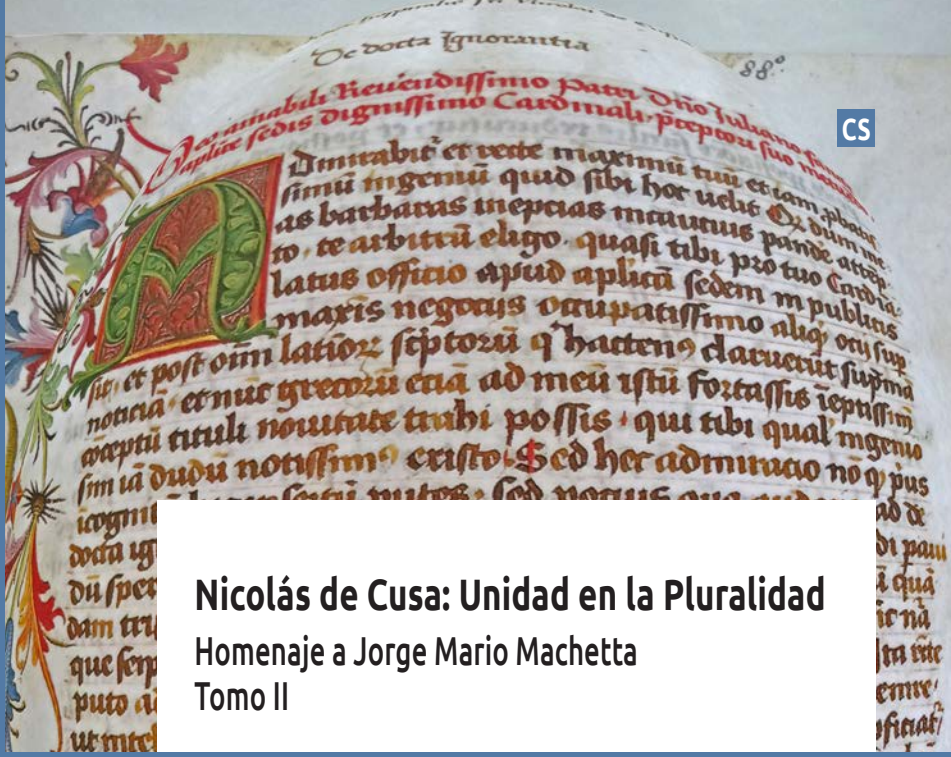


CS

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo II

Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)

Rafael Ramón Guerrero, José Martínez Gázquez, Martín D'Ascenzo, Enzo Solari, Joshua Hollmann, Greta Venturelli, Jean-Marie Nicolle, María Cecilia Rusconi, Andrea Pierri, Patricio Andrés Szychowski, Sonia Ortega Vera, Edrisi Fernandes, Gainluca Cuozzo, Andrea M. N. Paul, Norberto Zuccalá, Diego Molgaray, Peter Casarella, Matías Ignacio Pizzi, José González Ríos, João María André

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

società CUSANIANA

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

COLECCIÓN SABERES CS

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta
Tomo II

Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)
Rafael Ramón Guerrero, José Martínez Gázquez, Martín D'Ascenzo, Enzo Solari, Joshua Hollmann, Greta Venturelli, Jean-Marie Nicolle, María Cecilia Rusconi, Andrea Pierri, Patricio Andrés Szychowski, Sonia Ortega Vera, Edrisi Fernandes, Gainluca Cuozzo, Andrea M. N. Paul, Norberto Zuccalá, Diego Molgaray, Peter Casarella, Matías Ignacio Pizzi, José González Ríos, João María André

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Américo Cristófalo

Vicedecano
Ricardo Manetti

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria de Asuntos Académicos
Sofía Thisted

Secretaria de Hacienda y Administración
Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alejandro Balazote

Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales
Silvana Campanini

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Hábitat e Infraestructura
Nicolás Escobari

Subsecretario de Publicaciones
Matías Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez

Directora de imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

ISBN 978-987-8927-15-2
ISBN 978-987-8363-84-4 -Obra Completa-
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2022

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Nicolás de Cusa : unidad en la pluralidad : homenaje a Jorge Mario Machetta : tomo II / Rafael Guerrero ... [et al.] ; editado por Gianluca Cuozzo ; Claudia D´Amico ; Nadia Russano. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2022.
v. 2, 264 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8927-15-2

1. Ensayo Filosófico. I. Guerrero, Rafael. II. Cuozzo, Gianluca, ed. III. D´Amico, Claudia, ed. IV. Russano, Nadia, ed.
CDD 199.82

Índice

Parte I
La búsqueda de concordia

Capítulo 1
Nicolás de Cusa y la predestinación en el Corán y en el pensamiento islámico 13
Rafael Ramón Guerrero

Capítulo 2
Laudes Mariae en las glosas de Nicolás de Cusa al *Alkoranus Latinus* (Vat. Lat. 4071) 45
José Martínez Gázquez

Capítulo 3
Concordia 63
Martín D'Ascenzo

Capítulo 4
Tolerancia del Islam en *Cribratio Alkorani* 95
Enzo Solari

Capítulo 5
Nicholas of Cusa's, *Cribratio Alkorani* and Its Connection to the Religious Concordance 123
Joshua Hollmann

Capítulo 6
Un'origine comune in molteplici sviluppi. Le comunità umane in Cusanus da *ars coniecturalis* alla *concordia* 137
Greta Venturelli

Parte II
Epistemología y gnoseología

Capítulo 7
Les trois voies pour réduire la pluralité à l'unité 159
Jean-Marie Nicolle

Capítulo 8
El estatus ontológico del número según Nicolás de Cusa
en *De theologicis complementis* 179
María Cecilia Rusconi

Capítulo 9
La simbología musical en *De aequalitate*. El recurso de hacer
visible lo invisible 195
Andrea Pierri

Capítulo 10
Boecio y Nicolás de Cusa. El concepto de armonía en *De aequalitate* 209
Patricio Andrés Szychowski

Capítulo 11
La luz y la armonía, dos conceptos inherentes a la estética
de Nicolás de Cusa 221
Sonia Ortega Vera

Capítulo 12
Análisis y discusión filosófica de algunos poemas sobre el Cusano
Analysis and Philosophical Discussion of some Poems about Cusanus 237
Edrisi Fernandes

Parte III

Las proyecciones del pensamiento de Nicolás de Cusa en el Renacimiento, en la filosofía moderna y contemporánea

Capítulo 13
Cusano, Ficino, Botticelli e la nuova idea di *Humanitas* 275
Gianluca Cuozzo

Capítulo 14
El neoplatonismo renacentista y el problema acerca de la naturaleza humana en el pensamiento de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino 323
Andrea M. N. Paul

Capítulo 15
La noción de semejanza en el *De venatione sapientiae* y su proyección en la obra del Nolano 347
Norberto Zuccalá

Capítulo 16
El dinamismo de la unidad previa a la oposición en Nicolás de Cusa y Schelling 361
Diego Molgaray

Capítulo 17
Sobre la nueva interpretación fenomenológica de la teología cusana de la visión de Dios 375
Peter Casarella

Capítulo 18
Fenomenología y neoplatonismo. El caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano 401
Matías Ignacio Pizzi

Capítulo 19
Una lectura deconstructiva de la concepción cusana de la escritura 415
José González Ríos

Conferencia de cierre
Metáforas y otros dispositivos conceptuales para pensar la Unidad en la Pluralidad en Nicolás de Cusa 433
João Maria André

Los autores 475

Parte I

La búsqueda de concordia

Capítulo 1

Nicolás de Cusa y la predestinación en el Corán y en el pensamiento islámico

Rafael Ramón Guerrero

Tras los numerosos estudios que en los últimos años se han consagrado a las relaciones entre la cristiandad latina medieval y el islam, no queda ya duda alguna acerca del hito que en esa historia representó Nicolás de Cusa —ver, por ejemplo, Daniel (1960); Southern (1962); Anawati (1970: 141-173); Tolan (ed.) (1996, 2002 [trad. esp. Gutiérrez y Moceta, 2007]).

Con la caída de Constantinopla en 1453 y con la creciente amenaza turca en Europa, el sentimiento antimusulmán fue aumentando, incrementado por las exposiciones de los hechos que hacían testigos presenciales. El español Alfonso de Borja, nombrado Papa poco después de la caída de Constantinopla con el nombre de Calixto III, juró hacer todo lo posible, incluso dar su vida, para reconquistar la ciudad bizantina, llamando al conquistador (*al-Fâtih*)Mehmed II "hijo del demonio y enemigo de nuestro Redentor Crucificado" y apelando a "extirpar la diabólica secta del réprobo e infiel Mahoma" (Biechler, 1983: 50-59). El cardenal Nicolás de Cusa se hizo eco de esta inquietud y compuso ese mismo año la obra *De pace fidei* (trad. esp. Sanz Santacruz, 1999; trad. esp. Burucúa, 2000), en la que expresa el desasosiego que le

producen las noticias y donde expone su visión de la naturaleza y diversidad de las religiones y su deseo de restablecer la paz entre todas ellas:

> Después de algunos días, quizá como consecuencia de una prolongada meditación no interrumpida, se le presentó a ese varón lleno de celo una visión de la que concluyó que, mediante la pericia de unos pocos sabios conocedores de todas las diferencias que se observan en las religiones a lo largo y ancho del mundo, se podría lograr un fácil acuerdo y así establecer en la religión la paz perpetua por un medio conveniente y conforme a la verdad. (*La paz de la fe* [trad. esp. 1999: 3-4])

Su amigo Juan de Segovia (Cabanelas, 1952) quiso mostrar, por medio de un estudio minucioso del texto, que el Corán no era un libro revelado y que además incurría en varios errores, lo que mostraría que su origen no era divino (*cfr.* Anawati, *op. cit.*: 148). Juan le escribió a Nicolás de Cusa diciéndole que la guerra era ineficaz y que solo un encuentro con sabios musulmanes podría alcanzar un diálogo fructífero.

Nicolás compuso entonces la *Cribratio Alkorani*, escrita en 1461 y dedicada a su amigo, el humanista Eneas Silvio Piccolomini, Papa Pío II desde 1458, sucesor de Calixto III. En esta obra, a diferencia de otros escritos anteriores de otros autores que hacían una denuncia global del islam, Nicolás analiza la religión musulmana a partir del texto coránico, en un intento de realizar una criba entre los elementos cristianos y no cristianos del Corán, para mostrar los puntos de acuerdo en los textos revelados. Partiendo de la idea de Juan Damasceno de que el islam es una herejía cristiana, intenta delimitar las partes ortodoxas del Corán (Rescher, 1965: 195-202), sirviéndose de la versión latina de esta obra

realizada a instancias de Pedro el Venerable (m. 1156) por Roberto de Ketton (*cfr.* d'Alverny, 1948: 68-131; Martínez Gázquez, 2002: 223-236).[1]

Tras la dedicatoria a Pío II, el texto está dividido en dos prólogos y tres libros. En los prólogos explica cómo ha llegado a interesarse por el islam y cómo ha conocido aquellas obras que se han ocupado de refutarlo. Sin embargo, como señala Anawati (*op. cit.*: 160), no se sabe con certeza cuál es la razón que ha presidido la división en tres libros y cuáles son las articulaciones de las diferentes partes. Anawati expone un breve resumen de la obra, capítulo por capítulo, para alcanzar un conocimiento exacto del libro y del método seguido por su autor (*ibidem*: 160-170). Según él, Nicolás de Cusa ve al islam como un renacimiento de la herejía nestoriana, entiende que lo verdadero del Corán concuerda con el Evangelio mientras que lo que no coincide con este procede de la ignorancia del Profeta Mahoma, quien no ha buscado la gloria de Dios sino la propia (*ibidem*: 170-171).

Entre las muchas doctrinas que el Cusano somete a criba en la obra está la que tiene que ver con la predestinación o, como dice literalmente, la presciencia divina (*dei praescientia*) (*Crib. Alk.* III, 7: h VIII [trad. esp. 2013: 146]). En este capítulo, Nicolás de Cusa quiere manifestar que el Corán no es un libro procedente de Dios, en virtud de las contradicciones que encuentra entre diversos pasajes coránicos, que muestran que la presciencia divina determina cuanto ocurre a los hombres, por lo que estos carecen de la posibilidad de actuar libremente y, en primer lugar, el propio Mahoma, a quien directamente apela Nicolás. Como explica Pasqua, el hombre, completamente sometido a la voluntad de Dios, no puede hacer más que lo que ha sido predeterminado

1 La correspondencia de capítulos de la versión usada por Nicolás de Cusa con el texto original árabe no coincide.

por Dios; la omnisciencia divina determina todo pensamiento, toda palabra y toda acción (introd. a la trad. fr. Pasqua, 2011: 43). Como el texto de Nicolás es breve, ofrezco mi versión española del mismo para después comprobar cuanto dice el Corán y la tradición musulmana:

> Mahoma cree que la presciencia de Dios hace necesario todo aquello que sucede. Dime ahora, Mahoma: ¿por qué persigues a los cristianos? Si me dices: a causa del pecado; respóndeme: si crees que alguien puede ser violentado con coacción para que sea bueno, entonces, ¿por qué en el capítulo IX dices que Dios nunca perdona "los pecados mortales", sino solo los menores? (Corán, azora 4, aleya 44).[2] En el capítulo XII se encuentra: de ningún modo Dios dirige "a los hombres malos hacia la vía recta".[3] ¿Por qué afirmas en el capítulo XIX que Dios dijo: "es verdadera la palabra de Dios que afirma que los incrédulos nunca se convertirán" (Corán, 10, 33);[4] y en el capítulo XLIX: "El conducido al error por Dios nunca será dirigido" (Corán, 40, 33);[5] y en el capítulo LXVI: "Ningún daño

2 "Dios no perdona que se le asocien otros dioses. Pero perdona lo menos grave a quien Él quiere. Quien asocia a Dios, comete un gravísimo pecado". Lo mismo dice la aleya 116. En adelante, utilizo la versión española del Corán (1979).

3 El editor de Nicolás de Cusa indica en nota a la azora 5, aleya 2, que dice así: "¡Creyentes! No profanéis las cosas sagradas de Dios, ni el mes sagrado, ni la víctima, ni las guirnaldas, ni a los que se dirigen a la Casa Sagrada, buscando favor de su Señor y satisfacerle. Podéis cazar cuando dejáis de estar sacralizados. Que el odio que tenéis a gente que hace poco os apartaba de la Mezquita Sagrada no os incite a violar la ley. Ayudaos unos a otros a practicar la piedad y el temor de Dios, no el pecado y la violación de la ley. ¡Y temed a Dios! Dios castiga severamente...". Como se ve, nada tiene que ver con lo que dice Nicolás de Cusa. Más cercanas a la afirmación expresada aquí son, entre otras, las siguientes: 2, 213: "Dios dirige a quien Él quiere a una vía recta"; 3, 101: "Quien se aferre a Dios será dirigido a una vía recta"; 6, 39: "Dios extravía a quien Él quiere y a quien Él quiere lo pone en la vía recta".

4 Así se ha cumplido la sentencia de tu Señor contra los perversos: no creerán.

5 Aquel a quien Dios extravía no tendrá quien le dirija.

perpetraréis a vuestras almas en la tierra, a no ser lo que antes de vuestra creación fue anotado en el libro por Dios, que todo lo abarca"? (Corán, *57*, 22).[6] Estos [textos] ¿no manifiestan que los malos no pueden ser dirigidos por ti en la vía recta, puesto que ni Dios los dirige? No obstante, dices frecuentemente lo contrario de estos [textos], como haces en todo; aquellos que son tus seguidores entienden que tú quieres que todas las cosas que el hombre hace las haga así, porque Dios tenía anotado que lo haría así, no solo porque Dios prevé todas las cosas futuras, sino también porque esa previsión hace necesario [que lo haga], lo cual es absolutamente erróneo y hace desaparecer todas las leyes, juicios, premios y castigos. (*Crib. Alk.* III, 7: h VIII, n. 182)

Pero, puesto que en la eternidad Dios ve simultáneamente todas las cosas que son sucesivas en el tiempo, entonces ve simultáneamente el nacimiento, la muerte y todo el curso intermedio [de la vida] de todo hombre, y esta visión no convierte en necesario [todo lo que ve]; es como cuando te veo caer: no caes porque te veo caer, sino que, porque te caes, te veo caer. Así, pues, Dios ve todas y cada una de las cosas que hace el hombre, conociendo todo en la eternidad y formándose un juicio justo según las obras libres buenas y malas que el hombre ha realizado en el tiempo y que están eternamente presentes ante Él. Dime ahora: ¿qué ves que haga el creyente, al que remites al Corán, cuando nadie —como dices— lo entiende salvo solo Dios y los sabios que poseen la ciencia divina? (Corán, 3, 7)[7] ¿No afirmas

6 No ocurre ninguna desgracia, ni a la tierra ni a vosotros mismos, que no esté en una Escritura antes de que la ocasionemos.

7 Pero nadie sino Dios conoce la interpretación de ello. Los arraigados en la Ciencia dicen: "Creemos en ello. Todo procede de nuestro Señor". Esta aleya ha sido objeto de diversa interpretación por la inexistencia de puntuación en los textos árabes. La lectura de Averroes está más conforme

también lo contrario de esto, a saber que el Corán es claro y fácil?[8] ¿Quién comprende esto? De esta manera ocultas todo por medio de contradicciones y discrepancias, puesto que aquel argumento que haces en el capítulo IX en pro del Corán se revuelve contra él mismo, pues dices: "Si no fuese de Dios, contendría muchas contrariedades" (4, 82).[9] Por esto, como se contradice a sí mismo tantas veces, ciertamente no puede ser de Dios. (*Ibid*., n. 183)

Del anterior texto se deduce que la visión que Nicolás de Cusa tuvo acerca de la cuestión de la predestinación en el Corán fue que este afirma sin más la idea de que el hombre está determinado por Dios en todas sus acciones. ¿Responde a lo que en realidad se encuentra en el Corán? ¿Qué puede añadir a ello la propia tradición islámica?

Una atenta lectura del libro revelado al Profeta Mahoma muestra la existencia tanto de aleyas que apoyan la predeterminación divina, afirmando la absoluta omnipotencia de Dios, como de otras que parecen inclinarse por la libertad humana, subrayando la responsabilidad del hombre en sus propios actos, lo que implica que debe rendir cuenta de estos.

Así, se pueden citar algunas aleyas que afirman la predestinación: "Di: '¿A quién pertenece lo que está en los cielos y en

---

con el texto que transmite Nicolás de Cusa, pues el filósofo de Córdoba lee el versículo de la siguiente manera: "...Pero nadie conoce su interpretación sino Dios y los arraigados en la ciencia". *Cfr. El Tratado decisivo y otros textos* (trad. esp. Guerrero, 2015: 85). En la versión de Roberto de Ketton (1550: 21), el texto es el siguiente: "Expositio vero sua soli Deo et sapientissimis, qui toti libro credentes totum a Deo datum esse testantur, cuius nulli nisi sapientes memores existunt, patet".

8 En diversas aleyas se afirma esto. 12, 1: "Estas son las aleyas de la Escritura clara". 15, 1: "Estas son las aleyas de la Escritura y de un Corán claro". 27, 75: "No hay nada escondido en el cielo ni en la tierra que no esté en una Escritura clara". 44, 58: "En verdad, lo hemos hecho fácil en tu lengua". 54, 17: "Hemos facilitado el Corán para que pueda servir de amonestación".

9 ¿No meditan en el Corán? Si hubiera sido de otro que de Dios, habrían encontrado en él numerosas contradicciones.

la tierra?' Di: '¡A Dios!', Él mismo se ha prescrito la misericordia." (6, 12). "Creador de los cielos y de la tierra" (6, 101). "Dios abre al islam el pecho de aquel a quien Él quiere dirigir" (6, 125). "Pero extravía a quien Él quiere y dirige a quien Él quiere" (16, 93). "Y no digas a propósito de nada: 'Lo haré mañana', sin: 'si Dios quiere'. Y, si te olvidas de hacerlo, recuerda a tu Señor, diciendo: 'Quizá mi Señor me dirija a algo que esté más cerca que eso de lo recto'" (18, 23-24). "¡Quien posee el dominio de los cielos y de la tierra, no ha adoptado un hijo, ni tiene asociado en el dominio, lo ha creado todo y lo ha determinado por completo!" (25, 2).

Otros versículos sostienen lo contrario: "Cuando, al fin, de repente, les venga la Hora, dirán: '¡Ay de nosotros, que nos descuidamos!' Y llevarán su carga a la espalda" (6, 31). "Di: 'La Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!'" (18, 28). "Esto es un recuerdo. El que quiera ¡que emprenda camino hacia su Señor!" (73, 19). "Cada uno será responsable de lo que haya cometido" (74, 38). "¿No le hemos dado dos ojos, una lengua y dos labios? ¿No le hemos mostrado las dos vías? Pues nunca se ha puesto a subir la Cuesta" (90, 8-11).

El fundamento de esta capacidad de elección que tiene el hombre viene dado por la inteligencia que le ha sido concedida por Dios, en virtud de la cual el hombre hace su elección: "¿Es que no razonáis?" (6, 32). "Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y, ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes, siendo así que nadie está para creer si Dios no lo permite? Y se irrita contra quienes no razonan" (10, 99-100). "Para que se dejen amonestar los dotados de intelecto" (14, 52). En cualquier caso, en el Corán hay una ambivalencia en relación a la predestinación y a la libertad que Nicolás de Cusa no supo ver, al destacar solo un elemento de esta alternativa: "Dios extravía a quien Él quiere y dirige a quien Él quiere" (14, 4), por un

lado y, por otro, "Y di: 'La Verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!'" (18, 29).

Fue la tradición islámica la que elaboró doctrinas acerca de la predestinación y la libertad. ¿En qué momento se planteó la disyuntiva entre una u otra opción de las dos propuestas por el Corán? Para comprender las circunstancias en las que los musulmanes fueron conscientes de la alternativa planteada hay que tener presente que el islam no es solo una religión sino también una realidad de carácter político, puesto que desde sus mismos inicios se configuró como una comunidad de creyentes, la *umma*, que surgió no cuando Mahoma comenzó la predicación en La Meca, sino cuando fue reconocido como jefe político en Medina en el año 622, fecha que señala el inicio del calendario musulmán. Allí se redactó la llamada *Constitución de Medina* (Vernet, 1987: 75-80; *cfr.* Montgomery Watt, 1968: 4-6), por medio de la cual se acataba y obedecía la voluntad de Dios. Fue el momento del triunfo definitivo del islam como religión y como nueva forma de Estado.

En esta comunidad, ejercer el poder era una prerrogativa divina porque, como reconoce repetidamente el Corán, la soberanía pertenece a Dios: "¡Oh, Dios, Dueño del dominio! Tú das el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres, exaltas a quien quieres y humillas a quien quieres. En Tu mano está el bien. Eres omnipotente" (3, 26). "Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos *de entre vosotros* que tengan autoridad" (4, 59).

Tras morir el Profeta, primer jefe de la comunidad, se planteó el problema de la sucesión al frente de la *umma*. Solucionada inicialmente con los primeros seguidores de Mahoma, a la muerte de 'Alî, cuarto califa —primo y yerno de Mahoma— estalló la crisis. Los seguidores de 'Alî, los šî'íes, mantenían la convicción de que el legítimo sucesor o *Imâm* debía pertenecer a la familia de Mahoma, por lo que los hijos de Alî y Fâtima debían ser los genuinos representantes de la co-

munidad; ellos disponían de un derecho divino absoluto, por lo que solo los descendientes del Profeta, las "Gentes de la Casa" (*ahl al-bayt*), podían ejercerlo. Frente a ellos, la mayoría de los musulmanes, a los que se les dio el nombre de *ahl al-sunna* (sunníes), sostuvieron que el Califa, legítimamente elegido o designado, debía pertenecer a la tribu de Qurayë, la tribu del Profeta, aunque no fuera de su familia, y tenía derecho a la obediencia de todos los musulmanes, siempre que no ordenase nada contrario al Corán o a la *Sunna* o tradición del Profeta. Aunque las creencias del Califa elegido fueran impías, la comunidad debía continuar obedeciéndole. Con esta afirmación se justificó el ascenso al poder de la dinastía omeya, representada por Mu'âwiyya ibn Abî Sufyân (m. 680), hasta entonces gobernador de Damasco, y sirvió como adecuada coartada para la perpetración de actos injustos (*cfr.* Lewis, 1995: 20-22; Mosterín, 2012: 40-51, 70-72).

Las disputas que se suscitaron por estos hechos tuvieron como consecuencia la elaboración de reflexiones sobre la legitimidad del poder que, a su vez, derivó en una segunda cuestión, la de la necesidad de la fe o de las obras que definen al buen musulmán y, en consecuencia, al legítimo sucesor. En tercer lugar, vinculado al debate sobre las obras, se suscitó el problema de la libertad y de la predestinación del hombre: si el hombre es libre en sus actos o actúa de manera predeterminada.

La dinastía omeya legitimó su gobierno sosteniendo que el califato les había sido otorgado por Dios, que todos sus actos estaban determinados por él y que desobedecerlos era tanto como desobedecer a Dios: oponerse a sus decisiones era oponerse a Él. Se planteó así el problema del origen del acto humano. ¿Es producido por Dios o es el hombre autor de sus actos? En el primer caso, se suprimiría la libertad del hombre y se atentaría contra la justicia divina, puesto que implicaría que Dios castiga a quien no es responsable de sus

actos. En el segundo caso, se limitaría la omnipotencia divina, al no poder controlar Dios los actos de los hombres (Caspar, 1996: 129-130).

Otros musulmanes consideraron que ciertas características de este gobierno eran contrarias a los principios islámicos y algunos se opusieron a las pretensiones omeyas insistiendo en que los hombres son responsables de sus acciones, implicando así que, al menos en algunos casos, los hombres actúan libremente. La cuestión quedó ilustrada por una anécdota narrada posteriormente por el teólogo Abû l-Hasan al-Aë'ârî (m. 936):

> Un cierto Šu'ayb, partidario de la omnipotencia de Dios, había recibido en préstamo una suma de dinero de un cierto Maymûn, partidario de la libertad humana. Este pidió un día a Šu'ayb que le devolviera su dinero. Šu'ayb afirmó: "Te lo devolveré, si Dios quiere (*inëâ'a Allâh*)". Maymûn respondió: "Dios quiere que tú me lo devuelvas". Šu'ayb replicó: "Si Dios lo quisiera, ya te lo habría devuelto". Maymûn dijo entonces: "Dios quiere lo que ha ordenado (ser justo y devolver los préstamos)". Las gentes que allí estaban se dividieron tomando partido por uno o por otro de los que disputaban. Se escribió entonces a un *ëayj* de reconocida autoridad, entonces en prisión, pidiéndole su parecer. Respondió por carta lo siguiente: "Nosotros decimos: lo que Dios quiere se realiza; lo que no quiere, no se realiza. Pero no atribuimos a Dios ninguna injusticia". Al recibir esta carta, Maymûn declaró que el *ëayj* era de su opinión, puesto que había dicho: "No atribuimos a Dios ninguna injusticia". Pero Šu'ayb hizo lo mismo, puesto que el *ëayj* había dicho: "Lo que Dios quiere sucede; lo que no quiere no sucede". Así nacieron las dos pri-

meras sectas. (*Maqâlat al-islâmiyyîn*, [ed. Ritter, 2005 [1929]: 94-95])[10]

Surgieron así dos grupos: cada uno de ellos defendía una de las dos opciones que encontraban en los textos coránicos: los *õabaríes* (*ÿabariyya*) y los *Qadaríes* (*qadariyya*). Los primeros afirmaban el poder coercitivo (*ÿabr*)[11] de Dios sobre el hombre, porque Dios es omnipotente y es el único agente; el hombre no tiene causalidad real sobre sus actos; no es libre sino que está forzado. "El *ÿabr* consiste en negar al hombre la acción (*al-fi'l*) en sentido propio e imputarla exclusivamente a Dios" (*Kitâb al-milal wa-l-nihal* [ed. Cureton 1923 [1846], vol. 1: 59]; trad. fr. Gimaret et Monnot, 1986: 290). "[Son] aquellos que sostienen la doctrina del *ÿabr*, 'compulsión', a saber, que el hombre no actúa realmente sino solamente Dios" (Montgomery Watt, 1991: 365). Fue una doctrina ampliamente aceptada en los inicios del islam (*cfr*. Nicholson, 2014 [1930]: 223).

Los segundos, aunque con formulaciones distintas, apoyaban la libertad humana: fueron partidarios del poder (*qadar*) del hombre sobre sus actos, porque Dios le ha dado al hombre jurisdicción (*tafwîd*) sobre sus actos, lo que es retribuido por ellos según la justicia divina. Al-Šahrastânî, hablando de otro grupo, los *Bayhasiyya*, dice que en la cuestión del *qadar* "ellos tienen la misma posición que los *qadariyya*. Dicen que Dios ha dado delegación a los hombres (*fawwada ilà l-'ibâd*) y que, por consiguiente, Dios no tiene voluntad (*maëî'a*) en relación a los actos del hombre" (Al-Šahrastânî [ed. Cureton *op. cit*.: 94]; trad. fr. *op. cit*.: 390). Para Josef van Ess, el término *qadariyya* es usado por estudiosos del islam

10 El autor habla de los *Šu'aybiyya*, partidarios de Šu'ayb. Al mismo grupo alude Al-Šahrastânî (*Kitâb al-milal wa-l-nihal*, ed. Cureton 1923 [1846], vol. 1: 97 [trad. fr. Gimaret et Monnot, 1986: 399-340]).

11 El término *ÿabr* significa "poder", "compulsión", "forzamiento", pero también "reunión de varias partes separadas", según el conocido léxico de Freitag (1837: 71), de donde procede la palabra Álgebra.

para "denotar un grupo de teólogos no homogéneos que representan de una u otra forma el principio del *liberum arbitrium* (libre albedrío) en el período inicial del Islam" (van Ess, 1997: 368).

El término *Qadar* es ambiguo en la lexicografía árabe, puesto que puede significar tanto el poder de Dios para determinar las acciones humanas como el poder del hombre para determinar sus propias acciones. Gimaret y Monnot explican que la palabra *qadar* suele ser utilizada en la literatura islámica en los dos sentidos completamente opuestos: o significando la predeterminación de toda cosa por Dios o, quizá por un acercamiento entre las palabras *qadar* y *qudra*, término este que expresa el poder de la causalidad eficiente. Se ha entendido el *qadar*,[12] al menos en algunas expresiones, como la doctrina inversa, que sostiene la autonomía del hombre y la no determinación de los actos por Dios. De ahí que los partidarios de esta doctrina fueran denominados *qadariyya* (Al-Šahrastânî trad, fr. *op. cit.*: 140-141, nota 118).

Más adelante, en el desarrollo del pensamiento islámico, la discusión sobre la libertad y la predestinación se planteó en el seno de la teología y se centró en la acción de Dios o del hombre para determinar el curso de los acontecimientos. En la formación de la ciencia teológica o *Kalâm* colaboraron principalmente dos corrientes de pensamiento, los *mu'tazilíes* y los *aë'aríes*, quienes quisieron reconciliar la idea de un Dios omnipotente y creador con el concepto de un Dios justo, que no puede permitir que los hombres sean responsables de actos inicuos que ellos no habían elegido y ni siquiera habían querido.

Los primeros teólogos en el islam recibieron el nombre de *mu'tazilíes*, y constituyeron un grupo no homogéneo de

12 Sobre la frecuente expresión al-qadâ' wa-l-qadar, *cfr.* Gardet (1997: 365-367). Avicena se ocupó de estos dos conceptos, *cfr.* Belo (2007: 113-119).

pensadores que surgió en Basora en el siglo VIII. Animados por un mismo espíritu, el de ampliar las fuentes del conocimiento religioso en defensa de los ataques que se hacían a la religión, su doctrina se centró en dos puntos: Dios como principio de trascendencia y de unidad absolutas, y el hombre como principio de libertad, lo que entrañaba la responsabilidad inmediata de sus actos. Fueron deterministas en el dominio de la física, pero defendieron con vigor el libre arbitrio en el hombre (*cfr*. Nader, 1984: 259-267). De los cinco principios que sostuvieron, el segundo, el de la justicia *('adl*) divina, es el que implicaba la cuestión de la libertad humana. Siendo la justicia de Dios su verdadera esencia, entonces Dios solo puede hacer lo beneficioso para los hombres porque es lo único que quiere, ordenando lo que es bueno y prohibiendo lo que es reprensible. La *mu'tazila* dirigió su atención al concepto de *qudra*, el poder de la causalidad eficiente, y reconoció al hombre no solo como un ser que sabe, que tiende y que quiere, sino también como un agente y por tanto como el genuino creador (*jâliq*) de sus acciones. Al ser responsable de sus actos, el hombre está sujeto a las promesas y a las amenazas, que es el tercero de los principios defendido por estos pensadores.

Al sostener que el hombre es el creador de sus propios actos, fueron atacados por sus oponentes, los partidarios del determinismo, basándose estos en que el Corán afirma que Dios es el único creador. Fue la doctrina defendida por los *aë'aríes*, escuela seguidora de las doctrinas de al-Àë'arî (m. 935), para quienes la cuestión del libre albedrío estaba unida a la noción de la omnipotencia divina, que reconocía a Dios como el único y verdadero autor de toda acción, buena o mala. La acción humana es creada por Dios, que es el único agente. Nada puede afectar la voluntad divina, por lo que los actos humanos adquieren su valor ético solamente por la voluntad de Dios. Al hombre solo le queda la adquisición o apropiación (*kasb*)

de los actos creados por Dios; esta adquisición se debe a una capacidad dada por Dios al hombre, por medio de la cual adquiere los actos creados por Dios, haciéndolos suyos y siendo así responsable de ellos, por lo que merecerá la recompensa o el castigo (*cfr*. Gardet y Anawati, 1970: 46-60; Caspar, 1996: 179-181). Esta teoría de la adquisición pretendía oponerse a los partidarios de la coacción divina y a los seguidores de la absoluta libertad humana.

Maimónides se hizo eco de estas opiniones en su *Guía de perplejos*, al exponer las doctrinas del *Kalâm*. Cuando se ocupa de las acciones humanas, dice lo siguiente:

> En cuanto a las acciones del hombre, ellos [los teólogos] discrepan. La mayoría de ellos, especialmente los aë'ariyya masivamente sostienen que respecto al movimiento de este cálamo[13] Dios ha creado cuatro accidentes, no siendo ninguno de ellos causa de los otros, sino que solamente están en conexión respecto a su existencia sin más.[14] El primer accidente es mi voluntad (*irâdatî*) de mover el cálamo; el segundo accidente es mi facultad de moverlo; el tercer accidente es el

13 En las líneas anteriores Maimónides alude a la opinión de los teólogos sobre el movimiento de la mano que escribe con el cálamo, movimiento que, según ellos, ha sido creado por Dios.

14 Ha de entenderse esta afirmación según la teoría de la causalidad de los *aë'aríes*: no hay más causa que Dios; todo lo demás son hechos que se suceden unos a otros en el tiempo. La expuso claramente Algazel: "La unión entre lo que habitualmente se cree causa y lo que se cree causado no es necesaria para nosotros; al contrario, en cada una de estas dos cosas, esta no es aquella y aquella no es esta; la afirmación de una no incluye la afirmación de la otra y la negación de una no incluye la negación de la otra; la existencia de una no exige necesariamente la existencia de la otra y la inexistencia de una no implica necesariamente la inexistencia de la otra. Por ejemplo, la satisfacción de la sed y el beber, la saciedad y el comer, la combustión y el contacto con el fuego, la luz y la salida del Sol, la muerte y el degüello, la curación y el beber la medicina, la diarrea y el uso del laxante, y así sucesivamente en todas aquellas cosas que observamos que están unidas, tanto en medicina, como en astronomía, en las artes y en los oficios. Su unión ha sido preestablecida por un decreto de Dios Altísimo al crearlas de modo sucesivo, no porque su generación sea necesaria por sí misma sin para que puedan separarse" (*Tahâfut al-falâsifa*, ed. Bouyges: 277-278).

> mismo movimiento humano, es decir, el movimiento de la mano; el cuarto accidente es el movimiento del cálamo. Pues pretenden que cuando el hombre quiere algo y lo hace según pretenden, entonces se le ha creado [previamente] la voluntad, después la facultad para hacer lo que quería y se le ha creado [también] la acción, porque no actúa por la facultad creada en él, que no tiene influencia en la acción. En cuanto a los *mu'tazilíes*, dicen que [el hombre] actúa por la facultad creada en él; algunos aë'aríes afirman que en la acción hay una cierta influencia de la facultad creada pues se une a ella,[15] pero la mayoría de ellos encuentra abominable esta [opinión]. (*Dalâlat al-hâ'irîn*, Libro I, cap. 73, ed. Atây, 1974: 202-203 [trad. esp. Maeso, 1983: 218]).

En la misma obra y más adelante, en el libro III, Maimónides vuelve a exponer la doctrina de los *mu'tazilíes* en los siguientes términos:

> La cuarta opinión[16] es la opinión de quienes creen que el hombre tiene capacidad (*istitâ'a*) [de obrar]; por eso los mandamientos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos que están en la Ley son para ellos normales. Piensan que todas las acciones de Dios se siguen de una sabiduría (*li-hikmatin*), que la injusticia no es posible en Él y que no castiga a quien obra bien. Los *mu'tazilíes* también son de esta opinión, aunque para ellos la capacidad [de obrar] del hombre no es absoluta. (*Ibidem*, Libro III, cap. 17: 524 [trad. esp. *op. cit.*: 421-422])

Según esta cuarta opinión, parece que Maimónides encuentra en la teología islámica dos expresiones de la libertad,

15 Quizá alude a la teoría de la adquisición indicada antes.

16 Maimónides expone las cinco opiniones que se han dado desde antiguo sobre la Providencia.

la de quienes afirman que el hombre tiene poder o capacidad para realizar todos sus actos, con lo cual parecen dar a entender que el hombre ha sido creado desde sus inicios con esta facultad, y la de los *mu'tazilíes*, para quienes esa capacidad no es absoluta, porque posiblemente entienden que Dios crea esa capacidad en el hombre antes de actuar.[17] En cualquier caso, es la omnipotencia de Dios la que otorga al hombre la libertad, de manera que los mandamientos y prohibiciones no son resultado de una arbitrariedad divina sino del plan providencial de Dios.

La Edad Media latina conoció por tanto, gracias a Maimónides, las opiniones que algunos movimientos musulmanes habían mantenido acerca de la predestinación. Nicolás de Cusa pudo conocerlas, si es que, como parece, tuvo acceso a la obra de Maimónides *Guía de perplejos*, texto traducido al latín en el siglo XIII como *Dux perplexorum*.[18] ¿Si la conoció, por qué, entonces, no puso en juego esas opiniones en su análisis del Corán? ¿Supo acaso acerca de las opiniones sobre la libertad expuestas por los filósofos del islam? ¿Qué dijeron estos?

En los filósofos árabes el problema de la libertad se plantea desde el punto de vista filosófico. Parten del principio aristotélico-neoplatónico de que todo el Universo está regido por un necesitarismo racionalista, en el que la presciencia de Dios no atiende a todos y cada uno de los acontecimientos particulares, sino al desarrollo universal del mundo. Este necesitarismo o determinismo metafísico, que establece que toda realidad está necesariamente condicionada por

17 Sobre esta doble opción, *cfr.* Wolfson (1976: 620-623).

18 Reinhardt (2005: 424, n. 7) afirma que el Cusano pudo tener acceso a un códice del *Dux perplexorum*: "Sobre las citas de Moisés Maimónides que Nicolás de Cusa toma aquí del comentario al libro del Éxodo de Eckhart y más tarde directamente de un códice del *Dux Neutrorum*, *cfr.* las notas de Wilpert y Senger a la edición del *De docta ignorancia I* (Hamburg, Meiner, Philosophische Bibliothek 264a, 1979) pp. 121-122 ([n.7] al n. 44)." La cita de Maimónides, bajo el nombre de Rabi Solomon, se halla en *De docta ign.* I, 16: h I, n. 44.

sus causas de tal manera que ella no podría haber sido de otra forma a como es, muy criticado por los teólogos en el islam, delimita también el determinismo de la acción humana, que afirma que los actos del hombre están prefijados por las leyes naturales, por la acción de Dios o por ambas a la vez, lo que implicaría entonces la negación de la libertad humana. ¿Cómo vencer este determinismo? ¿Cómo solventar entonces la creencia en la responsabilidad del hombre en sus actos? La solución a esta aporía viene dada por la atribución al hombre de dos facultades anímicas, la razón y la voluntad, siendo esta la que permite el quehacer libre del hombre dentro de su racionalidad: mientras que la razón se ocupa del conocimiento teórico de la realidad en su universalidad, la voluntad, vinculada a la razón práctica, se aplica al ámbito de lo contingente, de lo particular, de lo que se puede o no hacer.

Aquí es donde al-Fârâbî ofrece sus reflexiones y su solución al problema de la libertad humana. En un texto de su *Comentario al Peri Hermeneias* expone su afirmación de la capacidad de elección del hombre, cuando se ocupa del problema aristotélico de los futuros contingentes. Y responde así:

> El hecho es que conocemos rectamente desde el comienzo, a partir de nuestra naturaleza innata (*fitra*), que muchas cosas tienen una posibilidad de ocurrir y de no ocurrir, sobre todo aquellas que deben ser dejadas a nuestra elección y voluntad. (*Al-Farabi's Commentary on Aristoteles Peri Hermeneias*, ed. Kutsch & Marrow, 1971: 83 [trad. al inglés Zimmermann, 1981: 76-77]).

En este texto parece que al-Fârâbî señala que la libre voluntad humana y la libertad de acción son principios que van contra el determinismo y contra los teólogos *aë'aríes*, a quienes varias veces critica en sus obras, como en estos textos del mismo *Comentario*:

Algunos han eliminado la posibilidad de las cosas, no argumentando desde el conocimiento primordial, sino simplemente por legislación y adoctrinamiento. Pero su disposición innata (*fitra*) les impulsa a actuar y comportarse de acuerdo con lo que esta disposición les dispone. Cuando sabemos algo porque está arraigado en nosotros, ninguna atención puede prestarse a la opinión de quienes están en desacuerdo porque piensan que la Ley (*ëarî'a*) decreta de otra manera. El proceso de investigación en lógica y en filosofía se edifica sobre el conocimiento arraigado en nosotros o lo que se sigue de tal conocimiento, y procede a partir de él. Las premisas decretadas o que se siguen de algo decretado, o las opiniones que han sido comúnmente aceptadas (*ma'hûra*) en una comunidad como siguiéndose de la opinión de un hombre cuya palabra implica autoridad entre sus miembros, no son empleadas en este proceso. En filosofía y en lógica, tales cosas son ignoradas. La existencia de posibilidad no debe ser sometida a investigación; pues nuestra naturaleza innata nos hace claro que tenemos la posibilidad [de actuar de una u otra manera] en asuntos voluntarios, donde la elección nos es dejada a nosotros. (*Ibidem*: 83 y 77, respectivamente)

Por tanto, la voluntad, la deliberación y todas las cosas que Aristóteles ha mencionado dejan de ser [en el caso de que Dios conozca todo lo porvenir]. Entonces, es necesario [admitir] en todas las religiones que cuando el hombre hace algo lo hace sin elección. Por tanto, lo que le adviene por vía de castigo en este mundo y en el futuro no se debe a que haya hecho algo que procede de su voluntad y elección. En consecuencia, Dios, que recompensa y castiga, no será justo en su actuar. Pero todas

> estas cosas son absurdas y reprensibles según todas las religiones y muy perjudiciales de creer para la gente. (*Ibidem*: 97-98 y 93, respectivamente)

Pero este *Comentario* de al-Fârabî no fue conocido en la Edad Media latina, por lo que difícilmente el Cusano pudo tener acceso a él. Sin embargo, sí pudo conocer otro texto de al-Fârâbî, donde igualmente defiende la libertad del hombre en sus acciones. Se trata de la obra que lleva por título *Kitâb al-Tanbîh 'alà sabîl al-sa'âda* (*Libro de la información sobre el camino de la felicidad*) (*Risâlat al-tanbîh 'alà sabîl al-sa'âda*, ed. Khalifât, 1987 [trad. esp. Guerrero, 2002]), de la que se puede decir que gran parte de ella es una especie de resumen de varios capítulos de libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y que fue traducida al latín en el siglo XIII, sin que pueda determinarse quién fue el traductor, conservándose en un único manuscrito (Salman, 1940: 33-48).

Las enseñanzas éticas que al-Fârâbî establece en esta obra tienden a mostrar el camino que lleva a la felicidad. Solo el cultivo de la virtud llevará al hombre a la felicidad; esta no se obtendrá sin la libertad de la voluntad del hombre para hacer el bien y evitar el mal; solo la realización de las acciones practicadas con la libertad de la voluntad permitirá al hombre alcanzar la felicidad. Los hombres nacen con igual inclinación hacia las disposiciones buenas o malas del alma, pero es el hombre el que adquiere los hábitos que lo inclinan definitivamente hacia unas u otras disposiciones. El hombre tiene capacidad de autodeterminación, lo que lleva a una negación de la predestinación. El hombre, pues, es libre para crear su camino hacia su perfección última:

> En primer lugar debemos saber que las bellas acciones pueden encontrarse en el hombre por azar o puede ser impulsado a ellas sin hacerlas ni elegirlas voluntaria-

> mente. La felicidad no se obtiene por las bellas acciones cuando proceden del hombre por esta cualidad, sino que la tendrá [cuando] las haga voluntariamente y por su libre elección. El hombre puede realizar las bellas acciones por su libre elección, pero solo en algunas cosas y en ciertos momentos; por esto, no adquirirá la felicidad a no ser que elija lo bello en todo lo que hace y en el tiempo de toda su vida. Además, el hombre puede elegir lo bello en todo lo que hace, pero no por razón de lo bello mismo sino para obtener por medio de ello riquezas u otra cosa; tampoco se adquirirá la felicidad por lo bello cuando no se pretende por razón de sí mismo, sino que solo se adquirirá la felicidad por lo bello cuando el hombre lo elija libremente solamente en tanto que es bello y por razón de sí mismo, no para pretender por ello la obtención de riquezas, de poder o alguna otra cosa semejante a estas. Estas cosas que se acaban de decir son las condiciones por las que, cuando se dan en las bellas acciones, se adquiere la felicidad sin duda alguna: que se hagan voluntariamente y por libre elección, que las elijamos libremente por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y durante toda nuestra vida. (*Risâlat al-tanbîh 'alà sabîl al-sa'âda*, ed. Khalifât, 1987: 183 [trad. esp. Guerrero, 2002: 46-47])

Distinto parece que fue el caso de Avicena, quien abordó el problema de la libertad y el determinismo desde un punto de vista metafísico, encuadrado en la metafísica aristotélico-neoplatónica. Compuso tratados en los que claramente se inclina por el determinismo: La *Risâla fî l-qadar* (*Epístola del determinismo*) (ed. Mehren, 1899), la *Risâla fî sirr al-qadar* (*Epístola sobre el secreto del determinismo divino*) (Hourani, 1966: 25-48) y una brevísima *Risâla fî l-qadâ'* (*Epístola sobre*

el decreto) (ed. Michot, 2000: 104-107). La mayoría de los estudiosos de Avicena creen que fue partidario del determinismo, aunque algunos piensan que defendió un cierto grado de elección en el hombre (*cfr*. Belo, 2007: 14-16).

