las criaturas? La hay y no lo hay. Y es que en Dios no deja de darse la desigualdad, sólo que identificada a la igualdad. Y de Dios niégase también la igualdad (VD sec. 13, III, 150): «*Infinitas nulli est maior nec minor nec aequalis*»). La igualdad en Él, que es Él, se da identificada con todas las cosas; por ende también con la desigualdad. Esa igualdad-desigualdad divina respecto de todo lo que Dios es es lo que cabe

expresar mediante el «plus quam». Pues, según lo dice el Cardenal en DI, I, 206: «*ita Deus est maxime lux, quod est minime lux*». Siendo máximo-mínimo es más que sí mismo. De ahí que en A, III, 394, a la vez que Nicolás afirma que «*est aequalitas nomen primi aeterni principii*», añade que «[est] *intellectualis aequalitas licet plus sit in infinitum quam intellectualis*». (Eso se dice así por nuestra debilidad; en Dios todas esas determinaciones se dan en perfecta identidad, una identidad que no carece de diversidad). Y es que la Igualdad divina no es igualdad que excluya la desigualdad, o que se oponga a ella (VD, III, 150), sino que es igualdad infinita, *sed ibi inaequalitas est aequalitas*. Añadiendo (ibid.9: «*Inaequalitas enim in infinitate est sine inaequalitate, quia infinitas*».

Luego el ser Dios superior a algo –y, a fuer de tal, mayor que ese algo, *plus quam eo*– no es, en Dios, más que una superioridad que en Él no conlleva mera desigualdad, sino una desigualdad identificada a la igualdad. Dios es, pues, *plus quam se ipso* sin que eso conlleve diferencia o desigualdad (o desdoblamiento) entre Dios y Dios. (Una luz adicional acerca de esta cuestión puede conseguirse estudiando el *Complementum Theologicum* (un escrito de 1453), III, 649-704. Si, por un lado, insiste ahí nuestro autor, una vez más, en que Dios *non recipit nec magis nec minus* (p. 658) y que *non est magis secundum impositionem uocabuli «uita» quam «non uita»* (p. 696) y que *non est magis sapientia quam non-sapientia* (ibid), hácelo recalcando que en Él *omnia uocabula unum sunt* (p. 702), que Dios, siendo inmensurable, es, sin embargo, *sui ipsius mensura* y que *differentia inter infinita mensurae et mensurati est in Deo aequalitas seu coincidentia* (p. 698). El ser, pues, Dios no ya mayor sino infinitamente mayor que Sí Mismo es una diferencia infinita de medida y de lo medido que en Él no es sino perfecta igualdad consigo Mismo. Y así vemos en el mismo escrito cómo en Cardenal dice también que Dios es –según la locución anselmiana– *maius quam cogitari potest* (p. 696) y también *maior omni capacitate*, sin que a ello obste el que Dios no sea mayor ni menor: es, una vez más, que el ser mayor o menor no se dan en Él según se dan en las criaturas, sino de otro modo, a saber: en coincidencia entre sí y con el propio Dios, una *coincidentia maxime distantium* (ibid., p. 656). Y es que lo asombroso de Dios (p. 692) es que *quanto minus uidetur esse tanto plus est, et quanto aliquid de Deo uidetur impossibilius tanto es magis necessarium*. Aplícansele, pues, el *más* y el *menos*, pero de una manera infinitamente diversa).

II. CÓMO ESTÁ DIOS EXENTO DE TODA CARENCIA O PRIVACIÓN

La negación expresa una falta, una ausencia. Sin embargo, para el Cusano, en Dios nada está ausente. Dios lo posee todo, si bien en Él –según lo veremos más abajo– cada determinación poseída se halla identificada con las demás y con el propio Dios.

¿Quiere eso decir que, entonces, a Dios no se le aplica ninguna negación? De ser así topáramos con una dificultad. En efecto: las negaciones de diversos predicados se aplicarían con verdad a unas cosas finitas, y sin verdad a otras; en cambio a Dios se le aplicarían tan sólo los predicados; no obstante, como esas negaciones expresarían o denotarían sendas ausencias o carencias o privaciones, y como tales carencias son, al fin y al cabo, *algo* –situaciones que

se dan de hecho—, Dios resultaría a la postre carecer de ese mismo algo. Exento de exenciones (carencias), estaría así exento (privado) de algo.

Además, resultaría extraño que Nicolás de Cusa, tan impregnado en toda la tradición neoplatónica, rechazara la teología negativa —rechazo al que se vería llevado si de veras entendiera a Dios como carente de las determinaciones expresables mediante las negaciones.

Lo que sucede es que —como lo veremos más abajo con detalle— el estar exento Dios de privación no significa que carezca de las determinaciones privativas (negativas), sino que las posee de tal manera que en Él no son privaciones. O, más exactamente, cada par de determinaciones mutuamente contradictorias, una de las cuales sea una perfección (relativa) y la otra una [mayor] imperfección, es tal que Dios posee ambas, mas poseyendo la segunda como [identificada a] la primera; en Él la segunda determinación *es* [lo mismo que] la primera. No se trata, empero, de una mismidad por la cual las determinaciones identificadas pierdan su respectivo perfil, su identidad o individuación propia. En tal caso no sería ya una identidad entre precisamente esas determinaciones. Trátase, antes bien, de una identidad de lo de suyo diverso.

Diversidad, alteridad, desigualdad, multiplicidad son, para el Cusano, determinaciones negativas o privativas, faltas, ya que algo sólo puede ser *otro* (con respecto a otros otros) en la medida en que algo le falta que tengan esos otros. (Nicolás implícitamente se adhiere a un principio de identidad de los indiscernibles). Dios no es *otro*; Nicolás a menudo concibe a Dios ante todo como Non-Aliud. Ni es otro que sí mismo ni es tampoco otro que otros. Absoluta positividad, es no-otro con respecto a sí y a cada uno de los demás entes (aunque no viceversa, desde luego, ya que tratándose de Dios no es aplicable la lógica aristotélica, puramente racional). Siendo no-otro, no está falto de nada. No está, pues, tampoco falto de faltas o carencias o negaciones. Pero en Él la carencia no es nunca carencia. Las negaciones de la teología negativa son, antes bien, pluscuamafirmaciones, según tendremos ocasión de verlo hacia el final de este trabajo.