En el proceso de creación emanantista del universo, Avicena sostiene que Dios solo se conoce a sí mismo y que conoce al resto de la creación particular de una manera universal, en tanto que se conoce como causa que tiene efectos, no de manera particular porque el conocimiento de los individuos del mundo sublunar implica conocimiento sensible, que Dios no puede tener (*ibidem*: 114-118). Si Dios no conoce los particulares, ¿por qué unos hombres están destinados al pecado y a la miseria y otros a la virtud y a la recompensa eterna? Si el conocimiento divino se detiene en el universal y no llega al particular y si todo el desarrollo del universo procede necesariamente del conocimiento universal que Dios tiene, difícilmente se puede creer que tanto los individuos particulares como sus actos puedan escapar al determinismo causal descendente:

> El *qadar* (determinismo) es la existencia de causas y razones y su armonización según su disposición y orden con el fin de lograr los efectos y los seres causados. Esto es lo que hace necesario el Decreto (*qadâ'*) y lo sigue. En la acción del Creador no hay ningún por qué, ya que su acción es debida a su esencia, no a un motivo que lo impulse a hacerla. (*Husûl 'ilm wa-hikma* [trad. fr. Michot, 2000: 122, n. 4])

El determinismo es el principio por el que se produce el despliegue de realidades que emanan del *qadâ'* o decreto divino. Dios no decide arbitrariamente hacer o crear, sino que todo queda bajo una red de causas interconectadas entre sí que ascienden hasta él:

El decreto (*qadâ'*) de Dios Altísimo es su primera y única decisión (*hukm*) que comprende todo y del que todo deriva a lo largo del tiempo. Su determinismo (*qadar*) es su disposición de las cosas que surgen en ese primer decreto, una después de otra, tal como Dios ha dicho: "No hay ningún tesoro del que no dispongamos Nosotros. Pero no lo hacemos bajar sino con arreglo a una medida determinada" (Corán, 15, 21) [...] Lo sabe desde la eternidad y pide ser seguido por la segunda [causa], que la antecedente esté acompañada de la subsiguiente, que su orden se perpetúe hasta determinar necesariamente voluntades (*irâdât*) diversas y acciones (*a'mâl*) variadas, movimientos opuestos y empresas contrarias, resultados laudables y censurables. (*Risâ-la fî l-qadâ'*, ed. Michot, 2000: 1-3 [trad. fr. Michot, 2000: 103-107])

Dios, con su determinismo (*qadar*) gobierna toda la causalidad del Universo, tanto la natural como la voluntaria:

"Las cosas que llamamos casualidades (*ittifâqât*) son necesarias (*wâyibât*) en Dios *('inda Allâh*), pues ciertamente él conoce sus motivos y sus causas". (*al-Ta'lîqât*, ed. Badawi, 1973: 115, línea 21)

Todos nuestros actos, nuestras voluntades y nuestras disposiciones proceden de un determinismo (*qadar*). (*Ibidem*: 131, línea 6)

Sabe que el secreto del determinismo está basado en premisas como el orden del mundo, la información de que hay castigo y la afirmación de la resurrección de las almas. La primera premisa es que sepas que en el mundo, en su totalidad y en sus partes, el superior y el terrestre, no hay nada que se desvíe del hecho de que

> Dios es la causa de su ser y su origen y que lo conoce, lo controla y quiere su existencia. Todo está sometido a su ordenamiento, a su determinismo (*taqdîr*), conocimiento y voluntad. (*Risâla fî sirr al-qadar* [Hourani, 1966: 28, líneas 10-14])

Para Avicena todo está sometido al determinismo divino. En su pensamiento, combina tendencias deterministas de la filosofía griega con las doctrinas sobre la predestinación de la teología islámica. Así lo vio Tomás de Aquino, quien, tras afirmar antes en el capítulo 85 que "Los cuerpos no son causas de nuestras voliciones ni de nuestras elecciones" (*Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum*), en la *Summa contra Gentiles*, libro III, capítulo 87, enseña lo siguiente:

> Se ha de tener en cuenta que Avicena (*Ilâhiyyât - Metafísica*- X, 1) quiere que los movimientos de los cuerpos celestes sean causas de nuestras elecciones, pero no ocasionales, sino propias. Pues opina que los cuerpos celestes son animados. De donde resulta que, al ser el movimiento celeste movimiento del alma y del cuerpo celeste, así como en cuanto es movimiento del cuerpo tiene poder de transformar los cuerpos, en cuanto lo es del alma tendrá poder de influir en nuestras almas, siendo en consecuencia causa de nuestras voliciones y elecciones… Pero esta opinión es irracional.[19]

19 "Est tamen attendendum quod Avicenna vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est, sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata. Unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod sicut, inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus caelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum… Haec autem positio irrationabilis est".

¿No hay posibilidad, entonces, para la libertad humana? En diversos textos Avicena se ocupa del mal moral y de la retribución o castigo, lo que parece implicar que tuvo al menos conciencia de la posibilidad de elección en el hombre y de su responsabilidad. Quizá, su concepción racionalista o intelectualista podría permitir alguna clase de autonomía en el ser humano. Así lo ha explicado Janssens (1996: 112-118). También Ivry sostiene que Avicena fue partidario de la libertad humana basándose en que su teoría del determinismo depende de conceptos como la potencialidad, la posibilidad, la materia, el mal y la necesidad de la existencia, los que le permiten concluir que el hombre es libre en la misma medida en que todas las otras criaturas lo son debido a su sustrato material. El hombre es libre *malgré lui* (Ivry, 1984: 160-171). Cruz Hernández igualmente afirma la libertad en Avicena, al indicar que hay un encadenamiento causal necesario que se inicia en el mundo celeste, pero en el mundo terrestre el complejo causal es tan complicado que los hechos que se presentan ante la elección voluntaria pueden producir ciertos cambios; por ello, dentro del orden cósmico necesario, la voluntad racional puede elegir libremente; esta elección es la que sirve de norma para juzgar las acciones humanas (Cruz Hernández, 1996: 255).

Apostar por las dos opciones que ofrece Avicena no deja de ser, como se ve, una cuestión muy compleja. Nicolás de Cusa conoció, igual que Tomás de Aquino, la *Metafísica* aviceniana, como lo prueban las diversas citas que de ella hace en algunas de sus obras y podría haberse apoyado en sus textos para defender su criba coránica.

Queda repasar la posición de Averroes, a quien debió conocer Nicolás de Cusa. El filósofo de Córdoba se ocupó de la cuestión del destino y la predeterminación en su obra *Kaëf 'an manâhiÿ* (*Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión*) (ed. Müller, 1859: 104-113

[trad. esp. Alonso, 1998: 321-334]), texto que no fue conocido en el mundo latino medieval y en el que comienza señalando que "es una de las cuestiones más difíciles de nuestra religión". A continuación recuerda cómo tanto en el Corán como en la *Sunna* (tradición) del Profeta hay manifestaciones contradictorias:

> Las pruebas de autoridad son contradictorias tanto en el Corán como en la *Sunna*. En el Corán, porque hay muchos versículos que enseñan que el hombre merece con sus acciones y que en ellas no recibe violencia alguna; pero también hay versículos que prueban que todas las cosas existen por necesidad y que las precede el decreto eterno. (*Ibidem*, 104 y 322, respectivamente)[20]

Los musulmanes se han dividido en una doble tendencia, según estas dos expresiones divergentes. Recuerda las tesis de los *mu'tazilíes* y de los *ÿabaríes*, para mencionar también a los *aë'aríes*, que adoptan una posición intermedia entre los dos, que no es sino la doctrina de la adquisición. Intenta conciliar las doctrinas de los dos principales grupos de teólogos (*cfr.* Belo, 2007: 213), alegando que Dios ha creado en el hombre una potencia que le permite obrar según su libre albedrío, pero dentro de las leyes naturales, por lo que la libertad está sujeta a normas, no siendo plenamente libre, pero tampoco absolutamente determinado:

> Lo que evidentemente se infiere del fin de la revelación es que ninguna oposición existe entre esos dos dogmas y que precisamente lo que la revelación intenta es la concordia de ambos por un medio muy legítimo en este problema. Es cosa manifiesta que Dios

20 La versión del texto es la de M. Alonso.

> creó en nosotros potencias con que podamos merecer o desmerecer; sin embargo, como el acto meritorio no se ejecuta sino con el concurso de las causas extrínsecas que Dios hizo capaces de eso, y con la remoción de los impedimentos, ambas cosas a la vez concurren eficientemente en los actos que se nos atribuyen. Si esto es así, la ejecución de los actos que se nos atribuyen se debe a la vez a nuestra voluntad y al concurso de las causas externas, concurso que se conoce con el nombre de predeterminación. Estas causas extrínsecas que Dios hizo capaces de tal concurso, no solamente son causas eficientes de los actos que queremos hacer o impedir, sino que también hacen que nosotros nos decidamos por uno de los extremos opuestos. La voluntad no es otra cosa que un deseo motivado en nosotros como consecuencia de una imaginación o de un juicio, pero este juicio no es de nuestra libre elección, sino que es algo que nos viene de esas causas extrínsecas. (*Kaëf 'an manâhiÿ*, ed. Müller, *op. cit.*: 107 [trad. esp. *op. cit.*: 326])

En cierta manera, también reconoce Averroes una forma de determinismo debido a su teoría de la causalidad y su despliegue del proceso natural (*cfr.* Belo, *op. cit.*: 187-224). Pero, como expone Cruz Hernández (1997: 223-225), Averroes completa su doctrina de la libertad desde la perspectiva ética en dos textos que sí fueron conocidos en el mundo latino: la *Paráfrasis de la República de Platón* y el *Comentario medio a la Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La libertad es un privilegio del hombre, basado en la capacidad de obrar y en la posibilidad de recibir la acción, entendiendo la libertad como indeterminación, ya apuntada por Aristóteles. La libertad representa un remedio frente a la contingencia: la libertad manda cumplir voluntariamente la necesidad. La verdadera libertad es la

voluntad informada por la razón. De nuevo es la concepción racionalista la que permite salvar el escollo de la carencia de libertad y responsabilidad humanas.

De la filosofía árabe, al menos sus dos grandes representantes conocidos en el mundo latino, Avicena y Averroes, mostraron en sus obras la doble tendencia ya manifestada en el texto revelado, la determinación divina y la libertad humana. Completar la visión que el islam da de esta cuestión a partir del texto coránico implicaría conocer también la postura defendida por los principales representantes del pensamiento musulmán.

Bibliografía

Al-Aë'ârî. *Maqâlat al-islâmiyyîn*. Ritter. H. (ed.). Estambul/Beirut, 2005 [1929].

Al-Fârâbî. *Commentary on Aristotles Peri Hermeneias* (*De Interpretatione*). Kutsch, W. y Marrow, S. (eds. e introd.), 2ª ed. Beirut, Imprimerie Catholique, 1971.

———. *Commentary and Short Treatise on Aristotle´s De Interpretatione*. Zimmermann, F. W. (trad., introd. y notas). Londres, The Oxford University Press, 1981.

———. *Risâlat al-tanbîh 'alà sabîl al-sa'âda*. Khalifât, S. (ed. crítica). Amman, Publications of the University of Jordan, 1987.

———. *El camino de la felicidad* (*Kitâb al-tanbîh 'alà sabîl al-sa'âda*). Guerrero, R. R. (trad., introd. y notas). Madrid, Trotta, 2002.

Al-Šahrastânî. *Kitâb al-milal wa-l-nihal*. Cureton, W. (ed.). En *Books of Religions and Philosophical Sects*, 2 vols. Leipzig, Otto, 1923 [1846].

———. *Livre des religions et des sects I*, vol. I. Gimaret, D. y Monnot, G. (trad., introd. y notas). Leuven, Peeters/Unesco, 1986.

Algazel. *Tahâfut al-falâsifa*. Bouyges, M. (ed.). Beirut, Imprimerie Catholique, 1930.

Anawati, G. C. (1970). Nicolas de Cues et le problème de l'Islam, Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno. En *Atti del Congresso Internazionale in occasione del V Centenario della morte di Nicolò Cusano*. Florencia, Sansoni.

Averroes. *Ka'f 'an manâhi'*, ed. Marcus Joseph Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes*, In Comission bei G. Franz, München, 1859, pp. 104-113. Trad. española: M. Alonso, *La teología de Averroes*, Universidades de Córdoba, Málaga, y Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla, pp. 321-334, 1998.

———. *El Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión.* Guerrero, R. R. (trad., introd. y notas). Buenos Aires, Winograd. 2015.

Avicena. *Al-Ta'lîqât* (glosas). Badawi, A. (ed.). El Cairo, Al-Hay'a al-Misriyya, (1973).

———. *Lettre au vizir Abû Sa'd* (*Sagesses musulmanes, 4*). Michot, Y. (ed.) Beirut: Les Editions al-Bouraq, 2000.

Belo, C. (2007). *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes.* Leiden, Brill.

Biechler, J. E. (1983). Nicholas of Cusa and Muhammad: A Fifteenth-Century Encounter. En *The Downside Review*, 101.

Cabanelas, D. (1952). *Juan de Segovia y el problema islámico.* Madrid, Universidad de Madrid.

———. (2007). *Juan de Segovia y el problema islámico.* Granada, Universidad de Granada.

Caspar, R. (1996). *Traité de Théologie musulmane. Tome 1. Histoire de la pensée religieuse musulmane.* Roma, PISAI.

Cruz Hernández, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico. A. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente.* Madrid, Alianza Universidad Textos.

———. (1997). *Abû l-Walîd Muhammad ibn Ruëd (Averroes). Vida, Obra, Pensamiento, Influencia.* Córdoba, Caja Sur Publicaciones.

D'Alverny, M. Th. (1948). Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge. En *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16.

Daniel, N. (1960). *Islam and the West: The Making of an Image.* Edimburgo, University Press.

El Corán. Edición preparada por Julio Cortés. Madrid, Editora Nacional, (1979).

Freitag, G. W. (1837). *Lexicon arabico-latinum.* Halis Saxonum, apud C. A. Schwetschke et Filium.

Gardet, L. (1997). Al-Kadâ' wa'l-Kadar. En *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV. Leiden, Brill.

Gardet, L. y Anawati, M. M. (1970). *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. París, J. Vrin.

Hourani, G. (1966). Ibn Sînâ's "Essay on the Secret of Destiny". En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*

Ivry, A. (1984). Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism. En Marmura, M. E. (ed.). *Islamic Theology and Philosophy: Studies in honor of George F. Hourani.* Albany, State University of New York Press.

Janssens, J. (1996). The Problem of Human Freedom in Ibn Sînâ. En *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana.* Vic, Patronat d'Estudis Osonencs.

Lewis, B. (ed.) (1995). *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe.* Barcelona, Ediciones Destino.

Maimónides. *Dalâlat al-hâ'irîn*, ed. H. Atây, Maktaba al-Taqâfa. Ankara, 1974.

————. *Guía de perplejos*. trad. española. Gonzalo Maeso, D. (ed.). Madrid, Editora Nacional, 1983.

Martínez Gázquez, J. (2002). Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable, Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segovia. En *Revue des études latines*, 80.

Mehren, A. F. (ed.). (1899). *Traités mystiques d'Avicenne*, Leiden, Brill.

Montgomery Watt, W. (1968). *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. Edimburgo, University Press.

————. (1991). Djabriyya. En *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II. Leiden, J. Brill.

Mosterín, J. (2012). *El islam. Historia del pensamiento*. Madrid, Alianza.

Müller, M. J. (ed.) (1859). *Kaëf 'an manâhiÿ. Philosophie und Theologie von Averroes*. Munich, Comission bei G. Franz.

————. (ed.). (1998). *La teología de Averroes*. Alonso, M. (trad.). Sevilla, Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla/Fundación El Monte.

Nader, A. (1984). *Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam)*. Beirut, Dar El-Machreq.

Nicholson, R. A. (2014 [1930]). *A Literary History of the Arabs*. Nueva York, Routledge.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Cribratio Alkorani* (Volumen VIII. Edidit commentariisque illustravit L. Hagemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1986).

Nicolás de Cusa. *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Sanz Santacruz, V. (estudio, trad. y notas). Madrid, Tecnos, 1999.

———. *Sobre la paz de la fe* (*De pace fidei*). Burucúa, L. A. (trad. y notas). Burucúa, L. A. y Burucúa, J. E. (estudio introd.). Buenos Aires, Cálamo, 2000.

———. *Examen del Corán* (edición bilingüe). Sanz Santacruz, V. (est. prelim., trad. y notas). Pamplona, Eunsa, 2013.

———. *Le Coran tamisé*. Pasqua, H. (introd., trad., texto y notas). París, Presses Universitaires de France, 2011.

Reinhardt, K. (2005). Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa. En Machetta J. M. y D'Amico, C. (eds.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

Rescher, N. (1965). Nicholas of Cusa on the Qur'ân. A Fifteenth Century Encounter with Islam. En *The Muslim World*, 55.

Roberto de Ketton. *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*. Bibliander, T. (ed.). Basilea, Johannes Oporin, 1550.

Salman, H. (1940). Le "Liber exercitationis ad viam felicitatis" d'Alfarabi. En *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*.

Southern, R. W. (1962). *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Harvard University Press.

Tolan, J. V. (ed.) (1996). *Medieval Christian Perceptions of Islam*. Nueva York/Londres, Routledge.

———. (2002). *Sarracens. Islam in the Medieval European Imagination*. Nueva York, Columbia University Press.

———. (2007). *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea.* Gutiérrez, J. R. y Moreta, S. (trads.) Valencia, Universitat de Valencia.

Van Ess, J. (1997). Kadariyya. En *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV. Leiden, Brill.

Vernet, J. (1987). *Mahoma.* Madrid, Espasa-Calpe.

Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge, Harvard University Press.

Capítulo 2

Laudes Mariae en las glosas de Nicolás de Cusa al *Alkoranus Latinus* (Vat. Lat. 4071)

José Martínez Gázquez

El Cardenal Nicolás de Cusa sintió desde su juventud la necesidad de conocer de cerca el islam y estudiar una estrategia oportuna para el sostenimiento de las relaciones islamo-cristianas, en un ámbito alejado de la dinámica de la guerra a que estaban sometidas. Sin embargo, la realidad político-militar de la presión de los turcos sobre los reinos cristianos, que culminó con la caída de Constantinopla en 1453, lo llevó al pesimismo ante tal aspiración. En conexión con este grave acontecimiento para la cristiandad, escribió dos de sus obras sobre estas relaciones: *De pace fidei* y la *Cribratio Alkorani* (Biechler, 2004: 270-296; Sanz Santacruz, 2007: 183; Scotto, 2009: 226-228, 242, 256; Euler, 2014: 20). Una defensa de una relación pacífica y constructiva ante el islam, la primera, y un examen crítico del Corán, la segunda, para ayudar a Pío II a escribir su *Carta a Mehmed II*, invitándolo a abrazar el cristianismo, seguramente en 1462.

Para estas obras, siguiendo su costumbre de anotar sus reflexiones, en dos momentos diferentes de su vida, realizó dos lecturas del *Alkoranus Latinus* en manuscritos distintos y escribió en ellos dos conjuntos de glosas a las obras de

contenido islámico que tradujeron Robert de Ketton y Hermann de Carintia, el *Corpus Islamolatinum*, cuya obra principal es el *Alkoranus Latinus*. Se trata de la primera traducción latina del Corán que fue realizada en una ciudad de las riberas del Ebro, acaso Tudela o Tarazona, a ruegos de Pedro el Venerable, Abad de Cluny, durante su viaje a la Península en 1142-1143.

El ms. 1162 de la Biblioteca del Arsenal de París es el más antiguo de los manuscritos conservados que contiene el texto del *Alchoran Latinus* más próximo al original de la traducción de Robert de Ketton, que presenta también un importante conjunto de glosas escritas probablemente por Pedro de Poitiers, el secretario del Abad de Cluny (Martínez Gázquez, 2015a: 81-120).[1]

Nicolás de Cusa da noticia en la *Cribratio* de su interés y sus reiteradas lecturas de este *Alkoranus Latinus* y relata que ha conocido varias copias a lo largo del tiempo. En efecto, durante el Concilio de Basilea tuvo en sus manos el primer ejemplar, que compartió con Juan de Segovia y, en su viaje a Constantinopla en 1437, tuvo ocasión de ver un ejemplar árabe y una copia de ese ejemplar latino, del que también tuvo acceso a otras copias en varias bibliotecas europeas durante sus viajes. De las copias que tuvo a su disposición para su lectura y anotaciones tomaría sus testimonios para la defensa de los objetivos de su obra:

> Feci quam potui diligentiam intelligendi librum legis Arabum quem iuxta translationem per Petrum abbatem Cluniacensem nobis procuratam Basileae

1 Doce de los veinticuatro manuscritos conservados incluyen el texto coránico acompañado también de glosas marginales, la mayoría de ellas tomadas del ms. 1162 de la Biblioteca del Arsenal, excepto el ms. Kues 108 y Vat. Lat. 4071 cuyas glosas escribió Nicolás de Cusa. El ms. BNP 3933 contiene un grupo de glosas totalmente distinto. Los restantes manuscritos presentan el texto de esta primera traducción latina del Corán sin glosas.

> habui. [...] Dimisi librum apud magistrum Iohannem de Segobia et ad Constantinopolim perrexi, ubi apud Fratres Minores habitantes ad sanctam crucem repperi Alkoranum in Arabico, quem mihi in certis punctis fratres illi, prout sciuerunt, explanarunt. In Pera autem in conuentu sancti Dominici erat translatus modo, quo Basileae dimisi. Quaesiui, si quis Graecorum scripsisset contra illas ineptias; et non repperi nisi Iohannem Damascenum, qui parum post initium illius sectae fuit, pauca ualde scripsisse, quae habentur. (*Crib. Alk.* prol.: h VIII, n. 2)

> Intentio autem nostra est praesupposito euangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae euangelium, si attestatione indigeret, ualde confirmaretur. (*Ibid.*, n. 10)

> Hic liber ut in Hispania legitur, in Latinum uersus per nos uisus est et ubi de hoc libro legis quicquam allegamus, illud in Latino illo haberi dicere intendimus. (*Ibid.* I, 1: h VIII, n. 20)

Según su método de trabajo habitual, Nicolás de Cusa anotó en los márgenes de dos de sus manuscritos del *Alkoranus Latinus* todo tipo de aspectos y temas sobresalientes del Corán y su relación con la doctrina cristiana. El primer grupo de glosas, realizadas para la redacción de su obra *De pace fidei* hacia 1453, breves y poco numerosas, se encuentra en el manuscrito de la Biblioteca St. Nikolaus-Hospital (Bernkastel-Kues), K 108 (Biechler, 1983: 91-100). El segundo corpus de glosas, realizadas para la redacción de la *Cribratio Alkorani* en 1461-1462, según consta en las glosas, es un amplio conjunto tanto en contenidos como en extensión, que ha sido identificado recientemente en el ms.

Vat. Lat. 4071 de la Biblioteca Apostólica Vaticana (Martínez Gázquez, 2015b:[2] 295-309; 2016: 473-491),[3] a partir de un minucioso análisis y estudio de los veinticuatro manuscritos que conservan el texto de la primera traducción latina del Corán. Todas ellas son una prueba más del interés y atención que el Cardenal mantuvo a lo largo de su vida sobre la realidad del islam y los musulmanes, profundizando en el estudio de su doctrina y explorando caminos posibles para las relaciones interreligiosas que defendía.

Esta preocupación incidió grandemente en su actividad intelectual y política de tal forma que, a partir de 1458, estando en Roma como cardenal Camarlengo y Gobernador del Vaticano, se dedicó a la relectura y anotación del *Alkoranus latinus* en el ms. Vat. Lat. 4071 de la BAV. Frente a la brevedad de las glosas del ms. Kues 108, ofrece en las glosas en este manuscrito verdaderos tratados doctrinales sobre temas comunes en la percepción de la doctrina cristiana en el Corán y críticas a la exposición de sus propuestas resaltando sus diferencias. Forman en su conjunto un corpus importante de glosas de alto valor teológico, que se recogen en la *Cribratio Alkorani*, con una gran aportación de argumentos para la práctica de la polémica cristiana contra Mahoma y el islam que multiplican la cantidad y amplitud de contenidos de las glosas del ms. Kues 108.

El análisis de los varios conjuntos de glosas de los diferentes manuscritos es una gran oportunidad para conocer la recepción que hicieron los distintos lectores del *Alchoran Latinus* de Robert de Ketton, de acuerdo con las circunstancias particulares de cada etapa histórica.

En cuanto se refiere a la *Cribratio Alkorani,* Nicolás de Cusa se sirvió de las glosas para su redacción, enlazando

2 Ofrece la presentación y verificación paleográfica y de contenido de la autoría de las glosas del ms. Vat. Lat. 4071 por parte de Nicolás de Cusa.

3 Pueden consultarse ambos trabajos en https://www.researchgate.net/

directamente con la tradición de controversia y refutación del islam, iniciada por Pedro el Venerable en su obra, *Contra sectam siue haeresim Sarracenorum* que, según señala Burman (2014: XIII-XX), constituye la respuesta cristiana adecuada al reto del islam, dada trescientos años más tarde por Nicolás de Cusa, un intelectual comparable a Bernard de Clairvaux, interlocutor del Abad de Cluny, que había rechazado la invitación que le había dirigido Pedro el Venerable para realizar la refutación del islam.

Es bastante frecuente que en estos conjuntos de glosas, marginales o interlineales, se encuentren comentarios de diferentes tipos: temáticos, explicativos, rúbricas, identificaciones de personajes y lugares, discrepancias entre un texto coránico y aspectos de la fe cristiana, uso de información de otros autores cristianos, rectificaciones al relato o reinterpretaciones de episodios bíblicos por parte del Corán, etc.

Como ya hemos señalado con anterioridad, el propio Cardenal había escrito sus comentarios en el ms. Kues 108 en 1453 para la redacción de la obra *De pace fidei* y la comparación de estas glosas en su aspecto paleográfico y doctrinal con las glosas del ms. 4071 de la BAV, pusieron de relieve que tanto por su caligrafía como por sus contenidos ambos conjuntos de glosas pertenecían a la mano del Cardenal Nicolás de Cusa, que las acabó de escribir en el Vaticano para la *Cribratio Alkorani* en 1462, *annus praesens* del manuscrito, según anotación de su propia mano.[4]

Laudes Marie

Nicolás de Cusa comenta los temas más importantes y relevantes en la refutación del islam y el cristianismo en las glosas

4 Este *annus praesens* de 1462 ha de considerarse el término *post quem* de la redacción de la *Cribratio Alkorani* por parte de Nicolás de Cusa para su uso en la redacción de la Epístola de Pío II al sultán Mehmed II.

que editamos a continuación por primera vez. Vamos a analizar las consideraciones que realiza respecto a la presentación de la figura de la Virgen María y las alabanzas que dirige el Corán a la madre de Cristo. El propio Cardenal las titula *Laudes Marie* en una de sus glosas. Lo hace en los comentarios a la *sura* III 33-37 y 42-48, el Nacimiento y Revelación de María, y a la *sura* XIX 16-35, la Anunciación y el Nacimiento de Jesús. Se trata además de un tema relevante ya que islam y cristianismo divergen en la importancia de la madre de Cristo y se ha escrito sobre ello abundantemente.[5] Las glosas a estos pasajes, sirven a Nicolás de Cusa para la defensa de la figura de la Virgen María, quien si bien es respetada y alabada en el Corán, también es distorsionada su posición en relación a la divinidad de Cristo, hijo de Dios, verdad fundamental en el Cristianismo, negada radicalmente en el Corán.

Alkoranus III 36-37	*Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 32v: III	*Crib. Alk.* I, 19: h VIII
36 Cum natam autem peperisset eique nomen Maria posuisset, Deum testem sexus sui partus aduocans, inquit: "Natam meam suamque prolem tuo penitus obsequio deuotas a temptationibus et insidiis diaboli protege".	36 Nota fatetur Marie patrem, matrem Marie non nominat, sed recitat quomodo mater uouit filiam suam Mariam Deo et eius uotum benigne suscepit, dicit Mariam in domo Zacharie retemptam.	Quomodo Alkoranus intelligi debet Christum esse virum bonum et optimum et "faciem omnium gentium".
37 Hoc matris uotum Deus benigne suscipiens nate sue crementum optimum eorque firmisimum prebuit. Hanc Zacharias in domum suam atque tutelam suscipiens quociens ut orationes funderet ad altare processit, fructus optimos intempestiuos super eam inuenit. Que ab ipso quesita unde sumeret, inquit: "A Deo qui cui uult dona facit innumera".	37 Votum Anne de beata Virgine et prole ex ipsa Virgine nascitura.	Dicimus Alkoranum virginem Mariam super omnes viros et mulieres exaltare et bene, quia mater Christi filii dei. Certum est autem Christum supra Mariam, eius matrem, exaltatum. Erit igitur vir bonus et optimus, quoniam melior esse nequit.

5 Han aparecido trabajos recientes que realizan una recopilación detallada de la literatura escrita en torno a este tema. Ver Grossato (2014: 107-121).

Alchoranus III 42. Angeli rursum Mariam alloquentes inquiunt: "O Maria omnibus viris et mulieribus splendidior et mundior atque lotior, 43 soli Deo perseueranter studens ipsum cum humilibus genuaque Deo flectentibus adora. 44 Tibi qui nequaquam intereras, sortes proicientibus, et curam agentibus, quis Marie custos efficeretur, hec archana secretissime committo".	*Glossa Vat.* Lat. 4071 fol. 32u III 42 Nota quas laudes angeli dant Marie. *Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 32u III 42 (*in marg. infer.*) Nota superius dicit angelos dixisse: O Maria cunctis uiris mulieribusque splendidior, mundior atque lotior, etc., per hoc utique Christum super omnes uiros et mulieres exaltans.	*Cnb. Alk.* I, 12: h VIII, n. 58 Scribitur enim in Alkorano Mariae uirginis filium Iesum Christum esse per haec uerba: "O Maria, omnibus mulieribus et uiris splendidior, mundior atque iucundior, tibi summi nuntii gaudium cum uerbo dei, cui nomen est Iesus Christus, qui est facies omnium gentium in hoc saeculoque futuro sapiens uir optimus ab universitatis creatore mittitur".

Dios exalta a Cristo, hijo de María, sobre todos los profetas, ya que ocupa la cima de su Jerarquía, al haber otorgado Dios Padre el mayor de los dones, su propia alma con la fuerza, el poder y la virtud de Dios por encima de todas las demás criaturas. De esta forma Cristo tiene el alma propia de Dios y está por encima de todo lo creado. Y así cada una de las criaturas está en Cristo y Cristo es cada una de ellas como atributo de Dios.

Alkoranus II 253 Omnium prophetarum alio super alium per me sublimato et eorum quibusdam cum Deo locutis, Christo Marie filio animam nostram proprie conferentes, uim atque uirtutem pre ceteris prebuimus.	*Glossa* 4071 fol. 30r Nota bene hoc principium *de exaltatione Christi Marie filio super omnes prophetas* cui Deus animam suam proprie contulit et uim atque uirtutem pre ceteris dedit.	*Cnb. Alk.* I, 8: h VIII, n. 45 Ecce ait: "Prae ceteris praebuimus". Si igitur prophetas nobis a deo missos audire et sequi tenemur, prae ceteris utique Christum sequi tenemur.

En *Alkoranus* III 45 se resume una alabanza a María que da lugar a su vez a un amplísimo comentario-paráfrasis de Nicolás de Cusa insistiendo en la potencia divina que des-

ciende sobre la Virgen María, la cual presta su naturaleza humana y concibe a su hijo. De esta forma Cristo es hijo de María y es, asimismo, el propio Verbo de Dios, *summo nuntio* con la virtud y potencia de Dios. Y, "siendo Verbo de Dios, es Dios de Dios y, siendo Dios de Dios, es por consiguiente Hijo de Dios de su misma naturaleza y esencia".

> *Alkoranus* III 45 Angelis dicentibus: "O Maria, tibi summi nuntii gaudium cum uerbo Dei, cuius nomen est Christus Ihesus filius Marie, qui est facies omnium gentium in hoc seculoque futuro, 46 senes et infantulos cunabula seruantes conueniens, presens, sapiens, uir optimus ab uniuersitatis creatore mittitur".
>
> *Glossa Vat. lat.* 4071 fol. 32u III 45 bis (in marg. infer.): O Maria tibi summi nuntii gaudium cum uerbo Dei quod est facies omnium gencium in hoc seculo et futuro, etc., ab uniuersitatis creatore mittitur cum diuina uirtute uenientem, etc., omnisque magisterii periciam, etc., et textus declarat artem creacionis uite in lutea forma et uiuificatoris mortuorum, et cetera. Habuisse addit seque cum diuina uirtute et potentia uenisse patefaciens, patet clare quod increatum Dei uerbum cum diuina uirtute et pericia omnis magisterii, cumque diuina potencia uenit in Mariam et assumpsit Marie naturam ut fieret eius filius, et se sic cum tali uirtute et potencia diuina et increata uenisse opere patefecit. Patet igitur quod Christus secundum istum est / 33r / *in margine inferiore* / filius Marie Virginis in quo non solum est Verbum Dei participatiue, ut in nuntiis et prophetis, sed est ipsum uerbum Dei especialiter, cum sit summus nuntius, quod quidem uerbum est omnis artis magisterium. omnis uirtus et potentia Dei. Nihil autem accidit Deo incomprehensi-

bili et incorporeo, sed quecumque de eo dicimus Dei essentia significare necesse est, quare patet quod uerbum illud omnipotentis artis uirtutem et potentiam habens, non est nisi Deus, et cum sit Dei uerbum est Deus de Deo, cum sit Deus Dei est igitur Dei filius, cum sit eiusdem nature et essentie, non potest enim aliquis homo esse hominis quia est eiusdem essentie et nature cum eo, nisi sit eius filius.

El Corán pone en labios de Jesús, la prescripción divina de honrar a su madre, reconociéndola como tal, a la vez que manifiesta que sobre él está la protección divina en su nacimiento, muerte y resurrección. Todo ello es palabra verdadera de Cristo.

Alkoranus XIX 31: Michi quidem orationes fundere et elemosinas ac beneficia distribuere 32 et *meam matrem honorare*, dum inter homines conuersarer, iniunxit, nec me uirum difficilem, sed malorum expertem, creauit 33 et super me est diuina salus in die mee natiuitatis et mortis et qua uiuus iterum accedam. 34 Hoc est de Christo Marie filio uerbum uerax, in quo tamen plurimum dissenciunt homines.

Christus Ihesus Filius Mariae

La relación de Jesucristo con María presenta dos vertientes complementarias según se considere a María, madre de Cristo hombre, y por eso hijo de María, o se considere a Cristo, hijo de Dios, y así Dios mismo, asistido por el Espíritu divino. Presentamos nuestro análisis detallado de las glosas más extensas de Nicolás de Cusa en la doble vertiente de la figura de *Christus Ihesus filius Marie y Maria mater Christi, mater Dei.*

Nicolas de Cusa dedica sus comentarios a exaltar la doble naturaleza del Salvador y a cómo María —que ha dado a Cristo su naturaleza humana por medio de su encarnación— a su vez es madre de Cristo Dios, que recibe el Espíritu Divino que da testimonio de su naturaleza divina en el bautismo, según se escribe en el Evangelio. A saber, que el Espíritu divino dio testimonio de que este hijo de María tenía también a Dios por Padre quien pone en él sus complacencias,

> *Iohannes* 1, 32-34: Et testimonium perhibuit Ioannes dicens: "Vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum; 33 et ego nesciebam eum, sed, qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: "Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto". 34 "Et ego: uidi et testimonium perhibui, quia hic est filius Dei".
>
> *Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 26r II 87: Christus Spiritus diuinus auxilium atque testimonium extitit.
>
> *Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 26r II 87: Nota semper dicit Christum filium Marie, ac si dicere uellet ut filius Marie non est Deus quia filius Marie non est Deus quia filius hominis, sed facere ipsum talem fuisse cui Spiritus diuinus auxilium et testimonium extitit et quod dicit ewangelium de illo testimonio. Hoc, scilicet, quod Spiritus diuinus testimonium perhibuit hunc Marie filium habere Deum patrem etiam et filius. Spiritus autem in forma columbe super ipsum descendit, ut ait Iohannes Baptista, quem isti habent pro ueraci et ille testimonium, et cetera.

Nicolás de Cusa señala también en la *Cribratio Alkorani* que Jesús, como hijo de María, une su filiación a la descendencia

de Abraham a través de Isaac, y de esta forma Cristo puede considerarse el descendiente heredero universal del Patriarca y mediador y redentor que Abraham pide a Dios.

> Unus est Abrahae filius uniuersorum heres Iesus Christus Mariae uirginis, filiae Abrahae, filius: Hic, cuius typum Isaac gessit, uerus heres uniuersorum, quia idem et dei filius est Christus, deus uerus, qui est merces magna nimis Abrahae. Deus dedit Abrahae filium Isaac, quia credidit deum in promissis ueracem; sed propter oboedientiam, quam in filio offerendo ostendit, dedit sibi filium Christum uniuersorum regem et dominum. (*Crib. Alk*. III, 15: h VIII, n. 215)

El Corán insiste en la negación de la naturaleza divina de Cristo y siempre lo llama hijo de María, *Marie filius*, queriendo decir con ello que el hijo de María no es Dios, porque es solo hombre, aunque lleno de bondad, que es enviado desde el cielo, puesto como ejemplo a los hijos de Israel.

Alkoranus II 87	*Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 26r II 87	*Crib. Alk.* I, 12 : h VIII Laudes Christi ex Alkorano et ostensio diuinitatis eius.
Moysi ceterisque prophetis, postea libro tradito, Christoque similiter filio Marie, cui spiritus diuinus auxilium atque testimonium extitit, cur prophetas uobis missos, displicita predicantes, uel interficitis uel contradicitis.	Nota hic quomodo dicit postea libro tradito Christo similiter Marie filio et cetera. Hoc nota propter illa quae infra ponuntur de propheta quem Abraham excitari orauit de sua prole, qui libro accepto agenda uenificaret et benediceret. Etiam ut videas quomodo de Christo intelligitur.	n. 59 Iterum alibi sic: "Iesus Mariae filius dei nuntius suusque spiritus et uerbum Mariae caelitus misum". Ecce Iesum esse Messiam seu Christum et uerbum celitus missum, unde cum sit uerbum dei caelitus missum, hoc est a deo caeli missum, utique tunc est eiusdem naturae cuius deus mittens. Non enim dici potest, quod diuinum verbum, cum sit dei verbum, sit aliud quam deus simplicissimus.

Alkoranus IV 171 Ihesus, Marie filius Deique nuntius, et suasque Spiritus et Verbum Marie celitus missum existit. Alkoranus XLIII 57 A Christo quoque Ihesu Mariae filio parabolas exponente, plures discesserunt suas imagines preferendo 58 dicendoque Christum eloquentem esse suaque precepta contraria. 59 Ille uero non fuit nisi uir tantum, cui multam bonitatem contulimus, doctoremque filiis Israel preposuimus.	*Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 41r: Ihesus igitur Marie filius est et uerbum Marie celitus missum	*Crib. Alk.* I, 17: h VIII n. 72 Diceret aliquis: "Quid sibi uult Alkoranus, ubi fatetur, quod Cristo Mariae filio, "spiritus diuinus auxilium atque testimonium extitit"?

El Corán presenta a Cristo como nuncio de Dios, *Dei nuntius*, como el mayor título que puede ostentar junto con el de *summus Propheta*.

Alkoranus V 75 Christus quidem, Marie filius, non est nisi Dei nuntius, quem et plures nuntii precesserunt, materque sua uera et illi utrique comestibilibus uescebantur. Qualiter res explano perspice et quare non credant, postea perpende.	*Glossa* 4071, fol. 44r: V 75 Christus non nisi Dei nuntius mater sua uera utrique comestibilibus uescebantur. *Glossa* 4071 fol. 32u-33r III 45 Gaudium cum uerbo Dei cuius nomen est Christi fili Marie. O Maria ... patet clare quod increatum Dei uerbum cum diuina uirtute et pericia omnis magisterii, cumque diuina potencia uenit in Mariam et assumpsit Marie naturam ut fieret eius filius, et se sic cum tali uirtute et potencia diuina et increata uenisse opere patefecit. Patet igitur quod Christus secundum istum est / 33r / filius Marie Virginis in quo non solum est Verbum Dei participatiue, ut in nuntiis et prophetis, sed est ipsum uerbum Dei especialiter.	*Crib. Alk.* I, 15 : h VIII n. 65 Adhuc dico: In eo, quod Alkoranus dicit Iesum Mariae filium Messiam seu Christum, omnia, quae prophetae fatentur de Christo, ipse fatetur. *Crib. Alk.* I, 19 : h VIII n. 78 Patet quomodo idem Christus, ut est filius Mariae matris suae humanam habens naturam, est bonus bonitate creata, et ut est filius dei patris sui diuinam habens naturam, est optimus.

Maria mater Christi, mater Dei

El Corán, que presenta a Cristo como el sumo Profeta y hombre lleno de virtudes, en cambio no lo menciona nunca como hijo de Dios, ni a María como *Mater Dei*.

Para rebatir esta constante negación del Corán, referente a su misión como Madre de Dios, que implica la cuestión de la divinidad de Cristo y su doble naturaleza de Dios y hombre, Nicolás de Cusa comenta en numerosas glosas el carácter de Cristo hijo de Dios y de María madre de Cristo, madre de Dios, y sus atributos morales e incluso físicos.

Nicolás de Cusa va poniendo de manifiesto reiteradamente que Jesucristo, hijo de María, es exaltado por Dios sobre todos los profetas confiriéndole el alma propia de Dios, su fuerza, su poder y su virtud por encima de todas las demás criaturas. De esta forma, Cristo tiene y está por encima de todas las criaturas. Y así cada una de ellas está en Cristo y Cristo es cada una de ellas como atributo de Dios.

Sobresale en estas glosas el comentario a la exaltación de María, reiterado como madre de Dios, *theodokos*, ya que Jesús es hijo de María y por ello el Verbo divino descendió del cielo a la tierra y María encarna al hijo de Dios, el Verbo de Dios, con todas sus cualidades y prerrogativas como Dios, al que todo le está sometido porque toda criatura obedece a su palabra y de esta forma María es *"Theodokos"* y por negarlo la Iglesia condenó a Nestorio y Nicolás de Cusa se lo reprocha al Sultán Mehmed II.

Glossa Vat. Lat. 4071, fol. 41r: IV 171 De Ihesu quomodo spiritus et uerbum. Nota dicit uerbum Marie celitus missum. Ihesus igitur Marie filius est et uerbum Marie celitus missum, quem igitur intelligit Ihesum uerbum Marie celitus missum.	*Crib. Alk.* alius prol.: h VIII, n. 14. Et quia evangelium dicit, quomodo verbum dei factum est caro, non quod caro sit facta verbum dei, ideo hunc sensum damnavit ecclesia in conciliis universalibus tertio et quarto dans matri Iesu nomen theotocos, scilicet dei genetrix. Nestoriani autem generationem aeternam confitentur.

	Crib. Alk. III, 17 : h VIII Persuasio quod Soldanus mandet Mariam Virginem "theotocon" credi et lumen euangelii amplecti.
Hoc quidem intelligunt Christiani prout tu dicis uerbum celitus missum esse filium Marie, et ita Maria est theodokos, quia mater Ihesu quem uerbum Dei non uerbum sensibile, sed cui omnia obediant, sicut cum dixit facta sunt, est uerbum uirtus omnipotentie Creatoris, uti Apostolus[6] dicit portans omnia uerbo uirtutis sue.	n. 220. ... Credebas enim eum filium dei uerum, modo secundum legem Arabum non credis; non abnegasti fidem unitatis dei, quam habuisti et tenes modo. Credebas Mariam matrem Iesu Christi esse theotocon, genetricem scilicet Dei, modo dicis Virginem Mariam esse matrem Christi, sed non Dei.

Consecuentemente exalta a la Virgen María como madre de Cristo y por ello madre de Dios, *"et ita Maria est theodokos"*. Madre de Dios que crea el mundo y Verbo de Dios al que como tal, todo le está sometido porque toda criatura obedece a su palabra; reafirmado por la Iglesia en sus concilios y alabado y defendido por los grandes emperadores romanos como se subraya en la *Cribratio*.

> Expetit a te uirgo gloriosa Maria, ut restituas sibi honorem a deo datum et in tertia synodo sub Theodosio atque quarta sub Marciano imperatoribus declaratum. Respice in istos gloriosos imperatores Theodosium, Marcianum, Constantinum et ceteros, qui gloriam uirgini et matri Christi summo studio augere procurarunt. (*Crib. Alk*. III, 17: h VIII, n. 222)

6 "Epistula ad Hebraeos 1,1 Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: 2 nouissime, diebus istis locutus est nobis in Filio, quem constituit haeredem uniuersorum, per quem fecit et saecula: 3 qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius, portansque omnia uerbo uirtutis suae, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis: 4 tanto melior angelis effectus, quanto differentius prae illis nomen haereditauit".

Alkoranus IV 171 Summopere quidem cauendum, ne lege uestra quid indignum et iniustum proferatis, nec de Deo quicquam nisi uerum dicatis. Ihesus, Marie filius Deique nuntius, et suusque Spiritus et Verbum Marie celitus missum existit.	*Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 41r Ihesus igitur Marie filius *Glossa Vat. Lat.* 4071 fol. 41r Nota dicit uerbum Marie celitus missum. Ihesus igitur Marie filius est et uerbum Marie celitus missum, quem igitur intelligit Ihesum uerbum Marie celitus missum. Hoc quidem intelligunt christiani prout tu dicis uerbum celitus missum esse filium Marie, et ita Maria est theodokos, quia mater Ihesu quem uerbum Dei non uerbum sensibile, sed cui omnia obediant, sicut cum dixit facta sunt est uerbum uirtus omnipotentie Creatoris, uti Apostolus dicit portans omnia uerbo uirtutis sue.	*Cnb. Alk.* prol.: h VIII, n. 14 «Nestorius»... non admisit Mariam esse matrem dei, quia id, quod in Christo reperitur a matre sua receptum, non conuenit deo. Sic uoluit naturam humanam in Christo esse deificatam. Et quia euangelium dicit, quomodo uerbum dei factum est caro, non quod caro sit facta uerbum dei, ideo hunc sensum damnauit ecclesia in conciliis uniuersalibus tertio et quarto dans matri Iesu nomen "theotocos" scilicet dei genetrix. Nestoriani autem generationem aeternam confitentur.

Alkoranus XIX 35: Sed sciendum quidem hoc Deo nunquam contigisse, nec hoc uoluise, ut filium unquam assumeret, qui quicquam perficere uolens, precipit ut fiat et factum est.

Glossa 4071 fol. 77u XIX 35: Nota ibi sed sciendum quedam nam hoc utique uerum est ut dicit, scilicet, Deo numquam contigit ut filium assumetur, nam quidquid uult perficere hoc precipit ut fiat et factum est, ut dixit. Nota igitur contigit ipsum assumere filium, quia filius non fit precepto, sed generatione, et quomodo possit eterno Deo contigere quo generaret seu assumeret filium. Attende igitur quod numquam iste reprehendit nisi hoc, scilicet, eternum Deum assumere filium. Cum si hoc contingeret tantum filius non foret eternus, et ita non filius quia non consubstancialis et eiusdem nature, et contingeret eterno Deo quod fieret pars que in eternitate non fuit pars, *ideo semper dicit de Ihesu Marie filio in tempore genito*, quomodo ille secundum

naturam illam, qua est filius eiusdem nature cum Marie non potest secundum illam naturam assumi in filium per Deum.

En la glosa a la afirmación del Corán en IV, 171 de que "el Verbo es enviado a María desde el cielo", Nicolás de Cusa subraya que con esta afirmación debe entenderse que "Jesús el hijo de María es también el Verbo enviado a María desde el cielo" y es así como lo entienden los cristianos que consecuentemente proclamarán también que siendo Jesús hijo de María, María a su vez es madre de Dios, como subraya Nicolás de Cusa a continuación en la segunda parte de esta misma glosa.

Alkoranus IV 171 Summopere quidem cauendum, ne lege uestra quid indignum et iniustum proferatis, nec de Deo quicquam nisi uerum dicatis. Ihesus, Marie filius Deique nuntius, et suusque Spiritus et Verbum Marie celitus missum existit.	*Glossa* 4071 fol. 41r Nota dicit uerbum Marie celitus missum. Ihesus igitur Marie filius est et uerbum Marie celitus missum, quem igitur intelligit Ihesum uerbum Marie celitus missum. Hoc quidem intelligunt christiani prout tu dicis uerbum celitus missum esse filium Marie.	*Crib. Alk.* prol.: h VIII, n. 15 Misit autem secundum ipsum Christum, quem dicit uerbum dei et filium Mariae. Quare cum uerbum dei sit eiusdem naturae, cuius est deus, cuius est uerbum, omnia enim dei deus sunt ob simplicissimam eius naturam, quando uoluit deus summum legatum mittere, misit uerbum suum, quo non potest maior legatus concipi. Et quia ad homines misit, uoluit, quod indueret humanam naturam mundissimam. Ita fecit in Virgine Maria, ut saepius legitur in Alkorano.