Voy a detenerme un poco en ciertas declaraciones del Cusano en las que se habla de una aplicabilidad a Dios de predicados opuestos. En B (III, 48) Nicolás nos dice

... contraria simul in ipso coincidere non putabant possibile, cum se expellant. Unde ex primo principio, quod negat contradictoria simul esse uera, ipse philosophus [Aristóteles] ostendit similiter contraria esse non posse.

Beryllus noster acutius uidere facit ut uideamus opposita in principio connexiuo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contradictoria ... ita est de principio connexionis, in quo simpliciter coincidunt minima contrariorum.

Aquí encontramos que: los contradictorios, lejos de ser inaplicables a Dios, se encuentran todos de hecho fundidos en la simplicidad divina, aunque sea de un modo muy particular, *antequam sint duo contradictoria*. En cuanto a la cuestión de que la coincidencia se daría entre los «mínimos de los contradictorios», el contexto nos ayuda a entender que coinciden con sendos máximos; en efecto: que el mínimo de una determinación coincida con el mínimo de

su contradictoria equivale a decir que el mínimo de la determinación en cuestión coincide con su propio máximo. Cuando Nicolás nos dice en VS (I, 58) que Dios es anterior a toda diferencia, a la del acto y la potencia, a la de la luz y las tinieblas, incluso a la del ser y el no-ser, del algo y de la nada y también a la diferencia entre la diferencia y la indiferencia, está claro que nuestro autor concibe a todos esos opuestos en Dios; de otro modo, ¿cómo y en qué Él sería «antes», p.ej., de la diferencia del ser y del no-ser, o la de la diferencia y la indiferencia? Si no pudieran serle aplicados esos términos –ni con verdad ni sin ella–, lo que ellos expresan no estaría de ningún modo en Dios: ni como distinto, ni como idéntico. Ahora bien, es más que dudoso que todo lo que Nicolás quiera decir con eso sea, lisa y llanamente, que, no pudiendo aplicarse en principio tales predicados más que a las criaturas, que son después de Dios, Dios, que es anterior a sus criaturas, es también anterior a las determinaciones significadas por los predicados –anterior, pues, a cualquier relación entre ellas. Pues en ese caso no habría ninguna razón para pensar que Dios es antes de la diferencia entre las determinaciones –se podría, o se debería incluso para evitar cualquier malentendido, precisar que Él es también antes de la indiferencia entre ellas. Si se dice que Dios es antes de la diferencia entre dos predicados es, sin duda, porque Él es anterior a la diferencia entre ellos como predicados aplicados o aplicables a Dios mismo.

Igualmente, el Cusano afirma (DI, I, 339) que Dios *est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeueniens atque uniens, uti sunt contradictoria, quorum non est medium; quae absolute est id quod sunt omnia ... In quo omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum simplicissime, indistinctae...* ¿Es muy audaz el ver ahí una explicación de la forma en que nuestro filósofo comprende la «praeuenientia» de las cosas finitas y de sus determinaciones en Dios? Las determinaciones son en Dios *praeuenta*: quiere eso decir que están en Él unidas a las otras determinaciones –incluidas sus contrarias respectivas– y, además, identificadas entre sí y con Dios mismo. La «praeuenientia» no significa, pues, que Dios sea simplemente antes de las determinaciones de tal manera que esté privado de ellas –aunque fuera concebida tal privación como debida, no a una carencia, a una insuficiencia, sino a un exceso ontológico de Dios, habida cuenta del cual Él no sería susceptible de poseer las determinaciones en cuestión: con todo, si así fuera, Dios sería, por ese motivo, incapaz de poseerlas y, por tanto, estaría Él apartado, privado, aunque se tratara de una privación muy especial. El Todopoderoso no podría poseer ni una sola de las determinaciones –pues cada determinación se opone a otras; ni podría saberse sabiendo; además, no sería en absoluto todopoderoso, pues se trata de una determinación aplicable –en sentido lato– a las criaturas, ya que ellas *no son* todopoderosas (una determinación d es aplicable, en ese sentido lato, a un ente, x, si y sólo si: o bien x tiene d o bien x no tiene d).

No es así para el Cardenal, sino que, al revés, hasta tal punto es cierto que Dios posee todas las determinaciones que el TP (II, 348) nos dice que *nullum esse de ipso negatur*, ya que Él es *formarum omnium perfectissima forma* (TP, II, 356). Más clara todavía es esta declaración tajante del ADI (I, 536): a Dios, *absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae, nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse*. El viejo principio según el cual la causa debe contener la perfección del efecto es tomado al pie de la letra por nuestro filósofo: Dios,

causa de todo, dador de todo ser, de toda perfección e imperfección, debe contener o poseer lo que da: No *eminenter*, como decía la tradición escolástica, sino *formaliter*; lo cual quiere decir que Él contiene esas mismas determinaciones que confiere a sus criaturas, pero de modo más excelente, divino, ya que en Él las determinaciones son idénticas entre sí y con Él.

Que ése es el sentido del pasaje citado lo prueba la siguiente declaración, unas líneas más abajo (*ibid.*):

Si quis enim supra omnem disciplinam mathematicam ... et omnem pluralitatem, numerum et proportionem harmonicam omnia intuetur sine mensura, numero et pondere, profecto ille in quadam simplicissima unitate omnia uidet; et sic uidere Deum est uidere omnia Deum et Deum omnia, ...

Lejos de estar privado de las determinaciones de las cosas finitas, Dios las posee todas, de tal modo que ver a Dios no es más que ver todas las cosas, todas las determinaciones (el neutro latino «omnia» nos compele a ver ahí las dos lecturas a la vez: todas las cosas, todas las determinaciones), pero sin medida, sin pluralidad, sin número, sin peso o proporción armónica: en Él las determinaciones están con desmesura, identificadas y por tanto sin número, sin alteridad. (Es más: no sólo posee Dios todas las determinaciones poseídas de hecho, *actu*, por las cosas, sino que posee incluso, en acto, todas las determinaciones simplemente posibles: DI, I, 210: *Deus ita unus est ut sit actu omne id quod possibile est*). Pero ¿qué pasa entonces con la oposición, la pluralidad, la alteridad, que son, al fin y al cabo, determinaciones de las cosas? Ocurre lo mismo que con cualquier otra determinación: están en Dios sin oposición, sin alteridad, sin pluralidad. De ahí las fórmulas, a menudo empleadas por nuestro filósofo: en Dios hay *contradictio absque contradictione, oppositio sine oppositione, alteritas sine alteritate*, etc. Consideremos uno de esos textos (VD, III, 148-50):

Tu Domine, qui es finis omnia finiens, ideo es finis, cuius non est finis et sic finis sine fine seu infinitus, quod aufugit omnem rationem. Implicat enim contradictionem. Quando igitur assero esse sic infinitum finem admitto tenebram lucem ignorantiam scientiam impossibile necessarium ... Sed non possumus ... non admittere infinitum. Admittimus igitur coincidentiam contradictoriorum super quam est infinitum. Coincidentia autem illa est contradictio sine contradictione sicut finis sine fine. Et tu mihi dicis Domine, quod sicut alteritas in unitate est sine alteritate, quia unitas, sic contradictio in infinitate est sine contradictione, quia infinitas. Infinitas est ipsa simplicitas omnium, quae dicuntur, contradictio sine alteratione non est. Alteritas autem in simplicitate sine alteratione est, quia ipsa simplicitas. ... oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione ... In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione. ... Omnia enim includit et omnia ambit infinitas absoluta. ... Infinitas igitur sic omnia est, quod nullum omnium.

Por consiguiente, el que la c.o. (*coincidencia de los opuestos*) en Dios sea sin oposición, estriba en que las imperfecciones en Dios —quien no podría verse privado de ellas puesto que

entonces estaría afectado por una carencia de ciertas determinaciones–, al estar identificadas con sus contrarios, e.d. con perfecciones, no son en Él imperfecciones. (En Dios, según DI, I, 276, *imperfectio est infinita perfectio, et possibilitas est infinitus actus, et ita de reliquis*). Eso que estamos diciendo de Dios en esta elevación intelectual –que para nosotros sólo es verdaderamente intuitiva en instantes de impulso místico, al no traspasar de otro modo el carácter conjetural de la *transsumptio* propia de la d.i. (*docta ignorantia*)– *implicat contradictionem*. No se trata, pues, de una captación de algo que, estando *exclusivamente* más allá del campo de aplicación de los opuestos, no podría, por ello mismo, ser ni contradictorio ni no contradictorio. Por el contrario, la contradicción caracteriza a Dios positivamente. Pero una contradicción en la que los términos que indican imperfección, si bien denotan la misma determinación que denotarían en cualquier otro contexto, denótanla, no obstante, realizada en este caso de tal manera que, por su identidad con la perfección que forma pareja con ella –y que se le opone–, sea ella misma una perfección. En este sentido Dios está por encima (o más allá) de la coincidencia de los contradictorios: es una c.o. que está más allá de sí misma, puesto que en ella la tiniebla no es tal, del mismo modo que el fin no es un fin ni la contradicción es contradicción. Lo que no quiere decir, sin embargo, que lo que llamamos «contradicción» no designe una contradicción y así sucesivamente –e.d. que los términos figuren ahí en un sentido analógico o bien claramente equívoco. ¡No! Lo que llamamos «contradicción», ya sea hablando de Dios o de cualquier otra cosa, significa realmente una contradicción; sólo que en Dios la contradicción –que por supuesto es lo que es: una contradicción– es, a la vez, una no-contradicción; la coincidencia, una no-coincidencia.

La c.o. en Dios según la concibe el Cusano no viene presentada nunca –ni en DI ni en trabajos posteriores tampoco– como un mero estar Dios allende los opuestos sino siempre como un poseerlos ambos aunque en Él sean *opposita absque oppositione*, e.d. *opposita non opposita*. El TP (escrito en 1460, 4 años antes de la muerte del Cardenal) recalca que los opuestos en Dios *sunt coniuncte*, y que en Él cada miembro de un par de términos contradictorios coincide con su opuesto, hasta el punto de que coinciden ser y no-ser; vide p.ej. este aserto, II, 302: «*in Deo non esse ipsum possesit*»; el *possesit*, e.d. la identidad de ser y de poder-ser, es Dios mismo, que es en acto cuanto puede ser (cuanto puede ser Él y cuanto puedan ser otras cosas, ya que es el *actus omnis potentiae*: *ibid.* p. 284; y –*ibid.*, p. 276– el Cardenal recalca al respecto esto: «*Nihil enim esse potest quod Deus actu non sit*»; añadiendo unas líneas más abajo que Dios es *absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo [est] actu omne possibile esse*. Lo mismo viene dicho en DI, I, 204: Dios es *omne id quod esse potest*; *ibid.* p. 210: Dios es *actu omne id quod possibile est*. Asimismo vide este aserto (*ibid.*, p. 292): «*Non esse ibi est omnia esse*».