Recurre también a las obras menores del *Corpus Islamolatinum* y aduce un fragmento de la *Doctrina Mahumeti* para señalar que la resurrección de Cristo está protegida por la diestra de Dios y también un segundo fragmento de la *Cronica Mahumeti* para dejar constancia de que María madre de Jesús sobrevivió a Cristo cinco años y murió a los LIII.

Chronica mendosa et ridiculosa Saracenorum. Sciendum est quidem quoniam exceptis prophetis ceterarum gentium inter Moysen et Christun de filiis Israel facti sunt prophete mille. Inter Christum autem et Machumetum, IIIIor. Ex predictis itaque inter Adam et Machumetum colligitur numerus annorum V mille CCC XXVI. Notandum item quod Christi mater Maria cuius totam uitam .LIII: anni mensi sunt post ipsum post ipsum quinquenni spacio superstes existit.	*Glossa* 4071 fol 4v Maria 53 annorum post Christum quinquennii spatio superstes extitit. Nota hoc quia uidetur satis probare quod Christus fuit mortuus ante Mariam. Hoc uidetur negare, scilicet, Christum mortuum, 12 azora.	*Crib. Alk.* II, 15: h VIII, n. 130 Unde non est uerum Christum et omne uiuum mori sonante buccina aut per Adrielem, mortis angelum, ut in *Doctrinis Mahumet* legitur. Ideo pro correctione illius assertionis capitulo XLII addicitur omnia morti succumbere, "nisi quae dei dextera protexerit". Et si aliquis sit illa protectione dignus, utique Christus erit quo nullus dignior, immo ipse est illa dei manus dextera seu potentia, per quam deus fecit et facit atque faciet omnia. Facit ad hoc id, quod legitur in *Chronica Mahumeti* et suorum successorum regum, Mariam matrem Iesu post ipsum quinque annis superstitem fuisse et LIII annos uixisse.

Nicolás de Cusa trata con insistencia, una y otra vez, la identidad de Cristo con Dios mismo, para rebatir su negación divina por parte del Corán. La potencia divina asumió y cubrió la naturaleza humana de María para dar cuerpo humano al hijo de Dios. Y Cristo, hijo de María, en consecuencia es Dios mismo encarnado y no solo participa en Dios como los nuntios o profetas, sino que es Dios propiamente con todos sus atributos por su esencia y su naturaleza divina como hijo de Dios Padre que le lleva a la bondad suprema como subraya Nicolás de Cusa en el texto de la *Cribratio*.

Bibliografía

Biechler, J. E. (1983). Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa. En *Manuscripta*, XXVII.

———. (2004). Interreligious dialogue. En Bellitto, Ch. M.; Izbicki, Th. M. y Christianson, G. (eds.). *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man.* Nueva Jersey, Mahwah.

Burman, Th. E. (2014). Nicholas of Cusa and Peter the Venerable's Request. En Levy, I. Ch.; George-Tvrtkovic, R. y Duclow, D. F. (eds.). *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages.* Leiden, Brill.

Euler, W. A. (2014). A Critical Survey of Cusanus's Writings on Islam. En Levy, I. Ch.; George-Tvrtkovic, R y Duclow, D. F. (eds.). *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages.* Leiden, Brill.

Grossato, A. (2014). Alcuni aspetti della presenza di Maria nell'islam. Dai riferimenti coranici alla devozione popolare e dalla mistica all'iconografia. En *Studia patavina: Rivista di scienze religiose*, 61/1.

Martínez Gázquez, J. (2015a). *Glossae ad Alchoran latinum Roberti Ketenensis translatoris, fortasse a Petro Pictauiense redactae*: An Edition of the Glosses to the Latin Qur'ān in BNF MS Arsenal 1162. En *Medieval Encounters* 21.

———. (2015b). A New Set of Glosses to the Latin Qur'ān Made by Nicholas of Cusa (MS Vat. Lat. 4071). En *Medieval Encounters* 21. Disponible en: https://www.researchgate.net/

———. (2016). Las glosas de Nicolás de Cusa al *Alchoranus Latinus* en el MS Vat. Lat. 4071. Nuevos datos para la *Cribratio Alkorani.* En *Niccoló Cusano. L'Uomo, I Libri, L'Opera. Atti del LII Convegno storico internazionale Todi, 11-14 ottobre 2015.* Centro Italiano di Studi sul Basso Medioevo/Accademia Tudertina, Spoleto. En línea en: https://www.researchgate.net/

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Cribratio Alkorani* (Volumen VIII. Edidit commentariisque illustravit L. Hagemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1986).

Sanz Santacruz, V. (2007). Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana. En *Anuario de Historia de la Iglesia,* 16.

Scotto, D. (2009). Sulla soglia della "Cribratio". Riflessi dell'Islam nell'esperienza di Niccoló Cusano. En *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 45/2.

Capítulo 3

Concordia

Martín D'Ascenzo

Antecedentes de la concepción cusana de *concordia*

En uno de sus escritos de 1450, Nicolás de Cusa refiere al templo que los romanos le habían dedicado a la *mente* (*De mente* 1: h V, n. 53). La mención a ese culto a la mente, y a su templo es un recurso que el Cusano utiliza para señalar la importancia y pertinencia de la elección de su objeto de estudio. Además, esa misma referencia señala un gesto habitual en el humanismo renacentista: la evocación al pasado grecorromano en tanto modelo de acción y pensamiento para los hombres del siglo XV. Pues bien, la *concordia* también tenía su templo en Roma. La *concordia* ocupa un lugar especial en las culturas de la Antigüedad clásica, tanto griega como romana. Ciertamente es un concepto utilizado por un amplio espectro de autores. Sin embargo, nos aventuraremos a señalar su presencia en lugares clave en la obra de autores a los que refiere el Cusano explícitamente. No pretendemos agotar con esto un tema en sí mismo muy amplio, sino tan solo reponer un repertorio de textos y variaciones

del concepto que estuvo a disposición del Cusano al redactar *De concordantia catholica*.

El primero de los autores en el cual nos queremos detener es Cicerón (106-43 a. C.), quien se presenta como un decidido defensor de la *concordia*. Al retornar de su exilio en el año 56, el Arpinate buscó recuperar la vivienda en la cual se había construido un templo dedicado a la diosa *Libertas*.[1] En ese entonces pronuncia una serie de discursos en los cuales apela a la necesidad de mantener la *concordia civium*, e identifica como símbolo de su consulado el templo dedicado a la *Concordia*. En el discurso *De domo sua* señala que su partida coincidió con una serie de males que se contraponen a los bienes que se suceden a su regreso.[2] Entre los males figura la *discordia*; entre los bienes, la *concordia populi*.[3]

---

1 Simón y Polo proporcionan un cuadro muy detallado de las múltiples implicancias que adquirieron estos dos conceptos, *concordia* y *libertas* en el marco de las luchas políticas de la antigua Roma (2000: 261-262).

2 Cicerón retomó en sus discursos el lema de la *concordia* como fundamento de sus propias tesis ideológicas. En su alocución en el Senado, afirma que la ley que autorizaba su vuelta había ido acompañada de un decreto senatorial en el que se establecía que intentar impedirla equivaldría a atentar contra el Estado y contra la *concordia civium*. En el subsiguiente discurso pronunciado ante el pueblo, comienza recordando a sus oyentes que él había devuelto la *concordia* a Roma en el año 63. Meses más tarde, volvería a insistir en que solo la *concordia* salvaría la situación de peligro para la *res publica* que él percibe, e identifica expresamente al templo dedicado a *Concordia* como símbolo de su consulado. En su discurso ante los pontífices, contrasta en dos ocasiones los perjuicios supuestamente causados por su partida con los beneficios derivados de su regreso. La ausencia de Cicerón habría traído consigo *el hambre, asesinatos, incendios, en definitiva discordia y sedición.* Con él habrían regresado *la fertilidad a los campos, la justicia a los tribunales, en resumen la paz y la concordia.* (Simón y Polo, 2000: 266. Las itálicas son nuestras.)

3 Dicen Simón y Polo: "La sutil contraposición que Cicerón realiza en su discurso entre *libertas* y *concordia* no constituye una elección casual, sino un recurso consciente del orador, con el que pretendía apelar a la complicidad ideológica de los pontífices que componían su audiencia. El Arpinate usa un argumento que podía ser fácilmente compartido por sus oyentes: la *libertas* que reivindica Clodio es sinónimo de desorden y *seditio*, es una reivindicación propia de *improbi*, la *concordia* que implícitamente ofrece Cicerón a los pontífices como razón de fondo para devolverle su casa es guardián del orden y patrimonio de los *boni*. La *concordia* que defiende Cicerón se basa fundamentalmente en que cada ciudadano acepte el lugar que le corresponde dentro de la comunidad y se asocia claramente a la

La *concordia* ciceroniana se enmarca así en un discurso de tono conservador. El Arpinate lucha, en definitiva, por conservar un régimen de tipo aristocrático opuesto a la *discordia* y a la *seditio* de los populares.[4] La concordia se corresponde con una adecuada relación entre los ciudadanos, en la que cada uno acepta su lugar.[5]

Ya en la era cristiana, entre los nombres mencionados por Nicolás de Cusa nos encontramos con Cipriano de Cartago (200-258), un autor que figura entre las autoridades patrísticas más importantes en *De concordantia catholica*. La edición crítica cuenta veinticuatro menciones a su obra. Su tratado *De unitate ecclesiae* es citado en tres oportunidades. Para tener

---

conservación del orden establecido, lo cual justifica cualquier acción, incluido el uso de la fuerza, para lograr ese propósito. De hecho, la *concordia* que Cicerón dice haber restaurado en el año 63 se deriva de la depuración de los elementos considerados peligrosos para la conservación de la *res publica*. Su concordia es antagónica a *seditio*, término que, a su vez, es sinónimo de *discordia* y caracteriza a los populares. Una *seditio* es desde la perspectiva ciceroniana y, en general, de los *optimates* el equivalente de "revolución", siendo los *seditiosi*, término que se aplica sobre todo a reformadores como los Gracos, Saturnino, Livio Druso, Sulpicio o Clodio, enemigos del Estado. Toda *seditio*, en tanto que promueve cambios más o menos profundos en la estructura política o socioeconómica, es considerada una amenaza para la *libertas* de los *optimates*, que se basa en el respeto a su posición de preeminencia, justificada históricamente por el *mos maiorum*". (Simón y Polo, 2000: 268)

4 "En la *concordia* que Cicerón defiende hasta el final de su vida no hay ninguna preocupación por aliviar las desigualdades sociales sino que, por el contrario, se fundamenta en su conservación y en su necesario reflejo político, que no ha de ser otro que el mantenimiento de un sistema de gobierno aristocrático. Todo lo que se oponga a ese orden establecido —que es el orden natural— es percibido por el Arpinate, y por quienes pensaban como él, como *discordia* y *seditio*. En consecuencia, la utilización de la violencia contra sus promotores era legítima y su eliminación era un servicio público para garantizar la seguridad del Estado y, en última instancia, la *concordia civium*. En el fondo lo que Cicerón propone es la identificación de la *seditio* con la *libertas* esgrimida por los elementos populares". (Simón y Polo, 2000: 269)

5 Si bien es probable que Nicolás de Cusa no haya tenido un contacto directo con este discurso, sin embargo, la influencia de dicha concepción ciceroniana pudo haber sido recibida a través de Agustín de Hipona. Si bien no entraremos en detalles aquí, creemos que el libro XIX de *De civitate Dei* es central a la hora de rastrear las vías de influencia de estas ideas en el Cusano. Sobre Agustín y Cicerón, dice Velásquez: "Para Cicerón (Rep. 2, 69), el mejor vínculo de la seguridad al interior de una república es la *concordia*, que señala una suerte de sentimiento de armonía y amistad entre los ciudadanos, un acuerdo mutuo". (Velázquez, 2001: 527-538, 533)

una idea de la importancia de Cipriano podemos compararlo con otra de las autoridades patrísticas importantes para el Cusano. Agustín de Hipona, por ejemplo, es referido veintidós veces. Añadimos estas consideraciones cuantitativas tan solo para destacar la importancia que a menudo se le retacea al pensamiento del cartaginés.

En *De unitate ecclesiae* la concordia aparece como un elemento que fortalece la unidad de la Iglesia y es postulada como un ideal que debe reinar entre los fieles (*De unitate eccl.* n. 12 [PL 4, 508-509]).[6] Los enemigos de Cristo son aquellos que atentan contra la paz y la concordia (*ibid*., n. 6 [PL 4, 503]).[7] El símbolo místico de la unidad de la iglesia es la túnica de Cristo que no se dividió, allí se muestra el *vinculum concordiae* (*ibid*., n. 7 [PL 4: 505]).[8] La permanente apuesta por la unidad de la Iglesia realizada por Cipriano es central para el Cusano, que encuentra en el padre cartaginés un antecedente de peso tanto para postular él también la unidad de la Iglesia como para brindar un argumento proconsensualista.[9]

Lactancio (240-320) es otro de los pensadores patrísticos referidos por Nicolás de Cusa que pusieron su atención en el

---

6 "Dominus enim cum discipulis suis unanimitatem suaderet et pacem: Dico, inquit, vobis, quoniam si duobus ex vobis convenerit in terra, de omni re quamcunque petieritis, continget vobis a Patre meo, qui in coelis est. Ubicunque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum, ostendens non multitudini, sed uuanimitati deprecantium plurimum tribui. Si duobus, inquit, ex vobis convenerit in terra, unanimitatem prius posuit, *concordiam pacis* ante praemisit, ut conveniat nobis fideliter et firmiter docuit". El destacado es nuestro.

7 "Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit".

8 "Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Jesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi quis Christum indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque indivisa tunica possidetur. [...] At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica ejus per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est. Individua, copulata, connexa ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. Sacramento vestis et signo declaravit Ecclesiae unitatem".

9 El Cusano menciona una *Regula Cypriani* que indica que la *maior pars* del sacerdocio permanecerá en la ley evangélica y esto constituye la garantía de que el consenso de la mayoría no irá nunca en contra de la fe.

concepto de *concordia*. En Lactancio encontramos un hábil retórico que recupera lo mejor del pensamiento clásico, en un sentido que parece anticipar la obra de Agustín. Si Cipriano utiliza el concepto de *concordia* para pensar la unidad de la Iglesia de su tiempo, Lactancio aporta otro elemento, pues para él la *concordia* es el presupuesto o fundamento de la vida virtuosa (*Divinarum institutionum,* VI 6 [PL 6, 655]).[10]

Ahora bien, un autor central, en esta breve reseña de las fuentes del concepto de *concordia* en *De concordantia catholica*, es sin dudas el ya referido Agustín de Hipona (354-430).[11] La concepción agustiniana de *concordia* muestra un carácter ambivalente. Por un lado, en la *Ciudad de Dios*, Agustín despliega un arsenal de críticas a la *concordia* tal como la entendían los romanos. El padre africano señala el templo dedicado a esta diosa como un recurso para impugnar la concordia romana.[12] Cuando Agustín dice que la diosa de la concordia da la concordia, se reconoce fácilmente ahí una manera burlona de referirse a la acción de las divinidades romanas (*De civitate Dei* IV, 24 [PL 41, 132]). El templo de la concordia se hizo para recordar el aplastamiento de la rebelión de los Gracos pero es curioso dicho homenaje, dice el Hiponense, porque si esta diosa estuviese en la ciudad no habría tenido lugar ese desastre (*ibidem* III, 25 [PL 41, 105-106]).[13]

---

10 ñ "Sublata hominum concordia, uirtus nulla est omnino".

11 En un pasaje del segundo libro, cuando se ocupa de la reforma de la Iglesia, Nicolás de Cusa acerca a Agustín y Cipriano. La cita de Agustín que trae Nicolás dice: "[...] 'Manente enim concordiae vinculo et perseverante ecclesiae catholicae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui domino redditurus'. Haec ibi. Et est sententia sancti Cypriani in variis locis". (*De concord. cath.* II, 26: h XIV/2, n. 209)

12 Además de este pasaje también es interesante lo que dice en *De civitate Dei* IV 15 [PL 41, 124]. Allí, la concordia con buenos vecinos es presentada como deseable antes del imperio sobre vecinos malos. Agustín sugiere la imagen de un mundo de muchas ciudades y reinos en relación de buena vecindad como mejor a un mundo unificado de manera vil.

13 Dice: "Eleganti sane senatus consulto eo ipso loco, ubi funereus tumultus ille commissus est, ubi tot ciues ordinis cuiusque ceciderunt, aeaedes Concordiaeae facta est, ut Gracchorum poenaeae

Pero, por otro lado, la concordia, no como diosa sino como conformidad o unión, es valorada positivamente por el Hiponense. En tanto vínculo concorde de la paz, aparece, por ejemplo, en su definición y valoración de la paz y en la mención de los vínculos de consanguinidad producto de la propagación del género humano.[14] Además, la concordia se muestra allí donde las relaciones de dominio no están orientadas por el mero afán de dominio sino por el cuidado y el bienestar de quienes forman parte de esas relaciones (*ibidem* XIX, 14 [PL 41, 643];[15] *cfr. ibidem* XIX, 16 [PL 41, 645]). En *De civitate Dei* XIX, 24 la concordia forma parte de la definición misma de "pueblo". Pero lo importante, dice el

---

testis contionantium oculos feriret memoriamque compungeret. Sed hoc quid aliud fuit quam inrisio deorum, illi deaeae templum construere, quaeae si esset in ciuitate, non tantis dissensionibus dilacerata conrueret?".

14 Es clara aquí la influencia estoica. La mención a los vínculos de consanguinidad como medio de propagación y unidad del género es una idea recurrente en los textos de Cicerón (*cfr. De finibus* VI 7 n. 16-18.) Agustín, en *De civitate Dei* XIV 1 [PL 41, 403], dice: "[...] ad humanum genus non solum naturae similitudine sociandum, uerum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis uinculo conligandum ex homine uno Deum uoluisse homines instituere [...]". En Agustín, la concordia ocupa un lugar central también al explicar qué es la paz. Agustín dice: "Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (*Ibidem* XIX, 13 [PL 41, 640]).

15 Dice Agustín: "Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet oportuniorem facilioremque aditum consulendi, uel naturae ordine uel ipsius societatis humanae. Vnde apostolus dicit: Quisquis autem suis et maxime domesticis non prouidet, fidem denegat et est infideli deterior. Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. mperant enim, qui consulunt; sicut uir uxori, parentes filiis, domini seruis. Oboediunt autem quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, serui dominis. Sed in domo iusti uiuentis ex fide et adhuc ab illa caelesti ciuitate peregrinantis etiam qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed prouidendi misericordia".

Hiponense, no es la concordia sino cuáles son los intereses bajo los cuales se reúne el pueblo. No importa tanto la formalidad del acuerdo concorde sino sobre qué fines se produce la unidad concorde del pueblo.[16]

Tan importante como la presencia del concepto señalado en los autores citados es la rara aparición del término en Dionisio Pseudo-Areopagita, quien influyó enormemente en toda la obra cusana. El término *concordia* y sus derivados registran pocas apariciones relevantes para la política y eclesiología en las traducciones latinas de su obra. Una en la versión de Juan Sarraceno (*De divinis nominibus* V, Ioh. Sarracenus interprete)[17] y otra en la de Ambrosio Traversari (*De divinis nominibus* XI, Traversari interprete).[18]

Mucho mejor conocidas son las influencias sobre el Cusano de obras y autores de la baja Edad Media. Los más importan-

---

16 Nicolás refiere explícitamente al texto agustiniano que estamos comentando: "Quare, 'sicut res publica est communis res populi, et res communis est res civitatis, et civitas est hominum multitudo in quodlibet vinculum concordiae redacta', ut scribit Augustinus ad Volusianum De legum divinarum mutatione, ita se habet praesidens in cura pastorali ad instar illius, cui res publica commissa est. Unde cuncti, qui subsunt curae, intelliguntur ita in praesidente uniti, ac si ipse esset anima una et ipsi corpus, quod anima haberet animare" (*De conc. cath.* I, 6: h XIV/1, n. 36).

17 "Principium enim est exsistentium, a quo et ipsum esse et omnia quocumque modo exsistentia: omne principium, omnis finis, omnis uita, omnis immortalitas, omnis sapientia, omnis ordo, omnis harmonia, omnis uirtus, omnis custodia, omnis collocatio, omnis distributio, omnis intellectus, omnis sermo, omnis sensus, omnis habitus, omnis statio, omnis motus, omnis unitio, omnis concretio, omnis amicitia, omnis concordatio, omnis discretio, omnis definitio et alia quaecumque per esse exsistentia exsistentia omnia figurant". Las versiones latinas del texto dionisiano se extrajeron de la edición a cargo de Chevallier (1937 y 1950).

18 "Quae sit ipsa uita, quae ipsa uirtus et quae hunc in modum dicuntur. Age itaque, diuinam complectentem que omnia pacem pacificis efferamus laudibus. Haec est enim quae cuncta connectit concordiam que omnium atque consensum gignit et efficit. Cuius rei gratia ipsam quoque desiderant omnia, ut quae diuisibilem ipsorum multitudinem ad totam conuertit unitatem intestinum que mundanae machinae bellum quo foedere mirabili congruat efficit. Diuinae participatione pacis, antiquiores unientium uirtutum et ipsae ad seipsas et ad inuicem coniunguntur atque ad unam omnium principatum gerentem pacem." Es importante notar que Nicolás de Cusa accede a la traducción de Traversari con posterioridad a la redacción de *De concordantia catholica. Cfr.* González Ríos (2008: 347-358, 351).

tes son Graciano y Lulio. Ciertamente, una referencia ineludible en este breve recorrido es el *Decretum* (*ca*. 1140) de Graciano, también conocido por su título *Concordantia discordantium canonum*.[19] De la compilación realizada por Graciano del derecho canónico, Nicolás hace uso de textos en los que aparece referido el concepto de *concordia* (*cfr. De conc. cath*. III, 32: h XIV/3, n. 233; Graciano, *Decretum*: 267). Como es sabido, Graciano realizó una compilación de textos canónicos, comentó algunos de ellos y buscó conciliar las divergencias entre los mismos (Pennington, 1988: 424-452). Ciertamente algo de este gesto pervive en el Cusano, quien busca conciliar diferentes posiciones de acuerdo con lo que denomina el *medium concordantiae*.

La influencia de Raimundo Lulio en *De concordantia catholica* ya ha sido destacada por Paul Sigmund. El concepto de *concordantia* es recurrente en la obra del pensador mallorquín.[20] Si bien la definición cusana de *concordantia* depende literalmente del uso luliano de dicho término, es muy difícil avanzar en la determinación de la influencia del mallorquín más allá de dicho empleo en *De concordantia catholica*.[21] A pesar de que no entraremos aquí en detalles, es posible contraponer brevemente los modos cusano y luliano de investigación. La concordancia cusana, en *De concordantia catholica*, busca la unidad de la verdad en la variedad de las opiniones, mientras que la combinatoria luliana pretende explicitar lo real sin necesidad de referir a la tradición. El arte

19 Graciano, *Decretum gratiani. Concordia discordantium canonum*, Richter (ed.) (1839). Existe una traducción al inglés de las primeras veinte distinciones del decreto: Thompson y Christiensen (1993).

20 Sigmund (1963: 59-61) ya ha subrayado la posible influencia de Raimundo Lulio sobre Nicolás de Cusa en *De concordantia catholica*. Para una reseña sobre los estudios relativos a los comienzos de los conocimientos lulianos de Nicolás de Cusa, ver también Domínguez Reboiras (1994: 129-139), quien presenta la discusión entre Haubst y Colomer respecto de la influencia luliana en el Cusano.

21 La influencia de Lulio también ha sido señalada en la propuesta cusana de un nuevo sistema de votación para el cargo de emperador (*De conc. cath*. III, 37: h XIV/3, nn. 535-541).

luliano intenta ser una lógica del descubrimiento y demostración de la verdad en todas las esferas del conocimiento humano. Se basa en una combinatoria que pretende acomodarse adecuadamente a la estructura de lo real.[22] *Concordantia* es, para Lulio, uno de los principios relativos que conforman esa combinatoria a través de la cual lleva adelante sus investigaciones. No encontramos en el Cusano nada parecido a ese modo de llevar adelante una investigación. Aunque Nicolás de Cusa siempre valoró la obra del pensador mallorquín, muy pocas veces lo menciona explícitamente.[23] A diferencia del Cusano, en los años de Basilea, Heimerico del Campo adaptó la combinatoria luliana para la resolución de problemas de eclesiología y teoría política (Hamann, 2006: 140).[24] Por supuesto, existen otras valoraciones positivas de la *concordia* en la teoría política medieval que no referiremos aquí, pero están alejadas del sentido que les dará el Cusano.[25]

---

22 "There is no doubt that the Art is, in one of its aspects, a kind of logic, that it promised to solve problems and give answers to questions [...] through the manipulation of the letter J on the figures. [...] Lull, however, claimed that his Art was more than a logic; it was a way of finding out and 'demonstrating' truth in all departments of knowledge." "[...] Lull believed that he had discovered, or had had revealed to him an Art of thinking which was infallible in all spheres because based on the actual structure of reality, a logic which followed the true patterns of the universe. He valued this infallible Art most for its virtue in the theological sphere, on which level he believed that it could 'demonstrate' the truth of the Incarnation and the Trinity to un-believers. But it could also work with precision in other spheres, 'bon pour le droit, pour la medicine, et pour toute science'". (Yates, 1954: 115-173).

23 Nicolás de Cusa menciona a Raimundo Lulio en dos sermones de 1431: (*Sermo IV* "Fides autem catholica": h XVI/1, n. 25); *Sermo X* "Beati mundo corde": h XVI/2, n.13).

24 Recordemos que el Cusano tuvo contacto con Heimerico del Campo durante su estadía en Colonia.

25 Desde perspectivas absolutamente opuestas, por ejemplo, Jacobo de Viterbo y Marsilio de Padua utilizan una concepción de concordia como "causa". Pero mientras que para el de Viterbo la concordia es una de las causas que hacen gloriosa a la Iglesia, para Marsilio es una de las causas por la cual prosperan los regímenes temporales. Así dice Iacobus de Viterbo: "Quarta conditio est, quod sit unicum per concordiam, scilicet eorum, qui sunt in regno. Dissentio enim regni destructionem causat, quia omne regnum in seipsum divisum desolabitur, ut Dominus ait in evangelio Matthei. E contrario igitur, concordia regni est causa salutis ipsius et per consequens glorie. Istius condi-

Los distintos sentidos del concepto *concordia* en *De concordantia catholica*

Nicolás de Cusa abre *De concordantia catholica* con un tratado acerca de la Iglesia que se extiende por los primeros seis capítulos del libro primero. Busca exponer allí los fundamentos de la obra y, por esta razón, sostiene que tiene que hablar de "aquella profunda divina armonía de la iglesia" (*De conc. cath*. I, 4: h XIV/1, n. 4).[26] La Iglesia agota todo el campo de lo espiritual y la *concordancia* es el concepto central que la caracteriza.

Una primera lectura completa de la obra no nos da de manera inmediata una clara comprensión de qué sea la *concordia* o *concordantia* de la que habla el Cusano.[27] Se trata de un concepto plástico y polisémico. Plástico porque es aplicado en contextos y a objetos muy diferentes entre sí. Polisémico porque las múltiples apariciones del concepto no pueden reducirse totalmente a un único sentido. Ciertamente la *concordantia* cusana posee una diversidad de características y dimensiones que es necesario tener en cuenta. En un sentido, la concordancia aparece como un elemento constitutivo de la naturaleza u ontología de las cosas.[28] Esta concordan-

---

tionis exemplum, quantum ad tempuis aliquod, invenitur in regnis predictis, scilicet israelitico et romano. Hec autem conditio reperitur in ecclesia, que unita e concors est vinculo caritatis" (*De regimine christiano*, c. 2 [Arquillère (ed.), 1926: 102]); mientras Marsilius Pataviensis cita a Salustio cuando sostiene que "Concordia parve res crescunt, discordia vero maxime dilabuntur." (*Defensor pacis* I, 1 §2 [Scholz (ed.), 1932-1933: 4]). Por otra parte, en el capítulo dedicado al concilio nos referiremos a la *Epistola Concordiae* de Gelnhausen.

26 "Quia facile scienti fundamenta patescere possunt elicienda, quantum minimo ingenio ex alto dabitur, de illa profunda divina ecclesiae harmonia perpauca dicam. Concordantia enim est id [...]".

27 *Cfr. De concord. cath.* II, 4: h XIV/2, n. 78.

28 Respecto de la noción de concordancia puede considerarse, sin lugar a dudas, que para Nicolás de Cusa tiene una dimensión ontológica. Pues la explicación de qué es la concordancia permite introducir consideraciones de ontología trinitaria aplicables tanto al principio, o lo divino, a partir del cual fluyen por creación todas las cosas como a lo que proviene del principio. Nicolás sostiene

cia no se reduce al ámbito de las sustancias materiales, sino que también se extiende al universo espiritual abarcándolo todo.[29] En otro sentido, la concordancia es aquello que desciende escalonadamente de lo alto y por ello se acerca a una concepción jerárquica.[30] Pero la concordancia aparece también como aquello que permite a los hombres alcanzar acuerdos y con ello elevarse hacia los fines últimos de la vida humana. Por ello se acerca a una concepción consensualista.[31] A su vez, la concordancia no solo es deseable al momen-

---

que todo ser y vivir está constituido por la concordancia y que la concordancia más alta es la que se da en la Trinidad. Explica esto de la siguiente manera: pone como principios que allí donde no hay contrariedad la vida es eterna y que toda concordancia se da entre los que son diferentes. Entre ellos hay grados de contrariedad pues dice que cuanto menor es la contrariedad entre los diferentes más fuerte es la concordancia y más larga la vida. Allí donde la vida es eterna no existe ninguna contrariedad. La concordancia más alta se da en la uni-trinidad divina: "Ex hac enim radice vide alta fundamenta sanctissimae trinitatis et unitatis, quoniam unitas in trinitate et trinitas in unitate, nec ulla penitus contrarietas, quia qualis pater, talis filius, talis et spiritus sanctus." (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, n. 6). Esta concordancia que existe de manera más alta, la *summa et infinita concordantia* en la Trinidad, se difunde en lo creado. Pero la creatura finita, en tanto finita, es incapaz de la concordancia infinita (*ibid.* I, 2: h XIV/1, n. 9).

29 Por ejemplo, dice el Cusano que la armonía, la proporción natural concordante, hace posible la vida a los seres. Rotas esas proporciones, advienen la enfermedad y la muerte, la separación del alma del cuerpo (*De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, n.581). El modo en el cual existe la concordancia en las cosas naturales lo conocen los sabios: "Magna enim ista sunt, in quibus a priori investigatio omnium naturalium ac universae creaturae latet. Dum enim istae admirandae differentes concordantiae totius universi investigantur, quanta ibi miranda naturarum combinatio, quanta orbicularis et influentialis mutua participatio quantusve in hiis ad unum finem ordo invenitur, sapientes cognoscunt". (*ibid.* I, 2: h XIV/1, n.12).

30 Esta cita puede dar pie a considerar la concordancia como otra manera de nombrar la jerarquía: "Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus" (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, n. 4). Pues dice que de un rey pacífico de infinita concordancia fluye la armonía concordancial que de modo gradual ordena a todos los miembros para que Dios sea en ellos. Sin embargo, Nicolás en ningún momento identifica la concordancia con la serie ordenada por ella. En otro texto la concordancia aparece como aquello que hace posible la jerarquía eclesiástica (*cfr. ibid.* I, 4: h XIV/1, n. 20). O, por ejemplo, podemos tomar en cuenta cuando respecto de la comunicación sacramental sostiene que se articula jerárquicamente con una "mirabili concordantia usque in Christum caput" (*ibid.* I, 6: h XIV/1, nn. 32-33).

31 Mientras que en el libro primero la concordancia se acerca fuertemente al concepto de jerarquía, en el segundo se acerca al de consenso. Así, en el capítulo cuarto del libro segundo se sostiene

to de instituir las normas que regulan la vida eclesiástica y civil, sino que también es central a la hora de la elección de las autoridades tanto temporales como espirituales (*De conc. cath*. III, 4: h XIV/3, n. 331).[32]

La concordancia también es tenida en cuenta al realizar la distinción entre el oficio pastoral y las tareas jurisdiccionales del sacerdocio.[33] A su vez, el concepto tiene implicaciones para la cristología, pues Cristo es el medio a través del cual se realiza la concordia.[34] En la concordancia cusana podemos encontrar también una dimensión musical, pues la imagen del sonido armonioso es un recurso para ejempli-

---

que las definiciones conciliares realizadas por muchos reunidos en un diálogo no coaccionado, en la cual hay una concordancia entre los diferentes participantes, tienen un carácter que hasta podría creerse divino (*cfr. De conc. cath.* II, 3: h XIV/2, n.77-78). La infalibilidad del juicio conciliar es tanto más firme cuanto mayor es la concordancia de los juicios u opiniones a partir de las cuales surge (*ibid.* II, 4: h XIV/2, n.79). Así como cuanto mayor es la concordancia más larga es la vida (*ibid.* I, 1 h XIV/1, n. 6), también cuanto mayor es el acuerdo concordante de las opiniones a la hora de un juicio conciliar, mayor es la estabilidad del mismo: "Veritas enim permanet in saeculum saeculi, et falsitas se ipsam aliquamdiu conservare nequit" (*ibid.* II, 4: h XIV/2, n. 79). La concordancia en el juicio conciliar coloca en segundo plano las diferencias jerárquicas entre aquellos que participan en él. Así, por ejemplo, la vigencia y validez de lo decidido conciliarmente no depende ni del papa ni del presidente del concilio sino "ex unico concordanti consensu vigorem habere" (*ibid.* II, 8: h XIV/2, n. 100). Incluso la presencia de los gobernantes temporales en Basilea constituye una garantía del vigor de lo definido en el concilio (*ibid.* III, 17: h XIV/3, n. 411).

32 "Ecce si ea, quae superius habentur, ad mentem revoces, quomodo omnis superioritas ordinata ex electiva concordantia spontaneae subiectionis exoritur [...] Hoc est illud ordinatum spiritualis colligantiae divinum matrimonium in radice durativae concordantiae assituatum, per quod ista res publica optime ad finem aeternae felicitatis summa pace dirigitur. Et quia huius radices divini et humani iuris superius habentur, non replico idem". Sobre la posibilidad de la deposición de las autoridades al final del mismo capítulo, ver *De conc. cath.* III, 4: h XIV/3, n. 339.

33 Los obispos son todos iguales respecto de sus funciones pastorales. Y para mantener la unidad de los muchos es necesario anteponer uno a los demás y de esa manera evitar el cisma que podría surgir a partir de las diferencias que podrían aparecer entre ellos. La concordancia podrá darse así en lo uno y en los muchos (*De conc. cath.* I, 6: h XIV/1, n. 35). Eso justifica la distinción existente en el sacerdocio respecto del poder jurisdiccional.

34 Cristo es el medio a través del cual se alcanza la concordia con Dios: "Christus est [...] medium concordantiae ad deum" (*De conc. cath.* I, 5: h XIV/1, n. 28). Este texto se enmarca en una crítica probablemente dirigida a los husitas donde sostendrá que el mal ministro eclesiástico no invalida la eficacia del sacramento que administra.

ficar la disposición que debería darse entre los miembros de la Iglesia tanto en el plano espiritual como en el temporal.[35]

Tampoco hay que olvidar que el Cusano se propone aportar los testimonios de los antiguos. Rescata en varias oportunidades apariciones del término concordancia y sus derivados como una manera más de defender sus puntos de vista.[36]

Es oportuno señalar que estas consideraciones no agotan aún los distintos usos de los términos *concordia* y *concordantia* ni sus apariciones en *De concordantia catholica*, pues la concordancia será vista también como criterio de investigación y ponderación de ciertas conductas, hechos, etc.,[37] como una de las buenas características que se encuentran en lo investigado.[38]

---

35 El Cusano asocia la *concordantia* a los cantos que deben adornar las iglesias. En este sentido se encuentra en Isidoro de Sevilla (560-636) "Harmonia est modulatio vocis et concordantia plurimorum sonorum, vel coaptatio" (*Etimologiarum* III 20 [PL 82, 165]; *cfr. De conc. cath.* II, 33: h XIV/2, n. 242). Nicolás de Cusa también adopta la imagen del "rey citarista" que observa adecuadamente las distintas tonalidades para lograr un sonido armónico, concordante: "Debet itaque citharoedus rex esse, et qui bene sciat in fidibus concordiam observare, tam maiores quam minores, nec nimis nec minus extendere, ut communis concordantia per omnium harmoniam resonet." (*De conc. cath.* III, 41: h XIV/3, n. 592*)*. La dimensión musical de la unión de los diferentes en un conjunto bien compuesto se encuentra, por ejemplo, en Agustín de Hipona quien en *De civitate Dei* (II 21 n.1 [PL 41, 66]) transcribe un texto del *De re publica* de Cicerón.

36 El Cusano recoge varias apariciones del término en los documentos conciliares, por ejemplo: *De concord. cath.* II, 4: h XIV/2, n. 78.

37 La concordancia también es un punto intermedio entre posiciones extremas que rompen la armonía. Por un lado, están los que defienden el carácter divino y, por lo tanto, inapelable del papado y, por otro, los que sostienen el origen meramente humano de la autoridad del pontífice romano. Nicolás de Cusa quiere sentar un punto medio entre ambas posturas apelando a la concordancia: "Erat itaque necessarium inquirere, quae Romani pontificis auctoritas tam in superioritate quam praeceptione et statutorum editione. Et licet induxerim multa, tamen in hoc resedi quod, licet secundum plura sanctorum scripta potestas Romani pontificis a deo sit et secundum alia ab homine et conciliis universalibus, tamen videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praeeminentiae, prioratus et principatus sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo" (*De concord. cath.* II, 34: h XIV/2, n.249; *cfr. ibid.*, n. 264).

38 Por ejemplo: (1°) La concordancia es necesaria y conveniente en la sucesión de los reyes. Nicolás sobre este punto refiere a un concilio de Toledo que propone un modelo electivo (*De conc. cath.* III, 4: h XIV/3, n. 329). También al comenzar el último capítulo del libro tercero dice el Cusa-

La definición de *concordantia* en el primer capítulo del libro primero

Con el telón de fondo de los antecedentes mencionados y a la luz del carácter plástico y polisémico de los diversos usos del concepto de *concordia* consideramos, sin embargo, que se puede evaluar como central la definición que de este concepto se da en el primer capítulo del libro primero de *De concordantia catholica*. Ahí, según el Cusano, se ponen los fundamentos del tratado.[39] Nicolás establece allí los principios de su eclesiología que utilizará para solucionar cuestiones centrales a lo largo de la obra.

Al señalar la *concordantia* como aquello de lo cual se ocupará, refiere al modo en el cual las partes se relacionan y deben relacionarse entre sí para lograr el fin de la totalidad y de cada una de las partes.[40] Dice:

---

no: "Superiora docuere veram concordantem catholicae ecclesiae harmoniam in recta ordinata praesidentia, quae ex communi consensu et electione exoritur, et libera subiectione omnium aut partis maioris consistere, ac quod canones et leges tam divinae quam communi omnium consensu humaniter rationabiliter dictatae ut aequissimum medium de hac vita transitoria ad caelestem patriam viam ostendunt" (*ibid.* III, 41: h XIV/3, n. 567). (2°) Nicolás de Cusa señala también la concordia constitutiva de la iglesia como opuesta al cisma: "Adhuc pensandum est, quoniam ecclesia ab unitate et concordantiali congregatione dicitur, quod ipsa ex fraternitate constituitur, cui nihil proprie tantum contrariatur, sicut discissio sive schisma" (*ibid.* I, 5: h XVI/1, n.27). (3°) Muy interesante es la clasificación de los reinos según se rijan de acuerdo con las leyes divinas o no. El rey de Tartaria, como gobierna de una forma mínimamente concordante con las leyes divinas, se dice mínimo, los mahometanos como respetan ciertos textos bíblicos son mayores que aquel, pero el máximo es el rey cristiano (*ibid.* III, 8: h XIV/3, n. 348).

39 El primer capítulo se abre de la siguiente manera: "qui facile scienti fundamenta patescere possunt, [...], de illa profunda divina ecclesiae harmonia perpauca dicam" (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, n. 4).

40 Muchos de los autores mencionados hablan de *concordia* y no de *concordantia*. Si bien el término elegido por Nicolás de Cusa es *concordantia*, sin embargo, se encuentran apariciones del término *concordia* con idéntido significado. Ver, por ejemplo: "Unde ex membrorum diversitate hierarchia comprehendi potest in ordine ad unitatem concordantiae, sine qua hierarchia non subsistit. Necesse est ergo concordiam illam esse in uno et pluribus, in uno capite et pluribus membris" (*De conc. cath.* I, 4: h XIV/1, n. 20). En otro lugar: "Debet itaque citharoedus rex esse, et qui bene sciat in fidibus concordiam observare, tam maiores quam minores, nec nimis nec minus extendere, ut communis concordantia per omnium

> La concordancia es, por cierto, aquello en razón de lo cual la Iglesia Católica concuerda en uno y en muchos, en un único señor y muchos súbditos. Y de un único rey pacífico de infinita concordancia fluye aquella dulcemente concordante armonía espiritual, gradual y continuadamente, hacia todos sus miembros que se encuentran sujetos y unidos, para que un único Dios sea todo en todos. Estamos, en efecto, desde el comienzo, predestinados a esta superadmirablemente armónica paz para ser adoptados entre los hijos de Dios, por Jesucristo quien descendió a fin de abarcarlo todo. (*De conc.cath*. I, 1: h XIV/1, n. 4)[41]

La concordancia es aquello que habilita un particular modo de ser de la unidad de muchos que es la Iglesia Católica. Gracias a la concordancia, dice el Cusano, la Iglesia concuerda "en uno y en muchos". Es necesario distinguir aquí dos unidades. Una unidad que podemos denominar absoluta, que no dependería más que de sí misma para ser, y otra unidad relativa que en tanto unidad que agrupa a una multiplicidad depende tanto de la unidad absoluta como de los miembros que la componen. La unidad absoluta es denominada único señor, rey pacífico, único Dios, uno. La unidad relativa no es sino la Iglesia Católica, que es la institución que oficia de mediadora entre la unidad y la multiplicidad. La multiplicidad es referida como los "muchos", "muchos súbditos", "miembros [de un reino]", "hijos de Dios".

---

harmoniam resonet" (*De conc. cath*. III, 4: h XIV/3, n. 592; *cfr. Sigmund* (1963: 123-124).

41 "Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus. Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum Dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia".

La tesis central del Cusano aquí es que la unidad de la multiplicidad es posible en virtud de la concordancia que fluye de la unidad absoluta hacia la multiplicidad de un modo gradual y continuado. Así, el modo en el cual las partes o miembros de la Iglesia se relacionan no depende enteramente de la interacción de estas mismas partes. Para que exista unidad en medio de la multiplicidad son necesarias las condiciones generadas por la unidad absoluta; esto es, a partir de la concordancia. Pero esa concordancia no es simplemente impuesta, requiere de un acto voluntario por parte de aquellos que forman parte de esas relaciones. Recurriendo a un vocabulario inequívocamente teológico, el Cusano refiere a la adopción de los hijos de Dios. Existe en el hombre un margen de libertad a partir del cual puede reconocer o rechazar la *filiatio*.[42] Así se produce y se muestra la manera en la cual el Cusano concibe la articulación entre la dimensión trascendente o divina y la inmanente o humana, de la vida de la Iglesia. La concordancia fluye de arriba hacia abajo y se muestra en las relaciones de obediencia que se desarrollan en armonía.

Nicolás de Cusa sostiene que si bien estamos predestinados a la unión con Cristo que se realiza en la Iglesia, la misma se produce de acuerdo con el modelo conyugal. El Cusano utiliza la metáfora del matrimonio para ilustrar un modo de relación consensuada en la que se verificarían

42 Dice Reinhardt (2007): "hay que decir que Nicolás de Cusa no veía ninguna oposición entre la gracia divina y el libre albedrío del hombre, como lo hicieron más tarde los reformadores; tampoco estaba interesado en explicar el concurso de las dos libertades, la divina y la humana, mediante un sistema filosófico-teológico, como lo pretendían los teólogos de la escolástica medieval y todavía más los de la segunda escolástica, sino que se contentaba más bien con confirmar la causalidad recíproca de la gracia y del libre albedrío. Su gran preocupación era la idea de que la libertad del hombre se realizara por la conversión a Dios y se cumpliera en la filiación divina. El ser hijo de Dios no es solamente un paso en la evolución del género humano hacia la libertad plena de la emancipación, como lo vería más tarde Lessing, sino más bien la meta y el complemento de la liberación del hombre".

diferencias entre los miembros de la unión. Es decir, la adopción de los hijos de Dios y el matrimonio se articulan de una manera similar. Mediante el consentimiento de los cónyuges, pasan de ser distintos y separados a estar unidos, a formar una unidad (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, nn. 4-5).[43]

La unidad que se produce en la unión conyugal, cuyo modelo es la unión de Adán y Eva, no anula la individualidad de los que allí se unen. No se produce una unidad de partes indiferenciadas. En el interior de esa unión se establecen relaciones de dominio en las cuales uno manda y el otro obedece (*De conc. cath.* I, 4: h XIV/1, n. 26).[44] En la unión de Cristo con su Iglesia ocurre algo similar. Que Cristo sea el esposo de la Iglesia significa que entre ambos se da un tipo de unión consentida por ambas partes, porque el consenso pertenece a la esencia de ese tipo de unión.[45]

En diversas oportunidades el Cusano recurre a la metáfora matrimonial para dar cuenta del tipo de unión que debería existir entre los miembros de una unidad de muchos. Así, el Cusano habla del matrimonio de Cristo con la Iglesia, del obispo con su grey y del rey con su reino.[46]

---

43 "Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum Dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia. Hanc praedestinationem probat apostolus ad Ephesios per id, quod a principio pronuntiatum est, quia reliquit homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una. Sacramentum est Christi et ecclesiae. Si ergo Adae et Evae copula sacramentum magnum est in Christo et ecclesia, certum est, quod, sicut Eva os de ossibus viri fuit et caro de carne eius, tunc et ecclesia de membris Christi est os de ossibus et caro de carne eius".

44 "Unde ex hoc trahitur desponsationem, qua Christus militantem ecclesiam et quodlibet membrum eius desponsavit, similem esse desponsationi, qua imperator reginam Franciae desponsaret ut reginam et dominam Franciae, ita ut ipsa laboret, ut regnum oboediat sibi et sponso offerat, alias non traducetur. Unde licet regina constans in fide remaneat, quia tamen aliquando rebellionem regni non castigat et ad oboedientiam reducit, cum possit, non traducitur. Non enim obligavit eam sponsus ad impossibile, licet ad difficile".

45 Sobre el consenso en el matrimonio, *cfr. De conc. cath.* II, 18: h XIV/2, n. 164.

46 En los primeros parágrafos del capítulo primero, Nicolás de Cusa señala al sacramento matrimonial como el modelo a tener en cuenta para la comprensión de la naturaleza de la unión de

Allí donde el Cusano se refiere al fundamento de todo su discurso, establece también firmemente el carácter gradual en las distintas dimensiones de la vida de la Iglesia. Así, por ejemplo, dice Nicolás que en la unión que se articula entre Cristo y la Iglesia también se da lugar a un tipo de unión en la que también hay diferencias:

> Ahora bien, para que alcancemos aquella concordantísima unión eterna mediante la fe, impuso [Cristo] una gradualmente diferente concordancia eclesiástica "haciendo a unos, apóstoles; a otros, obispos; a otros, doctores, etc. [...] (*De conc. cath*. I, 1: h XIV/1, n. 5)[47]

La unión entre Cristo y la Iglesia conlleva, por voluntad divina, que exista un orden de prelación de unos sobre otros en el interior de la unidad. Las diferencias, producto de la

---

Cristo con sus fieles: "Sacramentum est Christi et ecclesiae. Si ergo Adae et Evae copula sacramentum magnum est in Christo et ecclesia, certum est, quod, sicut Eva os de ossibus viri fuit et caro de carne eius, tunc et ecclesia de membris Christi est os de ossibus et caro de carne eius" (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, n. 5). Para Nicolás de Cusa el sacramento matrimonial también brinda una ilustración adecuada tanto para dar cuenta de las relaciones de representación en el poder espiritual como en el temporal. Por ejemplo, dice en este tratado: "Unde ex hoc trahitur desponsationem, qua Christus militantem ecclesiam et quodlibet membrum eius desponsavit, similem esse desponsationi, qua imperator reginam Franciae desponsaret ut reginam et dominam Franciae, ita ut ipsa laboret, ut regnum oboediat sibi et sponso offerat, alias non traducetur. Unde licet regina constans in fide remaneat, quia tamen aliquando rebellionem regni non castigat et ad oboedientiam reducit, cum possit, non traducitur" (*ibid.* I, 4: h XIV/1, n. 26). En el primer tratado de la obra, la metáfora matrimonial se usa también para explicar la unión del obispo con su diócesis. Esa unión lo convierte en representante de su grey. Dice Nicolás: "Et haec est radix una propositi nostri, quod ecclesia est in episcopo per unionem. Et sic episcopus eos figurat et repraesentat, quia publica persona quoad istum concursum" (*ibid.* I, 6: h XIV/1, n. 37). *Cfr*. Reinhardt (1994: 183-210). La representación que surge de la unión de los representados con sus representantes requiere, lo mismo que el matrimonio, el consentimiento de las partes. Sin consentimiento, no hay obediencia y no se puede hablar de representación.