Así pues, en la teología cusaniana, afirmamos lo que niega el p.n.c. (*principio de no contradicción*). Y así negamos el p.n.c. Tanto más si tenemos en cuenta que la negación es todavía más precisa (o menos imprecisa) al hablar de Dios; es, pues, más exacto decir que Dios es no-no-contradictorio que decir que es contradictorio; pero al decir esto acabamos de negar expresamente el p.n.c., o una instancia del mismo.

Para poner punto final a este apartado, voy a hacer hincapié en lo que Nicolás nos dice al final del pasaje que acaba de ser citado: Dios lo engloba todo, e.d. posee cualquier determinación; sólo que lo hace de tal modo que al mismo tiempo no posee ninguna.

III. CÓMO ESTÁ DIOS POR ENCIMA DE LA VIGENCIA DEL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

La razón, tal como la concibe Nicolás, no podría desprenderse de sus principios básicos, que Aristóteles codificó o formuló con precisión: los de no contradicción y tercio excluso. Más aún: la razón es incapaz de auparse hasta aquel plano de lo real en el cual los principios lógicos coinciden con sus negaciones, siendo así a la vez verdaderos y falsos. Es tarea del intelecto el llegar hasta ahí en la alteridad conjetural de la d.i. —tratándose de nuestro intelecto humano, diferente de Eso mismo que está llamado a entender, de un Objeto que le es extraño y está fuera de su alcance. De ahí se sigue que lo alcanzamos sin alcanzarlo, lo cual hace que las conjeturas de la d.i. sean un conocimiento que no es tal, un saber que sólo nos es impartido si aprendemos nuestra propia ignorancia de lo inalcanzable, alcanzándolo así de un modo que desafía las reglas de la razón.

Hay que tener presente que lo que exige el intelecto, a saber el reconocimiento de la c.o., es lo mismo que la razón excluye de tal modo que, además, todo el proceder racional, lógico, consistiría exclusivamente en aplicar el principio de contraposición para afirmar aquello cuya negación acarrearía una contradicción o viceversa: en DC (II, 86-8), dice Nicolás a un lector que, si se le pregunta por qué (afirma que) una verdad cualquiera de la geometría, o de la matemática en general, es efectivamente verdadera,

respondebis hoc esse propterea rationis uia necessarium, quia ... alias contradictionis coincidentia sequeretur. Scire igitur ad hoc principium uitandae contradicentiae contradictionis omnia reducere est sufficientia omnium artium ratione inuestigabilium.

Así pues, el método racional, aplicación de la lógica aristotélica, sólo consistiría en «evitar la contradicción contradicente», que el contexto identifica claramente con la coincidencia de la contradicción, e.d. con la c.o.. Por ello nuestro filósofo (ibid., p. 88) nos dice que ha intentado hacer avanzar nuestro conocimiento afirmando una tesis *inattigibilem atque inadmissibilem propter iam dictam coincidentiam uitandam*.

Nicolás ve el p.n.c. no sólo como una regla de razonamiento sino como una verdadera ley de lo real —al menos en la región en la que se aplica sin contradicción (e.d. sin que se aplique también su negación). Dícenos (DC, II, 84) que los entes sensibles subsisten tal como lo hacen porque *si aliter essent coincidentiam ipsam subinferrent*.

Para ver qué contraste establece nuestro filósofo entre Dios y las criaturas con respecto a la validez del p.n.c., conviene notar que, a juicio del Cusano, dicho principio es lo que permite a las criaturas y, en particular, a los entes sensibles poseer su desperdigada multiplicidad y, con

ella, la individuación propia de cada uno. Que, de no aplicarse dicho principio, una cosa no sería esto en lugar de aquello, ni sería diversa (ni de sí ni de otra), que es precisamente lo que le sucede a Dios, que es el Non-Aliud. De ahí que el principio en cuestión sea también lo que hace que cada cosa tenga su propia razón por la que es ella en vez de otra; y, por lo tanto, su propia razón de existir (de existir ella en vez de no existir o en vez de que, en su lugar, haya otra). El concebir así el p.n.c. (DC II 84, sub fine) podría llevarnos a entenderlo en un sentido leibniziano. Dícenos Nicolás (VS I 130) que *nihil caret ratione cur sit sic et non aliter* –lo cual se comprende fácilmente por el texto citado del DC, ya que, si algo fuera de otro modo de como es, de ahí se seguiría una contradicción, lo cual sólo podría ser posible para Dios; pero por supuesto Dios es necesariamente lo que Él es y como Él es. (Cf. NA, II, 476). Vide también a este respecto el TP, II, 272: las criaturas visibles son *quorum quodlibet sua adaequata ratione id est quod est*. Similarmente, A, III, 398: «*Nihil igitur omnium quae sunt est multiplicabile, quia omnia intantum sunt inquantum aequalitatis rationem participant, quam plura aequaliter participare nequeunt*». Cf. VD, III, 154. Se ven en esos asertos claras anticipaciones del principio leibniziano de identidad de los indiscernibles lo mismo que del de razón suficiente.

Ahora bien, una coincidencia así, excluida del campo de lo sensible, también es verdadera en un campo infinitamente más alto: el del Infinito. En el Infinito, según nuestro filósofo, incluso las verdades matemáticas se revelan falsas conservando al mismo tiempo su verdad; pues en el Infinito coinciden lo par y lo non al igual que las líneas recta y curva. (El *Complementum Theologicum* citado más atrás está lleno de consideraciones interesantes que ejemplifican el empleo por el Cusano de modelizaciones matemáticas y el salto al infinito).

Tan es así que incluso las verdades aritméticas son negadas en Él. El Cardenal usa a menudo ejemplos aritméticos y, más frecuentemente, geométricos para mostrar cómo lo infinito ha de ser desmesurado y, por ende, desproporcionado, con lo cual en ello coinciden los opuestos inconciliables donde hay medida o proporción; es en su *opus maximum* DI (que escribió a los 39 años) donde más abundan tales ilustraciones; pero se repiten en otros trabajos ulteriores. Así en TP, II, 290, muéstranos como un movimiento infinito sería a la vez máximo y mínimo, o sea movimiento y quietud perfecta, y cómo todo lo en él recorrido coincidiría entre sí. El movimiento de Dios es *plus quam motus*. De ahí que (ibid., p. 292) critique el Cardenal la unilateralidad de Aristóteles al adjudicarle a Dios puro reposo, sin movimiento, prefiriendo como siempre el parecer del *Corpus Dionysianum* de que Dios *simul stat et progreditur*, pues las diversas propiedades (*rationes*) de los entes en Dios no son diversas.

Nicolás no reprocha, pues, a sus adversarios aristotélicos que opondan la c.o. al p.n.c. (Por el contrario, cuando en un pasaje del B (III, 48-50) hace notar que, no cualquier peripatético, sino el mismísimo Aristóteles, se negó a admitir una c.o., alegando el principio lógico de no contradicción, emplea Nicolás el verbo «ostendit»: Aristóteles, *muestra*, pues, que el p.n.c. excluye que en lo real exista una c.o.; no está cometiendo ningún sofisma). No se equivocan los aristotélicos. No sacan una conclusión errónea. Lo que es equivocado es el p.n.c. Equivocado –precisémoslo– sólo en esto: ese principio es verdadero en todas partes, pero en el terreno de lo Infinito su verdad está restringida, estando acompañada por la verdad de la negación del principio. El único campo donde reina sin restricción ni límite es el de lo finito.

Verdades aritméticas como $3+2=5$ dejan, pues, de ser sólo verdaderas –verdaderas con exclusión de sus respectivas negaciones– en el terreno del intelecto (DC, II, 80), que avanza *intellectualiter... per contradictorium copulationem* (DC, II, 24).

Si en Dios no se contradicen los contradictorios es porque, sin perder nada de su naturaleza –sin resultar por ello descafeinados, aguados, adulterados o desvirtuados–, se encuentran en Él fusionados o identificados entre sí. Por ello *affirmationi in ipso non opponitur negatio* (TP, II, 284).

Comparemos con eso esta declaración de VS, I, 66: puesto que Dios no es diferente de nada, *non est aliud ab alio*, los filósofos que hasta ahora *hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi*, han evitado lo divino y por ello han fracasado en su búsqueda. Y el Cusano añade: *Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur, ut immortale mortali, incorruptibile corruptibili, et ita de omnibus. Solum li non aliud excepto. Quaerere igitur Deum in aliis campis ubi non reperitur uacua uenatio est. Non enim est Deus qui alicui opponitur.*

La negación no se opone a la afirmación: no es que la afirmación y la negación hayan sido sustituidas por sucedáneos entre los cuales reinaría un mejor entendimiento; trátase, por el contrario, de que la afirmación y la negación, conservando su respectivo poder, su mordiente e incluso su mutua incompatibilidad, se encuentran sin embargo identificadas de manera que por ello mismo su oposición, sin dejar de existir ni de ser lo que es, se ha transformado en unión, en igualdad, en concordia, en coincidencia. En la esfera intelectual –la que de uno u otro modo se yergue hacia la c.o.– una determinación *incompatibile non habet oppositum* (DC, II, 24): en efecto, sus opuestos, por incompatibles que sean con ella, hácese, a la vez, compatibles, puesto que todos son ahí idénticos entre sí. Por ello Dios no se opone a nada: *quia non est plus aliquid quam omnia* (DI, I, 282). Una cosa finita se distingue de las demás por cuáles determinaciones tiene y por cuáles no tiene. No es ése el caso de Dios.

En Dios nada está excluido, nada está realizado o poseído con exclusión de otra cosa. Por ello, ninguna determinación se da en Dios más que otra (aunque las de suyo más imperfectas se dan en Él como siendo las más perfectas).

El insistir –reproduciendo, en otro contexto, expresiones de Platón– que Dios no es una cosa más que otra (*non magis quam, non plus quam*) es una tónica constante en las obras del Cardenal desde el DI. P.ej. en TP, II, 282, dícenos: «*Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud*». Para el Cusano en el ser Dios esto o aquello no hay grados (sí los hay en la posesión de las determinaciones por las criaturas). Dios lo es todo pero sin excluir su ser siempre también lo opuesto de lo que es. De ahí que su no ser *unum plus quam aliud* sea a la vez su ser *plus quod quidlibet*, y *plus quam plus quam quidlibet* y así al infinito.

Si se objeta que por eso mismo algo se está viendo excluido, a saber esa manera de ser por la cual una determinación excluye a otra, la respuesta es, evidentemente, que la propia manera, en tanto en cuanto es algo atribuible, una determinación, es poseída también por Dios en toda la plenitud y vivacidad de las que es capaz; sólo que no se encuentra realizada en Dios del mismo modo que en las criaturas –de un modo que no es otra cosa que ella misma. En efecto:

esa determinación en Dios está identificada con las otras, *alteritas sine alteritate, quia est alteritas quae identitas*.

Atribuimos, pues, a Dios atributos positivos según los significados propios de las palabras, diferentes de los de las demás palabras (VD, III, 102). No hay nada que objetar; pero es menester (ibid) no olvidar que *habere Dei est esse et mouere est stare et currere est quiescere et ita de reliquis attributis*, puesto que *ipse est absoluta ratio in qua omnis alteritas est unitas et omnis diuersitas identitas*, de modo que la diversidad de razones *prout nos diuersitatem concipimus in Deo esse nequit*: lo cual quiere decir, no que esta diversidad, que es tal como nosotros la concebimos, no podría estar en Dios, sino esto: que esta diversidad no podría estar en Dios tal como nosotros concebimos la diversidad (el operador de negación tiene ahí un alcance amplio).