47 "Ut autem ad illam aeternam concordantissimam unionem perveniremus per fidem, posuit gradualem differentem concordantiam ecclesiasticam 'alios dando apostolos, alios episcopos, alios doctores, etc.' [...]".

voluntad divina, veremos, también se conforman de acuerdo con un modelo celeste a imitar. El carácter de unidad diferenciada se muestra en la organización jerárquica (o escalonada, *gradatim*, según la terminología de los primeros capítulos) de la unidad eclesiástica.

La concordancia fluye de arriba hacia abajo y se da entre las diferencias. No hay concordancia sin diferencias, ni diferencias sin pluralidad. Allí donde hay un múltiple se dan las diferencias y es posible que se encuentren entre ellas la armonía, el acuerdo y la concordancia. El modelo de la concordancia perfecta se da en lo más alto, en la Trinidad misma. Allí hay distinción de personas y concordancia perfecta (*cfr. De conc. cath*. I, 1: h XIV/1, n. 6). Este modelo trinitario provee la razón por la cual la concordancia es, además de posible, necesaria, pues dice Nicolás de Cusa que allí donde hay mayor concordancia hay más vida.

Dice el Cusano:

> De donde este es el resumen de lo que hay que decir: Cristo es el camino, la verdad y la vida, y la cabeza de todas las creaturas, marido o esposo de la iglesia, la cual se constituye por la concordancia de todas las creaturas racionales respecto de él como unidad y entre ellas como una iglesia de muchos según los diferentes grados. (*De conc. cath*. I, 1: h XIV/1, n. 8)[48]

La unidad de un múltiple se articula según un orden gradual o jerárquico en el que sus partes integrantes son uno en tanto referidos a una cabeza, pero permanecen distintos como un múltiple en tanto se los considera relacionados entre sí.

48 "Unde haec est summa dicendorum, quod Christus est via, veritas et vita et omnium creaturarum caput, maritus sive sponsus ecclesiae, quae per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias graduationes".

Concordia y neoplatonismo

Nicolás de Cusa integra el concepto de *concordia* tal como se encuentra presente en Cicerón y, sobre todo, en la patrística latina, con un sistema metafísico neoplatónico. Ciertamente, presupuestos metafísicos de inspiración neoplatónica subyacen a la comprensión cusana de la vida espiritual de la Iglesia y le posibilitan realizar una integración de las distintas partes en esa particular unidad que es la Iglesia Católica.

Nicolás de Cusa abre el segundo capítulo de su obra con la tesis neoplatónica emanacionista:

> Ahora bien, para que avancemos un poco más, puesto este fundamento, a saber que la Iglesia se constituye por la unión a Cristo, investiguemos el modo de entenderlo. Y de hecho, como del Dios único, eterno, simplísimo, fluye por creación todo en cierta imagen diversa y variamente distante, al punto de que las más altas y primeras creaturas participan en un alto signáculo con la primera en una cierta concordancia muy teofánica, aunque infinitamente distante de la primera concordancia esencial e infinita, [...] De allí que, a su modo, por el flujo natural, van teniendo gradualmente menor similitud y como en la sombra lo inferior se dispone gradualmente en figura o similitud respecto de la naturaleza más alta que le precede, hasta que la multiplicación, hacia lo más bajo e innoble, carezca de naturaleza vital en un radio tal que sin más multiplicación se aquieta en un último punto, que tiene tan poca virtud que solo se basta a sí mismo y no puede comunicar más, y así el último de aquel orden termina en la sombra. Y esta es la graduación desde lo infinito hasta la nada, y aunque tal intermedia gradua-

> ción está ordenada respecto del primero, sin embargo nada puede existir, a través de toda la misma línea jerárquica, que pueda constituirse por los intermedios sin el principio fontanal. (*De conc. cath*. I, 2: h XIV/1, n. 9)[49]

Es neoplatónica esta concepción jerárquica que corresponde a lo que Roques denomina "visión alejandrina del mundo", que consiste esencialmente en una representación gradual de diversos órdenes de realidad. Un principio único, lo uno, se distiende progresivamente y determina, en momentos diferentes de su expansión, realidades nuevas de las cuales la dignidad ontológica es directamente medida por su proximidad a lo Uno (Roques, 1954: 68).

El Cusano es deudor de esta cosmovisión alejandrina para considerar el modo en que se encuentra estructurado el universo en general (Posch, 1930: 62). La creación es, para Nicolás de Cusa, en este texto, el resultado de un proceso creativo, concebido como un derrame que a partir de un principio fontanal de máxima plenitud ontológica culmina en un último escalón en el cual solo encontramos el mínimo de vida. De Dios fluye por creación un mundo de seres

49 "Nunc, ut propius accedamus posito hoc fundamento, scilicet, quod ecclesia per unionem ad Christum constituatur, modum intelligendi investigemus. Et profecto, sicut a deo unico, aeterno, simplicissimo fluunt per creationem cuncta in quadam diversa et varie distanti imagine, ita, ut altissima prima creata participert in alto signaculo cum primo in quadam concordantia multum theophanica, licet in infinitum distanti a prima concordantia essentiali infinita, qua filius imago et splendor patris, lucis aeternae, et tres personae unus deus, propter incapacitatem [...] Unde suo modo naturali fluxu gradatim minus similitudinis gerunt et quasi in umbra, figura seu similitudine praecedentis altioris naturae disponitur inferior gradatim, quousque multiplicatio versus inferius et ignobilius ita in radio deficiat vitalis naturae, quod absque multiplicatione amplius quiescat in ultimo puneto, ita parum habens virtutis, quod tantum sibi sufficit et non amplius communicare potest, et sic ultimum illius ordinis in umbra terminatur. Et haec est graduatio ab infinito usque ad nihil, licet talis media graduatio a primo ordinata sit, nihil tamen esse potest per totam ipsam hierarchicam lineam, quod absque fontali principio a mediis constitui possit".

que queda, luego de haber sido creado, referido a él de manera gradual. Así resulta un universo gradualmente articulado jerárquicamente en distintos niveles.

Para el neoplatonismo son fundamentales tres momentos que influyen directamente en el Cusano: la postulación de lo uno, la procesión a partir de lo uno y el retorno como regreso de los seres a la unidad. La unidad neoplatónica es absolutamente trascendente respecto de la totalidad de lo existente, es principio de todas las cosas, inmóvil, inalterable, eterna. A partir de esa unidad, por un lado, tiene lugar una procesión o emanación que produce en su despliegue la totalidad de los seres y, por otro, también se manifiesta frente a la multiplicidad como providencia y amor. También es característica de los sistemas neoplatónicos la postulación de un movimiento de retorno de los seres a su fuente originaria presentado como la conversión de los seres hacia el primer principio y su tendencia a unirse a él (Lilla, 1982: 542-543; 2005: 167-168).

Ciertamente estos tres elementos que acabamos de destacar son identificables en los capítulos que estamos analizando. En la cita que transcribimos *in extenso* más arriba son claramente reconocibles tanto Dios, concebido como unidad trascendente, como la procesión que a partir de él se despliega. A partir de dicha unidad se pueden señalar los dos modos indicados de procesión neoplatónica: la procesión como creación de la totalidad de los seres y la procesión como providencia, a la cual el Cusano denomina "concordancia".[50] El retorno, por su parte, de las creaturas racionales, se da en el marco de la Iglesia mediante la fe (*De conc. cath*. I, 3: h XIV/1,

50 En el apartado anterior, al ocuparnos de la definición de concordancia del capítulo uno, hemos destacado este texto: "Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus" (*De conc. cath.* I, 1: h XIV/1, n. 5).

n. 18).[51] El movimiento que parte de y retorna a lo uno es un movimiento necesario.[52]

Ahora bien, el Cusano, en *De concordantia catholica* y los sermones del período, postula la existencia tanto de este movimiento necesario como de la libertad de la voluntad humana (*De concord. cath.* I, 5: h XIV/1, n. 31; *ibid*. I, 3: h XIV/1, nn. 16-18; *Sermo I* "In principio erat Verbum": h XVI, n. 15). Si bien se podría esperar una explicación que compatibilizara ambas tesis, el Cusano es más bien escueto en este punto. Ello, sin embargo, no es un impedimento para considerar la libertad humana como un elemento esencial del pensamiento político cusano. Ciertamente, la libertad es necesaria para la justificación de la sujeción voluntaria a la ley y a las autoridades constituidas, las nociones de mérito y demérito individual (*De concord. cath.* I, 5: h XIV/1, n. 31), el cumplimiento del plan salvífico divino (*cfr. ibid.* I, 3: h XIV/1, nn. 16-18), además de otras implicancias teológicas.[53]

La Iglesia queda comprendida en el amplio marco de las *cuncta creata (De conc. cath.* I, 2: h XIV/1, n.12).[54] Si bien tiene

---

51 "Unde patet, quantus fuit error priorum spirituum et hominum, qui sine illa via ad vitam et veritatem nitebantur ascendere. Ex quo concluditur, quod ecclesia catholica per fidem unionis ad Christum constituitur. Quoniam sine fide impossibile est illam desideratam aeternam gloriam apprehendere, deum videre et dominum Iesum salvatorem".

52 Podemos mencionar tres pensadores que de manera decisiva se encuentran presentes en estas especulaciones. En primer lugar, Dionisio Areopagita presenta la doctrina emanatista neoplatónica de un modo concordante con la doctrina cristiana de la creación. Para una reconstrucción de la argumentación de la doctrina emanatista dionisiana desde una perspectiva no confesional y estrictamente filosófica a la luz de los antecedentes del neoplatonismo pagano se pueden consultar Schäfer (2006: 125) y Perl (2007: 17-34). En segundo término, Alberto Magno ha sido señalado como uno de los antecedentes del neoplatonismo emanacionista. Ya en la edición crítica de Heidelberg Kallen refiere a algunos pasajes significativos de *De causis et processo universitatis a causa prima* (*cfr. De conc. cath.* I, 2: h XIV/1, n. 9; *ibid.* I, 1: h XIV/1, n. 7). Pero significativa también es la referencia que el propio Nicolás realiza a Roberto Grosseteste y a su obra *De unica forma omnium* en su primer sermón. (*De unica forma omnium* [Baur (ed.), 1912: 109]).

53 Por ejemplo, Nicolás de Cusa sostiene que existió un libre asentimiento de María para la concepción de Cristo. (*De conc. cath.* III, proem.: h XIV/3, n. 290; Reinhardt [2007]).

54 "Sufficiat pro praesenti scire pro nostra investigatione, quod, licet omnia creata in esse ex principiis creatis quandam gradualem similitudinem cum primo gradatim habentibus constituantur et

modos de ordenamiento que le son propios, ella está dentro de ese marco general y a su vez se extiende por todo el ámbito de lo espiritual. Para el Cusano, toda la creación compone un "orden general" donde tanto en la disposición de sus grandes partes como en la de sus mínimos componentes encontramos una composición trinitaria (*ibid*. I, 2: h XIV/1, n. 11).[55] La primera tripartición en la cual queda clasificado todo lo creado es aquella que ubica todo lo existente en diversas regiones u órdenes generales. Todo lo creado es espiritual o es corporal o de una naturaleza mixta.[56] En el interior de cada una de estas regiones o grandes órdenes encontramos una tripartición en coros.[57]

Después de señalar el *ordo generalis*, Nicolás de Cusa acota el discurso a la Iglesia que, considerada radicalmente, está

---

per concordantiam uniantur naturali et originali principio, ut conserventur, tamen nostra ecclesia, de qua sermo est, ex rationabilibus spiritibus et hominibus, qui cum Christo uniuntur, licet non omnes pariformiter, sed gradatim, [...], tantum constituitur".

55 "Hoc generali ordine trinitatis figuram gestant cuncta creata, quae aut spiritualia aut corporalia aut mixta sunt".

56 Aunque el Cusano no lo sostenga explícitamente en estos primeros capítulos, en el orden espiritual encontraríamos las jerarquías celestes descriptas por Dionisio Areopagita compuestas de tres coros y sus subdivisiones. La identificación del orden espiritual con los coros angélicos dionisianos es explícita en su primer sermón. Allí se lee: "*Et quia unus Deus est trinus, fluunt triplices creaturae a Deo: spirituales tantum, corporales tantum et mixtae. Spirituales sunt angeli et intellegentiae, corporales sunt vegetativa, sensitiva et elementativa; mixta natura tamquam ab utraque procedens est homo.* Et quia 'Trinitas' est 'in unitate', sequitur in natura spirituali trinitatem esse, scilicet tres ordines; et quilibet ordo trinitatem complectitur; sunt novem chori. Ita in natura caelestiali-corporali et natura elementali, sensitiva et vegetativa imago Trinitatis consistit; ita et in natura mixta. Ordines autem rerum et monarchias has pulcherrimum esset contemplari, quo modo sapientissimus 'cuncta, quae fecerat', fecit 'valde bona'. *Et per has contemplationes sanctus Dionysius ad hierarchias ascendit".* (*Sermo I* "Verbo caro factum est": h XVI/1, n. 14). Las itálicas son nuestras. El orden corporal tiene como primer coro la esfera inmóvil y como tercero la Tierra. La naturaleza mixta propia del tercer orden incluye diversas regiones en las que, entendemos, primero se destacan en cada coro los elementos racional, sensitivo y vegetativo.

57 La tripartición de la naturaleza en estos tres grandes órdenes (espiritual, corporal y mixto) la encontramos desarrollada un poco más ampliamente en los primeros tres sermones publicados por la Academia de Heidelberg; *cfr. Sermo I* "Verbum caro factum est": h XVI/1, n. 14; *Sermo II* "Ibant magi": h XVI/1, n. 5; *Sermo III* "Hoc facite in meam commemorationem": h XVI/1, n. 4.

constituida por todos los espíritus racionales (hombres y ángeles) (*cfr. De conc. cath*. I, 2: h XIV/1, n. 12; *ibid*. I, 5: h XIV/11, n. 31).[58] Sobre la Iglesia, según esta consideración, el Cusano realiza dos distinciones. En primer lugar, diferencia entre la Iglesia triunfante, la durmiente y la militante (*ibid*. I, 5: h XIV/1, n. 30).[59] Ellas se encuentran dispuestas según un orden de imitación de las inferiores respecto de las superiores. La Iglesia de los vivos (*viventium hominum ecclesia*) es la militante, de cuyos integrantes siempre se puede dudar, desde el punto de vista humano, acerca de la veracidad de su fe.

En segundo lugar, señala el modo en el cual esta *viventium hominum ecclesia* se articula de modo tal que la unión del pueblo fiel con Cristo sea posible (*De conc. cath*. I, 6: h XIV/1, n. 32).[60] Dentro de la Iglesia, de acuerdo con esta consideración, encontramos tres grandes órdenes: los sacramentos, el sacerdocio y el pueblo fiel. Cada uno de estos órdenes depende de otro superior. Así los sacramentos dependen de la

58 "Et quia Christus est omnia, ut praehabitum est, tunc ex deo, angelis et hominibus per Christum deo unitis constituta est ecclesia radicali consideratione".

59 "Et in hoc exercitu Christi immortali tamquam in uno corpore concordantialis unitas fidei verae aut praesumptae graduationes differentiales requirit, de quibus amplius dicendum. Et oportet ea transitorie saltem tangere, quae ad rem necessaria sunt, quae forte, cum sint profunda et alta, subtilius intranti maiores fructus ministrare possent, quam nostrum propositum hoc loco requirat. Unde, ut sit una continua concordantia unius sponsi et unius sponsae, necesse est in hoc primo considerare, quod tota ecclesia una est in trinitate, scilicet triumphans est et dormiens est et militans. Unde militans est in infimo loco ad instar sicut infimus ordo hierarchiae in triumphanti illuminatur passive absque communicatione ulteriori, quoniam ibi subsistit fluxus, et medius ordo illuminatur et illuminat, supremus vero illuminat: ita militans est, in quo subsistit influentia, est dormiens in medio constituta, et deinde suprema triumphans. Et haec est miranda continuatio per disparia media, nam tota dormiens est sub tota triumphanti, altior dormientis immediate sub infimo triumphantis et altior militantis sub infimo dormientis. Tota enim dormiens ex praedestinatis est, militans vero, quousque ad dormientem vel triumphantem pertingat, semper dubia. Transitus autem de hac militanti habet se ita, quod non omnis per dormientem triumphantem attingit, sed plures absque dormienti, qui non indigent purgari. Unde inperscrutabilis est ista harmonia dormientium, licet absque ordine non sit, cum tendat in supremam".

60 "Est autem in hoc corpore ecclesiae concordantia investiganda in signaculo trinitatis, quoniam reperiuntur tres ordines magni in una mirabili conexione ad unum caput, Christum".

concordancia en la uni-trinidad divina, el sacerdocio depende de la concordancia de las jerarquías angélicas y los fieles dependen de los que ya se encuentran en la patria celeste.

Acerca de esta última distinción cabe destacar dos cosas. En primer lugar, es posible reconocer aquí, como presupuesto del pensamiento cusano, principios que son característicos de las jerarquías del Pseudo-Areopagita y que se verifican entre los sacramentos, el sacerdocio y el pueblo fiel. Según uno de estos principios, lo superior es y puede más que lo inferior. De esta manera, los sacramentos purgan e iluminan pero no son ni purgados ni iluminados ellos mismos por los grados inferiores (el sacerdocio y el pueblo fiel). El otro principio, siempre conectado con el anterior, es la denominada *lex divinitatis*, según la cual lo inferior es reconducido a lo superior por los intermedios. En este caso, el pueblo fiel, que es objeto de purga de los pecados por parte del sacerdocio, accede a la iluminación propia de los sacramentos siempre a través del sacerdocio.[61]

En segundo lugar, en este capítulo, Nicolás es extremadamente cuidadoso para no caer en una versión del emanacionismo neoplatónico que lo lleve a sostener tesis no ortodoxas. Hugo de San Víctor, en su comentario a las jerarquías de Dionisio, había sostenido la existencia de tres jerarquías (*Commentariorum In Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae* I, 3 [PL 175, 930]).[62] Frente a este tipo de disquisición reaccionó

61 Acerca de los sacramentos ver Casarella (2004: 347-372). La comunicación de los sacramentos se encuentra dispuesta jerárquicamente. De todos ellos la eucaristía es el "*sacramentum sacramentorum*" (*De conc. cath.*: h XIV/1, n. 33).

62 "Tres sunt hierarchiae, in quarum descriptione theologus et narrator hierarchiarum et potestatum sacrarum, quae in coelo et in terris sunt, Dionysius, opus consummatum explicuit. Prima principalis omnium, et forma, et exemplar reliquarum summa, et ineffabilis potestas est Trinitatis, simplex, et una, et uniformis sine gradu et differentia, et comparatione, summa, et aeterna, et perfecta, et vera in omnia opera sua condenda et regenda propria virtute Omnipotens, nihil externum suscipiens, nihil suum amittens. Secunda hierarchia in angelica natura formata est, adoptione, et participatione, et dignatione, a prima, et sub prima, et ad primam secunda, simili-

Tomás de Aquino señalando que no hay que hablar de una jerarquía en la Trinidad sino tan solo de distinción de personas (*Summa Theologica* I, q. 108, a. 1, in corp.).[63] Nicolás opta por no indicar una relación jerárquica entre las personas divinas pero sí la existencia de una concordia entre las mismas bajo la cual se desarrolla el despliegue sacramental mediante el sacerdocio enfocado hacia el pueblo fiel (*cfr. De conc. cath*. I, 6: h XIV/1, nn. 32-33).

Estas distinciones en la totalidad de lo existente (espiritual, corporal o mixto), en la Iglesia *ex radicali consideratione* (triunfante, durmiente y militante) y en la *viventium hominum ecclesia* (sacramentos, sacerdocio, pueblo fiel) colaboran también en la comprensión de la realidad al modo neoplatónico. Pues gracias a estas distinciones se verifica la concepción de la realidad como un *continuum*. El movimiento que parte de lo uno avanza hacia la multiplicidad decreciendo en plenitud ontológica sin grandes saltos, de modo gradual.

La totalidad de las realidades alcanzadas con estos conceptos hace las veces de "trabazones, junturas y miembros" que permiten la unidad armónica de la totalidad. Lejos

---

tudine sublimis, gradum habens, et differentiam suscipiens, et comparationem admittens, post summam Trinitatem secunda aemulatione, trina divisione distincta. Tertia, et ultima hierarchia in humana natura ordinata est secundam primo, et primam secundo loco imitans, et imaginem summam, et super excellentem similitudinem per mediam participantia suscipiens, et referens per idipsum, ut ab uno totum sit, et ad unum totum, et totum unum. Theologia autem angelicam hierarchiam primam suscepit quasi exemplar humanae hierarchiae, ad cujus similitudinem ea quae in hominibus est hierarchia omnis facta est, et formata, explicandam; et post eam, quae secundum ejus similitudinem constat, humanam: tertio loco summam, et ineffabilem, et super excelsam constituens hierarchiam, ut ex praecedentium illuminatione humanis mentibus propinquiore, quae valde intelligibilis est et obscura, clarescat".

63 "Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercaelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit III cap. Cael. Hier., ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere. Quod absit ut in divinis personis ponamus".

queda toda comprensión de la realidad como un conjunto discreto de singulares. Tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de lo humano, la unidad precede a la multiplicidad. La unidad del Principio hace posible la unidad de la multiplicidad. La realidad es un *continuum* ordenado que en su movimiento de retorno a la unidad originaria solicita particularmente a los hombres que acomoden su voluntad a la forma que desciende de lo alto.

Recapitulación sobre el concepto de *concordantia*

A partir de lo desarrollado hasta aquí vemos que el concepto cusano de *concordia* o *concordantia*, integrado en el marco de una metafísica neoplatónica, es utilizado con una intención principalmente descriptiva. Nicolás de Cusa pretende, de acuerdo con este uso del concepto, dar cuenta de la íntima armonía presente en la Iglesia a partir de la distinción de sus diversos órdenes. Existe, de esta manera, armonía entre los verdaderos creyentes entre sí, también en el interior del sacerdocio, como asimismo es constatable entre el sacerdocio y el Imperio en los momentos gloriosos de la historia cristiana. Ahora bien, esa descripción tiene límites obvios, pues ya en el prefacio de su obra Nicolás de Cusa habla de un choque de ingenios a partir del cual surgió una discordia que afecta a la Iglesia.

Por esta razón, el uso descriptivo se complementa con una utilización deontológica del concepto de *concordia*. Considerado desde este punto de vista, Cicerón y los autores de la patrística cristiana (Cipriano, Lactancio y Agustín) le aportan al Cusano argumentos e imágenes mediante los cuales ilustrar su concepción de concordia, pues estos autores son los que señalan que la concordancia es aquello que debe ser buscado en toda acción colectiva. La concordia es la ma-

nifestación de la producción de unidad en la multiplicidad de opiniones.

Para finalizar, y en línea con este último sentido, el Cusano señalará una dimensión normativo-procedimental de su concepto de *concordia*. Así, entre las condiciones formales para un acuerdo válido (sea en la elección de autoridades, sea en los actos legislativos) cuenta el consenso concorde de los actores participantes. Cuando muchos que piensan de modo diverso concuerdan en uno, Nicolás de Cusa dirá que se produce algo de naturaleza divina, ya no humana. Las incertezas propias del conocimiento humano quedan, en el plano político-eclesiológico, casi neutralizadas por el acuerdo o consenso de la mayoría, pues el juicio de la mayoría se presume como el más cierto.

Bibliografía

Arquillère (ed.). *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe: De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Beauchesne, 1926.

Baur L. (ed.). *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste*. Aschendorff, 1912.

Casarella, P. (2004). Sacraments. En Bellito, C.; Izbicki, T. y Christianson. G. (eds.). *Introducing Nicholas of Cusa*. Nueva York, Paulist Press.

Dionisio Pseudo Areopagita. *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística, Epístolas*. Cavallero, P. A. (trad.). Buenos Aires, Losada, 2008.

Denys l'Aréopagite. *Dionysiaca recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areópage*, vol I-II. Chevallier, Ph. (ed.). Brujas, Desclée de Brouwer. 1937, 1950.

Domínguez Reboiras, F. (1994). Nicolás de Cusa y las colecciones lulianas de París. En *Revista catalana de teología*, 19/1.

González Ríos, J. (2008). Dionisio Areopagita. En *Nicolás de Cusa, Acerca de lo no-otro.* Macheta, J. M. y D'Amico, C (trads.). Buenos Aires, Biblos.

Graciano. *Concordia discordantium canonum [Decretum].* Richter, A. L. (ed.). Leipzig, 1839.

Gratian. *The treatise on Laws (Decretum DD. 1-20) with the Ordinary Gloss.* Thompson, A. y Christiensen, K. (trads.). Washington: Catholic University of America Press, 1933.

Hamann, F. (2006). *Das Siegel der Ewigkeit.* Munich, Aschendorff Verlag.

Lilla, S. (1982). Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi L'Areopagita. En *Augustinianum*, 22/3.

———. (2005). *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano.* Brescia, Morcelliana.

Marsilius von Padua. *Defensor pacis.* Scholz, R. (Hg.) Hanóver, 1932-1933.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De concordantia catholica* libri tres (Volumen XIV. Edidit atque emendavit G. Kallen, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1963) – Fasciculus 1: *Liber primus* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1964) – Fasciculus 2: *Liber secundus* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1965) – Fasciculus 3: *Liber tertius* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1959) – Fasciculus 4: *Indices* (Ediderunt G. Kallen et A. Berger, Hamburgi: 1968).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *[Sermones I-IV]* (Volumen XVI, Fasciculus 1. A Haubst, R. et Bodewig, M., Krämer, W., Pauli, H. editi. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

———. *[Sermones V-X]* (Volumen XVI, Fasciculus 2. A Haubst, R. et Bodewig, M., Krämer, W., Pauli, H. editi. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

Pennington, K. (1988). Law, Legislative Authority and Theories of Government. En *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450.* Burns (ed.). Cambridge, Cambridge University Press.

Perl, E. (2007). *Theophany. The neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite.* Nueva York, State University of New York Press.

Posch, A. (1930). *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cusa.* Paderborn, F. Schöningh.

Raimundo Lulio. *Ars brevis* (op. 126), A. Madre. 1984.

———. *Ars compendiosa Dei* (op. 134). M. B. Ochogavia. 1985.

———. *Ars generalis ultima* (op.128). A. Madre. 1986.

———. *Ars de iure* (op.128). J. Gayá Estelrich. 1995.

Reinhardt, K. (1994). Die Repräsentanz Christi und der Christgläubigkeit im kirchlichen Amt. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 21.*

———. (2007). Liberté et obedience chez Nicolas de Cues. En *Colloque sur l'anthropologie chez les mystiques Rhenans et Nicolas de Cues*, 15-17 mars, 2007, conferencia inédita.

Roques, R. (1954). *L'univers dionisyen. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.* París, Aubier.

Schäfer, C. (2006). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite.* Leiden/Boston, Brill.

Sigmund, (1963). *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought.* Cambridge, Harvard University Press.

Simón, F. y Polo, F. (2000). *Concordia* y *libertas* como polos de referencia religiosa en la lucha política de la República tardía. En *Gerión. Revista de Historia Antigua,* 18.

Velásquez, O. (2001). Cicerón en el *De civitate Dei* de San Agustín. Las complejidades de un diálogo. En *Anuario filosófico,* 34.

Yates, F. (1954). The Art of Ramon Lull: An approach to it. Lull's Theory of the Elements. En *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XVII, 1-2.

Capítulo 4

Tolerancia del Islam en *Cribratio Alkorani*

Enzo Solari

Sin ser medievalista, e interesado en el Cusano sobre todo a propósito de los avatares de la idea de tolerancia en el Medioevo y la Modernidad, he trabajado en *De pace fidei*, *De visione Dei* y algunas otras de sus obras (Solari, 2012: 439-473; 2013: 73-97; 2015: 277-294).[1] Por ello es que alguna vez escribí —usando tanto categorías usuales según las cuales habría que distinguir entre las religiones conforme estas enarbolen pretensiones exclusivistas, inclusivistas o bien pluralistas, como aquellas más sutiles de Bernhardt según las que puede discernirse en las pretensiones religiosas entre el dualismo exclusivista, la superioridad jerárquica y la dualidad inclusivista—[2] que en el Cusano, como en Abelardo, Tomás y Llull, se dibuja una tendencia o acercamiento:

> [...] se va perfilando una teoría de la razón y de la verdad que se aproxima en mayor o menor medida a las teorías pluralistas [...] [Ahora bien, en Nicolás de Cusa]

1 Textos de los que el presente es una continuación.

2 Sobre las sutiles distinciones de Bernhardt, ver una sinopsis en Solari (2010: 485-486, 453).

> una consideración más detallada de su pensamiento, tanto política como epistémica, permite ver mejor que él llegó a defender alguna forma de libertad religiosa y de pluralización de la verdad, y que, por ende, hay en su obra elementos no solamente para asumir alguna forma de superioridad jerárquica y de dualismo inclusivista, sino incluso más allá— para atisbar al menos la posibilidad del pluralismo, y no uno escéptico ni relativista, sino un pluralismo compatible con tesis universalistas. (Solari, 2013: 92)

El mismo Bernhardt, tomando como foco de su atención el *De pace fidei* y la fórmula *una religio in rituum varietate* en cuya virtud Nicolás de Cusa adscribiría al modelo de la dualidad inclusivista, ha dicho que el Cusano añade a la doctrina del *lógos spermatikós* el criterio de unidad-multiplicidad: "con él [...] serán por primera vez las religiones —y no meros puntos de vista extracristianos aislados— el objeto de la discusión sobre la absolutez" (Bernhardt, 2000: 135). El único Dios del cristianismo ha enviado profetas en tiempos y lugares distintos. Su Verbo está por detrás de todas las religiones históricas, solo Él es honrado en la variedad de los cultos y ritos. Tanto es así que el cristianismo es el punto de convergencia por el cual todos ellos se ordenan, es la esencia y el núcleo de la religión. Bernhardt cree que en el Cusano la pretensión de validez cristiana no incluye todas las manifestaciones externas del cristianismo, sino solamente la Palabra de Dios, el mensaje de Cristo y la fe en él, las cuales obran "dentro y fuera de la religión cristiana" (*ibidem*: 136).

Uno podría seguir recordando puntos de vista a propósito de *De pace fidei*; yo mismo he examinado los de Gilson, Lecler, Colomer, Forst, Álvarez Gómez, Meinhardt, McTighe y Riedenauer, entre otros. Pero conviene no ir tan lejos y con-

centrarse en lo que puede significar otra obra capital del Cusano para entender su peculiar filosofía del cristianismo cuando este es puesto en relación con otras religiones, especialmente con el islam. Es, claro, lo que ocurre con la *Cribratio Alkorani*, que el Cusano compuso hacia 1460-1461, en su última etapa intelectual, utilizando (para bien y para mal) la primera traducción latina del Corán (la de Robert de Ketton). Lo que aquí me interesa es que de *Cribratio Alkorani* se han solido subrayar sus discontinuidades con *De pace fidei* y, por ende, con el tipo de argumentación interreligiosa exhibida previamente por el Cusano (digo esto consciente de que no es nada pacífico el que haya habido auténtico diálogo interreligioso durante el Medioevo). Sabiendo, pues, que se ha ofrecido ya una serie de contribuciones para aclarar el sentido de *Cribratio Alkorani* y de la forma cristiana de encarar la contemporánea expansión musulmana y, en general, la diversidad religiosa que cabe forjarse a partir de Nicolás de Cusa (Burgevin, 1969; Hagemann, 1976, 2015; Hopkins, 1994; Euler y Kerger, 2010; Kerger, 2010; Pasqua, 2013; Levy *et al.*, 2014; Hollmann, 2017), quisiera ofrecer algunas ideas guiadas por estas preguntas: ¿es *Cribratio Alkorani* una obra que confirma o refuta *De pace fidei*? ¿Qué sostiene y cómo es que argumenta *Cribratio Alkorani* desde el punto de vista político de la tolerancia y en relación con una específica religión como el islam —sugiriendo en fin allende el Corán adonde apunta, contextualmente, esta forma de argumentación?

Continuidad con *De pace fidei*

Hay suficiente apoyo textual para sostener que *Cribratio Alkorani* no enmienda sino que prolonga el razonamiento puesto en práctica por *De pace fidei* (y en la carta a Juan de Segovia). En este sentido, hay alusiones indirectas a la fórmula

religio una in rituum varietate: "Dios envió mensajeros nativos a todos los pueblos, advirtiéndoles lo que deben creer y hacer" (*Crib. Alk.* I: h VIII, n. 27, lin. 1-2 [trad. esp. Sanz Santacruz, 2013: 110-111]);[3] "entre los profetas y mensajeros de Dios a los que se debe creer (*quibus credendum*), enumera a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, Moisés, Cristo y otros muchos (*et alios plures*)" (*ibid.*, lin. 13 [trad. esp. *ibidem*]); y es que no yerra ni se ha de considerar engañado quien cree a los mensajeros de Dios (*ibid.*, lin. 7-12 [trad. esp. *ibidem*]).

También, se halla la noción de *praesuppositio* (*Crib. Alk.* prol.: h VIII, n. 10, lin. 1 [trad. esp. *op. cit.*: 84-85]), y una profusa aplicación de la misma: "no es difícil encontrar (*reperiri*) en el Corán la verdad del evangelio" (*Crib. Alk.* alius prol.: h VIII, n. 16, lin. 1 [trad. esp. *op. cit.*: 90-91]); por lo mismo, que el Evangelio haya de ser preferido al Corán (*sit Alkorano praeferendum*) (*Crib. Alk.* I: h VIII, n. 35-38 [trad. esp. *op. cit.*: 121-125]) no obsta a que en el Corán haya una verdad cuya luz es el Evangelio (*ibid.*, nn. 39-42 [trad. esp. *op. cit.*: 124-127]); lo que en el Corán es necesario para la salvación está a la vez conforme con el Evangelio (*ibid.*, n. 37, lin. 1-5 [trad. esp. *op. cit.*: 122-123]), pues "es evidente (*patet*) que el Corán encamina (*remittere*) a los árabes al Evangelio" (*ibid.*, n. 38, lin. 1 [trad. esp. *ibidem*]); y es que lo luminoso del Corán emana de la luz del Evangelio (ibid., n. 41, lin. 1-3 [trad. esp. *op. cit.*: 126-127]); es "manifiesto (*scilicet*) en el Corán el esplendor del Evangelio" (*evangelii splendor*) (*ibid.*, n. 42, lin. 1 [trad. esp. *ibidem*]); "aunque se encuentran varias cosas que ofenden a quien lee" como contradicciones internas y respecto de los Testamentos (*ibid.*, n. 44, lin. 8-11 [trad. esp. *op. cit.*: 128-129]), "Dios ha permitido que se incluyera ahí (*deo perittente insertam*) [la vida de Mahoma relatada en el Corán], para comprender

3 "[...] omnibus gentibus deus nativos nuntios miserit et eas commonuit, quid credere et agere oporteat".

que no puede compararse con Cristo, ni con Moisés, ni con cualquiera de los demás profetas" (*ibid*., n. 44, lin. 20-22 [trad. esp. *op. cit*.: 130-131]).[4]

Tampoco deja de recurrirse a la *manuductio* del *De pace fidei* por medio del *De rationibus fidei* de Tomás —influencia esta explícitamente reconocida por el Cusano (ver *Crib. Alk*. prol.: h VIII, n. 4, lin. 5-6 [trad. esp. *op. cit*.: 78-79]). Ver en el XX del libro primero (*digressio ad manuductionem divinorum*: *Crib. Alk*. I: h VIII, nn. 81-85 [trad. esp. *op. cit*.: 168-173]) el ejemplo del maestro que fabrica vidrio y la consideración del intelecto, su verbo y el espíritu o movimiento de ambos: para que los más simples e ignorantes —y cualquiera por su inteligencia— capten que el Corán está en relación con el Evangelio tal como una mezcla de lo accidental-sensible y lo sustancial-intelectual lo está con "las cosas espirituales" (*spiritualia*), con lo que "es plenamente intelectual y divino" (*totum intellectuale et divinum*) (*ibid*., n. 85, lin. 6; lin. 14 [trad. esp. *op. cit*.: 172-173]).[5] Incluso se dice que la sustancia es espíritu

4 "[...] ut sciaturipsum non esse nec Christo nec Moysi nec aliis prophetis comparandum".

5 Abundan, dicho sea de paso, los excursos trinitarios y respecto de la creación en *Cribratio Alkorani.* Nicolás de Cusa, en parte apoyado en el *De rationibus fidei* de Tomás, emplea la distinción entre mente, arte o ciencia y voluntad, dicha de la naturaleza intelectual creada caracterizada por asimilar (*assimilare*) como de la naturaleza intelectual divina caracterizada por crear, esenciar o dar el ser (*essentiare*), para mostrar cómo es que, siendo el intelecto uno en esencia más trino en la operación (*uno in essentia et trino in operatione*), la confesión trinitaria no aparta de la unidad de Dios (*ab unitate dei*). Interesante es también la alusión a la belleza y diversidad de las cosas —en la mente, en el arte y en la voluntad— que produce la fecundidad intelectual creada, desde la que se puede ascender a la fecundidad divina que a su modo crea también cosas bellísimas e innumerables. En la creación se distinguen la fecundidad del mundo (*fecunditas mundi*), su parto y su amor, aunque sin que ello obste a la unidad del mundo, "uno y el mismo mundo" (*unus et idem mundus*): de todo ello participa cada cosa a su modo (*suo modo*), los hombres humanamente (*hominibus humane*), los brutos brutalmente (*brutis brutaliter*), los vegetales vegetalmente (*vegetativis vegetaliter*), el sol solarmente (*sole solariter*), etc. Todo lo cual procede del Dios creador, porque unitrino (*unitrinus*) es el mundo y lo es Dios que lo crea y causa, y la unitrinidad mundana es imagen y semejanza (*imago et similitudo*) de la divina (*Crib. Alk*. II: h VIII, nn. 90-98 [trad. esp. *op. cit*.: 178-185]). Esta forma de argumentar, conviene repetir que como la de Tomás en *De rationibus*

y semejante a Dios (*substantiam igitur spiritum ese et deo similiorem*) (*ibid*., lin. 1 [trad. esp. *ibidem*]). Junto con la *manuductio* (que también aparece en *Crib. Alk.* II: h VIII, nn. 99-106 [trad. esp. *op. cit*.: 186-193], y en n. 111 [trad. esp. *op. cit*.: 196-197]), emerge de vez en cuando el *ducere*: adviértese al sultán Mehmed II que su gobierno sería justo y grato a Dios si ordenara que todos en su imperio crearan en el Evangelio, y que entonces se diría: "ved cómo Dios ha permitido (*permisit*) que se haga el mal, para que de ahí viniese (*evenirent*) el bien [...] De este modo, quienes antes se resistían fuertemente serán conducidos (*ducentur*) de la ley de los árabes al Evangelio para gloria del Dios grande [...]" (*Crib. Alk*. III: h VIII, n. 223 y 15-17 [trad. esp. *op. cit*.: 326-327]).

Cribratio Alkorani, como se ve, no se aleja en asuntos esenciales de *De pace fidei*. Por lo mismo, contra quienes lo han lamentado (Gilson, 1954: 185-187), yo celebro ese cierto irenismo racionalista nunca oficialmente condenado del *De pace fidei*. El cual, por lo demás, se aprecia en la discontinuidad de *Cribratio Alkorani*, en cambio, para con la carta de Pío II a Mehmet II (y su probable dependencia de *Contra principales errores perfidi Mahometi*, de Juan de Torquemada) (*cfr. Epístola*

---

fidei, ha de ser clara para que "los que usan la razón" (*ratione utentes*) vean que quienes creemos en la trinidad divina "nos movemos por motivos racionales" (*rationabiliter moveri*) (*ibid*., n. 103, lin. 1-2 [trad. esp. *op. cit*.: 190-191]). Para la trinidad sirve también la *manuductio* del único amor a través de unidad, igualdad y conexión (*ibid*., nn. 104-106 [trad. esp. *op. cit*.: 190-193]). Y sirve a la vez la noción *li non aliud* (*ibid*., nn. 107-108 [trad. esp. *op. cit*.: 192-195]). Y un cierto símil (*aenigma*) de la unitrinidad: fuente, río y estanque (*fons, fluvium, stagnum*) (*ibid*., nn. 109-110 [trad. esp. *op. cit*.: 194-197]). Así como decimos que hay tres personas de la misma humanidad: yo, tú, él, Dios puede "decir con verdad: yo soy Dios, tú eres Dios, él es Dios de la misma divinidad (*ego sum deus, tu es deus, ille est deus eiusdem deitatis*), y las tres personas no son tres dioses (*et non sunt tres personae tres dii*), porque no son tres divinidades, sino que son un solo Dios, ya que son una divinidad, que es Dios" (*ibid*., n. 111, lin. 9-12 [trad. esp. *op. cit*.: 196-197]). Por cierto, no deja de recordarse la *nulla proportio* entre la vida divina en Cristo y la vida intelectiva humana (*ibid*., n. 236 [trad. esp. *op. cit*.: 340-343]), ejemplificada —siempre inadecuadamente— mediante enigmas (*ibid*., n. 237 [trad. esp. *op. cit*.: 342-343]). Para esto, que conduce a la teología "mística" y a la afirmativa en la interpretación del Corán por el Cusano, ver Flasch (2008: 549-553).

a Mehmet II [trad. esp. Sanz, 2003]). Ya desde el inicio, Eneas Silvio Piccolomini muestra su diferencia con el estilo del Cusano. Es cierto que su intención al comienzo parece inocua. En un trozo sobre cuya importancia volveré más adelante, el papa pretende contarle cosas acerca de la salvación (*salus*) y para la gloria del sultán porque, dice, "amamos, como ordena el Señor, a nuestros enemigos" (*diligimus, iubente Domino, inimicos nostros*) (1.2: 47). De ahí su polémica con el Corán y su defensa de la fe cristiana (24-80: 81-179). Pero pronto empieza a deslizarse hacia consideraciones más crudas y fácticas. No se trata de la violencia que puede hallarse en el Corán, sino de la que los musulmanes pueden esperar de los cristianos. Por eso Pío II alude, amenazantemente, a las dificultades militares con que se encontrará el sultán Mehmet II si pretende ir por Italia, Polonia, Hungría, Alemania, Francia o Inglaterra. El papa le enrostra al sultán el deseo de subyugar y apoderarse del Imperio cristiano latino, agregando que dicho deseo está muy frágilmente fundado, sea cuando el sultán cree en la facilidad con que podría hacerlo con sus armas, sea cuando minimiza a las fuerzas cristianas, sea cuando apela a las rivalidades y odios que desunen a las naciones cristianas (2.2: 49). Pío II le dice que no puede ignorar "el poder de la nación cristiana" (*christianae gentis potentia*) (2.3: 49). "Aquí se combate con la espada, no con cañas asiáticas (*ferro hic res geritur, non Asiaticis sudibus*); una coraza de acero protege el pecho; los caballos, al igual que los hombres, luchan cubiertos, mantienen las formaciones y no se espantan con un vano temor" (4.1: 51). Solo tras estas advertencias, el papa se permite recomendar al sultán que, para propagar su imperio "sin sangre, sin armas" (*sine sanguine, sine armis*), lo mejor que podría hacer es convertirse y bautizarse (7.1-7.3: 55-57). He aquí, pues, la mayor diferencia entre el papa y el Cusano: mientras este se ciñe a una detallada, a veces bronca, discusión puramente intelectual, aquel aborda la polémica doctrinal

y la apología del cristianismo con explícito recurso al poder de las armas: "¡ten fe!" (*sed fidelis!*), "¡recibe el bautismo de Cristo y el baño del Espíritu Santo! ¡Abraza el santísimo Evangelio y conviértete enteramente a él!", y así alcanzarás entre los cristianos la gloria y el poder, pues "si rechazas nuestros consejos, tu gloria desaparecerá como el humo, y tú, convertido en cenizas como todos los hombres, morirás completamente" (84.1, 85.1-85.2, 86.1: 185-187).

Contra el Corán

Anticipé que hay quienes han lamentado en la obra sobre el Corán una rigidez que dificultaría el diálogo constructivo entre cristianismo e islam (*cfr*. Flasch, 2008: 544 y 548; Pasqua, 2013: 1-6).[6] A mi modo de ver, esto no es preciso ni adecuado. Aunque, todo hay que decirlo, a primera vista pueden impresionar algunas invectivas antiislámicas de *Cribratio Alkorani*.

Es cierto que en este libro se lanzan duros argumentos contra el Corán y Mahoma. En la dedicatoria, dice Nicolás de Cusa que *Cribratio Alkorani* quiere servir para que, tal como el Papa León I condenara el nestorianismo, ahora el papa Pío II muestre que el islam —surgido de la herejía nestoriana— es una secta errónea y que "debe ser eliminada" (*erroneam et eliminandamque ostendes*) (*Crib. Alk*. incipit: h VIII, n. 1, lin. 8-9 [trad. esp. *op. cit*.: 72-73]). Poco después, califica de "necedades" (*ineptias*) a las doctrinas musulmanas (*Crib. Alk*., prologus: h VIII, n. 2, lin. 15, p. 5 [trad. esp. *op. cit*.: 76-77]), afirma que en Mahoma hay "herejías y errores" (*haereses et errores*)

6 Dice Flasch: "... el ecumenismo del Cusano ha sido habitualmente exagerado" (2008: 544), "la apertura del Cusano respecto del islam no es tan grande como han creído algunos" (*ibidem*: 548). (Traducción propia).

(*Crib. Alk*. prol.: h VIII, n. 4, lin. 7-8 [trad. esp. *op. cit*.: 78-79]), y recomienda a Dionisio el Cartujano empeñarse en "escribir algo contra el Corán" (*contra Alkoranum)* (*ibid*., lin. 1-2 [trad. esp. *op. cit*.: 76-77]). Más adelante dice que si Dios no es el autor del "mendaz Corán" (*Crib. Alk*. I: h VIII, n. 23, lin. 10 [trad. esp. *op. cit*.: 106-107]) —por las cosas infames e injustas que este contiene—, entonces su autor ha de ser el dios de este mundo (*deus huius saeculi*) (*ibid*., lin. 2 [trad. esp. *op. cit*.: 104-105]). Incluso las alabanzas testamentarias, abrahámicas, mosaicas y cristológicas, justo por contradecir el fin verdadero, "se han incluido más que nada para engañar" (*ad decipiendum*) (*ibid*., lin. 18 [trad. esp. *op. cit*.: 106-107]). Los que han alcanzado la perfección por don de Dios (*dei dono*), "tanto entre los árabes como entre los cristianos", dicen que, so pretexto de erradicar la idolatría (*sub praetextu huius eradicationis idolatriae*), el Corán niega que Cristo sea Hijo de Dios y haya sido crucificado; aunque tal es obra de Satanás, "Mahoma no puede prevalecer, sino que al final Cristo siempre vence", y así lo muestran devotos cristianos súbditos de príncipes árabes, así como cristianos y árabes que aparentan seguir esta secta "por temor a la espada" (*timore gladii*) pero que al morir "se confiesan cristianos" (*in hora mortis profitentur se Christianos*), "y así harán todos al final" (*sic finaliter omnes facient*) (*Crib. Alk*. I: h VIII, n. 28 [trad. esp. *op. cit*.: 112-113]). Los ejemplos se multiplican: así, dice el Cusano que, donde contradice a las Escrituras, el Corán "carece de credibilidad" (*fide careat*), como cuando contiene errores de datación, los cuales permiten decir que no es un libro compuesto por Dios (*ibid*., n. 29, lin. 1 y n. 33 [trad. esp. *op. cit*.: 112-113 y 118-119]).