Antes de terminar este apartado, examinemos un pasaje del NA (II, 530-32) donde Nicolás critica la posición del Estagirita:

philosophus ille certissimum credidit negatiuae affirmatiuam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent. Hoc autem dixit rationis uia id ipsum sic uerum concludentis. ... aiebat enim substantiae non esse substantiam nec principii principium; nam sic etiam contradictionis negasset esse contradictionem. ... Deinde interrogatus, si id quod in contradicentibus uidit, anterioriter sicut causam ante effectum uideret, nonne tunc contradictionem uideret absque contradictione, hoc certe sic se habere negare nequiuisset. Sicut enim in contradicentibus contradictionem esse contradicentium contradictionem uidit, ita ante contradicentia contradictionem ante dictam uidisset contradictionem ...

El final del texto citado es susceptible de más de una lectura. He aquí una probable: «[Aristóteles] habría visto la contradicción (que es) antes de los extremos que se contradicen, la contradicción, pues, (que es) antes de la que se llama contradicción». Una contradicción existente *antes* de los extremos contradictorios no es –ya lo hemos visto anteriormente– una contradicción tal que, cuando existe, no existen todavía en absoluto los extremos; ya que entonces carecería de esos extremos y no sería en absoluto contradicción: sería lisa y llanamente no-contradicción. No: la contradicción antes de los extremos contradictorios es la contradicción en la que los extremos se encuentran, a la vez que contradictoriamente opuestos entre sí, unificados y por tanto compatibles, no-opuestos. La contradicción en cuestión precede así a los contradictorios: precede a su contradictorialidad, puesto que en ella son mutuamente contradictorios sólo en la medida en la que, además, son no-contradictorios.

Si Aristóteles cayó, pues, en el error de creer que la afirmación y la negación son siempre (absolutamente) incompatibles, y que por tanto nunca se puede afirmar lo que se niega, si de este modo se empeñó en la vía de la razón como si no hubiera otra senda más alta, es porque, temiendo siempre las regresiones al infinito (cf. P, II, 222), olvidó preguntarse por la *contradicción de la contradicción*; pues justamente la *contradictio absque contradictione* no es más que la contradicción de la contradicción: un principio de la contradicción que la hace

como es, o sea contradicción, pero que es con relación a sí mismo lo que ella es en sí misma, e.d. una contradicción. La contradicción sin contradicción es, pues, la contradicción que contradice la contradicción —una contradicción reflexiva, que, a la vez que se contradice (y que contradice de ese modo a *toda* contradicción), deja de ser contradicción, puesto que, al contradecirse, contradice precisamente la contradicción (contradice, pues, la contradictorialidad de la contradicción), lo cual quiere decir que se pone a sí misma como no-contradictoria.

Es, por consiguiente, una contradicción no contradictoria, una contradicción antes de la contradicción; pero contradicción a fin de cuentas: contradicción, pues, que es contradictoria sin serlo. Lo cual, juzgado con una lógica aristotélica, sería una pura paradoja semejante a la de Russell. Mas eso mismo es aquí la expresión de una verdad inefable —inefable pero a la vez, contradictoriamente, no-inefable *sed supra omnia effabilis*: DA, I, 304.

IV. LA CONYUNCIÓN COPULATIVA DE LOS CONTRADICTORIOS EN DIOS

El Cusano expresa la c.o. por medio de dos tipos de fórmulas: *contradicciones* (de la forma «x es f y x no es f») y *neutrodicciones* (de la forma «x no es ni f ni no-f» —que normalmente serían vistas como equivalentes a fórmulas del tipo: «Esto no es verdadero: o bien x es f o bien x no es f»). Lo que ahora ha de acaparar nuestra atención es que, puestos a querer colocar en dos planos distintos las contradicciones y las neutrodicciones, dados los escrúpulos más duros o el mayor malestar que se siente aparentemente frente a las contradicciones, veríase uno tentado a conceder a las neutrodicciones una cierta ventaja con respecto a las contradicciones, como si pudieran acercarse mejor a la verdad. Ahora bien, ¿no es precisamente eso lo que ha hecho el propio Nicolás en el DC? Pues no sólo es cierto que el Cardenal se expresa más a menudo, tanto ahí como en otros lugares, por medio de neutrodicciones que por medio de contradicciones, sino que, además, en esa obra distingue dos unidades superiores: la divina y la intelectual. La primera vendría caracterizada por un *absolutior ueritatis conceptus* (DC, II, 22) que *ambo abiicit opposita, disjunctiue simul et copulatiue*, de modo que a una pregunta cualquiera sobre Dios la respuesta más infinita, más simple, más absoluta, más alta, más conforme o adecuada será la que diga *quod ipse nec est nec non est atque quod ipse nec est et non est* (ibid). A esa unidad divina con relación a la cual no hay *coniectura de ipso uerissima quae admittit affirmationem cui opponitur negatio aut quae negationem quasi ueriores affirmationi praefert* (ibid. p. 20), nuestro filósofo opone la unidad, aparentemente subordinada a la primera, propia de la región intelectual o radical en la cual *copulantur igitur in eius simplicitate radicali opposita ipsa indiuisse atque irresolubiliter* (ibid. p. 22), estando así los contradictorios unidos por una conexión sin disyunción (*in ipsa illa unitate radicali non disiungitur*, p. 22).

Ahora bien, el Cusano explica claramente el sentido de esos asertos suyos, excluyendo con tal explicación esa lectura a cuyo tenor la c.o., según se expresa en fórmulas contradictorias, estaría por debajo de la unidad divina, mejor expresable por meras y escuetas neutrodicciones. En efecto: a Dios no se le aplica una negación con verdad más que en la medida en que también

se le aplica la afirmación por ella negada. Por eso no es nunca exacta o precisa una pregunta acerca de Dios (ibid.):

uides quaestionem omnem de ipso ineptam. Omnis enim quaestio de quaesito oppositorum alteram tantum uerificari posse admittit, aut quid aliud de illo quaesito quam de aliis affirmandum negandumue existat. Haec quidem de absoluta unitate credere absurdissimum est.