Siguiendo a Ricoldo de Monte Crucis, muy presente en *Cribratio Alkorani* (ver *Crib. Alk*. prol.: h VIII, n. 4, lin. 3-5 [trad. esp. *op. cit*.: 78-79]), dirígese el Cusano a Mahoma: "pues dices: 'si [el Corán] no fuera de Dios, contendría muchas con-

tradicciones'. Pero el hecho es que, puesto que contiene tantas contradicciones, no puede ser de Dios (*ideo cum sibi ipsi totiens contradicat, utique ex deo ese nono potest*)" (*Crib. Alk*. III: h VIII, n. 183, lin. 14-16 [trad. esp. *op. cit*.: 282-283]). "¿Quién puede sacar algo consistente de todo esto? (*quis potest ex his solidi aliquid elicere*)" (*ibid*., n. 194, lin. 15-16 [trad. esp. *op. cit*.: 294-295]).

Capítulo aparte merece la imputación de violencia en el Corán: pues la espada (*gladius*) es la "prueba última de todo lo que se lee en el Corán [...] Así, según su costumbre, al decir que Dios ordenó inculcar en los hombres la violencia (*deum iussisse dicens violentiam hominibus inferri*), hace a Dios, del que muy frecuentemente dice que le prohibió semejante coacción y violencia (*coactionem et violentiam inhibuisse*), un ser mudable, variable y mendaz (*mutabilem, varium et mendosum*) [...]" (*ibid*., n. 170, lin. 1-2 y 7-10 [trad. esp. *op. cit*.: 266-269]). En este sentido, es nítida en el Corán la contradicción entre el mandato no violento y las persecuciones y coacciones que por otra parte auspicia contra los cristianos (*ibid*., nn. 179-182 y 192 [trad. esp. *op. cit*.: 276-283 y 292-293]). "Pero me parece, Mahoma, que, bajo el pretexto de la religión, buscaste el poder y el dominio (*praetextu religionis dominandi potentatum quaesivisse*), porque todo lo solucionas con la espada (*omnia enim in gladium resolvis*) y con la espada tratas de obtener, al menos, el tributo [...] Sin embargo, los cristianos esperan que, al final, serán vencedores por el don de Dios (*sed Christiani dei dono demum se victores sperabunt*)" (ibid., n. 184, lin. 2-4 y 22-23 [trad. esp. *op. cit*.: 282-285]), etc.[7]

---

7 Cabría seguir con una larga diatriba contra el Corán (*Crib. Alk.* II: h VIII, nn. 154-158 [trad. esp. *op. cit.*: 246-253]), con acusaciones como la de ambigüedad del Corán (*Crib. Alk.* III: h VIII, nn. 159-162 [trad. esp. *op. cit.*: 254-259]), la de ignorancia e inseguridad en Mahoma (*ibid.*, nn. 163-167 [trad. esp. *op. cit.*: 258-265]), la de la inconsistencia de afirmar que el Dios del Corán es absoluto (*absolutus*) y a la vez inmanente (*immersus*) (*Crib. Alk.* III: h VIII, nn. 171-175 [trad. esp. *op. cit.*: 268-273]), otras contradicciones (*ibid.*, nn. 185-194 [trad. esp. *op. cit.*: 284-295]), errores respecto de Abraham (*ibid.*, n. 195-219 [trad. esp. *op. cit.*: 294-323), etc.

Caridad comprensiva y *pia interpretatio*

Sin embargo, hay en *Cribratio Alkorani* un afán por comprender. Así empieza el *Prologus*: "he hecho cuanto he podido para comprender el libro de la fe de los árabes [...]" (*feci quam potui diligentiam intelligendi librum legis Arabum*) (*Crib. Alk*. prol.: h VIII, n. 2, lin. 2 [trad. esp. *op. cit*.: 74-75]). Su empeño es descrito como "tratar de mostrar, también a partir del Corán, que el Evangelio es verdadero [...]" (*ut etiam ex Alkorano evangelium verum ostenderem*) (*ibid*., n. 4, lin. 8-9 [trad. esp. *op. cit*.: 78-79]). El Cusano incluye y detalla contenidos del Corán "según quienes lo elogian" (*secundum eius laudatores*) (*Crib. Alk*. I, 2: h VIII [trad. esp. *op. cit*.: 106-111]). Entre otras cosas dignas de elogio, dice Nicolás de Cusa que el Corán confirma los testamentos y que se librarán de la gehena, nótese, "todos los que creen en lo que antes se ha dicho y observen la ley escrita en los libros de su ley" (*omnes praedicta credentes et legem in libris legis suae scriptam observantes*) (*Crib. Alk*. I: h VIII, n. 26, lin. 12-14 [trad. esp. *op. cit*.: 110-111]).

Hay, en este sentido, yerros y aciertos del Corán respecto de Cristo como Hijo de Dios (*Crib. Alk*. I, 9-19: h VIII [trad. esp. *op. cit*.: 134-167]). Tanto así que la muerte y resurrección de Cristo está atestiguada por el Evangelio y por el Corán (*ibid*. II, 15-17: h VIII [trad. esp. *op. cit*.: 218-241]). Estos, incluso cuando hablan del paraíso, convergen y terminan por no contradecirse, aunque hay diferencias entre ambos, como que en el Corán el paraíso es descrito sensiblemente, mientras que en el Evangelio es descrito intelectualmente (*ibid*. II, 18: h VIII [trad. esp. *op. cit*.: 240-245]). *Cribratio Alkorani* termina dirigiéndose al sultán Mehmed II con una fórmula ("Dios piadoso y misericordioso") que recuerda suras —entre ellas la inicial y la final— del Corán: "que esto es así, lo verás claramente y con toda evidencia si Dios se digna abrirte los ojos, para que leas e intelijas el sacratísimo

Evangelio, lo que te deseo que te conceda el Dios piadoso y misericordioso, siempre bendito" (*ibid*. III: h VIII, n. 238, lin. 8-10 [trad. esp. *op. cit*.: 342-343]).

A propósito de esta caridad con el islam, que no es novedosa en relación con *De pace fidei*, aparece en *Cribratio Alkorani* una expresión nueva que no estaba en la obra anterior: la *pia interpretatio* (*Crib. Alk*. II: h VIII, nn. 86, 119, 124 y 154 [trad. esp. *op. cit*.: 174-175, 204-207, 210-211 y 246-249]). Y esto es algo que debe aclararse con algún detalle.

Que sea caritativa la interpretación piadosa de que habla el Cusano es algo que tiene un sentido ante todo existencial y hermenéutico, pero no moral, como parece creer Sanz Santacruz en el "Estudio Preliminar" de su traducción del *Examen del Corán* (2013: 52-54). Tal sentido se divisa en el "anticipo de perfección/compleción" (*Vorgriff der Vollkommenheit*), de que hablaba Gadamer.[8] De todos modos,

8 Para ilustrarlo con Gadamer: "el que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo [...] [Con el 'anticipo de compleción'] me refiero a un presupuesto que preside toda comprensión. Según él, solo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada. Cuando leemos un texto hacemos este presupuesto de compleción [...] No se presupone solo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de este es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido [...] Solo el fracaso del intento de dar por verdadero lo dicho lleva al intento de 'comprender' el texto psicológica o históricamente como opinión de otro [...] La hermenéutica debe partir de este principio: el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido [...] Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza, en la que se basa la tarea de la hermenéutica [...] El puesto entre extrañeza, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el inter entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición [...] El tiempo no es primariamente un foso que haya que salvar porque separa y aleja, sino que es la base del acontecer en el que radica la comprensión actual. Por eso la distancia temporal no es algo que deba superarse [...] Se trata en realidad de conocer la distancia del tiempo como una posibilidad positiva y productiva de la comprensión [...] Por lo demás, la decantación del auténtico sentido de un texto o de una obra de arte es a su vez un proceso interminable. La distancia temporal que permite esa decantación se halla en un constante movimiento y ampliación, y este es el lado productivo que ella posee para la comprensión. Esa distancia permite eliminar los prejuicios que son de naturaleza específica y hace emerger aquellos otros que posibilitan una verdadera comprensión.

que la *pia interpretatio* tenga esta dimensión caritativa no excluye —de acuerdo con Hopkins, a quien sigue Sanz— que ella también tenga una dimensión teológica o teocéntrica. Es fructífero leer el Corán "con esta perspectiva intelectiva (*cum hoc intellectu Alkoranum legens*)", que es la de los seguidores del Corán (*sequaces Alkorani*): "el fin y la intención del libro del Corán es no solo no apartar de Dios creador, ni de Cristo, ni de los profetas y mensajeros de Dios, ni de los divinos libros del Testamento, del Salterio y del Evangelio, sino dar gloria a Dios creador (*sed gloriam dare deo creatori*), alabar y dar testimonio de Cristo (*laudem et testimonium Christo*), el Hijo de la Virgen María, por encima de todos los profetas (*super omnes prophetas*), y confirmar y aprobar el Testamento y el Evangelio (*testamentum et evangelium confirmare et approbare*)" (*Crib. Alk*. I: h VIII, n. 44, lin. 1-8 [trad. esp. *op. cit*.: 128-129]). Esto puede confirmarse en todas las apariciones de *pia interpretatio*.

En su primera aparición, dentro de *I. De theologia mystica, secundum quam deus est ineffabilis* (*Crib. Alk*. II: h VIII, nn. 86-89 [trad. esp. *op. cit*.: 174-177]), la *pia interpretatio* muestra que la trinidad evangélica no es contradicha por el Corán cuando este recusa toda pluralidad de dioses (*ibid*., n. 86 [trad. esp. *op. cit*.: 174-175]). "El Evangelio no solo condena la pluralidad de dioses (*deorum pluralitate*), sino que afirma que es imposible" (*ibid*., n. 88, lin. 1-2 [trad. esp. *op. cit*.: 176-177]), dice Nicolás de Cusa, aunque añade que la pluralidad trinitaria —Dios Padre, Hijo y Espíritu— es otra cosa y "no contradice el Evangelio" (*non contradicere evangelio*) (*ibid*., n. 87, lin. 3-7 [trad. esp. *op. cit*.: 174-175]). La razón es que, si Dios es principio (*principium*), entonces antes de la pluralidad trinitaria

La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos". Gadamer (1994: 66 y 67-69). Sobre esta anticipación y el principio de caridad versus la actitud de sospecha, no solo en relación con Gadamer sino también con Ricœur y Davidson, ver Vigo (2005: 273-276).

hay una unidad o singularidad (*unitas seu singularitas*), "principio y no principiado" (*principium et non principiatum*) (*ibid*., n. 88, lin. 3-8 [trad. esp. *op. cit*.: 176-177]). El Cusano recurre al Pseudo Dionisio para declarar que Dios es principio y no principio, infinito, inefable, incomprehensible, sin término, que excede todo sentido e intelecto, todo nombre y lo nombrable —una catarata de negaciones—, que permanece escondido (*absconditus*) y que de Él nada puede decirse ni afirmarse ni pensarse propiamente, sino que por saber de Él solo que es la infinitud misma entonces ha de admirarse, contemplarse y venerarse (*ibid*., lin. 8-19 [trad. esp. *op. cit*.: 176-177]).

La segunda y la tercera aparición de *pia interpretatio* acompañan en el Corán la negación de la muerte y crucifixión de Cristo (para el contexto, ver *Crib. Alk*. II, 12-14: h VIII [trad. esp. *op. cit*.: 200-217]): para no hacer contradecirse al Corán debe entenderse que hay secretos del Evangelio que Mahoma solo reveló a los sabios y ocultó a los demás árabes, porque estos no estaban preparados para las difíciles exigencias evangélicas que solo con el tiempo perderían su oscuridad y se abrirían en claridad y grandeza.

La *pia interpretatio*, pues, es una interpretación caritativa para excusar (*pro excusatione*) al Corán de sus impropiedades, como la de presentar sensible y visiblemente al paraíso e introducir todo tipo de comparaciones (*similitudines*), según vimos, lo que se hace para atraer a los ignorantes árabes a la creencia en el Dios creador (*Crib. Alk*. II: h VIII, n. 150, 5 y 10 [trad. esp. *op. cit*.: 240-243]). Por lo mismo, en la cuarta aparición de la *pia interpretatio*, el Cusano afirma, justo para excusar a los seguidores del Corán, que sus pasajes sobre el juicio, el paraíso y el infierno ocupan comparaciones, pues procede conjeturalmente y a partir de cosas sensibles (*coniecturaliter ad sensibilia*) para ascender a las inteligibles. Y esto aunque haya momentos estupefacientes y cosas indecentes y vergonzosas en el Corán, por los cuales Mahoma

es inexcusable (*inexcusabilis*), y que le permiten a Nicolás de Cusa dedicarle una invectiva (*invectio*), como ya se dijo (*ibid*. II: h VIII, nn. 154-158 [trad. esp. *op. cit*.: 246-253]). Sin embargo, aun entre cosas vanas y abominables, Dios "quiso (*voluit*) también introducir otras en las que se encuentra latente y oculto (*lateret occultatus*) el esplendor del Evangelio, de modo que resultara manifiesto a los sabios que lo buscan con diligente esfuerzo" (*ibid*., n. 158, lin. 6-8 [trad. esp. *op. cit*.: 252-253]).

Quisiera agregar, a título de conjetura, que un antecedente de la *pia interpretatio* podría ser la *pia intentione* que aparece en *De rationibus fidei* (VII) de Tomás de Aquino (*Tratado sobre las razones de la fe* [trad. esp. Martínez, 2008: 721-768]).[9] Contra la afirmación islámica según la cual el cristianismo absurdamente sostendría que Dios ha muerto, Tomás dice que la pasión y muerte de la Palabra de Dios (*Verbum Dei*), vista con *pia intentione*, es conveniente (*convenienter*) y que la consideración de su conveniencia permite encontrar una sabiduría profunda y pensar cosas plurales y mayores (*plura et maiora*) (VII: 750). Esto tiene sentido o es sensato (*sapienter*), al menos entre quienes se declaran adoradores de Dios (*Dei cultores*): sarracenos, cristianos o judíos (VII: 750), entre quienes creen en la omnipotencia divina (VIII: 756-757), respecto de los cuales —sarracenos y otras gentes— Tomás aduce razones morales y filosóficas que han de poder aceptar, y no autoridades que no reconocen (*non recipiunt*) (I: 730). No es posible demostrar la fe con argumentos necesarios, lo que además rebajaría su sublimidad, pero sí lo es defender la fe, vale decir, "mostrar que no es contrario a la razón lo que confiesa la fe católica" (*scilicet rationabiliter ostendatur non ese falsum quod fides catholica confitetur*) (II: 731). Todavía, agrega

9 Ver Tomás de Aquino (2008: 721-768, por donde cito, indicando capítulo y luego página donde se halla la versión latina y una traducción). No me pronuncio, en cambio, sobre esta otra cuestión: ¿es lo mismo en esa obra de Tomás la *pia intentione* que la *christiana intentio* que disputa sobre los *articuli fidei* no para probarlos cuanto para defenderlos?

Tomás, lo que es escándalo para los judíos y necedad para los gentiles, según 1 Cor 1,23-24, para el cristiano es poder y sabiduría de Dios (VII: 750). Por lo mismo, el Hijo de Dios, con sus padecimientos, enseñó a los hombres "a considerar sin valor los bienes y males temporales" y en cambio a apreciar las cosas espirituales (VII: 751). Por esto vivió pobremente, sin dignidades, soportando trabajo, hambre y sed, azotes y la muerte más despreciable, eligiendo "todo lo abyecto y débil del mundo" (*omnia abiecta et infirma in mundo*), sin riquezas ni poder, con padres pobres, discípulos indoctos, pescadores pobres (VII: 751-753).

> "Por eso en cuanto hizo y padeció estaban unidos juntamente la debilidad humana y el poder divino (*humana infirmitas et divina potestas*) [...] Vive como pobre y mendigo, pero resucita muertos y da la vista a ciegos (*vivit inops et mendicus, sed mortuos suscitat, iluminat caecos*)" (VII: 752).

El extraordinario fruto (*tantum fructum*) alcanzado a partir de semejante inicio es suficiente signo para creer (*ad credendum*). Tomás argumenta para mostrar que por ello la salvación humana no ha de ser considerada poder humano, sino poder de Dios (*virtus divina*). Es decir, que los hombres han de aprender "a no confiar con soberbia en sí mismos, sino en Dios" (*non de seipsis superbe confidere sed de Deo*) (VII: 753).[10]

---

10 De menor importancia, creo, es el segundo, y último, lugar donde aparece la misma expresión *pia intentione* en todo el *corpus thomisticum: De regno*, L. I, c. 8: "ciertamente Dios remunera a los reyes sus servicios de vez en cuando con bienes temporales; pero tales recompensas se conceden tanto a los buenos como a los malos [...] Luego si Dios a los reyes inicuos que luchan contra sus enemigos no con la intención de servirle, sino para aplacar sus odios y ambiciones, los recompensa tan copiosamente que les atribuye la victoria sobre los enemigos, subyuga sus reinos y les ofrece la posibilidad de saquear sus riquezas, ¿qué no hará con los reyes buenos (*bonis regibus*)

En suma: desde el bien, por el pluralismo, hasta una pacífica crítica cristiana del Islam

Para reafirmar esta básica continuidad entre *De pace fidei* y *Cribratio Alkorani*, entre sostener nada menos que *religio una in rituum varietate* y luego llevar a cabo una *pia interpretatio* del Islam (en todo lo cual se entremezclan inclusivismo y un tendencial pluralismo), diría que nada mejor que el resumen que hace el propio Cusano de su pensamiento en *Cribratio Alkorani*, resumen también aplicable —no sin diferencias— a *De pace fidei* (ver *Crib. Alk.* prol.: h VIII, n. 4, 8 y 10 [trad. esp. *op. cit.*: 78-85]).

a) Ante todo, se trata del bien como principio y como fin que mueve. El bien (*bonum*) es la razón del movimiento (*motus*) de cierto apetito (*appetitum quendam*), apetito que por su movimiento puede llamarse espíritu (*spiritus*). Y no es solo que "el apetito se mueve por razón del bien" (*in ratione enim boni movetur appetitus*), sino que esto tiene su fundamento teológico: el bien "es creador de nuestro espíritu en su tendencia hacia él, e igualmente es su principio y su fin" (*bonum igitur est creator spiritus nostri ad se et est eius principium et finis*). Dicho agustinianamente: nuestro espíritu solo descansa (*quiescit*) en este su principio (*ibid.*, n. 5, lin. 1-8 [trad. esp. *op. cit.*: 78-79]).

b) Luego, se subraya la diferencia. Nuestro espíritu intelectual (*spiritus intellectualis*) "no es el bien mismo que apetece" (*non est ipsum bonum, quod appetit*), sino que se distingue de él, de modo que puede decirse que el bien no está (*non sit*) en el espíritu. Así, "el intelecto ignora cuál es ese bien" (*ignorat [...] intellectus, quid sit bonum illud*), y por tal razón apetece

---

que gobiernan el pueblo de Dios con intención honesta (*pia intentione*) y atacan a sus enemigos? No les promete una recompensa terrena sino eterna, no concedida por otro sino por Él mismo" (Tomás de Aquino, *La monarquía* [trad. esp. Robles, 2003: 918-919]).

naturalmente (*in sua natura*) comprehenderlo. O, dicho de otra manera, si el intelecto no intelige el bien, carece de él, y es por eso que lo desea o, dicho agustinianamente, no puede descansar (*quiescere*) (*ibid*., lin. 8-15 [trad. esp. *op. cit*.: 78-81]).

c) Tercer paso: tiene que haber otro mundo. El bien del espíritu es tal que, aunque no se dude de que sea ni se dude de que su concepto "es mayor y mejor que cualquier otro concepto" (*omni conceptui maiorem et meliorem*), sin embargo no se sabe su nombre, ni es posible hacerse de un concepto suyo. Aunque experimentamos (*experimur*) que nada se comprehende intelectualmente sin haber pasado por los sentidos, sabemos (*scimus*) que el bien del espíritu no es de este mundo sensible (*non esse de regione huius sensibilis mundi*). Por ello es que sabemos (*sciamus*) que el espíritu tampoco es de este mundo sensible ni por ende halla descanso o reposo en este mundo. Pero también sabemos (*sciamus*) que el apetito del espíritu no es vano (*non habere frustra*). Y que colmará su deseo de descanso "una vez que se halla despojado de la vida sensible" (*quod exuta sensibili vita*) (*ibid*., n. 6 [trad. esp. *op. cit*.: 80-81]).

d) Con todo, surge aquí la cuestión del pluralismo. O sea, de la pluralidad de las vías hacia el bien. Este mundo ayuda a nuestra naturaleza intelectual a alcanzarlo (*ad hoc*), esto es, a lograr su fin o bien. O sea, en este mundo (*in hoc mundo*) podemos habilitarnos u obstaculizarnos (*habilitari et dehabilitari*) para hallar o no descanso en el mundo venidero (*in futuro saeculo*). Lo que nos habilita para hallar descanso en el bien deseado es el camino bueno, y viceversa: "que esto es así es claro para cualquiera que tenga intelecto" (*haec sic se habere cuique intellectum habenti clarum est*). Notablemente, el Cusano asevera: "pero muchos parecen ser los caminos que parecen ser buenos" (*sed cum multae possint viae esse, quae bonae videantur*), se duda acerca de cuál sea el camino perfecto y verdadero "que nos conduce ciertamente al

conocimiento del bien" (*quae certitudinaliter nos ducit ad cognitionem boni*), ese bien que "llamamos Dios" (*nominamus deum*). Describieron el camino perfecto, dice Nicolás de Cusa, tanto Moisés, como Cristo y Mahoma, entre muchos otros: "estas son las descripciones más célebres de dicho camino, aunque haya muchas otras elaboradas por sabios y profetas" (*haec sunt magis famosae descriptiones dictae vitae, licet aliae multae sapientium et prophetarum factae sint*) (*ibid*., n. 7 [trad. esp. *op. cit*.: 80-83]).

e) Por otra parte, ni Moisés ni Mahoma muestran vías definitivas. Las descripciones del camino les parecen buenas a quienes las han ofrecido porque "les han sido reveladas por el mismo Dios bueno" (*quia sint ipsis ab eodem bono deo revelatae*). Pero si ningún mero ser humano puede concebir a Dios (ni verlo: Jn 1, 18 y Éx 33, 20), ni mostrarnos el camino hacia una meta que además como hombre desconoce, entonces ni Moisés ni Mahoma pudieron mostrar el camino hacia Él. O, mejor dicho, si Dios inspiró en ellos palabras que simbolizaban o significaban a Dios (*figurabant seu significabant deum*) y la vía hacia Él, ninguno de los dos (como ningún mero ser humano) podría explicarlas, porque el único que está en condiciones de mostrar el camino (*hanc viam manifestare*) tiene que ser el máximo (*maximum*) de los seres humanos, "tal como todas las naciones confiesan que es el Mesías" (*quemadmodum Messiam esse omnes nationes fatentur*). Y ese hombre perfecto ha de ser "la misma sabiduría divina omnisciente por la que Dios crea todo" (*ipsa omnisciens divina sapientia, per quam deus omnia operatur*), ya que solo este hombre/sabiduría puede revelar "perfectísimamente" (*perfectissime*) un camino que conoce. Tal es Jesús, como hasta Mahoma atestigua (*attestante [...] Mahumeto*), pues es cierto (*certum*) que el que sigue a Cristo y su camino llega a la comprehensión del bien deseado (*ad comprehensionem desiderati boni perveniet*). Pero Mahoma no solo concuerda, sino que

también disiente (*dissentit*) de Cristo, lo que hace por ignorancia ("no conoció ni inteligió a Cristo", *Christum non scivit nec intellexit*), o por perversidad (aparentando conducir al verdadero fin, "en realidad buscó su propia gloria", *sui ipsius gloriam quaesivit*). Y puede decirse que la ignorancia es la causa de la malevolencia, pues "nadie que conoce a Cristo disiente o se separa de él" (*nemo [...] cognoscens Christum dissentit ab ipso aut detrahit eidem*) (*ibid*., nn. 8-9 [trad. esp. *op. cit*.: 82-83]).

f) En suma, la tarea es la de discernir el Corán, la de una suerte de crítica de la razón religiosa: "nuestra intención, presupuesto el evangelio de Cristo, es cribar el libro de Mahoma" (*intentio autem nostra est praesuppositio evangelio Christi librum Mahumeti cribrare*).[11] Para mostrar (*ostendere*) que en parte este libro confirma el Evangelio, y que en parte disiente de él "por ignorancia" (*ex ignorantia*) y "en consecuencia" (*consequenter*) "por perversidad" (*ex perversitate*). En este último sentido cabe decir que Mahoma vino, a diferencia de Cristo, no para buscar (*quaerere*) la gloria de Dios y la salvación humana, sino su propia gloria (*sed gloriam propriam*) (*ibid*., n. 10 [trad. esp. *op. cit*.: 84-85]).[12]

---

11 *Cribrare*, más vale decirlo tarde que nunca, es pasar por un tamiz (to pass through a sieve, to sift, según dice el *Freund's Latin Dictionary*), tal como κρίνω, criticar ("séparer, trier, choisir, trancher, décider", según el *Chantraine*).

12 Nicolás de Cusa practica una suerte de método histórico-crítico *avant la lettre*. Es cierto (*certum*) que, aunque Mahoma compusiera el Corán a partir del Antiguo Testamento y del Evangelio, "sin embargo este libro fue completado íntegramente después de su muerte" (*Crib. Alk.* I: h VIII, n. 21, lin. 13-16 [trad. esp. *op. cit*.: 102-103]). El Corán, en efecto, es "una colección de algunos preceptos (*collectio quorundam praeceptorum*), colección que de ningún modo puede atribuirse al verdadero Dios". Coleccionar es algo que hace un ser humano en el tiempo y a partir de diferentes textos, mas Dios está por encima del tiempo (*supra omne tempus*) y es la sabiduría misma. Algunos sabios admiten que la colección es humana, pero que su contenido ha sido inspirado. Nicolás de Cusa dice que lo primero es verdadero y lo segundo falso, porque este es un libro que contiene cosas infames e injustas, con evidente falsedad y contradicción, las cuales "no pueden atribuirse a Dios sin ofenderle" (*deo sine blasphemia adscribi nequeant*) (*ibid*., n. 22, lin. 5-20 [trad. esp. *op. cit*.: 102-105]). Hay una parte del Corán que contiene "principios firmísimos, que son la madre y materia del libro" (*firmissima, quae sunt mater ac materia libri*); el resto del Corán, cuando esté en desacuerdo con los Testamentos, ha de ceder en favor de aquellos

Perspectivas

Ahora bien, esta forma de razonar que criba el Corán abre variadas posibilidades para un mejor entendimiento de la tolerancia y la praxis política respecto del islam (y aun más allá), de las cuales solo destacaré dos, una sociológica, la otra teológica.

Sociológicamente, cabría describir la argumentación del Cusano como una indicación (poco frecuente en la Edad Media) de apertura a la alteridad y a la pluralidad religiosas, en aplicación parcial de la tesis sociológica típicamente moderna de la diferenciación (formulada por Berger y otros) y, así, no descartando sino sosteniendo y precisando el posible pluralismo —y no solo inclusivismo— mantenido entre *De pace fidei* y *Cribratio Alkorani*. Entonces, no se anticiparía todavía parcialmente en Nicolás de Cusa la afirmación de una diferenciación institucional:

> "En el transcurso de la modernización, y por distintas razones, las funciones de la sociedad que solían desarrollar las instituciones religiosas han quedado diferenciadas ahora entre estas y otras instituciones (principalmente nuevas o redefinidas): la Iglesia y el Estado, la religión y la economía, la religión y la educación, etc.".

Pero sí ya habría rasgos de una diferenciación o pluralización en la conciencia individual:

---

principios de firmeza inquebrantable donde sí hay acuerdo (*ibid.*, n. 36, lin. 1-2 y 5-7 [trad. esp. *op. cit.*: 120-121]). ¿Adviertiría el Cusano la posibilidad de que esto se generalizase a cualquier texto sagrado? Por lo mismo que el Cusano haya practicado un agudo discernimiento no es algo que hiciese solo con el Corán; también selecciona ciertos contenidos dogmáticos para determinar el cristianismo, los cuales no han estado exentos de crítica por su "minimalismo doctrinal" (ver Sanz Santacruz, 2013: 54-55).

> "La mayor parte de la gente religiosa, incluso la más fervorosa, actúa conforme a un discurso secular en áreas destacadas de su vida. En otras palabras, para la mayoría de los creyentes no existe una clara dicotomía disyuntiva entre fe y secularidad, sino más bien una construcción copulativa fluida". (Berger, 2016: 11-12)

Una forma de reconstruir la argumentación del Cusano es, entonces, la de admitir que introduce una suerte de "espacio mental" en el individuo entre las convicciones creyentes y las exigencias colectivas o políticas, un espacio que es como la condición de posibilidad para la apología política de una paz interreligiosa que no obsta a la confrontación racional entre distintas creencias.

Yendo hacia atrás, teológicamente, podría rotularse el proyecto del Cusano como un atrevido ensayo de tolerancia y política no violenta, protopluralista, si bien aún constantiniana. Es decir, como una forma de argumentar que lleva tan lejos como es posible, bajo las presuposiciones características de un contexto constantiniano, los ideales de una crítica religiosa, de la tolerancia y de la paz interreligiosas. De este modo, si se sigue la investigación acerca de los inicios (pacientes) del cristianismo y el advenimiento del (impaciente) constantinismo, podría considerarse que en el Cusano la paciencia del *De pace fidei* y a veces de *Cribratio Alkorani* se entremezcla con la impaciencia que en algunas oportunidades (no siempre, ni mucho menos) asoma en *Cribratio Alkorani*. Claro, para entender esto no hay que olvidar el contexto (tan chocante para el giro constantiniano) del cristianismo originario:

> [... la paciencia] no era una virtud apreciada entre los griegos y los romanos, y los estudiosos del cristianismo primitivo le han prestado escasa atención. Sin em-

> bargo, para los primeros cristianos tuvo una importancia crucial. Ellos hablaron y escribieron sobre la paciencia; de hecho, fue la primera virtud a la que dedicaron un tratado, y terminaron escribiendo al menos tres sobre ella [los de Tertuliano, Cipriano y Agustín]. Los autores cristianos la definieron como "la virtud más excelsa" y como "la mayor de las virtudes", la que era "especialmente cristiana". Los cristianos creían que Dios era paciente y que Jesús era la encarnación visible de la paciencia. Y concluyeron que ellos, poniendo su fe en Dios, debían ser pacientes: no pretender controlar los acontecimientos, no angustiarse ni tener prisa, y no recurrir a la fuerza para lograr sus metas. (Kreider, 2017: 9-10)

Desde esta perspectiva, la política del cristianismo, aun suponiendo —como en toda política— la distinción entre amigo y enemigo, implica que tal distinción cuando alcanza altas cotas de intensidad no será inevitable e intrínsecamente violenta. En el cristianismo fuertemente filosófico del Cusano se entrevé —imperfectamente, conviene repetirlo— no una praxis puramente moral, estética o privada, sino formalmente política, pero de un modo radicalmente no violento respecto de sus enemigos. Lo que sería tanto como refutar una característica manera de plantear la relación del cristianismo con la política —y el amor cristiano a los enemigos— que fuese cara no solo a Pío II (según hemos visto en su carta a Mehmed II), sino que se prolonga hacia atrás y hasta nuestro tiempo, tal cual sucede con Carl Schmitt:

> [...] la famosa frase evangélica "amad a vuestros enemigos" (Mt 5,44; Lc 6,27) es en original *"diligite inimicos vestros", ἀγαπᾶτε τοὺ ἐχθροὺς ὑμῶν*, y no "*diligite hostes vestros*"; aquí no se habla del enemigo político. En la pugna milenaria entre el cristianismo y el islam jamás

> se le ocurrió a cristiano alguno entregar Europa al islam en vez de defenderla de él por amor a los sarracenos o a los turcos. A un enemigo en sentido político no hace falta odiarlo personalmente; solo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su "enemigo", esto es, a su adversario. La cita bíblica en cuestión tiene menos que ver con la distinción política entre amigo y enemigo que con un eventual intento de cancelar la oposición entre bueno y malo o entre hermoso y feo. Y desde luego no quiere decir en modo alguno que se deba amar a los enemigos del propio pueblo y apoyarles frente a este. (Schmitt, 2014: 62)

Es decir, contra Schmitt y siguiendo algunas indicaciones no más que incoadas por el Cusano, habría que decir que la intrínseca dimensión política de la fe cristiana, aunque se mueva en esa inadmisible distinción entre amigo y enemigo, sin embargo tiende a identificarse en su manifestación más aguda y radical con una activa renuncia a la violencia (y a la que, nótese, bien podría entenderse que apuntaba Nicolás de Cusa si se hace de su argumentación el punto de partida de un proceso, una dirección). Hay *hostis* para el cristiano, por supuesto, pero tal enemigo público es enfrentado no como es usual, sino de otras maneras.[13] Esto es lo que a ve-

13 Las cuales tienen su momento crítico en la concreta verificación que hagan del mandato de amar a los enemigos: "[...] el primer gran teórico cristiano de la 'guerra justa', Agustín de Hipona, reconocía el valor de las actitudes pacíficas, tanto en la vida privada como en la vida monástica, pero reclamaba el derecho del Imperio romano a defenderse, y la obligación de los 'laicos' cristianos a contribuir a esa defensa. De hecho, Agustín de Hipona terminó defendiendo incluso la obligación de las autoridades imperiales de perseguir a los cristianos cismáticos o heterodoxos [...] Es interesante observar que, en el planteamiento de Jesús, continuado por el cristianismo primitivo, el pueblo de Dios habría de configurarse de una forma no estatal, a diferencia de lo que es habitual entre las 'naciones'. Esto implica obviamente la posibilidad de que las comunidades cristianas convivieran bajo distintos estados, manteniendo sin embargo una independencia relativa respecto a los mismos, y contribuyendo de este modo a la tolerancia de la pluralidad. Obviamente, el cristia-

nismo solamente pudo desempeñar esta tarea en aquellas circunstancias en las que se mantuvo como un grupo de pertenencia libre. Cuando el cristianismo se identificó con el conjunto de la sociedad, esta responsabilidad poliárquica no se pudo ejercer de forma plena, y el cristianismo participó en distintas formas de intolerancia. Ni que decir tiene que, en estos casos, el pacifismo cristiano tuvo que ser sustituido por fórmulas más bien paganas, como las propias de la 'guerra justa'. Digamos de paso que esta característica del pacifismo de Jesús lo diferencia fuertemente del pacifismo del Mahatma Gandhi. El pacifismo de Gandhi se desarrolla en el contexto de la fundación de un estado, el Estado de la India. Y el estado implica el monopolio de la violencia legítima en un determinado territorio. De ahí que el pacifismo de Gandhi tenga paradójicamente la función de minimizar el uso de la violencia durante un proceso de transferencia del monopolio de la misma entre el Imperio británico y los nuevos gobernantes autóctonos. En cambio, el pacifismo de Jesús se constituye en la renuncia explícita, por parte de él y de su grupo, a la configuración de Israel como un estado. De ahí que Jesús pueda aspirar a una universalidad radical, que desaparecería en cualquier planteamiento meramente nacionalista. Y de ahí también su peculiar renuncia a la violencia. Algo que entraña otra paradoja: Jesús es reconocido como Mesías por sus seguidores, y el término 'Mesías' no tiene inicialmente significados místicos o trascendentes, sino primeramente políticos: el Mesías es el rey ungido de Israel. Pero este rey, poniéndose 'de parte de Dios' ('a su derecha'), cuestiona la configuración estatal de Israel, como antaño lo habían hecho los profetas, en nombre del mismo Dios [...] Precisamente muchos de los ejemplos puestos por Jesús tienen como objetivo la introducción de una diferencia práctica. Quien es golpeado en la mejilla derecha, es normalmente alguien golpeado con el reverso de la mano, lo cual constituye un gesto de desprecio, como el que podría hacer un terrateniente con sus jornaleros o un amo con sus esclavos. El poner la otra mejilla, la mejilla izquierda, tiene por resultado previsible una cierta confusión de la parte opresora, que se ve obligada a reflexionar. Del mismo modo, quien se queda desnudo en un tribunal ejerce, en la cultura hebrea, una especie de vergüenza para los presentes. Caminar otra milla es también un ejemplo referido a las legiones romanas, que eran las que medían en millas. De nuevo, que un campesino judío se ofreciera a caminar una milla más para transportar el equipo del ejército romano contradecía lo que las mismas ordenanzas romanas permitían exigir, y ponía a los soldados en un aprieto. En todos los casos, por tanto, se trata de adoptar un comportamiento distinto, que tenga por resultado la introducción de una novedad, el cuestionamiento de la lógica opresiva, y la concesión de una oportunidad al opresor para reflexionar sobre su propio comportamiento. En todo ello detectamos también lo que hemos llamado la 'responsabilidad universal'. Una responsabilidad universal que pasa, con todo, por la existencia de un pueblo que se comporta de modo distinto. Sin embargo, este comportamiento distinto se caracteriza precisamente por una apertura universal. Lo que caracteriza a otros pueblos es justamente la diferencia entre 'ellos' y 'nosotros'. Esta diferencia puede asumir distintas formas, entre las que se incluye el racismo, la xenofobia y el mero nacionalismo. La simple idea de ciudadanía implica la distinción entre los que son ciudadanos de un determinado Estado, y los que no lo son. Jesús, en cambio, manteniéndose dentro de las tradiciones judías, subraya la concepción de Israel como un pueblo universal, cuya radical distinción con los demás pueblos no está en determinadas características culturales o étnicas, sino precisamente en su universalidad.

ces, y sin total consistencia, sugiere el Cusano sobre todo en *De pace fidei*, pero también en numerosos momentos de *Cribratio Alkorani*: que para el cristiano la renuncia a la violencia es absoluta, y que en su reemplazo ha de utilizar actos novedosos, arrojados, discursivos algunos, gestuales y no lingüísticos otros, pero siempre y solo según una lógica no retributiva, ni dominadora, ni estatal, ni violenta, sino según otra lógica.

Bibliografía

Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista.* Molina, F. J. (trad.). Salamanca, Sígueme.

Bernhardt, R. (2000). *La pretensión de absolutez del cristianismo.* Bilbao, Desclée de Brouwer.

Burgevin, F. H. (1969). "*Cribratio Alchorani". Nicholas Cusanus' Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion.* Nueva York, Vantage Press.

Euler, W. y Kerger, T. (eds.). (2010). *Cusanus und der Islam.* Trier, Paulinus.

Flasch, K. (2008). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung.* Fráncfort am Main, Klostermann.

El amor a los enemigos implica una diferencia radical con otros pueblos, pero una diferencia que consiste en no hacer diferencias. De este modo, Jesús asume y radicaliza la misión universal de Israel. Observemos que, en todo ello, el pacifismo cristiano asume una perspectiva muy concreta: la de los oprimidos. El que carga una milla con las vituallas del ejército romano, el que es requerido en juicio a entregar hasta su ropa, el que es golpeado con el reverso de la mano, no es el sacerdote que se sienta en Jerusalén, ni el príncipe judío que administra un estado vasallo. Son los pequeños, los humillados y los ofendidos. Mientras que la perspectiva de la ética de la responsabilidad, como hemos visto, es la del político y, en general, la de los poderosos, la perspectiva de Jesús es la de los más pequeños. Quienes invitan a la guerra o a la revolución, no son normalmente quienes mueren en los campos de batalla o en las aldeas bombardeadas. El pacifismo de Jesús no adopta el punto de vista de los intelectuales o los clérigos belicosos, sino el punto de vista de aquellos que sufren la violencia institucionalizada de los sistemas sociales y políticos". (González, 2012: 582 y 596-597)

Gadamer, H. G. (1994). *Verdad y método*, Vol. II. Olasagasti, O. (trad.). Salamanca, Sígueme.

Gilson, É. (1954). *Las metamorfosis de la ciudad de Dios.* Agüero, B. (trad.). Buenos Aires, Emecé.

González, A. (2012). La responsabilidad de la convicción: el pacifismo cristiano. En *Realidad*, 134.

Hagemann, L. (1976). *Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues.* Fráncfort, Josef Knecht.

———. (2015). *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen.* Darmstadt, WBG.

Hollmann, J. (2017). *The Religious Concordance: Nicholas of Cusa and Christian-Muslim Dialogue.* Leiden, Brill.

Hopkins, J. (1994). The Role of "pia interpretatio" in Nicholas of Cusa's Hermeneutical Approach to the Koran. En Hopkins, J. (ed.). *A Miscellany on Nicholas of Cusa.* Minneapolis, The Arthur Banning Press.

Kerger, T. (2010). "*Pia interpretatio". Vier christliche Theologen im Gespräch mit der Islam.* Trier, Paulinus.

Kreider, A. (2017). *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano.* Molina, F. J. (trad.). Salamanca, Sígueme.

Levy, I. C. *et al.*, (eds.). 2014). *Nicholas of Cusa and Islam: Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages.* Leiden, Brill.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Cribratio Alkorani* (Volumen VIII. Edidit commentariisque illustravit L. Hagemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1986).

Nicolás de Cusa. *Examen del Corán* (texto bilingüe). Sanz Santacruz, V. (est. prelim., trad. y notas). Pamplona, Eunsa, 2013.

Pasqua, H. (ed.). (2013). *Nicolas de Cuse et l'Islam.* Lovaina, Peeters Publishers.

Piccolomini, E. S. *Epístola a Mehmet II.* Sanz, D. (trad.). Madrid, CSIC, 2003.

Schmitt, C. (2014 [1932]). *El concepto de lo político.* Con un prólogo y tres corolarios. Agapito, R. (trad.). Madrid, Alianza.

Solari, V. E. (2010). Sobre las sutiles distinciones de Bernhardt. En *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión.* Santiago de Chile, RIL editores.

———. (2012) "De pace fidei": de la libertad a la tolerancia. En *Teología y vida*, 53.

———. (2013). Contornos de la tolerancia medieval. En *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, Vol. 62, N° 153.

———. (2015). La filosofía de la teología: el Cusano y Zubiri. En Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diá--logo con la modernidad. Actas del III Congreso Internacional Cusano.* Buenos Aires, Biblos.

Tomás de Aquino. *La monarquía.* En *Opúsculos y cuestiones selectas*, Vol. 2: Filosofía II. Robles, L. (trad.). Madrid, BAC, 2003.

———. *Tratado sobre las razones de la fe.* En *Opúsculos y cuestiones selectas*, Vol 5: Teología III. Martínez, A. (trad.). Madrid, 2008.

Vigo, A. (2005). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En *Teología y vida*, 46.

Capítulo 5

Nicholas of Cusa's *Cribratio Alkorani* and Its Connection to the Religious Concordance

Joshua Hollmann

Krister Stendhal, who was a New Testament scholar, dean at Harvard Divinity School, and a Lutheran bishop in the Church of Sweden, encourages the development of "holy envy" in encountering other religions (Green, 2018: 166). Find that which is beautiful and moving within the religion of the other. Nicholas of Cusa (1401-1464) searches for concordance between Christianity and Islam. In *De pace fidei* (1453), Cusanus dialogues with representatives of Islam through the Word of God. Dialogue literally means through the word, *dia-logos*, and that is exactly how *De pace fidei* unfolds Cusanus's conversation with Islam. The twentieth century physicist and theorist David Bohm differentiates between discussion, which literally means to break up everything, and dialogue, which literally means words flowing through amongst people (Bohm, 1996: 144). Through the Word of God, which for Christians is ultimately Jesus Christ, Cusanus connects what is good and true in both Christianity and Islam (John 1:1, 14). As Bond & Biechler note, Cusanus was well aware of the "Quranic notion that religious diversity is caused by God and has positive implications for the

human race." (Biechler and Bond, 1990: 222). In the pivotal opening of *De pace fidei*, right after Cusanus's primary principle of one religion in the variety of rites, Cusanus cites the Qur'an, Surah 5:48, which states, "To every one of you we appointed a right way and an open road, If God had willed, he would have made you one nation; but that he may try you in what has to come to you, be forward in good works." (*The Koran Interpreted*, 1996: 136). Or as Cusanus puts it: "But perhaps this difference of religious rites cannot be removed or if it is not expedient to do so in order to that the diversity may contribute to devotion... there should be unity in religion." (*De pace* 1: h VII, n. 6 [english trans. Biechler & Bond, 1990: 7]). Religion here literally means binding together, piety, the cohesion of disparate rites in the veneration of worship of the God of Abraham. In *De pace fidei*, Cusanus writes: "Christians and Arabs acknowledge that Christ is the highest of all who have been or will be in this age or the next and that is the face of all peoples." *(De pace* 16: h VII, n. 58 [english trans. *op. cit.*: 54]). Cusanus concludes in positing that "A certain diversity [of rites] will perhaps even increase devotion when each nation will strive to make its own rite more splendid through zeal and diligence in order thus to surpass another and so to obtain greater merit with God and praise in the world." (*De pace* 19: h VII, n. 67 [english trans. *op. cit.*: 62]). What we might call a holy competition. For Cusanus the holy envy of Christians for Muslims arises from embracing their competing, differing religious rites as part of the greater whole of religion, which flows through the Word of God. This essay connects Nicholas of Cusa's *Cribratio Alkorani* (1461) to his concept of the religious concordance in *De pace fidei*. In the *Cribratio Alkorani*, Cusanus searches the Qur'an to discover concordance between Christianity and Islam in the person and work of Jesus Christ. In *De pace fidei*, Cusanus dialogues with

Islam through the Word of God, Jesus Christ. Both *Cribratio Alkorani* and *De pace fidei* present Cusanus's theologically unique and still relevant attempt to find religious concordance between Christianity and Islam.

When I presented in 2009 on Cusanus and *De pace fidei* at the Divinity Faculty of Marmara University, one professor stated that far from a holy envy, Cusanus bore an inferiority complex in his encounter with Islam and the Ottomans. This is reminiscent of Henri Pirenne's famous *tête-à-tête* match of Mohammad and Charlemagne (Pirenne, 1939). After all, it was the Ottoman conquest of Constantinople that captured Cusanus's immediate imagination in *De pace fidei*. Yet, Cusanus interest in Islam spans his intellectual career. Cusanus encountered the Qur'an in Latin during his conciliar days at Basel in confraternity with John of Segovia. Cusanus, for a Christian scholar with the limitations of his time and place, was well versed in the Qur'an. Cusanus's library in Kues, Germany, includes a copy of Robert of Ketton's twelfth-century Latin translation of the Qur'an which is full of notes by the cardinal (Cod. Cus. 108 f 30v-107).[1] Cusanus's *marginalia* in Cod. Cus. 108 reveals how he studied the Qur'an. Indeed these notes on the shared prophets and saints of Christianity and Islam serve as an interpretative key to unlocking his heuristic approach to the Wisdom of the Qur'an as found implicitly in *De pace fidei* and explicitly in *Cribratio Alkorani*.[2] In Cod. Cus. 108, a copy of Robert of Ketton's translation of the Qur'an, we see Cusanus's heuristic approach to Islam: a searching for religious concordance through sifting for the inherent Word of God. Cusanus discovers many themes and characters from the Word of God, viz. Christian

1 For a conjectural discussion of Cusanus's handwritten notes, see Biechler (1983: 91-100). Cod. Cusanus 108, catalogued in Marx (1905).

2 For example, Cusanus cites the Qur'an (5:48) in *De pace* 1: h VII, n. 6 and (3:40) in *De pace* 12: h VII, n. 39, on Christ and the analogy of the magnetic stone.