Como Dios no es más esto que aquello o lo otro, como la verdad de una afirmación sobre Él va unida a la falsedad de la misma, Dios está más allá de toda alternatividad. Pero su unidad que complica simplicísimamente los opuestos tiene dos niveles: uno, más elevado, que acentúa la simplicidad; otro, que es de transición hacia lo creado, que acentúa el que esa simplicidad es la unidad de los opuestos. En el supremo nivel valen más las negaciones; en ese nivel es lícito *negationem affirmationi praeferre*. Sólo que, con ello, resulta que tal negación –o la conjetura que lleva a aseverarla– no es *verdaderísima*.

La superioridad de la negación tanto conyuntivamente tomada (*Deus nec est nec non est*) como disyuntivamente tomada (e.d. *uel non est uel non non est* –lo cual, por la ley lógica de DeMorgan, bien conocida de los medievales tardíos, equivale a *non: est et non est*) es que, con ella, no aparece el *et* copulativo como teniendo bajo su alcance a la afirmación y la negación: no surge en efecto la unidad de los opuestos derivativamente de éstos; y, aunque tampoco los antecede –pues los es en indivisible unidad–, de suyo más es unidad que unidad de varios. (Por eso mismo, y con referencia a ese nivel supremo, no hay nada afirmable de Dios –ni negable tampoco, ya que también la negación ha de ser negada; por ende, nada hay afirmable de Él y que no lo sea de otro). Pero eso se aplica a Dios como unidad, que es Dios-padre en la concepción cusana. Dios como entidad –o como igualdad– es Dios para con las criaturas, Dios-raíz de todas las cosas. Es una unidad que *uersus alteritatem pergit*, mas de tal manera, sin embargo, que en ella están los opuestos *indiuise atque irresolubiler*. No se aplica tampoco aquí la disyunción, ni cabe, pues, la pregunta, ya que *connexio autem omne disiunctione simplicior est atque prior* (ibid., p. 22). Y así llegamos a uno de los pasajes más decisivos de toda la obra cusana (ibid., p. 24):

Quapropter quaestiones, alterum oppositorum de ipsa entitate negabile supponentes atque alterum tantum affirmabile, improprie moueri uidetur ... Altius enim atque simplicius est intellectuale esse eo essendi modo quod cum non esse est incompatible. ... Motus rationabiliter quieti incompatibiliter opponitur; sed sicut infinitus motus coincidit cum quiete in primo, ita et in proxima eius similitudine non se exterminant sed compatiuntur.

Añadiendo, a renglón seguido, que, si en DI habló siempre *per contradictoriorum copulationem in unitate simplici*, no quiso nunca con ello ocultar que es más simple la negación y, así, más idónea para referirse a Dios en su unidad, si bien la copulación es más apta para

hablar de Dios, no ya *secundum primae absolutae unitatis conceptum de Deo*, sino *secundum hanc intellectualem unitatem*.

Fuera fácil malentender todo eso como un indicio a favor de una interpretación según la cual Nicolás no concibe a Dios como unidad de opuestos que son opuestos, sino *sólo* como unidad pura más allá de esa conjugación de opuestos. Lo que aporta de nuevo el DC es –y en eso nuestro autor reacciona contra la acusación de J. de Wenck de negar implícitamente la Trinidad– una modulación de su teoría de manera que se conceptualice en ella la distinción entre Dios-padre y Dios-hijo, Dios como unidad primera transintelectual, y Dios como raíz de las cosas o unidad intelectual. Mas no cabe olvidar que Dios es unidad de personas, de suerte que no se reduce ni a la unidad primera ni a la unidad intelectual o radical ni al nexu copulativo de ambas, sino que es todo eso en unidad al mismo tiempo de esos tres momentos, unidad que es ella misma una unidad simple y, no obstante, unidad copulativa de varios. Por ende, al servirse el Cardenal del viejo esquema neoplatónico que va del puro *Hén* al *Hén-pollá* para llegar al *Hén-kai-pollá*, hácelo, no con un planteamiento subordinacionista a lo Orígenes, sino con una visión trinitaria más genuinamente cristiana y atanasiana, que reconoce la plena consustancialidad de las hipóstasis y no otorga a la prioridad de la unidad primera otro carácter que el genético.

Por eso la teología copulativa aparece en otros pasajes como lo supremo. En FD (1445) el Cusano coloca (II, p. 636) a la *theologica copulatiua opposita affirmatiue connectens* por encima de la negativa y de la disyuntiva, si bien ve a éstas como modos inferiores de acercarse a una verdad, a la Verdad, que sin embargo no es adecuadamente expresada ni siquiera por la teología copulativa. (Antes bien, el mejor acercamiento es la combinación de todas esas teologías). Puede que haya habido evolución –de 1453 a 1463. Pero, sin necesidad de recurrir a tal hipótesis, explícense las diferencias de acentuación. En DC quiere el Cusano avanzar en la comprensión incomprensible de Dios, desglosando dos niveles, sin excluir ni un tercero de enlace entre ambos ni otro ulterior, pero en cierto modo más elevado también, de conexión copulativa de los tres en una unidad que es unidad simple, unidad de opuestos y unidad de unidad simple y unidad de opuestos, todo en una unidad que a la vez afirma y niega esa pluralidad de momentos en ella contenidos. En cualquier caso, el DC deja bien en claro que cada una de las dos etapas que hemos considerado –las dos primeras de esas cuatro– en la concepción de la unidad divina (como unidad primera y como unidad radical) supone un rebasamiento del p.n.c., que es el que guía siempre el discurso racional; porque (DC, p. 88) cada demostración de una tesis aduce siempre que de su contradictoria se seguiría una contradicción.