Scripture. He notes "paradise" in the margins eight different times on eight different folios ("*de paradiso*": Cod. Cus. 108, f 31r, f 76r, f 88r, f 90r, f 94v, f 95r, f 96r, f 104v. *Cfr. Crib. Alk.* II, 19: h VIII, n. 154). He indicates the episode "Cain and Abel" ("*de Abel et Chain*" Cod. Cus. 108, f 45r). Cusanus glosses that the Qur'an rightly lauds Abraham, Isaac and Jacob ("*laudat abha Ysaac et Iacob*" Cod. Cus. 108, f 90r). Abraham is clearly noted in Cusanus's own hand, as is Isaac (Cod. Cus. 108, f 33r, 50r; "*Ysaac*" f 89v). Abraham is further noted for his help for Lot and his valiant struggle against idolatry ("*De Loth*" Cod. Cus. 108, f 80v; on Abraham and idolatry f 74v, f 79r, f 83v; "*Nota de Abraham*" f 80). Indeed the father of the Abrahamic faiths is noted by Cusanus throughout his copy of the Qur'an. The great prophet Moses also appears prominently in Cusanus's *marginalia*, and his appearance before Pharaoh is especially noted ("*de Moysa*" Cod. Cus. 108, f 45r, f 81r, On Moses "*de Moysa*" f 91v; "*de Moysa*" before Pharaoh f 79v). Cusanus notes Saul and David, David and Nathan, and Solomon (Saul and David Cod. Cus. 108, f 35v; "*de David et Nathan*" f 90r; "*de Salomone*" f 81r). Job and Jonah are also noted, as well as Zachariah and John the Baptist (Cod. Cus. 108, f 90r; f 75r; f 37r). Of all the names, three occur again and again: Abraham (the father of Christianity and Islam), Moses (the giver of the law or religious rites and practice) and the Virgin Mary (the finite's reception of the infinite). Cusanus writes how the Qur'an affirms Mary's perpetual virginity ("*beam aria virgo*" Cod. Cus. 108, f 72r. Mary is also mentioned by Cusanus on f 102r: "*Maria filia Joachim*", and f 37v: "*de Maria*"). More importantly, Cusanus also notes in the margins how the Qur'an affirms Christ as both Son of Mary and Son of God, and the house of God as the abode of peace, which are theological themes in both *De pace fidei* and the *Cribratio*.[3]

3 "de Ihu filio Marie" Cod. Cus. 108, f 44v; "filii Marie" f 46r; "de Ihu Marie filio" f 47r; "de filio Dei" f 33r; "de domo Dei" f 33r. *Cfr. De pace* 11: h VII, n. 32; *ibid.* 12: h VII, n. 41; *ibid.* 13: h VII, n. 45;

Most previous Christian studies of the text were written to contradict the Qur'an, not to affirm it. Cusanus's *Cribratio Alkorani* is intended to be a careful 'sifting' of the Qur'an: separating the wheat of Wisdom and enlightenment from the chaff of ignorance and malice. Rather than reject the Qur'an outright, Cusanus distinguishes between what Mohammad received from divine revelation and what he misconstrued on account of either ignorance or vain speculation *(Crib. Alk.* prol.: h VIII, n. 10).[4] Thus for Cusanus, the prophet Muhammad is indeed a prophet, in so far as he proclaims and upholds the Christian Gospel and Christ, the Word of God, in the line of the other prophets he noted in the margins of his Qur'an (*ibid.*, n. 9; Cod. Cus. 108). For Cusanus, the Qur'an affirms Jesus as the Word of God (*Crib. Alk.* alius prol.: n. 11, n. 13, n. 16). And one studies the Qur'an to study Christ. Furthermore, it is the Qur'an, not Christian Scriptures that have been corrupted to obscure this truth, and this refutes the traditional Muslim assertion that Christians have corrupted their Scriptures and added plurality to divine unity. For Cusanus, Christ is inherent throughout the Qur'an as the divine Word. The *Cribratio Alkorani* is a search for coherence in Christ and restoration of the broken religious community of Christians and Muslims (Muslims as Nestorians). Furthermore, the *Cribriatio Alkorani* proposes apologetical religious reform and correction on the common ground of sacred Scripture:

Crib. Alk. I, 15: h VIII; *ibid.* I, 17: h VIII; *ibid.* I, 19: h VIII. The abode of peace in *De pace fidei* is the visionary heavenly council of religious concordance and Jerusalem, city of David, Jesus and Mohammad (*De pace 3: h VII, n. 9; ibid. 19: h VII, n. 68*).

4 "Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare est ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse Christo non suam gloriam sed dei patris et hominum salutem, Mahumeto vero non dei gloriam et hominum salutem sed gloriam propriam quaerente".

the Bible, and the Qur'an, in so far as it concurs with the Gospel. Cusanus begins *Reformatio generalis* with the reason why humanity exists. Written before the *Cribratio* in 1459, the clarion call for reform crowns an ecclesial career dedicated to the renewal of church and society. Citing the apostle Paul's speech in Athens, human beings live, move and have their being in order to seek God (*Acts* 17: 22-34; *Ref. gen.:* h XV/2, n. 1 [english trans. Izbicki, 2008: 551-591]). "All men", Cusanus conceives, channeling Aristotle, "who by nature desire to know, can conjecture well." (*Ref. gen.:* h XV/2, n. 1 [english trans. op. cit.: 553]).[5] According to Cusanus, every human assertion is a conjecture (*De coni.* I, prol.: h III, n. 2). Although the *Reformatio* was written after *De pace fidei*, nonetheless, signs of this human search for God in the cloud of conjectures appears in his take on Hinduism. *De pace fidei*, chapter VII, paragraph 19 states that when Hindu priests are good conjecturers, they divine better on their articulations of the divine. In the same chapter, Cusanus concludes: "As creator, God is three and one; as infinite, he is neither three nor one nor any of the things which can be spoken. For the names which are attributed to God are taken from creatures, since he in himself is ineffable and beyond everything that can be named or spoken" (*De pace* 7: h VII, n. 21 [english trans. *op. cit*.: 20]).[6] These ideas resurface in Cusanus's searching of the Qur'an: *Cribratio Alkorani* book II, chapters 3-5; also book III, chapter 21 on the enfolding of all humanity in Adam and Christ in the conclusion of the *Cribratio Alkorani* and the *telos* of all human communities as compared with and connected to the ending of *De pace fidei* and the enfolding of all rites and books of wisdom in one religion.

5 "[...] omnes igitur homines, qui natura scire desiderant, potuerunt bene coniicere...".

6 "Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset".

In the *Cribratio Alkorani*, Cusanus connects Islam and Christianity through the Word of Christ, namely, the Gospel. Resurrecting the tome of Pope Leo the great, Cusanus pens the suggestions for a new Christological tome so that certain basic points may be known (*Crib. Alk.* I, 1: h VIII). These rudimentary points lead to a robust knowledge of the Good. Cusanus observes that Moses described a way to this good; Christ illuminated and perfected this way; Muhammad attempted to describe this same way —all of these ways for Cusanus lead to the Good or God (*ibid.* I, 7: h VIII). Yet, even Moses and Muhammad cannot adequately explain this way; According to Cusanus, Moses and Muhammad (Judaism and Islam) received certain words and messages infused by God's Wisdom to reveal the way to God. Yet, only Christ, personally manifests this way in his very self or being, the Messiah, the same Wisdom through which God infuses the search for happiness, and through whom God enfolds the blessed (*ibid.* I, 8: h VIII). For Christ, the hypostasis is of infinite power, it never abandons the universal human nature that is drawn unto it, just as the power of the magnet never abandons the iron that is drawn into its own hypostasis (*De pace* 12: h VII, n. 40). And by means of attracted iron, the magnet draws other iron in a chain of wisdom, or an infusion of the way to the good, Christ first, and then to Moses and Muhammad (*Crib. Alk.* I, 7-8: h VIII). Thus the seeker of the good or in contemporary parlance, the good life, may be drawn from Muhammad to Christ in the hypostatic gradation of Divine-human life and communication. Leo's tome articulates the integrity of faith so that what is obscure about the person of Jesus in two natures is explained. Cusanus's new tome conceptualizes the hypostasis of Christ in relation to the hypostatically infused, prophetic words and laws or piety of Moses and Muhammad.

Thus, for Cusanus, there is to be one peace of faith in many human communities that maintain their own rites or piety

in one global religion or cosmic concordance of Christ. This unfolding of the one and the many leads to the enfolding of the human communities in the hierarchy of dialectical reasoning and the ethic of peace. The vision begins with unfolding of truth from God the Father through God the Wisdom, Word, and Son, and concludes with the enfolding of the diversity of rites in one religion from all the books of the excellent, ancient books in every language (including Eusebius) (*De pace* 2-3: h VII; *ibid.* 19: h VII, n. 68). For example, according to Cusanus, Jesus Christ is "the face of all peoples and the highest Messiah and Christ, as the Arabs and Jews call Christ" (*ibid.* 13: h VII, n. 43 [english trans. *op. cit.*: 40]).[7] Note the similarities here the all-seeing face or icon of Christ in *De visione Dei*, written the same year as *De pace fidei (De vis. praef.*: h VI, n. 2).[8] Furthermore, Christ is the Word [*Logos*] of God and the truth which nourishes the intellect in the pursuit of religious concordance. In the Word of God, "all things are enfolded and through it all things are unfolded" (*De pace* 2: h VII, n. 7 [english trans. *op. cit.*: 9]).[9] This Word and Truth has assumed a human face to reach the goal of *De pace fidei*, namely, "that no man may doubt that according to the election of his free choice he can attain the immortal nourishment of the truth in his own human nature, so that man who is also the Word" (*ibid.).*[10] To this end, as envisioned by Cusanus in *De pace fidei*, chapter III, paragraph 9, God the

7 "[...] est facies omnium gentium et altissimus Messias et Christus, prout nominant Christum Arabes et Iudaei"; see also Cod.Cus. 41, ff. 1-203 (Eusebius of Caesarea, *De praeparatione evangelica*) with numerous marginal notations by Cusanus.

8 "[...] videntis tenentem, quam iconam Dei".

9 "Quae quidem veritas intellectum pascens non est nisi Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur".

10 "[...] et quod humanam induit naturam, ut quilibet homo secundum electionem liberi arbitrii in sua humana natura, in homine illo qui et Verbum, immortale veritatis pabulum se assequi posse non dubitaret".

Father or King of all things, instructed his angels as set forth over the regions and languages of the world to gather and lead knowledgeable ones from each nation to the incarnate Word (*ibid.*). According to Cusanus, 'The Lord has had mercy on his people [here referring to all humanity] and has decided that by common consent of all men all diversity of religions be brought peacefully to one religion to remain inviolable from now on" (*De pace* 3: h VII, n. 9 [english trans. *op. cit.*: 10]).[11] The human community finds communion in God through the Wisdom of God (what we might term inclusive Christology or *Logos* theology, synchronic and porous, all manifestations of wisdom are signs of Wisdom) and the Word made flesh (exclusive Christology as God-Man for everyone, diachronic and particular, humanity finds happiness in Christ) by means of Socratic dialogue and conciliar protocol and procedure (*De pace fidei*), and heuristic searching of sacred scriptures (*Cribratio Alkorani*).

In late medieval Christendom, there was a coincidence of opposites in the intellectual relationship between Christians and Muslims. Both sides recognized the differences of the other —their theological opposites, yet there was a coinciding of philosophical concepts, as transmitted via the ancient Greeks and transformed through its interactions with the Abrahamic religions. Indeed this coincidence of opposites in philosophical concepts such as the universe, providence, logos, wisdom, truth, and modes of knowing: intellect and will, the book of nature, books of revelation, esoteric modalities: mysticism— also produced a powerful attraction of opposites: sometimes expressed in violent reaction, such as the crusades, which were Christian holy wars, and the literally borrowed books between Muslim

11 "[...] misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduce amplius inviolabilem".

and Christian libraries, especially in Cusanus's own personal library. The Turkish Nobel laureate, Orhan Pamuk, in his novella *The White Caste* (Pamuk, 1990), articulates this attraction of opposites in all its assorted affections, from envy to inferiority to competition and admiration. Pamuk masterfully brings together the Muslim and the Christian characters in the novel, one to the other, perhaps because of the philosophical grounding of Socrates and his interlopers (the dialectics of dialogue). The novel unfolds an attraction of opposites in Christianity and Islam coinciding in transcendent-imminent concepts as contextualized in concrete encounters between Christians and Muslims.

In moving to the modern, we consider what the twentieth century philosopher, Karl Popper, titles "the open society", where we do not compromise our personal integrity and beliefs, but instead, we carry the cross of reason and responsibility (Popper, 1971, vol I: 201).[12] For Popper, the open society makes space for Christians and Muslims, in the words of the prophet Isaiah, to reason collectively together in order for the actualization of good works for the welfare of all. Cornel West prophesizes that in an increasing secular and material world, where religion rescinds to the margins, the great new divide will now be between the secular and the religious, those who have no in religion, and those who still believe and practice their faith, whatever faith that might be.[13]

Christian-Muslim encounters continues in our globalized context through the creative dialogue of ordinary Christians who venture to observe how Muslims practice their faith

12 Popper writes: "If we dream of a return to our childhood, if we are tempted to rely on others and so be happy, if we shrink from the task of carrying our cross, the cross of humaneness, of reason, of responsibility, if we lose courage and flinch from the strain, then we must try to fortify ourselves with a clear understanding of the simple decision before us. We can return the beasts. But if we wish to remain human, then there is only one way, the way into the open society".

13 From a talk given at a Buddhist-Christian dialogue at Union Theological Seminary, *ca.* 2014.

(religious rites), and converse with their Muslim friends about what they believe. Seeing how Muslims practice their religion also presents Christians with profounder self-perspective on their own habits of faith. Cusanus understands Muhammad to be a prophet (in so far as he affirms the Gospel) and carefully studies the Qur'an for what it reveals about Christ and the Gospel. Cusanus discovers an inherent connection between the Gospels and Quran. He also explicates the shared philosophical cross-currents of Greek thought surfacing again and again in Islam and Christianity. And, from a Christian point of view, Cusanus affirms that Christian dialogue with Islam must go through the Word of God in all the fullness of glory and self-emptying power of the incarnation. Gadamer observes that Cusanus's starting point is the inexactitude of all human knowledge. Gadamer concludes, "Essential for him [Cusanus] is the fact that all human speech is related to the thing [the Word of God], and not so much the fact that human knowledge of things is bound to language." (Gadamer, 2004: 436) To borrow from the Canadian philosopher, Charles Taylor, in today's immanent frame, where language often leads to demarcation or entrapment, Cusanus horizons a transcendent appreciation of what Christians and Muslims hold in common (that the God of Abraham is beyond all signs) (Taylor, 2007). His dialogue sensibly flows from what Christians and Muslims agree upon to more subtle points of disagreement. Piety, for Cusanus, is particular, yet there remains an alluring sense of the mystical in religion. The concept of religion for Cusanus, as we have seen, is closer to the original Latin and Roman idea of bringing together various inexact rites into one coherent yet complex experience. Having taught world religions and travelled and seen similar rites repeated across religious traditions, it is difficult to dismiss Cusanus outright here. And yet, while referents in religion may or

may not be the same, Cusanus still envisions reasons for straining to see if simple daily religious rituals reveal opportunities to talk of coherence this side of heaven.

Bibliography

Biechler, J. E. (1983). Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa. En *Manuscripta*, XXVII, 2, July.

Biechler, J. E. and Bond, H. L. (1990). *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony: Text, Concordance and Translation of "De Pace Fidei"*. Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press.

Bohm, D. (1996). *On Creativity*. Londres, Routledge.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method*, 2nd ed. Weinsheimer. J. and Marshall, D. G. (trans.). London, Continuum.

Green, T. H. (2018). *Presumed Guilty: Why We Shouldn't Ask Muslims to Condemn Terrorism*. Minneapolis, Fortress Press.

Hopkins, J. (1994). *Nicholas of Cusa's "De pace fidei" and "Cribratio Alkorani": Translation and Analysis* (Second Edition). Minneapolis, The Arthur J. Banning Press. http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/

Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*. Trier, Druck der Kunst-und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Komm.-Ges. a. Akt.

Nicholas of Cusa. Writings on Church and Reform. Izbicki, T. M. (trans.). Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).

———. *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1986).

———. *Reformatio generalis* (Volumen XV, Fasciculus 2. Edidit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008).

Pamuk, O. (1990). *The White Castle*. Holbrook, V. (trans.). New York, Vintage International.

Pirenne, H. (1939). *Mohammad and Charlemagne*. Miall, B. (trans.). New York, Barnes and Noble.

Popper, K. (1971). *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. Princeton, Princeton University Press.

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Belknap-Harvard.

The Koran Interpreted. Arberry, A. J. (trans.). New York, Touchstone, 1996.

Capítulo 6

Un'origine comune in molteplici sviluppi

Le comunità umane in Cusanus da *ars coniecturalis* alla concordia

Greta Venturelli

Il *factum* della diversità propria del molteplice è stato assunto a motivo valido e sufficiente per scatenare guerre e ingiustizie tra i popoli. Lo stesso Cusano ne parla in occasione della presa di Costantinopoli del 1453 nel dialogo *De pace fidei*, specificando che la presunta diversità tra le religioni è traducibile nei termini di una divergenza tra le molteplici determinazioni storico-contingenti, una differenza che cela quell'unità semplice sottesa al molteplice.

A partire dall'assunto dell'unità nella molteplicità, Cusano avanza la proposta di una *concordia* intesa come una *concordantia differentiarum* tra le comunità umane. Questa tematica è oggetto di riflessione del presente lavoro, che si impegna nell'analisi del progetto cusaniano procedendo dall'origine delle comunità sociali che fondano i propri caratteri distintivi in un comune principio unitario. Nel dettaglio, dopo aver esaminato la genesi comune alle società —secondo quanto descritto soprattutto nel *Compendium* (1463-1464)— e aver messo in evidenza l'importanza dell'*ars coniecturalis* nella costituzione e nel mantenimento della comunità, si prende in considerazione un caso

storico: il conflitto interreligioso presentato nel *De pace fidei*. Seguendo la discussione riportata in questo dialogo, si apprende che la radice dei conflitti interreligiosi risiede nella diversità dei riti, ossia nella differenza tra aspetti congetturali. Rileggendo questa molteplicità dei riti secondo la teoria dei segni-congetture deducibile dal *Compendium*, il conflitto interreligioso descritto può essere assunto come caso emblematico, capace di trascendere il contesto dei rapporti interreligiosi, in quanto modello formale valido per qualsiasi contrasto (inter-)comunitario.

Secondo questa prospettiva formale per la quale i conflitti tra le religioni sono trasposti al piano dei conflitti (inter-) comunitari, si constata che il *factum* della molteplicità è traducibile nei termini della pluralità dei segni-congetture che partecipano costantemente dell'unica verità ad essi sempre presupposta e dalla quale traggono origine. In tal senso è auspicabile la fondazione di una *concordia* come *concordantia differentiarum* tra le comunità, previo un 'comune consenso' ottenuto attraverso l'arte del dialogo, a partire dall'ammissione del presupposto comune di cui esse partecipano: l'unità del principio, presente nella molteplicità delle comunità storiche.

Genesi di una comunità: dall'istinto naturale all'*ars coniecturalis*

La genesi di una qualsiasi comunità si fonda su un istinto naturale, volto in prima istanza alla sopravvivenza e, secondariamente, al perseguimento di una vita buona e felice. Questa è l'idea di fondo che anima il pensiero di Cusano e che bene può essere colta dalla lettura di passi incisivi per il tema, presenti soprattutto nelle opere del *De venatione sapientiae* e del *Compendium*.

Nel *De ventatione sapientiae* (1462-1463) Cusano spiega che quest'istinto alla conservazione deriva dallo spirito vitale che anima i corpi: uno spirito che deve esser nutrito con un alimento adatto alla propria natura (*De ven. sap.*: h XII, n. 2).[1] Tutti gli animali dispongono così di un istinto naturale (*naturalem mentem*) con cui riconoscere il proprio nutrimento e di strumenti con cui procacciarlo (*ibid.*, n. 3).[2] Benché necessario, l'istinto di sopravvivere non risulta tuttavia sufficiente ai fini del pieno sviluppo della realtà propria di un individuo, che richiede così un'estensione al vivere comunitario; come si legge nel *Compendium* (1463-1464), "gli animali che appartengono alla stessa specie si sostengono e si assistono l'un l'altro per poter vivere meglio" (*Comp.*: h XI/3, n. 4 [trad. it. Peroli, 2017: 1913]).[3]

Il passaggio dalla dimensione individuale a quella sociale richiede che gli animali "riconoscano la propria specie e che siano in grado di ascoltarsi e di comprendersi tra loro, nei limiti richiesti dalla perfezione della loro specie" (*cfr. ibid.*).[4] Con ciò è possibile effettuare un salto qualitativo in vista di un nuovo obiettivo: il vivere etico, ossia il perseguimento di una vita migliore: "ut melius vivant" (*cfr. ibid.*) scrive Cusano. Questo direzione etica richiede, ai fini del proprio conseguimento, un incremento in ambito conoscitivo: non si tratta più solamente di riconoscere, per istinto, il cibo che è proprio di una determinata specie, ma anche e soprattutto di sviluppare un sistema linguistico-conoscitivo per

1 "Nam cum vitalis spiritus sit delectabiliter movens, qui motus vita dicitur, tunc vis ipsa spiritus vitae, nisi restauretur naturali sua reflectione, exspirat et deficit".

2 "Quoniam autem animalia omnia naturalem mentem fixamque memoriam pabuli sui similitudinisque suae sensum habent, quae sunt eiusdem speciei sentientes".

3 "Et quoniam animalia eiusdem speciei se mutuo fovent et iuvant, ut melius vivant, oportet, ut speciem suam cognoscat et se mutuo, quantum perfectio speciei deposcit, audiant et intelligant".

4 Cusano trae un esempio dal mondo naturale; nello specifico riporta il caso del gallo, che modifica il tono di voce con cui chiama a sé le galline a seconda delle circostanze, quali il rifocillarsi o lo sfuggire al predatore. (*Cfr. ibidem.*)

comunicare tra simili e aumentare il patrimonio culturale.[5] Ciò è quanto può essere osservato specialmente nel caso delle società, giacché l'uomo —tra tutti gli animali— è colui che più abbisogna della vita comunitaria per il possesso di conoscenze superiori a causa della propria duplice natura (animale e intellettuale) (*ibid.* [trad. *it. op. cit.*: 1915]).[6] Il conseguente bisogno di provvedere a un duplice nutrimento (materiale uno, intellettuale l'altro) è soddisfatto dall'aggregazione tra simili. L'organizzazione sociale facilita la ricerca del cibo materiale di per sé di difficile reperibilità, con la conseguente riduzione della preoccupazione per la ricerca di tale alimento; un vantaggio questo, che consente di dedicare maggiori energie per la "caccia" del cibo intellettuale (*cfr. De ven. sap.*: h XII, n. 5). Questa situazione favorisce la transizione dalla mera sopravvivenza del singolo alla costituzione della comunità "per una vita migliore", che si appresta a divenire una vita "buona e felice" con l'incremento e la trasmissione del sapere nella forma delle arti e delle scienze.

A questo punto, tuttavia, non risulterebbe sufficientemente chiaro in che modo possa darsi l'effettiva e la tangibile differenza che si presenta tra le comunità, data l'innegabile unicità del naturale fondamento comune. Secondo Cusano infatti, la distinzione non concerne l'origine delle stesse, bensì il loro sviluppo, nel corso del quale ciascuna si differenzia dalle altre assumendo caratteristiche proprie. Questo processo di differenziazione è correlato alla pratica dell'*ars venatoria* volta al nutrimento intellettuale, la quale comporta la produzione di varie e molteplici forme di sapere e con esse vere e proprie culture differenti. Senza entrare nel merito di alcuna determinazione specifica del sapere —che va dalle

5 Su come l'istinto naturale dell'uomo, inteso come Streben, orienti al perseguimento della verità attraverso la conoscenza di sé, si veda il contributo offerto da Reinhardt (2010: 13-23).

6 "Et quia nobiliori animali est maior cognitio necessaria, ut bene sit, hinc hominem inter cuncta maximam notitiam habere oportet".

arti liberali e quelle meccaniche, fino alle scienze morali e alle virtù religiose— (*cfr. Comp.*: h XI/3, n. 4) in tal sede si riflette sui prodotti dell'umana *ars coniecturalis* in quanto congetture o segni. Si tratta a questo punto di approfondire almeno due aspetti: la natura e la funzione dei segni da un lato e la relazione tra l'*ars coniecturalis* e il comunitario vivere "bene et feliciter" (*cfr. ibid.*) dall'altro.

Per rintracciare la teoria dei segni è opportuno scorrere tra le opere del Cusano fino alle prime pagine del *Compendium*,[7] ove la discussione circa la comunicabilità del principio e dell'essenza di un ente[8] conclude con l'affermazione che una qualsiasi forma di conoscenza esprime il *modus sciendi*, anziché il *modus essendi* di un ente posto a oggetto del conoscere; in altri termini, "ciò che viene colto non è la realtà stessa (*ipsa res*), ma sono piuttosto similitudini, forme o segni della realtà" (*Comp.*: h XI/3, n. 1 [trad. it. Peroli, *op. cit.*: 1913]).[9] Il segno, indubbiamente centrale per l'umano conoscere, non è altro che segno di ciò che viene designato dal segno stesso: "signum est signati signum" (*De non aliud* 24: h XIII). Tra tutti i segni naturali e convenzionali (secondo una tassonomia degli

---

7 "Sulla novità del *Compendium* si segnalano i contributi di Peter Casarella e di José González Ríos. Secondo la lettura che Casarella effettua alla luce della teoria della struttura speculativa del linguaggio di Gadamer e della semiotica trascendentale di Cassirer, l'opera del Cusano costituisce un trattato di semiotica fondantesi su una concezione sia strumentale sia iconica dei segni (*cfr.* Casarella, 2017). Secondo González Ríos, la novità del *Compendium* risiede non tanto nell'oggetto della trattazione —giacché la nozione di signum compare già 441 volte dal *Sermo I* del 1428/1430— quanto nell'aver guidato l'intera speculazione tramite la teoria dei segni (*cfr.* González Ríos, 2017: 139-150)".

8 Nel *Compendium*, Cusano muove dalla constatazione che ciò che è riconosciuto vero dalla mente retta degli uomini è "che il singolare non è plurale e che l'uno non è molti" (*singulare non est plurale nec unum multa, cfr. Comp.*: h XI/3, n. 1 [trad. it. Peroli, *op. cit.*: 1913]). Da qui deriva che l'uno può essere presente negli enti "solo in quel modo che è comunicabile ai molti" (*unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili, cfr. ibid.*). La comunicabilità, tuttavia, dipende dalla conoscibilità stessa di un ente, che è secondaria rispetto alla sua esistenza.

9 "Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines species aut signa eius".

stetti studiata dal Cusano nel *Compendium* e che qui viene tralasciata),[10] i secondi (ossia i segni convenzionali) sono quelli che meglio esprimono la propria natura congetturale poiché essi sono segni il significato dei quali, oltre ad essere stabilito arbitrariamente, è anche intelligibile solo mediante l'insegnamento o l'arte, come nel caso di parole o scritture (*Comp*.: h XI/3, n. 5). Nelle vesti tanto di strumento quanto di prodotto del processo conoscitivo, il segno conferma la propria natura congetturale, per la quale esso —pur partecipando della verità dell'oggetto— non designa la verità, la *quidditas* dell'ente, ma ad essa si approssima asintoticamente (*cfr. De docta ign*.: h I, n. 10).

Queste considerazioni circa la natura e la funzione dei segni introducono al secondo punto: l'incidenza dell'*ars coniecturalis* nella dimensione comunitaria, o meglio, nell'orizzonte etico del vivere sociale. In altri termini, si ritiene che il quesito concernente il modo in cui le congetture, ossia i segni delle arti e delle scienze, siano funzionali al perseguimento di una vita comunitaria "buona e felice" possa essere problematizzato alla luce di una gnoseologia estetica dal fondamento etico. Procedendo dall'assunto che la *mens humana* conosce grazie ai segni, si osserva che la produzione dei segni e i risultati derivanti dall'uso degli stessi sono intesi come arte, nello specifico *ars coniecturalis*. Il connubio tra il sapere e l'arte è rappresentato dalla stessa *vis assimilativa* della *mens humana*, per la quale —come si apprende dal dialogo *Idiota. De mente* (1450)— (*cfr. De mente* 4: h V). L'uomo è un *alter deus*, che 'crea' enti razionali e forme del conoscere mediante i segni, sue congetture. In tal senso è possibile parlare di una gnoseologia estetica, giacché i prodotti e gli strumenti del sapere —i segni o congetture— vengono "creati": essi sono il frutto dell'opera

10 Per un approfondimento dell'analisi della tassonomia dei segni indicata dal Cusano nel *Compendium*, si rimanda allo studio condotto da Theruvathu (2010).

dell'umano intelletto artefice. Quest'attività dell'intelletto fa perno anche su un fondamento di natura etica, come può essere desunto dalla lettura del capitolo XI del terzo libro del *De docta ignorantia* (1440), sul ruolo della fede in ambito conoscitivo. La fede, informata dalla carità e rivolta con speranza al proprio fine (*cfr. Sermo IV* "Fidem autem catholica": h XVI/1, anno 1431), "è l'inizio della conoscenza" (*De docta ign.*: h I, n. 244 [trad. it. Peroli, *op. cit.*: 283]).[11] Aggiunge Cusano che "in ogni disciplina, infatti, si presuppongono alcuni principi primi, che vengono appresi solo mediante la fede e dai quali si trae la conoscenza di ciò che deve essere trattato in quella disciplina" (*ibid.*).[12] Ne consegue che se non si crede ai principi primi, non è dunque possibile ascendere ad alcuna forma del conoscere. Da questa presupposizione della fede si evince che la dimensione etica fonda la gnoseologia e rappresenta, insieme alla carità e alla speranza, il vettore che orienta e finalizza lo sviluppo del processo conoscitivo stesso, per il quale il vivere secondo natura, assecondando il *desiderium naturale sciendi*, comporta il vivere "bene et feliciter".

Questa relazione tra etica e gnoseologia, unita alla constatazione dell'origine comune delle società umane, chiede di essere raffrontata con la molteplicità degli sviluppi che connotano le comunità storiche, le quali —nonostante le leggi istituite per prevenire la guerra (*cfr. De conc. cath.,* introductio: h XIV/3, n. 269 [trad. it. Gaia, 1971: 393])— sono soggette a non vivere in pace, per gli "istinti corrotti di molti" (*ibid.*) uomini, incapaci di comprendere il carattere necessario della differenza causata dalla varietà e dalla molteplicità dei segni e delle congetture, delle arti e delle scienze.

---

11 "Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus".

12 Per un approfondimento del rapporto tra fede e intelletto si rimanda al saggio di Machetta (2010: 447-462).

Dalla varietà dei riti all'*una religio*: il conflitto interreligioso come conflitto inter-congetturale

La caduta di Costantinopoli per mano turca nel maggio del 1453 offre a Cusano l'occasione di riflettere su un tema molto dibattuto all'epoca: i conflitti interreligiosi. Analizzando la natura di tali conflitti su un piano epistemologico-formale, è possibile trarre dall'opera del *De pace fidei* (1453) un insegnamento fecondo, che può essere applicato anche al caso più generico e meno specifico dei conflitti (inter-)comunitari. La prospettiva assunta dal Cusano consente di assumere il conflitto, presentato e discusso nel testo, come caso emblematico, in virtù della propria validità formale, per la quale esso rappresenta qualsiasi conflitto (inter-)comunitario, che —come vedremo— può essere definito come un conflitto inter-congetturale.

Tralasciando il contesto introduttivo all'opera del *De pace fidei* (*cfr*. Izbicki, 1991: 175-183) ai fini del presente contributo è prioritario indagare la causa dei conflitti interreligiosi, evidenziando che essa non risiede nella varietà delle religioni, bensì nelle diversità dei riti religiosi; con le parole di Cusano: "*ob diversum rituum religionum*" (*De pace*: h VII, n. 1 [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 619]). Concentrando l'attenzione su questo complemento di causa, due sono gli aspetti che richiedono un'ulteriore disamina: la diversità (*diversum*) da un lato e i riti (*rituum*) dall'altro.

Nel primo capitolo dell'opera, l'arcangelo che accoglie le suppliche e le preghiere dei fedeli dichiara che la diversità genera conflitto poiché è reputata non necessaria ed è considerata sinonimo di falsità: due errori distinti, ma connessi. Il primo è di natura metafisica e consiste nella negazione del carattere necessario della diversità e delle differenze tra le comunità: come l'arcangelo afferma, "una grande moltitudine di uomini non può esistere senza grandi differenze" (*ibid.*, n. 4

[trad. it. *ibidem*: 621]).[13] Questo mancato riconoscimento del carattere necessario della diversità è dovuto alla vita travagliata e di miseria che gli uomini conducono, sicché, racconta l'arcangelo, "soltanto pochi fra di essi hanno tempo e agio sufficiente per giungere a conoscersi interiormente, [...per] ricercare te che sei un Dio nascosto" (*ibid.*). A poco è servito l'intervento del Signore, che — in soccorso all'umanità — inviò i profeti, i quali istituirono nel 'tuo nome', Signore, "tuo nomine" (*ibid.*) il culto e leggi, in modo tale che fosse 'come se' "*ac si*" (*ibid.*) il Signore stesso avesse parlato di persona. È proprio in questo 'come se' della parola dei profeti che si insinua l'errore epistemologico indotto dall'umana inclinazione all'oggettivazione della verità (*ibid.* [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 621-622])[14]: un errore per il quale alla 'diversità' corrisponde la falsità. Il criterio di distanziamento (*cfr*. Merlo, 2010: 279-280) introdotto dalla locuzione 'come se' preserva lo scarto tra la parola divina ineffabile e la parola rivelata attraverso i profeti. Quest'ultima, di natura contratta, è essa stessa una congettura che, per quanto più di altre si approssimi alla verità, conserva il proprio *status* congetturale. Qualsiasi "principio di adattamento"[15] tra la parola divina e quella rivelata, tuttavia, è ignorato e il distanziamento precauzionale è colmato dalla presunzione di ipostatizzare la verità (*cfr*. Monaco, 2013) un chiaro errore epistemologico. Tale oggettivazione della verità giustifica la superba convinzione che le proprie leggi, la propria comunità in generale, sia espressione della verità stessa di cui è custode, sicché tutto ciò che è diverso

13 "[...] quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate". Pensando al secondo libro del *De docta ignorantia*, è chiaro che il mondo esplicato è l'unità della molteplicità degli enti, ciascuno dei quali è tale in virtù di una propria specifica determinazione, e non potrebbe essere altrimenti.

14 "Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur".

15 Maurizio Merlo osserva "come la ricerca di un equilibrio lessicale e concettuale tra unicità della riflessione cristiana e sua relativizzazione storica sia nel *De pace fidei* condotto mediante il principio di adattamento, secondo il quale ogni rivelazione e ogni Verbum è contratto nella temporalità". (Merlo, 2013: 143)

è falso, laddove all'identità corrisponde la verità e alla diversità corrisponde la falsità. Questo peccato della ragione,[16] fondantesi su un errore epistemologico e sulla passione umana, comporta in ambito religioso l'identificazione del culto con la religione stessa, con la conseguente confusione concettuale tra *ritus* e *religio* (Merlo, 2013: 139-151).

Proseguendo con l'analisi del complemento di causa "*ob diversum rituum religionum*", volgiamo ora l'attenzione alla seconda parte: "rituum religionum". Sorvolando sullo snodo centrale del testo, dove il Verbo divino e San Pietro prendo-no parola interpellati rispettivamente per la questione dell'unitrinità divina e per l'incarnazione di Cristo, giungiamo a uno dei capitoli finali dell'opera, il capitolo XVI, incentrato sulla divergenza tra i riti. La discussione è avviata dall'oggettiva constatazione dello stupore che la varietà dei riti genera tra i credenti (*cfr. De pace*: h VII, n. 54). Di fatto una tale varietà stupisce gli interlocutori, poiché essa sembrerebbe del tutto inconciliabile con un'eventuale religione comune, alla quale dovrebbe corrispondere un'unità dei riti. Assunta come ineliminabile e inconciliabile con l'unità, la varietà dei riti non farebbe così altro che alimentare "le divergenze [... che] generano le divisioni e le inimicizie, gli odii e le guerre" (*ibid.* [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 663]), dato che la molteplicità non soltanto fomenterebbe l'idea della non unicità del Dio adorato, ma contravverrebbe anche alla tesi della conseguibilità della salvezza dell'anima attraverso le opere. Questa tensione, provocata dall'apparente insolubilità di tale aporia, viene sciolta da San Paolo con una duplice operazione.

16 Il peccato adamitico, prototipo di ogni peccato, "potrebbe significare il modo di comprendere dell'*abstracta ratio* concentrata solipsisticamente su di sé: [...] quella specie di 'ragione infedele' (*adulterina ratio*), cioè, che [...] giunta faticosamente al pensiero paradossale della *coincidentia*, ricade fatalmente su di sé dividendo e separando nuovamente (mediante il principio logico di non contraddizione) ciò che per *l'intellectus*, grazie all'*oculus fidei*, costituisce invece un'unità complicativa semplicissima" (*cfr.* Cuozzo, 2012: 210).

Dopo aver dimostrato l'invalidità della tesi della salvezza dell'anima mediante le opere a favore della tesi della *sola fide*, per la quale "la salvezza dell'anima si ottiene non in forza delle opere ma in forza della fede" (*ibid.*), San Paolo procede con la seconda fase: il disvelamento della natura segnica dei riti con la conseguente destituzione del senso di stupore: "la varietà dei riti" dice San Paolo "non sconcerterà più, poiché essi sono stati istituiti ed accolti come segni sensibili della verità della fede [*signa sensibilia veritatis fidei*]" (*De pace*: h VII, n. *55* [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 663]). In qualità di segni, i riti sono vari e molteplici, proprio come le congetture: la loro molteplicità non inficia la verità che designano, poiché una è la verità di cui tutti i riti-segni partecipano; per questo motivo, "i segni possono subire cambiamenti, non però la verità da essi designata" (*ibid.*).

Secondo questa prospettiva per la quale i riti altro non sono che segni, la diversità non può essere assunta a valido motivo di scontro tra le religioni, che vedono così erodere il muro di dissonanza interreligiosa che le separa. In altre parole, se il conflitto non è tra le religioni, bensì tra i riti, e se i riti altro non sono che congetture, allora la distanza tra le religioni sembra ridursi. Le *religiones* come comunità religiose si istituiscono storicamente assumendo segni e determinazioni specifiche, che si ergono necessariamente su un'unica religione: l'*una fide orthodoxa*, che —come vedremo— è l'unica verità di cui i riti-segni-congetture partecipano. In tal senso il conflitto interreligioso può essere inteso come un conflitto (inter-)comunitario, che —in virtù della causa dello scontro— può dirsi inter-congetturale, nella misura in cui a scontrarsi non sono le religioni come "fede religiosa" o le leggi di una società, ma rispettivamente i riti e le forme di sapere culturali-normativi; in altri termini: le congetture.[17]

17 Come sottolinea Roberto Celada Ballanti "solo nel finito, nella finitudine di riti e culti [...] insorgono i contrasti". (2017: 164)

In dialogo per la *concordia*. La proposta cusaniana della *concordantia differentiarum*

Giungere alla constatazione della natura congetturale dei riti e, per estensione, delle norme giuridiche come di tutte le forme di sapere di una comunità non esclude e non invalida la possibilità dell'instaurazione della *concordia*. Attraverso l'arte del dialogo, Cusano suggerisce di comprendere, *per viam rationalem*,[18] la molteplicità e la varietà delle "prospettive veritative" e di farle convergere —si potrebbe dire— verso il punto di fuga comune a tutte: la verità, l'unico fondamento del quale partecipano e di cui sono esplicazione. In tal modo è possibile raggiungere il *consensus omnium*, ossia quel comune accordo che nasce dal riconoscimento razionale dell'unica fondazione comune alla varietà delle società, nel rispetto delle differenze che non saranno semplicemente da tollerare, ma da valorizzare al fine di una *concordantia differentiarum*.[19]

Un primo aspetto da sottolineare riguarda la scelta non casuale di affidare la trattazione dei conflitti (inter-)comunitari, inter-religiosi nel *De pace fidei*, alla forma dialogica. Il dialogo si presenta, oltre che come la *conditio sine qua non* per il conseguimento dell'obiettivo proposto, come l'*exemplum* stesso da seguire.[20] Siamo dinanzi a un chiaro esempio di *manuductio* cusaniana, che assume i tratti di una pedagogia religiosa di stampo maieutico, volta a far sì che gli interlocutori giungano a svelare il riflesso della verità da sempre

18 L'idea che alla ragione sia affidato il compito di dirimere le controversie fino a sopprimerle, coordinando armonicamente le differenze secondo una supposta ragionevolezza comune a tutti gli uomini, è già presente nel *De concordantia catholica*, come precisato da Quillet (1993: 237-250).

19 Si precisa che il termine compare nell'opera *De concordantia catholica* e costituisce l'esito dell'applicazione del principio della concordia (*Cfr. De conc. cath.*: h XIV/1, nn. 5-6).

20 Secondo l'interpretazione offerta da Davide Monaco, la forma dialogica dell'opera del *De pace fidei*, oltre ad essere l'espressione di varie posizioni dialogiche, è parte anche dello stesso contenuto filosofico (*cfr.* Monaco, 2016: 92).

presupposto con l'ausilio di un maestro (qui il Verbo divino).[21] È così grazie alla dialettica della presupposizione che è possibile avviare il dialogo in cui le singole congetture, esprimenti ciascuna un punto di vista ben determinato ovvero uno tra i possibili angoli di misurazione da cui scorgere la realtà, si convertono nel proprio risvolto positivo. Con questo 'prospettivismo veritativo' la pretesa di oggettivare la verità è destituita, senza cadere in una forma di scetticismo, ma aprendo altresì l'orizzonte al confronto tra le varie posizioni, la molteplicità delle quali non può far altro che avvicinare sempre più alla comprensione del vero.[22] Come Cusano scrive nel *Compendium*, solo attraverso la varietà dei segni è possibile acquisire una conoscenza migliore: l'intrinseca inadeguatezza degli stessi —da intendersi come l'assenza di precisione del contenuto rispetto alla *quidditas* dell'oggetto designato— non ne determina un'invalidità, ma ne sottolinea il carattere parziale e provvisorio. Da qui deriva l'invito a servirsi di quanti più segni possibili, giacché ciascuno di essi offre, in maniera propria, uno scorcio del vero a cui approssimarsi (*Comp.*: h XI/3, n. 3).

Un'altra esemplificazione, cara a Cusano e che compare —non a caso— nel trattato del *De visione Dei* (1453) complementare al *De pace fidei*, è quella costituita dall'esperimento dei monaci dinanzi all'icona. In un dialogo di sguardi

21 Giustamente osserva Celada Ballanti che è quasi come se l'intera scena si svolgesse "nel 'teatro celeste' allestito in quest'opera, nel concilio in cielo, in cui gli 'amanti della sapienza', convenuti a istituire una comunità di ricercanti, si levano uno dopo l'altro al cospetto del Verbo, degli angeli, dei santi, per riconoscere, in una dialogica pedagogia religiosa, il presupposto che li lega, pur nella diversità congetturale, all'unica religione" (Celada Ballanti, 2017: 66).

22 Analizzando l'esperimento suggerito ai monaci nel *De visione Dei*, Monaco conclude che la virtuosa circolarità costitutiva del dialogo tra i monaci —lungi da qualsiasi scetticismo e dal pluralismo solipsistico— consiste in un "prospettivismo veritativo [per il quale] l'oggetto, pur rimanendo identico a se stesso, è espresso in modo diverso da tutti quelli che lo vedono". (Monaco, 2013: 93-94). Sul prospettivismo del Cusano inteso come 'pluralismo epistemologico senza relativismo', si veda il contributo di Riedenauer (2005: 281-290).

più che di parole, i monaci —guidati dalla *viva icona*, vero Maestro— si confrontano e comprendono che al proprio punto di vista non corrisponde il possesso esclusivo della verità. Mediante l'*ars dialogica* si giunge al riconoscimento dell'equipollenza delle prospettive, che convergono verso l'unica verità ineffabile. Per questo motivo nel *De pace fidei* Cusano nei panni del Maestro può sostenere che "poiché questa Verità è una sola ed ogni libero intelletto deve poterla comprendere, tutte le religioni così diverse dovrebbero essere ricondotte ad un'unica vera fede" (*perduceret omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxa, De pace*: h VII, n. 8 [trad. *it. Gaia, op. cit.*: 625]). Con tale proposta egli specifica che "non si tratta di cambiare fede, ma di presupporre in tutte la stessa ed unica religione" (*ibid.,* n. 10 [trad. it. *ibidem*: 626]).[23] Soltanto dopo aver riconosciuto che "non c'è che una sola religione nella varietà dei riti (*una religio in rituum varietate*)" (*ibid.*, n. 6 [trad. it. *ibidem*: 622]),[24] sarà allora possibile "trovare un certo accordo di massima [...] per stabilire la pace perpetua" (*ibid.*, n. 1 [trad. it. *ibidem*: 619]). Il grimaldello teorico è dunque l'unità innegabile della Verità, che funge da presupposto dell'intero dialogo. Il riconoscimento del comune fondamento costituito dalla verità —come lo stesso Maestro argomenta brevemente a partire dall'ammissione dell'esistenza della sapienza e della sua unicità fino all'identificazione della stessa con il principio e il Dio eterno— legittima l'impiego di due strumenti chiave: la dialettica della presupposizione e la dialettica della partecipazione.

Avanzando gradualmente secondo l'andamento del Dialogo, si osserva che la serie di interrogativi posti dal Verbo sono finalizzati al disvelamento del fondamento comune, che è già sempre presupposto. È da sottolineare che non si tratta di sta-

23 "[...] non aliam fidem, sed eadem unicam undique praesupponi reperietis".

24 "[...] et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate".

bilire arbitrariamente un punto comune, ma di riscoprire razionalmente il presupposto fondamento naturale. Secondo tale prospettiva, la dialettica della presupposizione —*Präsuppositions-Dialektik*— (*cfr.* Decker, 1962: 119-216) costituisce e condensa la maieutica religiosa volta a esplicitare la *fides implicita*, presupposta in tutte le religioni. È il caso di un'ermeneutica religiosa che rintraccia tra i distinti la verità che li unisce ossia il *Logos* divino, il quale complica in sé la molteplicità dei *logoi*, la varietà delle forme (*cfr.* Celada Ballanti, 2009: 119). Ciò rimanda, in altri termini, al principio dell'anteriorità dell'unità rispetto a qualsiasi pluralità: *ante omnis pluralitate est unitas* (De pace: h VII, n. 11). Questa formula, che più volte compare nel testo, esprime il principio con il quale è possibile giungere a Dio inteso come unità (*unitas*), necessario presupposto ontologico della pluralità (*pluralitas*), la molteplicità. In altre parole, si tratta di far convergere le molteplici *religiones* verso l'*una fides orthodoxa*.[25]

Dal principio appena esposto, per il quale vi è un'anteriorità metafisica del presupposto, deriva la cogente questione del rapporto sussistente tra l'uno e i molti. Qui l'unità presupposta è già presente nella pluralità stessa; ne consegue una riflessione della relazione tra unità e molteplicità nei termini di dialettica della partecipazione, una riflessione quest'ultima che conduce al secondo strumento impiegato nel corso del dialogo. Nello specifico, Cusano ricorre alla *methexis* per esprimere la relazione metafisica tra l'uno e i molti; ciò consente di pensare l'unità della Verità o Sapienza come presente nella molteplicità nella propria unità e indivisibilità: "per la partecipazione ad essa" scrive Cusano "esistono molti sapienti, mentre la stessa Sapienza permane

25 Questa dinamica di convergenza dei molti nell'uno trova le proprie condizioni di possibilità e di validità nell'impianto metafisico sotteso al dialogo del *De pace fidei*, un sistema che si stanzia a partire dai modelli metafisici di *complicatio-explicatio* da un lato e di *exemplar-imago* dall'altro (*cfr.* McTighe, *op. cit.*: 161-172).

semplice ed invisa in sé" (*De pace*: h VII, n. 11 [trad. *it. Gaia, op. cit.*: 627]).

L'esito a cui tale procedimento conduce è il *consensus omnium*: un accordo di tutti nel riconoscere l'unità del fondamento comune a tutte le comunità, la cui varietà non può dunque più essere assunta a motivo di conflitto. Lo stato di pace che ne consegue risulta così regolato dal principio della *concordia*: il principio per cui vi è accordo nell'uno e nei molti. Nel rispetto di tale principio, la conseguente "pace concordante" (*pax concordans*) confluisce verso un'unità intesa non per la sua contrapposizione alla molteplicità, bensì per la sua coincidenza con la pluralità stessa nel senso di una convergenza dei distinti. Per questo motivo in Cusano si ritrova non tanto uno spirito di tolleranza[26] (che nell'indifferenza accoglie, neutralizzando, le diverse prospettive), quanto piuttosto lo spirito della concordia come *concordantia differentiarum* (*cfr.* Merlo, 2010: 273-302). Infatti, le differenze non vengono né neutralizzate né soppresse,[27] esse vengono preservate e accolte, nell'unità armoniosa della molteplicità.

---

26 Intendere la proposta di Cusano espressa nel *De pace fidei* in termini di tolleranza è sempre problematico, poiché tale categoria abbisogna della dovuta contestualizzazione. Dal punto di vista filologico si osserva che il termine "*tolerare"* compare una sola volta nel testo (*De pace* h VII, n. 60). Questa occorrenza legittima l'impiego di tale categoria per definire la posizione del Cusano, ma deve essere svincolata dal significato assunto nel corso dell'età moderna. Come D'Amico precisa, la tolleranza del Cusano non deve essere intesa come una attitudine passiva in cui la differenza viene 'sopportata', bensì come la costruzione attiva della concordia (*cfr.* D'Amico, 2012: 75). Per un confronto con la categorizzazione moderna dell'idea di tolleranza, si veda Decker (*op. cit.*: 119-216).

27 Si veda a tal proposito quanto precisato nelle prime battute del dialogo nella fase preliminare alla discussione, laddove gli arcangeli chiedono che "se poi non fosse possibile eliminare questa differenza di riti, oppure non fosse conveniente, in quanto la loro stessa varietà costituisce un incremento della devozione [...] che almeno possa esservi una sola religione" (*De pace* 1: h VII [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 622-623]).

Nel caso dei conflitti (inter-)comunitari imputati alle diverse forme del conoscere e alle varie norme giuridiche, si conclude che la *concordia* non si traduce nella stipulazione di un *pactum* giuridico quale mero compromesso tra le parti in causa né in una semplice armonia di credenze o di accordi frutto di negoziati (*De pace* 1: h VII). Si tratta piuttosto dell'unità di quella legge (*lex*) di cui Cusano parla nell'Introduzione al terzo libro del *De concordantia catholica*:

> [una legge] graziosamente infusa da Dio nel cuore umano affinché, dietro la sua spinta rivelatrice, gli uomini comprendessero che la società [...] si conserva soltanto con un ordinamento in cui l'emanazione di leggi avvenga con consenso comune di tutti. (*De conc. cath.*, introductio: h XIV/3, n. 270 [trad. it. Gaia, *op. cit.*: 393])

Ancora una volta è il caso del comune riconoscimento dell'unità della *lex* nella molteplicità delle norme che compongono l'ordinamento giuridico;[28] è la concordia raggiunta a partire dal comune fondamento, di cui è esplicitata l'origine divina.[29]

Quanto avviene a livello intracomunitario è pertanto analogo a quanto si verifica a livello intercomunitario: in entrambi i casi la pluralità è esplicazione dell'unità di cui partecipano. Inoltre, poiché questa stessa unità è la verità —ossia la sapienza desiderata per natura dall'intelletto, "il quale non può

---

28 Per un approfondimento del tema del consenso nel pensiero politico del Cusano, si rimanda ai seguenti contributi: Castello Dubrá (2005: 315-325) y D'Ascenzo (2005: 327-332).

29 Nel corso del Proemio al terzo libro del *De concordantia catholica*, Cusano transita dalla legge intesa come diritto naturale (*iura naturalia*) alla legge divina (*lex divina*). Quest'ultima è sottoposta a una decodificazione razionale in virtù della quale può essere compresa dall'uomo. Mediante tale processo di razionalizzazione della legge divina, gli uomini comprendono che la società, oltre ad essere utile alla vita sociale, deve essere necessariamente conservata attraverso le leggi, accolte per mezzo del consenso comune *(cfr.* Bertelloni, 2005: 253-265).

conservarsi vivo se non cibandosi della verità e del verbo di vita, cioè del suo pane intellettuale che è la sapienza" (*De pace* 6: h VII [trad. *it. Gaia, op. cit.*: 629])— le diverse comunità umane non potranno che alimentare la tanto auspicata *pax concordans*, di cui è garante il *desiderium naturale* della vita intellettiva dell'uomo; la 'caccia della sapienza', la ricerca del cibo della natura intellettuale umana, è ciò che insieme fonda e preserva la *concordia* procedendo dalla riscoperta dell'unità nella molteplicità, ossia della verità nella pluralità dei segni-congetture che —nel rispetto delle differenze— convergono asintoticamente verso l'unità del fondamento comune da sempre presupposto.

Bibliografia

Bertelloni, F. (2005). Observaciones sobre la argumentación cusana en el *Proemium* al Libro III del *De Concordantia Catholica*. In Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

Casarella, P. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Münster, Ascendorff.

Castello Dubrá, J. (2005). Nicolás de Cusa y Marsilio de Padua: una análisis comparativo sobre la función y el alcance de la noción de consenso. In Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

Celada Ballanti, R. (2009). *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*. Brescia, Morcelliana.

———. (2017). *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Cuozzo, G. (2012). *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Milano-Udine, Mimesis.

D'Amico, C. (2012). La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa. In Peretó Rivas, R. (ed.). *Tolerancia: Teoría y práctica en la Edad Media*. Porto-Turhnout, Brepols Publishers.

D'Ascenzo, M. (2005). La sintesís entre jerarquía y consenso en el *De Concordantia Catholica* de Nicolás de Cusa. In Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *El problema del conocimiento en Nicholás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

González Ríos, J. (2017). Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano? In *Filosofia*, IV.

Izbicki, T. M. (1991). The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century. In Christianson, G. e Izbicki, T. M. (eds.). *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*. New York, E. J. Brill.

Machetta, J. M. (2010). *Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi*: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo. In Machetta, J. M. e D'Amico, C. (eds.). *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires, Biblos.

McTighe, T. P. (1991). Nicholas of Cusa's Unity-metaphysics and the Formula *religio una in rituum varietate*. In Christianson, G. y Izbicki, T. M. (eds.). *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*. New York, E. J. Brill.

Merlo, M. (2010). La comunità della *concordia differentiarum*. Attorno al *De pace fidei*. In Catà, C. (ed.). *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*. Roma, Aracne.

———. (2013). L'universale. *Fides e religio* nel *De pace fidei*. In Dall'Igna, A. e Roberi, D. (eds.). *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*. Milano-Udine, Mimesis.

Monaco, D. (2013). *Cusano e la pace della fede*. Roma, Città Nuova Editrice.

———. (2016). *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*. Münster, Ascendorff.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Compendium* (Volumen XI, Fasciculus 3. Edidit B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964).

———. *De venatione sapientiae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

———. *Directio speculantis seu de non-aliud* (Volumen XIII. Ediderunt L. Baur et P. Wilpert, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1944).

———. *De concordantia catholica libri tres* (Volumen XIV. Edidit atque emendavit G. Kallen, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1963) – Fasciculus 1: *De concordantia catholica. Liber primus* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1964) – Fasciculus 2: *De concordantia catholica. Liber secundus* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1965) – Fasciculus 3: *De concordantia catholica. Liber tertius* (Edidit G. Kallen, Hamburgi: 1959) – Fasciculus 4: *De concordantia catholica. Indices* (Ediderunt G. Kallen et A. Berger, Hamburgi: 1968).

———. *Sermo IV* (Volumen XVI/1. A Haubst, R. Et Bodewig, M., Krämer, W., Pauli, H. editi, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

Nicolò Cusano. *Opere religiose*. Gaia, P. (trad.). Turín, UTET, 1971.

———. *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Milano, Bompiani, 2017.

Quillet, J. (1993). La paix de la foi: identité et différence selon Nicolas de Cues. In Piaia, G. (ed.). *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Padova, Antenore.

Reinhardt, K. (2010). Das Streben des Geistes nach Selstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten. In Euler, W.; Gustafsson, Y. e Wikström, I. (eds.). (2010). *Nicholaus of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Åbo, Åbo Akademie University Press.

Riedenauer, M. (2005). Pluralità di prospettive finite nell'orizzonte dell'infinito. Conseguenze della epistemologia nuova di Cusano. In Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *El problema del conocimiento en Nicholás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires, Biblos.

Theruvathu, P. J. N. (2010). *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*. Münster, Aschendorff.

Parte II

Epistemología y gnoseología

Capítulo 7

Les trois voies pour réduire la pluralité à l'unité

Jean-Marie Nicolle

Introduction

Connaître consiste à trouver, derrière la diversité des phénomènes, le principe unique qui les explique tous. Pour Nicolas de Cues, la connaissance est une réduction et une assimilation à l'un. Mais comment réduire la pluralité à l'unité?

Dans le *Dialogus de genesi* de Nicolas de Cues, il précise que l'assimilation consiste en un double mouvement: "L'assimilation signifie une certaine coïncidence de la descente de l'identique dans le non-identique et de l'ascension du non-identique à l'identique" (*De gen.*: h IV, n. 149 [trad. fr. Pasqua, 2011: 177]). L'assimilation est le mouvement d'ascension de la créature qui connaît correspondant en même temps au mouvement de descente de Dieu qui crée. Elle est un surgissement à l'être unique. Mais si, dans la création, Dieu s'identifie à l'être même de la chose, chez l'homme, la similitude n'atteint pas l'être mais seulement les concepts. Toutes les choses créées aspirent à l'être unique et l'assimilation est cet effort de la créature vers l'identique. "Toutes les choses quoique variées, s'accordent ensemble et proclament l'identique, et cette clameu harmonieuse est l'assimilation" (*ibid.*, n. 150 [trad. fr. *ibidem*]).

Comment peut-on parvenir à l'assimilation dans les mathématiques? Le seul problème traité par le Cusain dans ses écrits mathématiques est celui de la quadrature du cercle. Son objectif consiste à la réussir en utilisant son principe de la coïncidence des opposés, et à démontrer ainsi la puissance et la fécondité de ce principe. La coïncidence des opposés est un principe inscrit dans les choses et, en conséquence, une méthode, une arme redoutable qui sert à résoudre quantité de problèmes: "j'essaie de voir si par hasard cette difficulté pourrait prendre fin par le moyen des coïncidences, comme dans les autres sciences. Je prétends que c'est un moyen d'une puissance maximale" (*De math. compl.* I: h XX [trad. fr. Nicolle, 2007: 237]). Dans ses écrits mathématiques, Nicolas de Cues présente la coïncidence des opposés plus comme une méthode de résolution que comme un principe ontologique. Il veut faire coïncider la pluralité des côtés d'un polygone avec la simplicité d'un cercle.

Au Moyen Âge, ce problème revêt une très forte symbolique religieuse: c'est un exercice spirituel figurant le passage du terrestre (symbolisé par le carré) au céleste (symbolisé par le cercle), de l'imparfait au parfait. Le centre du cercle, c'est l'Un, l'origine, le principe, Dieu. Du centre rayonne l'énergie de l'esprit divin; le cercle symbolise donc le monde céleste, l'éternité, la transcendance de l'Un. Le carré, c'est l'univers créé, la stabilité terrestre, l'équilibre obtenu par la composition des quatre éléments. Associer le carré à un cercle, c'est réduire la pluralité des côtés et des angles d'un polygone régulier à l'unité simple du cercle. C'est non seulement associer le visible à l'invisible, mais c'est aussi opérer le passage salvateur du sensible vers la transcendance divine, c'est rejoindre Dieu. Chez le Cusain, la quadrature du cercle conserve cette signification hautement symbolique.

Comment faire coïncider la pluralité du carré avec l'unité du cercle? Pendant vingt ans, de 1440 à 1460, le Cusain cherche

une voie pour obtenir cette coïncidence des opposés. Il tâtonne et essaie tour à tour trois méthodes. L'objet de cet exposé est de les parcourir:

1. Avec la méthode des isopérimètres, il conçoit la coïncidence comme une superposition de figures.

2. Avec le recours aux proportions, il la trouve dans l'égalité entre deux rapports.

3. Avec la vision intellectuelle, il montre comment la coïncidence s'effectue par la disparition d'une différence.

Je voudrais montrer que cette recherche mathématique n'est pas isolée dans l'œuvre du Cusain, mais qu'elle a des répercussions importantes sur sa philosophie, notamment sur son principe de coïncidence des opposés, sur sa théorie de la connaissance et de la vérité, enfin sur la manière dont la pluralité peut se réduire à l'unité.

La méthode des isopérimètres (1440-1449)

Dans la méthode des isopérimètres, la coïncidence consiste en une superposition de figures: le cercle inscrit et le cercle circonscrit d'un polygone d'un nombre infini de côtés coïncident, au sens où ils ne forment plus qu'un seul et même cercle; il n'y a plus deux cercles, mais un seul; de deux on fait un.

Cette recherche qui va, en gros, de 1440 à 1449, correspond à la rédaction de *De docta ignorantia*, *De coniecturis* et de son premier essai mathématique, *De geometricis transmutationibus*.

Cette méthode de superposition de figures isopérimétriques lui a peut-être été inspirée par la lecture du *Quadratura*

et triangulatura circuli de Raimond Lulle.[1] La première page de ce traité à destination théologique présente quatorze cercles répartis sur trois colonnes. La seconde colonne contient un triangle, un carré, un pentagone, un hexagone, un heptagone et un octogone, chacun circonscrit par un cercle; il s'agit d'illustrer la proposition selon laquelle la circonférence du cercle est égale au périmètre du polygone augmenté d'un côté. Par exemple, la circonférence du cercle qui circonscrit le pentagone serait égale à son périmètre, plus un sixième côté. Cette affirmation de Lulle est évidemment fausse, mais elle a pu servir de base à la recherche du Cusain.

Son idée est plus subtile et reste très facile à comprendre: partant d'un triangle équilatéral, pris comme polygone régulier le plus simple, on augmente progressivement le nombre de côtés des autres polygones réguliers isopérimétriques jusqu'au cercle, pour en chercher le demi-diamètre (c'est-à-dire le rayon).

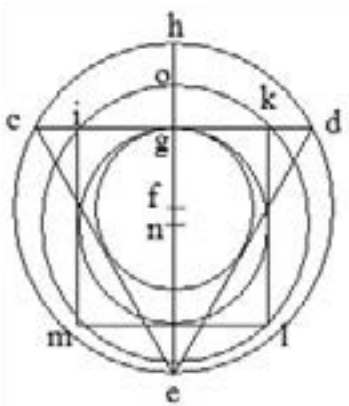


Fig. 1.
Quadratura circuli, Scripta mathematica, V, 4 (E.M., p. 195).

1 On en trouve le texte sans annotations dans le *Codex Cusanus* 83. Ce texte a été édité par J. E. Hofmann en 1942. Une version française du texte théologique, mais sans le préambule géométrique, a été publiée par René Prévost (1989).

Dans les polygones réguliers et isopérimétriques, variant du triangle au carré, etc., jusqu'au cercle, la différence de surface entre le cercle inscrit et le cercle circonscrit est extrême dans le triangle, puis s'amenuise dans le carré, etc., jusqu'au cercle final. Dans ce cercle, qu'on peut définir comme un polygone régulier qui aurait un nombre infini de côtés, on peut considérer que le cercle inscrit et le cercle circonscrit coïncident. Selon Nicolas de Cues, il suffit de déterminer la proportion entre ces cercles, au moyen de leurs rayons, pour trouver le rapport entre la surface d'un cercle et celle d'un carré.

Il expose son idée principale dans ce passage du *De docta ignorantia*:

> l'intellect [...] est à la vérité ce que le polygone est au cercle dans lequel il s'inscrit: plus il y aura d'angles, plus il sera semblable au cercle sans jamais, toutefois, devenir égal à lui, même si on multiplie à l'infini les angles, il ne s'identifiera pas au cercle. (*De docta ign*. I, 3: h I, n. 10 [trad. fr. Pasqua, 2008: 54])

On a là deux principes fondamentaux de sa philosophie: le maximum et la vérité. D'abord, l'infini ou maximum —le Cusain identifie les deux notions— n'a aucune proportion avec le fini; dans les objets finis, qui sont multiples et différents, soumis à la variation des quantités, il ne peut se trouver un objet maximal. Ensuite, la vérité à laquelle l'esprit humain peut parvenir, étant elle aussi soumise à la pluralité, aux variations et à l'imprécision, elle ne peut jamais être parfaitement exacte. L'homme peut tenter de s'élever au maximum et d'atteindre la vérité, il n'empêche qu'il leur restera toujours inférieur. Et c'est là que le Cusain utilise son image géométrique: l'intelligence de l'homme est ce que le polygone est au cercle: plus grand sera le nombre des angles

du polygone inscrit, plus il sera semblable au cercle, mais jamais il n'y sera identique. Il nous faut reconnaître notre docte ignorance et admettre que Dieu seul peut atteindre le maximum et la vérité.

Compte-tenu de ce cadre philosophique et théologique, on a du mal à comprendre l'entreprise mathématique du Cusain: si le cercle parfait est inaccessible, pourquoi chercher pendant vingt ans sa quadrature? Son intention nous paraît équivoque: veut-il réellement démontrer un passage du carré au cercle ou veut-il montrer que ce savoir est inaccessible?

Pour lever cette équivoque, nous devons approfondir le sens de deux autres concepts: l'infini et la raison. L'image animée du polygone dont on multiplie les côtés est une image simple, mais difficile à admettre, pour nous, car nous avons la preuve, aujourd'hui, que l'univers est en expansion, et nous concevons dorénavant l'infini comme une ouverture. Or, ce que le Cusain dénomme infini, aussi bien l'infini mathématique que l'infini physique, est un infini fermé. C'est un infini paradoxalement contenu, dont l'archétype est le polygone rectiligne régulier d'un nombre infini de côtés. Dieu est infini au sens du maximum absolu, tel que rien ne peut être conçu qui soit plus grand que lui, mais il n'est pas un infini ouvert, car Dieu ne doit pas se dissoudre dans l'immensité; il reste unifié, comme le cercle, aussi grand soit-il. C'est un tout, au sens où il ne reçoit aucune limite, au sens où rien d'extérieur ne peut venir l'envelopper. Dieu est illimité parce qu'il occupe tout l'être. Nous mesurons bien ici l'option hénologique fondamentale du Cusain.

Nous obtenons alors une réponse à notre question sur la véritable intention du Cusain si nous lisons attentivement le texte de *De geometricis transmutationibus*:

> "plus un isopérimètre quelconque est étendu, plus il aura d'angles, le cercle sera la figure isopérimétrique

> la plus étendue de toutes, à laquelle cependant on ne peut arriver par la multiplication des angles, de même qu'on n'arrive pas au maximum par le nombre. Il n'y a donc aucun polygone qui puisse avoir une proportion rationnelle avec un cercle isopérimétrique" (*De geom. transm*. I: h XX, n. 4 [trad. fr. Nicolle, 2007: 79]).[2]

Nicolas de Cues parle de "proportion rationnelle", expression qui renvoie d'abord au pouvoir de la raison. La quadrature du cercle est inaccessible à la raison. Alors, à quoi bon la chercher? La réponse se trouve plus loin:

> "Les demi-diamètres de ces cercles dont on vient de parler sont aussi au maximum inégaux dans le triangle, dans les autres ils sont progressivement moins inégaux. Mais dans le cercle isopérimétrique, ils coïncident, car, là, les circonférences de l'inscrit et du circonscrit coïncident. Aussi faut-il chercher par quel art nous pourrons arriver à la coïncidence elle-même; c'est ce que nous nous proposons [de faire]". (*ibid*)

Autrement dit, le Cusain part à la recherche d'un art, d'une technique qui permettrait de dépasser les limites de la raison, et cet art, c'est la coïncidence des opposés. Celle-ci n'est pas réalisable par la raison, mais par l'intellect. Grâce à cette première méthode, Nicolas de Cues parvient à réduire une pluralité de cercles à un seul et même cercle, ayant même centre et même rayon. La coïncidence est une superposition parfaite; l'unification est obtenue par une fusion complète de la pluralité en une unité: de deux cercles à un seul, de deux rayons à un seul, de deux figures à une seule.

2 "Nulla igitur polygonia, ad circularem isoperimetram, proportionem rationalem habere potest".

La méthode des proportions (1450-1454)

Parvenu à ce stade, le Cusain veut aller plus loin et il s'interroge sur le moyen de tracer le rayon du cercle isopérimétrique, grâce à l'art des proportions. Il lui faut un point lui permettant de déterminer une proportion entre des segments de formes différentes. Voilà pourquoi il va approfondir le concept de proportion. Selon cette seconde méthode, la coïncidence consiste en un rapport proportionnel qui permet de passer d'une ligne droite à une ligne courbe, et réciproquement de passer d'une courbe à une droite. à la différence de la méthode précédente qui cherchait à superposer deux lignes pour n'en faire qu'une seule, cette fois, les deux lignes demeurent séparées et distinctes; mais bien que leurs longueurs ne puissent entrer exactement dans une commune mesure, on peut déterminer un point sur lequel on réduit le plus possible leur différence; les deux demeurent deux, mais partagent un point commun.

Cette recherche s'étend sur cinq ans, de 1450 à 1454, et correspond à une phase d'intense réflexion épistémologique, avec deux méditations philosophiques (*De idiota*, en trois livres, dont le plus important est le *De mente*, et *De visione dei*), une réflexion théologique (*De pace fidei*) et sept textes mathématiques. La notion centrale qui relie son travail mathématique à sa réflexion théologico-philosophique est la notion de point. Qu'est-ce qu'un point? Où se trouve le point central du monde ? Existe-t-il?

Reprenons l'état de ses recherches. Grâce à la coïncidence des opposés en géométrie, il prétend avoir trouvé l'art de transmuer, de convertir le courbe en droit, et réciproquement. La proposition qui sera le point de départ de toutes les discussions ultérieures est la suivante: "Le demi-diamètre du cercle isopérimétrique au triangle inscrit se rapporte à la ligne menée du centre du cercle, dans lequel le triangle est

inscrit, au quart de son côté, en proportion des cinq quarts" (*De geom. transm*. I: h XX, n. 9 [trad. fr. Nicolle, 2007: 81]).

On dessine le triangle équilatéral abc (Figura 2); on trace son cercle circonscrit et son cercle inscrit; on marque le point f au quart du côté du triangle, au milieu de eb; Le rayon du cercle isopérimétrique au triangle sera le segment tracé du centre d, passant par f égal aux 4/5 $\frac{5}{1}$ de df. Grâce à cette proposition, Nicolas de Cues pense être en mesure de trouver le cercle de même périmètre que n'importe quel polygone donné.

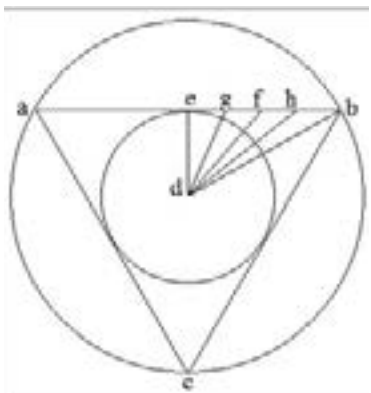


Fig. 2
De circuli quadratura, Scripta mathematica, IV, 23, (E. M., p. 169).

Cette recherche l'amène à approfondir deux concepts: la proportion et le point. Les textes philosophiques du Cusain abondent en analogies dont voici un exemple: "La proportion qu'il y a entre les œuvres de Dieu et Dieu, est celle qu'il y a entre les œuvres de notre pensée et cette pensée elle-même" (*De mente* 7: h V, n. 98 [notre traduction]). La *proportio* est, selon lui, la clé essentielle de la recherche:

> "Toute recherche, par conséquent, procède par des comparaisons proportionnelles faciles ou difficiles.

> C'est pourquoi l'infini qui échappe en tant qu'infini à toute proportion est inconnu. Or la proportion qui exprime en même temps accord et altérité dans une chose unique, ne peut se comprendre sans le nombre. Dès lors, le nombre inclut tout ce qui est susceptible de proportions" (*De docta ign*. I, 1: h I, n. 3 [trad. fr. Pasqua, 2008: 48]).

Toute la difficulté est de déterminer la position exacte de ce point *f*, de façon à trouver la bonne proportion entre les lignes. On sait que la raison, qui est pourtant la faculté d'établir des rapports, ne peut évaluer numériquement le rapport exact entre une courbe et une droite. Selon le Cusain, l'intellect voit que la raison ne sait pas calculer un tel rapport. Il faut trouver un dépassement des limites de la raison. A partir de là, il va de plus en plus dédaigner l'outil arithmétique et privilégier le recours aux proportions. Sur la première page de *De arithmeticis complementis*, on peut lire une remarque consistant à soutenir que de même qu'on peut arriver au rapport de la diagonale au côté du carré dans les cas où l'on peut calculer la racine, de même on pourra arriver à p si l'on peut réduire le rapport entre une courbe et une droite au rapport entre deux droites. Cette piste est complètement fausse dans son principe, et pourtant, elle sera le fil conducteur de ses recherches ultérieures. Il part sur l'hypothèse que le rapport entre une droite et une courbe est équivalent au rapport entre la diagonale et le côté du carré.

Pourquoi a-t-il besoin d'une telle hypothèse? C'est qu'il redoute la *medietas duplae* ou médiété double, c'est-à-dire une relation dans laquelle il y aurait deux quantités inconnues. Il cherche à réduire une proportion à quatre termes en une proportion à trois termes, autrement dit à réduire une proportion à deux moyens termes (a/b = c/d) en une médiété avec un seul moyen terme (a/b = b/c), ou

proportion continue, puisque les deux écarts des extrémités au centre sont égaux. Géométriquement, cela revient à chercher un point commun entre deux points extrêmes sur une même ligne. Cette forme de coïncidence des opposés, si elle n'est pas très convaincante mathématiquement, est pour le moins très séduisante en cas de difficulté. Elle révèle sans plus de doute que, pour Nicolas de Cues, la proportion n'est pas seulement une façon de penser, mais est aussi un ordre inscrit dans les choses. Grâce à la proportion, la pensée humaine peut s'assimiler à l'intellect divin. Quand elle résout un problème à l'aide de ce procédé, la pensée humaine rejoint l'intelligence divine qui a elle-même introduit l'ordre de la proportion dans la création. S'il y a coïncidence entre les extrêmes, si le moyen terme permet d'homogénéiser ces extrêmes, c'est grâce à l'action pacificatrice de Dieu. La résolution du problème ne ferait, finalement, que retrouver l'ordre divin. Enfin, "la proportion est [...] comme l'aptitude de la surface du miroir à refléter l'image; cette aptitude cesse-t-elle, aussitôt cesse la représentation" (*De mente* 6: h V, n. 92 [trad. fr. Pasqua, 2011: 143]). La proportion n'est donc pas seulement dans les choses, ni seulement un instrument employé par la pensée; elle est de surcroît constitutive de la pensée elle-même; elle est l'aptitude de la pensée à se représenter les choses.

Comme on le voit, les recherches de proportions conduisent le Cusain à chercher un point, en déterminant sa position sur une ligne. Il a consacré au point le chapitre 9 du *De mente*. Le point est l'enveloppement de la grandeur, comme l'unité est l'enveloppement du nombre; il est l'image de l'unité dans la grandeur. Il est une limite. "L'idiot: La pensé e produit le point qui est la limite de la ligne, la ligne qui est la limite de la surface et la surface qui est la limite du corps" (*De mente* 9: h V, n. 116 [notre traduction]). En fait, pour le Cusain, il n'y a qu'un seul point; le point n'a pas de quantité, et donc, rien n'est composé de points, car un point ajouté à

un point est un néant ajouté à un néant. Le point enveloppe la ligne, comme l'unité enveloppe le nombre, c'est-à-dire qu'il en est la perfection, la totalité et la limite. "L'idiot: II n'y a ni une multiplicité de points, ni une multiplicité d'unités. Mais, puisque le point est la limite de la ligne, il peut se trouver partout dans la ligne. Et cependant il n'y a en elle qu'un seul point qui, étendu, est la ligne" (*ibid*., n. 128 [trad. fr. Pasqua, 2011: 175]). Le point est partout dans le continu.

Cette théorie du point est inspirée de la théorie de Proclus (*Commentaire du premier livre des éléments d'Euclide*) pour qui l'unité est plus simple que le point et le précède, car le point est "l'unité qui prend en plus une position" (*Commentaire*, § 96, ed. Morrow, 1970: 78 [notre traduction]). A la différence du point, l'unité est sans position puisqu'elle est immatérielle, exempte de toute dimension et de tout lieu, alors que le point a une position. "Le point nous apporte en quelque sorte l'image de l'Un" (*Commentaire*, § 104, *ibidem*: 104), écrit Proclus. Nicolas de Cues reprend cette simplicité de l'un dans le *De beryllo*: "L'un ou monade est plus simple que le point. Donc l'indivisibilité du point est la similitude de l'indivisibilité de l'Un" (*De beryl*.: h XI/1, n. 21 [trad. fr. Corrieras, 2010: 37]). Pour Proclus, le point est un élément, c'est-à-dire ce jusqu'à quoi s'étend la décomposition des corps, non pour les sens, mais pour la raison. Le point est un être de raison; il engendre toutes les autres grandeurs sans cependant y perdre son indivisibilité. Nicolas de Cues reprend cette idée dans le *De mente*:

> "L'idiot: Je pense que le point final est indivisible, car il n'y a pas de limite de la limite. S'il était divisible, il ne serait pas limite, car il aurait une limite. Par conséquent, il n'a pas de quantité, et la quantité ne peut être constituée à partir de points, parce qu'elle ne peut être composée de ce qui n'a pas de quantité". (*De mente* 9: h V, n. 117 [trad. fr. Pasqua, 2011: 173])

Le point étant avant toute quantité, il permet d'unifier la pluralité des lignes sans être soumis aux nombres. En outre, le Cusain ne pense pas le point uniquement dans sa pureté mathématique (une position dans l'espace, indivisible et sans quantité); il en faitune force, un appui divin, et notamment un appui sur Jésus-Christ, pour comprendre les relations entres les choses. Le point est l'image de l'omniprésence de Dieu agissant dans les choses.

Dans la méthode des proportions, la coïncidence n'est donc pas une fusion des opposés; les lignes demeurent séparées. Mais elles sont reliées par une proportion grâce à un point. C'est le point qui fait l'unité de la pluralité. Néanmoins, il subsiste un reste inconnaissable, à savoir la valeur exacte de les leçons de la docte ignorance sont toujours valables: dans toute recherche du vrai, l'homme n'arrive qu'à approcher la vérité sans savoir ce qui le sépare encore de la connaissance exacte de celle-ci, et cette distance entre la connaissance humaine et la connaissance exacte reste invisible.

La méthode de la vision intellectuelle (1455-1459)

Avec la troisième et dernière méthode, la *visio intellectualis*, Nicolas de Cues change d'échelle: la coïncidence ne s'effectue plus dans l'infiniment grand (le maximum), mais dans l'infiniment petit (le minimum); néanmoins, ce n'est ni sur un atome, ni sur un point; c'est sur une absence, une flèche qui s'anéantit, qu'a lieu la coïncidence de l'arc et de la corde les plus petits, et là, les opposés disparaissent; les deux lignes différentes ne sont plus, ni même leur différence.

Cette nouvelle voie de résolution apparaît vers 1455 et domine la fin des recherches mathématiques du Cusain jusqu'en 1459. Durant cette période, il rédige encore quatre écrits mathématiques (surtout le *De mathematica perfectione*)

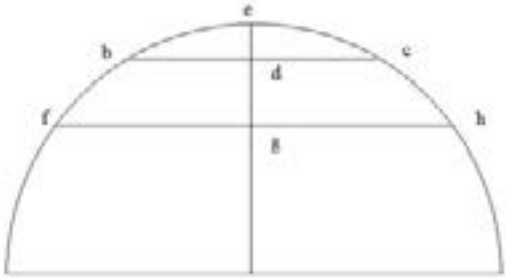


Fig. 3
De mathematica perfectione, Scripta mathematica, XI, 4, (E.M., p. 435).

mais aussi deux traités philosophiques, *De beryllo* et *De aequalitate* qui approfondissent la notion d'égalité.

Se libérant définitivement du recours à la raison, Nicolas de Cues cherche à construire des mathématiques intellectuelles. C'est donc parce que la raison est aveugle et qu'elle ne trouve pas la solution, que l'intellect doit s'y substituer. Grâce à la *visio intellectualis*, l'intellect voit et découvre la vérité; il voit la nécessité d'existence du point recherché. Ce n'est pas une vision sensible et le Cusain serait bien en peine de situer et de dessiner exactement ce point sur une figure. C'est une vision sans figuration possible; on peut la dire mais on ne peut pas la dessiner. C'est une vision au sens de saisie intellectuelle, ce que nous appelons aujourd'hui une intuition, une connaissance directe non démonstrative.

Les occurrences de l'expression *visio intellectualis* sont peu nombreuses dans le corpus cusain. Dans le *De coniecturis* II, 1 de 1444, il la définit comme un certain mode de vision par rapport à la vision sensible et à la vision rationnelle; elle est un mode partagé de la vision divine. Mais il la définit surtout après 1459 (donc, après ses derniers travaux mathématiques): dans le *De possest* de 1460, il écrit que "la vision intellectuelle du Tout-Puissant est l'accomplissement du désir que nous avons de lui par lequel nous désirons tous savoir"

(*De poss.*: h XI/2, n. 38 [trad. fr. Pasqua, 2014: 87]). Elle est une vision totale de la vérité. Elle est ce qui permet à l'intellect de franchir le chemin qui nous sépare de l'exactitude absolue, et de connaître le reste laissé par les conjectures. Dans le *De ludo globi* de 1463, il fait cette comparaison: "De même, en effet, qu'à la vision sensible, pour être véritable et vivante, il faut la lumière sensible, ainsi également à la vision intellectuelle, il faut, pour qu'elle voie, c'est-à-dire pour qu'elle vive, la lumière de vérité" (*De ludo* II: h IX, n. 72 [trad. fr. de Gandillac, 1985: 131]). On retrouve l'analogie platonicienne de l'âme et de l'œil exposée dans *La République* (Livre VI, 507b-509d). En résumé, la vision intellectuelle est le degré le plus élevé de la vision (elle est au-dessus des sens et de la raison), elle est éclairée par la lumière de la vérité et elle est la connaissance suprême qui satisfait le désir universel de savoir.

Comment comprendre, par exemple, la notion de cercle absolu, c'est-à-dire d'un cercle qui enveloppe en lui tous les autres cercles et qui impose par nécessité l'identité entre toutes ses lignes? Cette identité, ni l'imagination, ni la raison ne peuvent la saisir, alors que la vision intellectuelle peut la voir; elle peut voir le cercle absolu. Elle a un accès à l'être qui va bien plus loin qu'une simple démonstration rationnelle.

Nicolas de Cues introduit sa notion de *visio intellectualis* en mathématiques dans le *De mathematica perfectione*. Il a définitivement renoncé à déterminer exactement l'égalité de la droite et de la courbe par des procédés purement rationnels. Il recourt à l'intuition; mais il lui faut justifier cette nouveauté. On a retrouvé six pages gommées de ce traité et, grâce au déchiffrage réalisé en 1968 par l'équipe de la *Cusanus-Gesellschaft*, on a dégagé quelques éléments explicatifs sur la vision intellectuelle. Il en ressort qu'elle procède de la certitude métaphysique, qu'elle instaure une nécessité en essence. Elle abroge la notion de quantité au profit d'une égalité de grandeurs absolues, au-delà de la

mesure quantitative, et donc sur des figures insensibles et parfaites. Elle ne fait plus la différence entre le petit et le grand, puisqu'elle voit le minimum et le maximum "pareillement" *(pariter*). Dans le sensible, le petit et le grand sont relatifs et comparables, donc mesurables. Dans l'insensible absolu, il n'y a ni augmentation, ni diminution. Il suffit alors de s'appuyer sur les propriétés de ces deux extrêmes que sont le minimum et le maximum pour en déduire les propriétés des dimensions intermédiaires.

Il réduit l'écart entre la corde et l'arc (autrement dit la flèche) jusqu'à ce que la flèche disparaisse et il pose la coïncidence des deux lignes. "La plus petite corde telle qu'on ne peut en donner de plus petite, si elle était assignable, n'aurait pas de flèche (*non haberet sagittam*), et ainsi ne pourrait être plus petite que son arc" (*De math. perf.*: h XX, n. 3 [trad. fr. Nicolle, 2007: 433]). La plus petite corde et le plus petit arc ne sont plus séparés par une flèche. "Il est nécessaire que l'intellect voie bien cela", ajoute-t-il aussitôt. Que voit-il exactement? D'abord, une disparition (celle de la flèche), puis une coïncidence (celle des deux lignes: l'arc minimum et la corde minimale), et enfin une réapparition (celle de la flèche), puisque l'intellect peut entamer le mouvement inverse de séparation des deux lignes. A la différence des procédures antérieures, il n'est pas question, dans ce passage, de voir un point, sorte d'atome restant de la diminution de la flèche, mais il s'agit de voir une disparition! En somme, voir qu'il n'y a plus rien à voir.

"Pour parvenir à la connaissance de leur rapport, je me tourne vers la vision intellectuelle, et je dis que je vois où est l'égalité de la corde et de l'arc, à savoir simplement dans le minimum de chacun des deux" (*ibid.*, n. 4 [trad. fr. *ibidem*: 435]). La vision intellectuelle ne fait que révéler l'exigence métaphysique qui a constamment guidé le Cusain tout au long de ses recherches mathématiques. La dimension mystique de la

vision est essentielle dans sa recherche mathématique dont la finalité, ne l'oublions pas, était de conduire d'une certaine manière à Dieu. Le dynamisme de cette figure est important; son mouvement n'est pas sans rappeler celui de la figure P du *De coniecturis*, qui s'élève de l'obscurité de l'altérité vers la lumière de l'unité. La disparition de l'altérité, c'est la conquête de la pleine lumière de la vérité par l'intellect.

Le *De beryllo* entérine le passage vers la vision intellectuelle effectué dans le *De mathematica perfectione*; la vision intellectuelle s'appuie sur le minimum pour saisir "dans le principe unifiant les opposés avant la dualité, c'est-à-dire avant qu'ils soient deux contradictoires" (*De beryl.*: h XI/1, n. 41 [trad. fr. Corrieras, 2010: 61]). C'est l'inverse de la démarche suivie dans le *De docta ignorantia*, qui consistait à infinitiser un cercle pour observer à la fin (!?) la coïncidence du courbe et du droit. Nicolas de Cues cherchait la coïncidence des opposés du côté de l'infiniment grand, entendu comme maximum. A la fin de son parcours, il la recherche du côté de l'infiniment petit, entendu comme minimum (Voir, par exemple, *De beryl.*: h XI/1, n. 60).

Conclusion

En 1453, dans son *De complementis theologicis*, Nicolas de Cues a écrit: "La vérité n'est rien d'autre que l'absence d'altérité" (*De theol. compl.*: h X/2a, n. 2 [trad. fr. Bertin, 1991: 91]). Que signifie cette formule?

Toute l'entreprise mathématique du Cusain consiste à faire coïncider le droit et le courbe, c'est-à-dire à réduire leur altérité, en établissant une égalité, autrement dit à obtenir une identité par une égalité. On sait depuis Eudoxe qu'on peut toujours établir une égalité entre les nombres, par exemple entre un nombre pair et un nombre carré,

mais qu'on ne peut pas établir une égalité entre toutes les grandeurs, par exemple entre une ligne et une surface.

Or, Nicolas de Cues nous parle sans cesse d'une égalité qui, malgré ses nombreux exemples mathématiques, n'a rien de mathématique. Il s'agit d'une égalité métaphysique, de ce qu'il appelle une égalité absolue. Cette égalité concerne le premier principe éternel; Dieu créateur est en effet inaltérable; il ne peut ni croître ni diminuer; il est avant toute altérité; il est l'égalité absolue au sens où il coïncide parfaitement avec lui-même dans son être (*De aequal.*: h X/1, n. 34). Ce concept d'égalité absolue est le concept de ce qui est simple ou inaltérable; à ce concept, rien ne peut être ajouté ou soustrait; c'est le concept de l'immuable absolu, qui précède toute diversité de l'être, toute augmentation ou diminution de l'être.

Ce que Nicolas de Cues appelle l'égalité serait aujourd'hui clairement appelé l'identité, et il nous appartient de bien distinguer les deux concepts: égaliser, c'est établir un rapport entre deux termes qui, alors qu'ils présentent une même quantité sous une certaine mesure, restent différents, séparés et autres. Par exemple, une ligne droite et une ligne courbe de longueurs égales restent deux lignes de natures différentes. L'égalité est un rapport qui maintient l'altérité. Alors qu'identifier, c'est réduire une dualité à une unité, c'est substituer un terme à un autre, ou inverser leurs rôles, ou les transmuer l'un dans l'autre; c'est dissoudre l'altérité pour n'obtenir qu'un seul terme. L'identification réduit l'altérité à l'unité alors que l'égalisation maintient la pluralité. L'identification d'une pluralité à l'unité en passant par une égalité mathématique n'est aujourd'hui plus admissible.

Pour comprendre cette liberté sémantique du Cusain dans son emploi de la notion d'égalité, nous devons admettre que ses expériences géométriques représentent finalement plus une recherche de métaphores théologiques qu'une véritable recherche scientifique. N'oublions pas que son souci premier

était de former des théologiens; ses figures géométriques sont des images symboliques, des préparations pour un enseignement pastoral.

Bibliographie

Morrow, G. R. (1970). *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Princeton, Princeton University Press, Princeton.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De genesi* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).

———. *De aequalitate* (vita erat lux hominum) (Volumen X, Fasciculus 1. Edidit Io. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2001).

———. *De Deo unitrino principio [pars] a: De theologicis complementis* (Volumen X, Fasciculus 2a. Ediderunt commentariisque illustraverunt A. D. Riemann et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1994).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

———. *Trialogus de possest* (Volumen XI, Fasciculus 2. Edidit R. Steiger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1973).

———. *Scripta mathematica* (Volumen XX. Edidit M. Folkerts. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2010).

Nicolas de Cues. *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance* (1452-1456),

suivies de *Du jeu de la boule* (1463). Maurice de Gandillac, M. (trad.). Paris, O.E.I.L., Coll. Sagesse chrétienne, 1985.

———. *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*. Bertin, F. (trad.). Paris, Cerf, 1991.

———. *Ecrits mathématiques*. Nicolle. J.-M. (présent., texte latin, trad. et notes). Paris, Champion, 2007.

———. *La docte ignorance*. Pasqua, H. (introd., trad. et notes). Paris, Bibliothèque Rivages, 2008.

———. *Le traité du béryl*, Tome 1. Corrieras, M. (texte, trad. et notes). Paris, Ipagine, 2010.

———. *Opuscules*. Pasqua, H. (introd., trad. et notes). Rennes, Laboratoire de Recherche de l'ICR, 2011.

———. *Les dialogues de l'idiot (De idiota)*. Pasqua, H. (introd., trad. et notes). Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2011.

———. *"Le pouvoir-est"*. Pasqua, H. (trad.). Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2014.

Prévost, R. (1989). *Raimond Lulle, Principes et questions de théologie, de la quadrature et triangulature du cercle*. Prévost, R. (trad.). Paris, Cerf.

Capítulo 8

El estatus ontológico del número según Nicolás de Cusa en *De theologicis complementis*

María Cecilia Rusconi

Entre 1451 y 1456, Nicolás de Cusa mantuvo un intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino, en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que lo motivarán a escribir algunas de sus obras (*cfr.* Vansteenberghe, 1915). En dos de ellas desarrollará un método que había comenzado a gestarse en *De docta ignorantia* I, basado en un empleo simbólico de la matemática. Estas obras son *De theologicis complementis* (1453) y *De beryllo* (1458).[1]

Menos sistemáticos que *De beryllo*, los complementos teológicos podrían ser caracterizados como un compendio de símbolos matemáticos. El Cusano plantea allí problemas como la cuadratura del círculo y relaciona conceptos geométricos para mostrar diversas cuestiones metafísicas.

El opúsculo comienza retomando la dedicatoria al Papa Nicolás V con la que se abría la obra complementaria, *De*

1 La primera de estas obras ha sido relativamente poco estudiada hasta el momento, si bien Bormann-Kranz (1994) realizó un primer análisis de conjunto. He llevado a cabo un estudio más específico y parcial de la obra (Rusconi, 2010: 187-201). Existe traducción castellana de este trabajo en Machetta y D'Amico (2010: 179-189).

mathematicis complementis (*cfr. De math. compl.*: h XX, n. 1).[2] Nicolás aclara ahora que los complementos matemáticos deben tener utilidad teológica (*De theol. compl.*: h X/2, n. 1):[3]

> [...] me pareció que no es apropiado que aquel opúsculo se promulgue como si acerca de la matemática, en este orden y con tanta edad, se me hubiera permitido escribir al rector de la iglesia, a no ser que añadiera de modo trascendente la utilidad de aquel en las figuras teológicas. (*Ibid.* [trad. propia])[4]

El objetivo de los nuevos complementos será

> [...] construir las figuras teológicas de aquel librito para intuir con la visión mental [...] de qué modo reluzca en el espejo matemático aquello verdadero que se investiga a través de todo lo cognoscible [...]. (*Ibid.* [trad. propia])[5]

En el marco de este catálogo de imágenes geométricas llama la atención el planteo sobre una cuestión radical en semejante contexto. Se trata de una controversia entre pitagóricos y aristotélicos respecto del estatus ontológico del número. Según Nicolás: "los pitagóricos y los peripatéticos difieren en lo que dicen, cuando los pitagóricos dicen que el número es

2 "Beatissimo Papae Nicolao quinto: Nicolaus Cardinalis Sancti Petri ad vincula".

3 "Scripseram proxime de mathematicis complementis ad pontificem nostrum Nicolaum dignissimum atque doctisimum papam".

4 "Visum est autem mihi non decere opusculum illud promulgari, quasi de mathematicis in eo ordine ac tanta aetate mihi licuerit ad ecclesiae rectorem scribere, nisi adiciam illius utilitatem transcendenter in theologicis figuris".

5 "Conabor igitur libelli illius figuras theologicales efficere, ut [...] mentali visu intuear, quomodo in speculo mathematico verum illud, quod per omne scibile quaeritur, reluceat non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate".

sustancia y los peripatéticos que es accidente" (*De theol. compl.*: h X/2, n. 10 [trad. propia]).[6]

En este trabajo intentaré explicar la solución que Nicolás propone al problema. Para ello, me centraré, en primer lugar, en los parágrafos 9 y 10 de *De theologicis complementis*, que tratan acerca de la construcción de los polígonos. En segundo lugar, abordaré el conflicto en torno al número y la solución que el Cusano presenta en el n. 10 de la obra.

La construcción de los polígonos. La línea y el número

El tratamiento del problema se inicia con una descripción de la construcción de los polígonos regulares. El Cusano explica que todos los polígonos se construyen a partir de un punto, desde el cual se traza una línea que constituye el perímetro: "Advierte más diligentemente de qué modo, a partir del punto se origina la línea recta finita y a partir de esta las varias figuras poligonales y, por último, la circular" (*De theol. compl.*: h X/2, n. 9 [trad. propia]).[7]

Lo que quiere mostrar es que el principio de todo polígono es un único punto que se despliega en el sentido de la *explicatio* cusana. En efecto, aunque Nicolás no lo explica en este texto, sabemos por *De mente* (1450), que no considera la línea como una sucesión de puntos, sino más bien como un punto extendido. En efecto, afirma que: "no hay en la línea sino un punto que extendido es la línea" (*De mente*: h V, n. 118-119 [trad. esp. Machetta, 2005: 103]).[8]

---

6 "[...] Pythagorici et Peripatetici differunt, quando Pythagorici numerum dicunt substantiam et Peripatetici accidens".

7 "Diligentius adverte, quomodo oritur ex puncto linea recta finita et ex illa variae polygoniae et ultimo circularis".