Que hoy sepamos que eso no es siempre así únicamente nos plantea problemas a nosotros: unos, como Lukasiewicz, negarán que tenga importancia fundamental el p.n.c. otros distinguirán entre el principio y la regla de exclusión de la contradicción; otros querrán siempre restaurar la prioridad del principio, o de la regla, o de ambos, en un plano metalógico. En todo caso, son problemas nuestros, no del Cusano.

Para Nicolás el p.n.c. tiene, pues, dos versiones: como afirmación de que algo, sea lo que fuere, no es-y-no-es; y como regla o *principium uitandae coincidentiae contradictionis*. En la

primera versión, es universal: aplícase asimismo a Dios con verdad –pero *también* con falsedad, pues de Dios, sólo de Él, es igualmente verdadera la negación (de las correspondientes instancias) del principio. En la segunda versión, o sea como regla de rechazo, como regla de inferencia por reducción al absurdo, vale sólo para lo finito.

En resumen, el DC tiene, acerca del problema aquí planteado, una posición resumida en esta declaración (p. 84):

In diuina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria ut oppositae differentiae in genere.

Lo cual ha de entenderse en el transfondo de todo lo ya señalado: la «unidad divina» ahí significa tan sólo la unidad de Dios en su unidad, en la prioridad de origen de la primera persona, a diferencia de la unidad radical o intelectual de la segunda. (Hasta los términos rezuman aquí influencia neoplatónica). Aunque el Cardenal no explicita ahí más el tema trinitario –ni la unidad nexual de ambas unidades ni la unidad sustantiva entre las tres–, cabría remitirse a todo lo mucho que sobre la Trinidad ha dicho en otros lugares.

V. ¿DIOS ALLENDE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN?

Hemos visto cómo la razón es una capacidad que opera discursivamente y se rige por el p.n.c.; y cómo Dios está por encima de tal principio, no en el sentido de que carezca de no-contradicción, sino en el sentido de que en Él coinciden la no-contradicción y la contradicción, de tal manera sin embargo que esa coincidencia se realiza por transmutación, en cada caso, de uno de los contradictorios (el menos perfecto) en el otro, sin pérdida de nada. Puesto que la conyunción es superior a la disyunción, la contradictorialidad (o conyunción de contradictorios: «x es f y x no es f») es más perfecta que la mera no-contradictorialidad, al menos según es ésta expresable por el principio de tercio excluso («x es f o x no es f»). Dios es, más propiamente, contradictorio y menos propiamente no-contradictorio (exento de contradicción). Sólo que en Él cada determinación ha de ser negada. Con mayor propiedad todavía Dios es no-no-contradictorio, y así sucesivamente. Cada una de tales negaciones consecutivas expresa una verdad menos imprecisa que las anteriores. ¿Regresión infinita? Sí, en cierto sentido sí. O, según se mire, progresión, en una tendencia asintótica. La plenitud divina, sólo captable por el propio Dios, pero barruntable de manera infinitamente imperfecta por las criaturas dotadas de intelecto (finito) se hallaría al cabo de esa progresión, como su límite.

No es, pues, que Dios esté más allá de los límites de la razón en el sentido de que esté privado de algo que caracterizaría al dominio o terreno explorable racionalmente, del modo como una ciudad de un país extranjero está allende los confines o las fronteras de aquel en que se encuentra uno, por carecer de alguna determinación propia de este último país (al menos unas coordenadas geográficas). Es, antes bien, que la razón está aquende Dios, Quien es el

límite sin límite, o el límite ilimitado. Pero la razón es una participación imperfecta del intelecto, y éste sí puede columbrar lo divino, en un aprehender que no es captativo, en un discurrir que ya no es discursivo (que ya no comporta sucesión de pasos o inferencia), mediante un hablar que es translingüístico y silencioso. ¿Paradojas? ¡Digamos, refracciones o reverberaciones en el intelecto finito de la transracionalidad o –mejor dicho– pluscuamracionalidad de Dios!

La comprensión incomprendible de Dios en el acto intelectual al que nos lleva la razón al superarse a sí misma viene caracterizada en los párrafos finales del TP, II, 356-8, como una *uisio in tenebra, ubi occultatur ipse Deus absconditus ab oculis omnium sapientium*. Dios, *Quien est supra omne simplex et compositum, super omne singulare et plurale, super omnem terminum et infinitatem, totaliter undique et nullibi, omniformis pariter et nulliformis, ... qui se in omni creatura ostendit ... in infinitum excedentem cognitionem, ..., sed altissimo et ab omnibus phantasmatis absoluto intellectu omnibus transcensis, ..., reperitur in intelligibili[bus] ignoranter seu intelligibiliter in umbra seu tenebra siue incognite. Ubi uidetur in caligine et nescitur, quae substantia aut quae res aut quod entium sit, uti res in qua coincidunt opposita scilicet motus et quies simul non ut duo sed supra omnem dualitatem et alteritatem.*

Que Dios, más que contradictorio o no contradictorio, es *plus-quam* lo uno y lo otro, y su conjunción, y la negación de la misma, etc. Más que racional o transracional es *plus-quam* cada una de tales determinaciones y ambas juntas. (Como también es *plus-quam plus-quam* lo que sea, *plus quam Deus* y *plus quam plus-quam-Deus*).

Así pues, en esta aurora del Renacimiento ofrécenos el Cardenal Nicolás de Cusa un filosofar que de ninguna manera renuncia a la racionalidad, que no se entrega a los furores de una mera exaltación mística, pero que conduce a la razón a una *plus quam ratio*. Lleva a nuestro discurrir, por la senda racional de la argumentación, a un terreno en el cual el discurrir se trasciende a sí mismo, y la razón, superándose, rebasa su propio límite, en el acercamiento intelectual al límite sin límites, del *finis sine fine* (VD, III, 150), al *Plus quam finis*.