8 "Nec tamen in ea est nisi unus punctus, qui extensus linea est". El Cusano pretende seguir a Boecio en esta concepción: "Si punctum puncto addas, nihil magis facis, quam si nihil nihilo

Por su parte, los polígonos tampoco están constituidos por muchas líneas, sino por una única línea que se pliega en los distintos ángulos. En este sentido, existe una homogeneidad entre todos los polígonos en lo que respecta a los elementos geométricos que los constituyen: todos parten de un único punto que se extiende a línea y se pliega en los distintos polígonos hasta llegar al círculo. La diferencia entre ellos está dada por el número de ángulos en los que se pliega la línea. Pues:

> [...] de la línea recta puede hacerse el triángulo, el tetrágono, el pentágono, etc. Pero [el polígono] no se constituye en acto si la línea que es recta no se hace angular, une los extremos y se forma por medio del número. (*De theol. compl.*: h X/2, n. 9 [trad. propia])[9]

En este sentido, cualquier polígono es, materialmente, un punto extendido y plegado. Lo que hace que ese polígono sea ese y no otro es el número de ángulos en los que está plegado. A partir de esta característica especial, el polígono recibe su nombre:

> [...] los polígonos se denominan a partir del número de ángulos, como por ejemplo los triángulos que tienen tres y los tetrágonos que tienen cuatro y así hasta el infinito. (*Ibid.*)[10]

---

iungas" (*De mente*: h V, n. 118). *Cfr.* Boethius, *De inst. arith.* II 4: "[...] punctum principium quidem lineae est atque intervalli, ipsum vero nec intervallum nec linea. Neque enim punctum puncto superpositum ullum efficit intervallum, velut si nihil nihilo iungas". "Linea itaque est puncti evolutio [...] Evolutionem id est explicationem [...]".

9 "Nam de linea recta potest fieri trigonus, tetragonus, pentagonus et cetera, et non constituitur in actu, nisi linea, quae est recta, fiat angularis et iungat extrema et per numerum formetur".

10 "[...] et quia ex numero angulorum nominantur polygonis, ut sit trigona, quae tres angulos, et tetragona, quae quattuor et ita infinitum".

El polígono recibe su nombre a partir del número porque al plegarse la línea en un número determinado de ángulos recibe su forma. En efecto, si bien el Cusano no se refiere a la línea como materia del polígono, sí se refiere al número como forma del mismo: "Ahora bien, lo que da el nombre o la distinción es la forma; por consiguiente, la forma es el número" (*ibid.*).[11]

En suma, parece que podemos entender el polígono como un compuesto de dos elementos: uno que lo constituye materialmente, común a todos, que es la línea (plegada) como *explicatio* del punto. El otro es el número que, por ser especial de cada uno, se equipara a la forma.[12]

Ahora bien, así como la línea es *explicatio* del punto, el número es *explicatio* de la unidad: "el número de todo es a partir del uno en el cual se repliega (*complicatur).* Por tanto, así como a partir del punto fluye la línea, así a partir del uno [fluye] el número" (*ibid.*).[13]

De la misma manera que existe una homogeneidad entre los elementos de la geometría, hay también homogeneidad en la serie de los números a partir de la unidad. Al menos para el caso de los números, el Cusano explicita que este despliegue o *explicatio* a partir de la unidad tiene, a su vez, su principio en la mente: "el número no es sino a partir de la mente, pues quien carece de mente no puede numerar" (*ibid.*).[14]

Hasta aquí, el Cusano ha caracterizado el número como forma y ha puesto su principio en la mente. Este principio será la clave para resolver, en el apartado siguiente, el problema del estatus ontológico del número.

---

11 "Id autem, quod dat nomen sive discretionem, forma est; numerus igitur forma".

12 A partir de esta equiparación, podríamos pensar que todo polígono está compuesto de materia y forma. Sin embargo, el Cusano no menciona la categoría de materia, sino que sigue analizando la de forma equiparada al número.

13 "Omnis autem numerus ab uno est, in quo complicatur. Sicut igitur ex puncto fluit linea, ita ab uno numerus".

14 "Numerus autem non nisi ex mente est; qui enim mente caret, numerare nequit".

El problema del estatus ontológico del número

Una vez equiparado el número a la forma, el Cusano toma partido acerca de su estatus ontológico, caracterizando esta forma como sustancial:

> Y como "triángulo" dice tres ángulos y cualquier polígono tiene ángulos, por eso la forma sustancial no se denomina a partir de los ángulos, que son comunes a todos [los polígonos], así tampoco a partir de los lados, ni de la línea que es la periferia; pues la periferia, los lados y los ángulos son comunes a todos, pero no el número de ángulos. Por consiguiente, la forma sustancial del polígono se denomina a partir del número, que es especial. (*De theol. compl.*: h X/2, n. 10)[15]

Respecto de este pasaje vale remitir a Alberto Magno, quien afirma en su *Comentario a la Física* que la forma se divide

> [...] en forma sustancial y forma accidental. Además, la forma sustancial se dice de dos maneras, a saber, por la cual es sustancia y dice el qué, y la cual es accidente y dice el qué. Ahora bien, la que es sustancia y dice el qué, es así como la *piedridad* en la piedra [...], pero

15 "Et quoniam trigonus dicit tres angulos et quaelibet polygonia habet angulos, ideo forma substantialis non denominatur ab abgulis, qui sunt communes omnibus, sic nec a lateribus nec a linea, quae est peripheria; nam peripheria, latera, anguli sunt communia omnibus, sed non numerous angulorum. Forma igitur substantialis polygoniae denominatur a numero, qui est specialis". La edición crítica de la obra nos remite a Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* 4, 8, 193, 48 (ed. Simon, 1978 [Opera omnia, XXXVII, Pars I]): "Cum autem ita sit, quod forma et finis incidant in idem numero secundum diversas rationes, quia forma est finis, secundum quod ad ipsam terminatur motus agentis, et est forma, secundum quod terminat potentiam materiae et appetitum ipsius, inquantum dat sibi esse: haec duo sunt ordinata ad invicem, quia esse est actus formae et unumquodque ordinatur ad suum actum". El "numerus" al que se refiere Alberto es, más bien, el individuo y no el número matemático.

> la sustancial que no es sustancia, pero dice el qué, es así como el color, como forma general, pertenece a la blancura y la negrura [...]. (*Physica* 2, 2, 2, 100, 23 [ed. Hossfeld, 1987; Opera omnia, IV, Pars I])[16]

El primer sentido, la forma sustancial que es sustancia y dice el qué, hace referencia a la especie, mientras que el segundo, la forma sustancial que es accidente y dice el qué, hace referencia al género.

Si entendemos que un número determinado, por ejemplo el tres, es el que designa la triangularidad del triángulo, deberíamos entender que es forma sustancial en el primer sentido de los referidos por Alberto. En efecto, Nicolás se refiere a este número que da el nombre a la figura, en términos de especie:

> Sin embargo, una forma puede estar en otra [...], pero aquella forma que está en otra no es la forma específica, sino la genérica [...]. Y así como el triángulo en el tetrágono no denomina al tetrágono, sino que el tetrágono es denominado por su última forma que repliega en su capacidad [la forma] trigonal , así la forma está en la forma, de manera que la última [...] repliega en sí o en su capacidad las formas inferiores. (*De theol. compl.*: h X/2, n. 10)[17]

---

16 "Sic dividitur forma in formam substantialem et formam accidentalem. Forma vero substantialis adhuc dupliciter dicitur, scilicet qua est substantia et quid dicit, et quae est accidens et dicit quid. Substantialis autem quae est substantia et dicit quid, est sicut lapideitas in lapide, et anima in corpore animato, sed substantialis quae non est substantia, sed dicit quid, est sicut color forma generalis est albedinis et nigredinis, et sicut quantitas ad bicubitum et tricubitum... accidentalis autem forma est multiplex". (Traducción propia)

17 "Potest tamen una forma esse in alia, ut trigonus in tetragono, licet trigonus numquam fiat tetragonus, sed illa forma, quae est in alia, non est forma specifica, sed generica, quoniam non potest esse nisi una forma specifica unius seu individui. Quare stat forma illa, quae est in alia sicut generalis in specialis... Et sicut trigonus in tetragono non nominat tetragonum, sed tetragonus

A continuación, expone la mencionada discusión entre pitagóricos y peripatéticos. De acuerdo con la presentación que el Cusano ofrece de esta discusión, el estatus ontológico del número depende del estatus que se le otorgue a la unidad, que es principio del número. Ahora, al exponer el conflicto en torno a la unidad, ya no habla de figuras geométricas, sino de cosas:

> Por tanto, si la unidad es puesta como principio, porque delimita la cosa, y es como si fuera la forma limitante, el número será la sustancia de la cosa [...] si la unidad es sustancia, similarmente el número también, porque el número se compone de unidades. Pero si la cosa, en el orden de la naturaleza, primero tiene el ser que el ser distinguido, [...] así es que la forma da primeramente el ser y a aquello se sigue como consecuencia que sea indistinto de sí y distinto de cualquier otro [...], y porque sigue al ser, entonces es accidente [...]. Así, la unidad considerada le acaece a la cosa y es el principio del número y entonces los números no son la sustancia de la cosa porque se explican a partir del principio accidental. (*Ibid.*)[18]

---

nominatur a sua ultima forma, quae complicat in sua capacitate trigonalem, ita forma est in forma sic, quod ultima forma, quae non recipit magis nec minus et consistit in quodam indivisibili, in se seu sua capacitate complicat inferiores formas".

18 "Sed si res prius ordine naturae habet esse quam discerni aut prius habet esse quam indivisum a se et divisum an aliis, ita quod forma prioriter dat esse et consequenter ad illud sequitur, quod sit indivisum a se et a quolibet alio divisum, ut propter hoc res dicatur una, tunc res dicitur una unitate illa, quae est principium numeri, et quia sequitur esse, tunc est accidens; omne enim quod sequitur esse, accidit ei; sic unitas considerate accidit rei et est principium numeri; et tunc numeri non sunt substantia rei, quia ex accidentali principio explicantur". En este caso la edición remite a un pasaje del comentario de Alberto a *De divinis nominibus*, que Nicolás resalta en el códice: "forma enim dat esse, et per hoc habet terminare rem, faciens eam divisam ab aliis, indivisam in se, unde res habet 'esse una'; unde non addit 'unum' super esse nisi modum, qui consistit in privatione" (Albertus Magnus, *De divinis nominibus* 1, 16, 8, 77- 8, 3; Cod Cus. 96, f. 81ra 39b1).

He aquí el problema que enfrentará a pitagóricos y peripatéticos: si la unidad es principio de la cosa, porque la delimita, el número, que se compone de unidades, será sustancia, pero si el ser limitado viene después del ser de la cosa, la unidad no será principio, y el número, que se compone de ella, será accidente.

El supuesto en que se apoya esta argumentación es que aquello que da el ser es sustancia, mientras que aquello que sigue al ser es accidente. Pero antes de considerar esta cuestión vale detenerse a estudiar de primera mano las posiciones que el Cusano atribuye a los pitagóricos y a los peripatéticos.

Al respecto, la edición crítica remite a *Met*. I (987b22-25), donde Aristóteles se refiere a Platón "diciendo que al enseñar que el uno es sustancia [...] su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y al afirmar que los números eran causas de las sustancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos" (*cfr. Met*. ed. Keßler, p. 484).[19]

Otra referencia es a *Met*. X (1053b13-15), donde se cuestiona si debemos considerar que el Uno mismo es una sustancia, como afirmaron primero los pitagóricos y más tarde Platón, o más bien subyace cierta naturaleza[20] (*cfr. Met*. ed. Keßler, p. 484 516).

El códice 184 de la biblioteca del Cusano, que contiene la traducción de la *Metafísica* del Cardenal Bessarion con fecha de 1453, presenta una nota de Nicolás de Cusa que dice: "Primero los pitagóricos y después Platón dijeron que el uno es sustancia" (*Cod. Cus*. 184, f. 62v 32-34,

19 "[...] ipsum tamen unum substantiam esse et non aliud dici unum esse, quemadmodum Pythagorici dicebat. Numeros quoque causas ceteris substantiae esse, similiter atque illi". El códice 184 de la biblioteca del Cusano presenta una extensa nota de Nicolás de Cusa. Entre sus palabras leemos: "[...] Aristoteles interpretatur species numeros. Hoc non dixit Plato scilicet species numeros modo quo interpretatus Aristoteles [...]". (*Cfr. De theol. compl.*: h X/2, p. 50)

20 "[...] utrum ut ipsum unum substantia sit, quemadmodum Pythagorici dixerunt prius et Plato posterius; an magis aliqua subiicitur natura [...]".

De theol. compl. (h X/2, n. 10, aparato crítico, p. 50); Marx, 1905: 172).[21] Por último, encontramos en *Metafísica* XIII (1080b20), en referencia a las unidades consecutivas y combinables, que: "algunos dicen que el número matemático se identifica con este"[22] (*cfr. Met.* ed. Keßler, p. 529-530). Al respecto el Cusano anota: "quienes dicen que el uno es principio, sustancia y elemento de todo, también los pitagóricos" (*Cod. Cus.* 184, f. 88r 17-31, *De theol. compl.*: h X/2, n. 10)

La solución cusana al conflicto tiene lugar en dos pasos; el primero desarticula la pregunta por el carácter ontológico del número, tal como habría sido planteada por pitagóricos y peripatéticos, mientras que el segundo la replantea en un nuevo sentido.

El primer paso se apoya en la concepción clásica del número como compuesto de sí mismo —que se refiere al número como composición del par y del impar— (Boethius, *De inst. arith.* I, II [ed. Friedlein, 1867: 13]). Dice el Cusano:

> [...] la unidad, que es principio [...] es a la vez principio determinante a la vez que también hace lo uno. Haciendo lo uno determina y determinando hace lo uno. Por tanto, quien considera esta coincidencia ve por qué los pitagóricos y los peripatéticos difieren en lo que dicen, cuando los pitagóricos dicen que el número es sustancia y los peripatéticos que es accidente. Y tú ves por sobre una y otra aserción la coincidencia en el número, en el cual coinciden la simplicidad y la composición, puesto que su composición es a partir de sí mismo y así, es simplicidad, como acerca de esto [expliqué] en otras partes. (*De theol. compl.*: h X/2, n. 10)[23]

21 "Pitagorici prius Plato posterius unum substantiam dixerunt".

22 "[...] qualem aiunt mathematicum numerum esse [...]".

23 "Unitas autem, quae est principium, complicat omnem unitatis vigore. Sic est principium terminans simul et unum faciens; unum faciendo terminat et terminando unum facit. Qui igitur in hanc respicit

Lo que intenta mostrar el Cusano es que la unidad es, a la vez, el principio determinante y el uno determinado por el principio. Si tenemos en cuenta el supuesto de que aquello que da el ser es sustancia, mientras que lo que le sigue es accidente, tenemos que el número, que se compone de unidades, es a la vez sustancia y accidente.

Vale notar que el pasaje citado finaliza con una referencia a un paralelo de la obra cusana: "como acerca de esto expliqué en otras partes".[24] La alusión podría estar haciendo referencia a *De mente* VI, donde se trata de "los motivos que pueden mover a alguien a llamar a los números principios de las cosas" (*De mente*: h V, n. 89).[25] Allí el Cusano explica la composición del número, en un discurso que se puede reconstruir como sigue: (1) solo puede haber un principio simple, (2) por eso lo primero principiado no puede ser simple. (3) Si no es simple, tiene que ser compuesto. Sin embargo, (4) no puede ser compuesto a partir de otros, pues en tal caso, esos otros le precederían y él mismo ya no sería lo primero en el orden de lo principiado. La única posibilidad que permanece es que (5) entonces sea compuesto de sí mismo. Ahora bien, (6) cuando la mente finita piensa en algo compuesto de sí mismo, piensa en el número, "pues del número par e impar está compuesto todo número" (*De mente*: h V, n. 89).[26]

---

coincidentiam, videt, cur in dicendo Pythagorici et Peripatetici differunt, quando Pythagorici numerum dicunt substantiam et Peripatetici accidens. Et tu vides super utramque assertionem coincidentiam in numero, in quo simplicitas et compositio coincidunt, cum compositio eius et ex se ipso et ita simplicitas, ut de hoc alibi".

24 Esta tesis también se encuentra en *De coniecturis*: "Oportet etiam primam oppositionem contractam ex se ipsa contractam esse, quod extra numerum impossibile est". (*De coni.*: h III, n. 8)

25 "[…] explana quaeso motiva, quae quem movere possunt ad dicendum rerum principia numeros".

26 El pasaje completo reza: "Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex. Primum autem principiatum non potest esse infinite simplex, ut de se patet. Neque potest esse compositum ex aliis ipsum componentibus; tunc enim non foret primum principiatum, sed componentia ipsum natura praecederent. Oportet igitur admittere, quod primum principiatum sic sit compositum, quod tamen non sit ex aliis, sed ex se ipso compositum. Et non capit mens nostra aliquid tale esse posse, nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis".

A partir de este argumento, Nicolás afirma en *De mente* que los pitagóricos —quienes consideraron que el número era el principio de las cosas:

> [...] son serios y agudos, no porque estime que ellos hayan querido hablar del número en cuanto es matemático y procede de nuestra mente —pues de por sí consta que tal número no es principio de cosa alguna—, sino [en cuanto] simbólica y racionalmente han hablado del número que procede de la mente divina y del cual el número matemático es imagen [...] y le damos a aquel número el nombre del nuestro, como a aquella mente el nombre de nuestra mente. (*De mente*: h V, n. 88)[27]

El Cusano duplica así la noción de mente —y con ella la de número— en el número propiamente matemático, que procede de la mente finita, y un número que solo se denomina así por asimilación al primero. Este número, denominado de este modo simbólicamente, no es el número matemático, sino lo primero principiado, que proviene de la mente infinita.

Esta duplicación de las nociones de mente y de número reabre la pregunta por el carácter ontológico del número, puesto que lo duplica. De esta manera, para preguntarnos si el número es sustancia o accidente, no tenemos que pensarlo en términos absolutos, sino en términos relativos, preguntándonos de qué mente depende. Este es, en efecto, el segundo paso de la argumentación (2) que encontramos en los complementos teológicos, a saber:

---

27 "Arbitror autem viros Pythagoricos, qui ut ais per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Non quod credam eos voluisse de numero loqui, prout est mathematicus et ex nostra mente procedit —nam illum non esse alicuius rei principium de se constat—, sed symbolice ac rationabiliter locuti sunt de numero, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago [...]. Et damus illi numero nomen nostrum sicut menti illi nomen mentis nostrae, et delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere".

> [...] el juicio acerca del número, que es a partir de la mente, debe ser otro: en cuanto es a partir de la unidad de la mente increada y en cuanto es a partir de la mente creada. Pues la unidad del primer número se considera como forma natural, la segunda, como forma del arte. La forma natural es sustancial, por lo cual también es número de aquella unidad. La forma del arte, que es la figura, es accidental porque viene después del ser de la cosa [...]. De donde, cuando denominamos una a la forma sustancial, la denominamos una a partir de la unidad que no puede ser sino sustancial. Y aquella unidad de la forma sustancial no es otra cosa que la forma misma. (*De theol. compl.*: h X/2, n. 10)[28]

Conclusión

En *De theologicis complementis* el Cusano reconstruye la discusión en torno al estatus ontológico del número para replantearla de acuerdo con lo que podríamos denominar "su principio adecuado", es decir: de acuerdo con la mente de la que el número provenga. El número de la mente finita es propiamente el número matemático, que está después del ser de la cosa y la determina accidentalmente. El número de la mente infinita no es el número matemático, sino la forma que está antes de la cosa determinándola sustancialmente.

Entre ambos números existe una relación de ejemplar a imagen, porque la mente finita —que es el principio del número matemático— es imagen de la mente infinita —que es

28 "Unde aliud iudicandum de numero, qui ex mente est, prout est ex unitate increatae mentis et prout est ex creata mente. Unitas enim primi numeri se habet ut forma naturalis, secundi ut forma artis. Forma naturalis est substantialis, quare et numerus illius unitatis, forma artis accidentalis, quae est figura, quia venit post esse rei, quare et unitas eius est accidentalis".

principio del número infinito—; en otras palabras, porque la mente, que es principio del número matemático, es *imago dei*.

Bibliografía

Albertus Magnus. *Super Dionysium De divinis nominibus*. Simon, P. (ed.). *Opera omnia*, XXXVII, Pars I. Monasterii Westfalorum. Munich, Aschendorf, 1978.

Aristóteles. *Aristoteles latine interpretibus variis*, Keßler, E. (ed.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1995.

———. *Physica*. Hossfeld, P. (ed.) *Opera omnia*, IV, Pars I. Monasterii Westfalorum, Munster, Aschendorf, 1987.

Boethius. *De institutione arithmetica*. Friedlein, G. (ed.). Leipzig, Teubner, 1966 [1867].

Bormann-Kranz, D. (1994). *Untersuchungen zu Nikolaus von Kues* "De theologicis complementis". Stuttgart, Vieweg+Teubner Verlag.

Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*. Trier, Selbstverlag des Hospitals.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De Deo unitrino principio [pars] a: De theologicis complementis* (Volumen X, Fasciculus 2a. Ediderunt commentariisque illustraverunt A.D. Riemann et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1994).

Nicolás de Cusa. *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Machetta, J. M. (trad.). Buenos Aires, Biblos, 2005.

Rusconi, M. C. (2010). *Visio* und *mensura* als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis*. En Euler, W. A.; Gustafsson, Y. y Wikström, I. *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*. Turku/Åbo, Åbo Akademi University Press.

———. (2010a). Visión y medida como enigmas de la identidad en *De theologicis complementis*. En Machetta, J. M. y D'Amico, C. *Nicolás de Cusa, identidad y alteridad*. Buenos Aires, Biblos.

Vansteenberghe, E. (1915). *Autour de la docte ignorance - Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 14. Munich, Aschendorff.

Capítulo 9

La simbología musical en *De aequalitate*

El recurso de hacer visible lo invisible

Andrea Pierri

A lo largo de toda la obra cusana, siempre está presente, en mayor o menor medida, el rasgo gnoseológico. Sabemos que en una obra tan temprana como lo es *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa sostiene que, como lo Absoluto no se puede conocer, entonces la verdad se vuelve inalcanzable para el hombre, pues el infinito, en tanto que es infinito, escapa a toda proporción. Ese Absoluto es máximo y mínimo a la vez: es máximo porque coincide con lo uno,[1] y también es mínimo, porque en lo máximo no puede haber oposición. Esta coincidencia de opuestos solo opera en el primer modo del ser, en la *neccesitas absoluta*, el modo de ser de Dios, de lo Absoluto. Por lo tanto la coincidencia de opuestos es imposible que sea comprendida por la mente humana, con lo cual la ignorancia del hombre se pone de manifiesto.

Si bien esto podría considerarse como un estadío escéptico, sin embargo en Nicolás de Cusa constituye una manera de mostrar cuáles son los límites del conocimiento finito. En este

1 "La unidad infinita es máxima porque es complicación de todo" (*De docta ign.* II, 3: h I, n. 105 [trad. esp. Machetta, D'Amico y Manzo, 2004: 35]).

sentido, ofrece herramientas para comprender, de alguna manera, ese límite. En *De docta ignorantia* el Cusano sostiene que en este camino que tiene que transitar la mente para hacer cognoscible lo incognoscible, el rol de la matemática es fundamental pues "dado que para lo divino no se nos manifiesta otra vía de acceso sino a través de los símbolos, de ahí que entonces podemos utilizar con mucha más conveniencia los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza" (*De docta ign*. I, 11: h I, n. 32 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 69]). Se trata de considerar los entes matemáticos como símbolos de lo absoluto, es decir, de lo infinito. A esta metodología Nicolás la denomina "*transsumptio ad infinitum*". Como la coincidencia de lo máximo y lo mínimo en cuanto improporcionable resulta incognoscible, la única manera de que la proporción sea cognoscible es a través del número; es decir la proporción requiere de ese elemento fundamental que es el número.

En *De docta ignorantia* se afirma que "todos los que investigan juzgan proporcionalmente lo incierto en la comparación con un presupuesto cierto" (*De docta ign*. I, 1: h I, n. 2 [trad. esp. *op. cit.*, 2003: 39]). Es decir, toda investigación que lleva adelante el hombre siempre es comparativa y, por ello, para poder conocer, siempre tiene que aplicarse el instrumento de la proporción, pues en el universo contracto solo se accede a la verdad a través de la conjetura.

En el pensamiento de Nicolás de Cusa si bien número y unidad no son lo mismo, sin embargo el número no puede ser pensado si no está en relación con la unidad. De lo que se trata es de establecer una relación entre lo uno y lo múltiple. Como afirma D'Amico:

> [...] la descripción de la pluralidad no puede entenderse separada de la operación de un espíritu humano, en otras palabras, el Cusano no piensa en una realidad

> conformada numéricamente o escrita por Dios en caracteres matemáticos, sino que piensa en un despliegue de la unidad absoluta que es numerada por el hombre. (D'Amico, 2018: 87-107, 4)

En síntesis, el punto de partida que establece Nicolás es que conocer es establecer proporciones; la unidad es considerada como principio del número, el que además constituye la fuente de toda proporción.

Los pilares fundamentales de esta epistemología se construyen sobre la magnitud y la multitud, a partir de las cuales se sistematizan las disciplinas *quadriviales*: del lado de la magnitud se encuentran la geometría y la astronomía, del lado de la multitud la matemática y la música. La matemática, en tanto disciplina que se destaca por ser incorruptible, es el recurso que le permitirá al Cardenal posibilitar el camino hacia el conocimiento. En este sentido, elabora una simbología donde las figuras geométricas centrales son la línea, el triángulo, el círculo y la esfera. Todas ellas convergen hacia la perfección en tanto realizan un camino de verdadera elevación. Hay una idea predominante que se centra en la utilización de la matemática como recurso para investigar lo desconocido. En este caso Nicolás apela a la tradición mencionando, entre otros, a Boecio, Pitágoras, Aristóteles y los epicúreos (*De docta ign*. I, 11: h I, n. 32), para dar relevancia al hecho de que como los signos matemáticos son considerados incorruptibles, son por lo tanto los más adecuados para llevar adelante las cuestiones difíciles.

En este trabajo nos proponemos investigar otro recurso, los signos de la música, que en tanto *proportio*, podrían facilitarnos también, y quizá como una segunda vía, el acceso a esas cosas que son desconocidas para el ser humano. Para ello nos centraremos en el opúsculo *De aequalitate* (1459), donde el Cusano para explicar cómo se constituyen

las facultades del alma no recurre a la simbología de la matemática sino a las proporciones de la música. En primer lugar, intentaremos clarificar cuál es el lugar que ocupa la música dentro de las artes *quadriviales*. En segundo término, considerando que un símbolo matemático constituye un enigma en tanto que su función es hacer visible algo que es invisible, sostendremos que en *De aequalitate* la simbología musical podría alcanzar el estatus de enigma.

La música dentro de las disciplinas cuadriviales

Nicolás de Cusa, al igual que todos los pensadores de su época, y siguiendo también su tradición, enmarca el conocimiento dentro de las ciencias liberales. La música forma parte del *quadrivium* desde que Marciano Capella (*ca.* 360-428) estipulara las artes liberales en número de siete. Las expresiones *trivium* y *quadrivium* surgieron en el siglo VI cuando Casiodoro las sistematizó.

En los primeros tiempos del cristianismo la música se presenta como un problema. Hay una transición que se produce entre el mundo antiguo y el medieval en cuanto a sus fundamentos, lo que se relaciona directamente con la tradición heredada por la vía pitagórico-platónica, que establece la diferencia existente entre la música audible y la no audible, un vínculo entre música y mundo ético (Fubini, 2005: 87). En el neoplatonismo, en general, la música se entiende como vía de acceso a un reino ideal, no sensible, contrapuesto a la música como objeto de los sentidos. A modo de síntesis diremos que respecto de lo que plasma el neoplatonismo vemos en Porfirio, por ejemplo, la idea de que:

> [...] la música tendría su origen en un mundo superior, por lo cual, cultivada con corrección, sin degradarla

> por complacer a los sentidos, puede convertirse en un instrumento de ascesis, en cuanto imagen del mundo ideal de la armonía del cosmos. (*Ibidem*)

En sintonía con esta concepción, para Plotino la música "es la representación terrenal de la música que hay en el ritmo del reino ideal" (*ibidem*). En el siglo IX, Remigio de Auxerre se refiere a la música como aquello que se compone de proporciones, o sea, de consonancias (Fubini, *op. cit.*: 90).

Esto que la Antigüedad Tardía entiende por música, con todas sus idas y venidas entre el plano físico y el teorético, plano más bien inclinado hacia el mundo de las ideas que al sensible, es la herencia que recibe el Medioevo. Pero en esta instancia tiene un agregado que es relevante porque todo el contenido de la música deberá adaptarse al planteo cristiano, y en este sentido los elementos más puros de la producción de los sonidos se verán restringidos a los cánones de un sistema de pensamiento en particular. Producto de la recepción de esa tradición, entre los Padres de la Iglesia se instala la idea —de origen pitagórico— de que la música está hecha de números. En este sentido, el *De musica* de San Agustín es el tratado de argumentación musical más importante que tiene la historia de la música. Allí se encuentran sistematizadas todas las doctrinas que rondaban en la época, definiendo la música como "la ciencia de modular bien" (*Sobre la música* [trad. esp. Moreno y López, 2007: 90]); modular en el sentido de que en las cosas bien hechas se preserva el *modus*.

Para Agustín la música es una ciencia, que solo se produce cuando se la despoja de todo aquello que no se ajuste a una racionalidad absoluta, esto es, en cuanto se la reduce al número, pues, como sostiene Fubini,

> [...] el movimiento de los sonidos tanto desde el punto de vista de los intervalos como desde el rít-

> mico, deberá ceñirse a correlaciones numéri-Wcas simples (*rationabilis*), por ser estas las únicas que la razón enjuiciará como buenas. (Fubini, *op. cit.*: 95)

Boecio, por su parte, en su *De institutione musica,* fue un poco más allá en la sistematización de la música, trazando una subdivisión entre la música mundana, la humana y la instrumental. También con fuerte influencia pitagórica, este tratado conforma una importante fuente de las doctrinas griegas acerca de la armonía. Entre estas tres divisiones, la música mundana es la que tiene supremacía por ser "la música de las esferas" (*Sobre el fundamento de la música* I, cap. 2 [trad. esp. Moreno, 2009]). En este contexto, ¿quién es músico entonces? La respuesta del monje es muy clara: no es solo quien toca un instrumento sino quien "ha adquirido la ciencia del canto asimilada racionalmente, sin experimentar la esclavitud de la práctica, con la guía de la especulación" (*ibidem* I, cap. 34). En todo el mundo medieval se mantiene una constante: la música es concebida como ciencia, y no como una ciencia general, sino específicamente como ciencia de las proporciones.

La inclusión de la música dentro de las disciplinas matemáticas integrando junto a ellas el *quadrivium*, ocurre por una concepción abstracta de la música (hecho que hoy en día se sigue sosteniendo) pero además, y quizá aún más importante para la estética de la música medieval, por una racionalidad implícita que se establece entre los sonidos sin lo cual no habría armonía musical posible. Esta idea, atravesada por una teoría musical con varios siglos recorridos, es la que concibe también Nicolás de Cusa, acorde a los conceptos que se desarrollaron en su época, siguiendo la tradición platónica.

La propuesta de *De Aequalitate*

En este opúsculo, que tiene una fuerte impronta gnoseológico-epistemológica, el núcleo se centra en la naturaleza del logos como principio del conocer. El eje de Nicolás de Cusa siempre se ha centrado en la búsqueda de un nombre apropiado para el Absoluto. Ya en *De docta ignorantia* II afirma que "la igualdad precisa conviene únicamente a Dios" (*De docta ign*. II, 1: h I, n. 91 [trad. esp. *op. cit*., 2004: 21]), mostrando que en realidad toda precisión que queramos obtener de las ciencias *quadriviales* es imposible de alcanzar y nos invita en realidad a considerar "cómo la verdad, abstraída de lo material, ve la igualdad como en el concepto; dicha igualdad es completamente imposible de experimentar en las cosas, porque allí no está sino defectuosamente" (*ibid*., n. 92). En *De aequalitate*, el Cusano sigue por supuesto la misma concepción: el Absoluto es nombrado y explicitado como Igualdad, concepto que en este caso aplica también a la trinidad (*La igualdad*, trad. esp. Serra, 1995: 755-781).[2]

Desde el comienzo se establece que en Dios, conocer y ver son lo mismo, pues "todo lo que se ve en otro, es visto de otro modo por medio de lo que en sí es una misma cosa con el alma del que lo ve" (*ibidem*: 758). El hombre por su parte ve que el conocimiento sensible es distinto en cada uno de los sentidos pues una cosa es en la vista, otra en el oído, etc. Ahora bien el sentido que se da en modos distintos en las distintas cosas, "es sin esa diversidad idéntico al alma racional" (*ibidem*). Así el hombre ve los distintos sentidos por medio del sentido en sí "que es común a todos y que está desligado de la contracción individual" (*ibidem*).

2 De aquí en más, cuando citemos el opúsculo, usaremos directamente la numeración de páginas de esta edición.

A partir de aquí Nicolás argumenta cómo se hace evidente que lo inteligible extrínseco llega al acto a través de lo intrínseco. Sea cual sea la esencia del alma intelectual, es plasmada en un ejemplo para lo que utiliza la primera forma del silogismo. Brevemente diremos que el alma se vuelca, por sí misma, a todas las otras cosas pero solo puede encontrar en la diversidad aquello que encuentra en sí misma; las cosas son semejanzas suyas pues "ve en sí misma todas las cosas con más verdad que lo que son en otras externamente" (*ibidem*: 760). ¿Cuál es el paralelismo que establece Nicolás? Así como el alma racional se ve a sí misma en el silogismo, compuesto por tres proposiciones completamente iguales, así el alma intelectual se ve en su operación lógica o racional. Es decir que viéndose a sí misma es que el alma se vuelca hacia las demás cosas.

El alma ve que es límite nocional no limitado, sin alteridad; no se ve extensa ni divisible, y por tanto incorruptible. Y desde su propia fuerza nocional juzga todo por sí misma (*ibidem*). Además, el alma ve que es tiempo no temporal, y tal cuestión pone de manifiesto que el alma es semejanza de la eternidad y asimismo intuye por sí su verdad de lo que es imagen, sin la cual no puede obtener descanso: "lo que el alma encuentra en sí misma por la perfección de su esencia... lo transfiere a su principio, que es eterno, para poder intuir en sí misma su principio en espejo y en enigma" (*ibidem*: 763).

En este esquema argumentativo donde se intenta mostrar, como ya hemos adelantado, cuál es la esencia del alma intelectual, el Cusano introduce la idea del alma como armonía; es decir la armonía, que procede de muchas concordancias armónicas, parece ser el alma en sí misma:

> [...] vemos en primer lugar su consonancia, después su razón. De ellas parece seguirse la delectación. La consonancia armónica parece como si fuera el *quia est* y el

> presupuesto, y ella misma genera la razón de sí misma o el número, en la que se comprende o intuye a sí misma como en la figura de su sustancia. Y de estos nace la delectación. (*Ibidem*: 765)

Es decir, la base del planteo al respecto sigue siendo esta concepción de la música como "teoría de la concordia", donde el concepto de armonía está ligado a la idea de sonidos desiguales que conforman, en conjunto, una igualdad.[3] El hecho de que el Cusano utilice en su reflexión una referencia a la música, nos permite pensar en la posibilidad de hablar de una simbología musical que se puede asimilar al rol que juega la simbología matemática. La pista nos la ofrece el propio Nicolás en *De docta ignorantia*: luego de recorrer en el Libro I el camino que pone un límite al conocimiento conjetural y acceder así a la consideración de lo máximo absoluto, en el Libro II, al iniciar su investigación acerca del mundo contracto, el Cusano parte de las ciencias disciplinares del *quadrivium* para acceder epistemológicamente a ese mundo (ver "Nota Complementaria" de Machetta en la traducción, *op. cit.*, 2004: 115). Pero curiosamente en *De beryllo*, opúsculo que Nicolás nos invita a leer desde el comienzo de *De aequalitate,* encontramos un planteo similar al que estamos tratando en esta investigación. Allí se enuncian cuatro premisas para mostrar cómo el berilo intelectual se adapta a los ojos del intelecto con el fin de alcanzar el principio indivisible de todas las cosas (*De beryl.*: h XI/1, n. 3-7 [trad. ingl. Hopkins, 1998: 793-794]). Siguiendo la argumentación de Rusconi, en *De beryllo* se plantea que "partiendo de la premisa de que el intelecto no conoce el principio cara a cara, esto es, de manera directa, sino a través de símbo-

3 Esta es una idea que también encontramos en el origen de la armonía preestablecida de Leibniz, especialmente en su prototeodicea de 1672 *Confessio Philosophi.*

los, se intenta desarrollar la manera óptima de emplear tales elementos necesarios para conocer de la mejor manera posible" (Rusconi, 2012: 236).

Nos interesa particularmente el enigma que el Cusano presenta a propósito de la tercera premisa, aquella que refiere a Protágoras y su afirmación de que el hombre es la medida de todas las cosas: con el sentido mide lo sensible, con el intelecto lo intelectual y lo que está por encima de esto lo alcanza en exceso (*De beryl.*: h XI/1, n. 6); el hombre encuentra en sí mismo todo lo creado. El enigma propiamente dicho se desarrolla más adelante (*ibid*, n. 21). En este caso Nicolás de Cusa relaciona la aritmética, categoría de la magnitud, con la matemática, categoría de la multitud; es decir, intervienen los dos ejes del *quadrivium* (Rusconi, *op. cit.:* 243). Se parte de que lo uno es más simple que el punto, y por ello la indivisibilidad del punto es semejanza de la indivisibilidad de lo uno mismo, aunque lo uno en realidad es más simple que el punto. A partir de él, a su vez, se generan la línea, la superficie y el cuerpo, los cuales se complican en la indivisibilidad propia del punto.[4] En definitiva, aquí encontramos la explicación de la individualidad del punto, que no es otra cosa que la similitud de lo uno mismo. Además, el punto no puede desvincularse del cuerpo, de la superficie o de la línea porque el punto es su principio intrínseco que le da la indivisibilidad. Esta caracterización surge planteando una diferencia de naturaleza, pues el punto pertenece a la magnitud y el uno a la multitud. Y esto es precisamente lo que utiliza Nicolás de Cusa para representar la relación entre la verdad incomunicable y la verdad comunicable (Rusconi, *op. cit.*: 244).

Este enigma es también planteado para representar la relación entre el intelecto, el alma y sus distintas potencias:

4 La línea no se divide en no-línea, la superficie en no-superficie y el cuerpo en no-cuerpo (*De beryl.*: h XI/1, n. 23).

"el intelecto, que no es comunicable o participable a causa de su simple universalidad o indivisibilidad, se hace comunicable en su similitud, es decir, en el alma. Pues el conocimiento sensitivo del alma muestra que ella es similitud del intelecto. Por medio del alma, el intelecto se comunica con la naturaleza, y por medio de la naturaleza con el cuerpo" (*De beryl.*: h XI/1, n. 24). Tal como afirma Rusconi, en este caso el enigma realiza la tarea de mostrar: 1) cómo el alma es la similitud comunicable del intelecto; 2) cómo el alma comunica la vida a sus miembros a través del cuerpo (Rusconi, *op. cit.*: 245).

En *De aequalitate* Nicolás de Cusa explica cómo se desarrolla la estrecha relación entre alma y armonía. Y parte para ello de la proporción armónica que no es otra cosa que una expresión numérica. A partir de esto afirma que la consonancia armónica es la llamada *diapasón,* cuya razón es una relación doble. Es lo que hoy conocemos en teoría musical como un intervalo de octava. A partir del *diapasón* "si (este) fuese el intelecto, se conocería a sí mismo y se vería cómo en su adecuadísima y consustancial razón, que es la figura de su sustancia, en la que conoce aquello en lo que consiste" (*La igualdad*, trad. esp. *op. cit.*: 765). La armonía del diapasón se conoce en su doble modo de ser, es decir, en esta relación de proporción doble:

> [...] el diapasón se conoce a sí mismo, como en su concepto o verbo racional. Por tanto, si el diapasón fuera el intelecto práctico y quisiera hacerse sensible por medio de instrumentos musicales, lo haría por medio de su razón propia y consustancial en la que se conoce, a saber, por medio de su doble modo de ser. (*Ibidem*)

Y lo mismo que se dice acerca del diapasón se afirma acerca de la armonía desligada de toda contracción del diapasón

(octava), del diapente (quinta) y del diatesarón (cuarta), "tal como en sí mismo se ve". Y en esta armonía, "la concordancia armónica es la memoria, la razón de la concordancia es el intelecto, y de ellos nace la delectación, que es la voluntad" (*ibidem*). Esta concordia o consonancia siempre proviene de sonidos que son diferentes entre sí, nunca de la similitud. Si bien podemos reconocer en la octava que la nota es "la misma", esto solo es una percepción engañosa del oído porque lo que oímos en realidad es la duplicación de esa nota, una más aguda que la otra. Esta es precisamente la relación de proporción doble a la que se refiere Nicolás de Cusa.

Conclusiones

Lo que muestra el argumento que hemos considerado es que la armonía que procede de muchas consonancias armónicas es el alma en sí misma, en donde primero vemos su consonancia, luego su razón, de la cual finalmente surge el deleite.

En este modo de argumentar, lo que se trata de mostrar es que el alma por sí misma alcanza en la alteridad la armonía sensible así como por medio de lo intrínseco se alcanza lo extrínseco. Este método es el que Nicolás desarrolla en *De beryllo*, tal como lo mostramos anteriormente.

Considerando que un enigma trata de hacer visible lo invisible, en esta propuesta entendemos que el enigma se desarrolla a través de la proporción propiamente característica de la música, proporción que se establece a partir de las divisiones concordantes que se producen en una cuerda y a través de ello es que percibimos intervalos armónicos. Esta relación de razones entre las distancias y los modos de los sonidos muestra en *De aequalitate* cómo surgen y se relacionan las tres facultades que posee el alma,

a saber, la memoria, la razón y el deleite en el camino que recorre para comprender cuál es su esencia.

Bibliografía

Boecio. *Sobre el fundamento de la música.* Moreno, J. L. (trad.). Madrid, Gredos, 2009.

D'Amico, C. (2018). Acerca del carácter irreductible de la *mens humana* en Nicolás de Cusa: unidad y número. *Franciscanum*, vol. LX, n° 169.

Fubini, E. (2005). *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX.* Madrid, Alianza.

Nicholas of Cusa. *On [Intellectual] Eyeglasses.* En *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations,* vol. I. Hopkins, J. (trad.) Minneápolis, The Arthur J. Banning Press, 1998.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De aequalitate* (vita erat lux hominum) (Volumen X, Fasciculus 1. Edidit Io. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2001).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

Nicolás de Cusa. *La igualdad.* En *Anuario Filosófico* (28). Serra, M. (trad.). Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo Máximo Absoluto.* Machetta, J. M. y D´Amico, C. (trads.). Buenos Aires, Biblos, 2003.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo Máximo Contracto.* Machetta, J. M., D´Amico, C. y Manzo, S. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2004.

Rusconi, C. (2012). *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464).* Buenos Aires, Biblos.

San Agustín. *Sobre la música.* Moreno, J. L. y López, A. J. (trads.). Madrid, Gredos, 2007.

Capítulo 10

Boecio y Nicolás de Cusa

El concepto de armonía en *De aequalitate*

Patricio Andrés Szychowski

[...] sine ipsius perfectione etiam homo
symphoniis carens non constet.

Etymologiae III, 23, 2

Introducción: Nicolás de Cusa y la música

La obra de Nicolás de Cusa alude con cierta frecuencia a temáticas musicales, y esto se da en dos sentidos: como teorizaciones acerca de la música en tanto que arte liberal del *quadrivium,* o bien como enigmas formulados en base a conceptos de la teoría musical. El tratado *De aequalitate* (1459) cuenta con un pasaje con una referencia musical de la segunda clase, que enuncia que el alma es armonía.

Las particularidades de la concepción cusana de enigma nos dirán que esta no es una metáfora o una analogía que compare ambos elementos sino una intención por mostrar en qué sentido podemos comprender algo acerca del alma mediante la atención a la armonía musical. Para comprender el enigma en toda su profundidad, es fundamental remitirse primeramente al significado de algunos términos técnicos de la teoría musical.

Resulta innegable que el Cusano contaba con una importante formación en aritmética y en música, condición que

demuestra en la utilización de términos técnicos de la teoría musical en múltiples pasajes de su obra. Considerando que el *De institutione musica* de Boecio fue uno de los tratados de teoría musical más influyentes a lo largo de la Edad Media y hasta el Renacimiento, nos remitiremos al tratamiento boeciano de las nociones técnicas que aparecen en el enigma musical del Cusano: consonancia, armonía, diapasón, diapente y diatesarón. Cabe destacar que hay otro tratado musical al cual la Edad Media valora tanto como al de Boecio, y es el *De musica* de Agustín de Hipona. Su lectura también está supuesta en el pasaje del Cusano, aunque por cuestiones de espacio el presente trabajo se abocará al primero de ellos. Por último, en los siglos más cercanos al Cusano se compusieron otros tratados fundamentales para la formación musical, entre los cuales puede nombrarse el *Practica artis musice* de Amerus (ed. Ruini, 1977: 19-112) y el *Musica speculativa* de Ioannes de Muris (ed. Fast, 1994: 2-330).

Si bien se han transitado suficientemente las referencias del Cusano al *quadrivium* en general,[1] el estudio de las metáforas musicales y de la utilización del concepto de música en la obra del Cusano es sumamente escaso. Exceptuando algunos breves artículos, que en general pertenecen a la musicología y no a la filosofía, el tema mencionado es un campo a explorar (*cfr*. Meyer-Baer, 1947: 301-308).

El enigma musical del *De aequalitate*

El alma, para Nicolás de Cusa, puede ser llamada con todos los nombres y es, asimismo, principio de toda denominación. Esto se debe a que el nombre es la noción de algo, y el alma es unidad de donde parten las conjeturas. En el tratado *De aequalitate* (1459) el Cusano trata una vez más y con

1 Como es tratado, por ejemplo, en *De docta ignorantia* II, 1: h I.

profundidad el tema del alma[2] y su potencialidad y desarrolla algunos de los nombres con los cuales se la puede llamar: tiempo, justicia y número son algunos de ellos. Otro de los nombres que puede recibir el alma es el de armonía. El tratamiento del alma como armonía es un tópico extensamente abordado por una buena cantidad de pensadores, de acuerdo con diversas perspectivas. Baste nombrar a Platón (*Phaed.*: 85e3 y ss.),[3] Aristóteles (*De An.*: IV407b27-408ª), Alberto Magno (*De anima*: I, 2, 8), Tomás de Aquino (*C. G.*: II, 64). El mismo Cusano se refiere al tema en otros escritos (*cfr. Idiota. De mente* 6-7: h V; *Sermo* CCII: h XVIII/5; *Sermo* CXCVIII: h XVIII/5), y en todos los casos lo hace mediante el modo enigmático.[4] Este procedimiento supone entender las cosas visibles como imágenes de las invisibles, y relacionarlas no mediante una comparación, al modo de una analogía, sino indagando en qué sentido tal cosa visible (ente o situación) es imagen de tal otra invisible. Aunque "lo invisible" refiera primariamente a la divinidad, los alcances de la vía enigmática no se reducen al conocimiento teológico, sino que este puede aplicarse a otros ámbitos del saber. En este caso, al alma humana. Por ajustarse a tal procedimiento, sus afirmaciones cobran un sentido particularmente diverso al de sus antecesores. Afirma Nicolás de Cusa:

> Y ya que algunos han afirmado que el alma es armonía, digamos acerca de esto: la armonía, la cual parece darse en muchas concordancias armónicas, parece ser el alma en sí misma. (*De aequal.*: hX/1, n. 15)[5]

---

2 Si bien para el Cusano la *mens* se identifica con la parte superior del *anima*, en este tratado tiende a usar el término *anima* en tanto que *mens*.

3 La identificación entre el alma y la armonía es sostenida por el personaje Simmias.

4 Para el tratamiento de la noción de enigma en Nicolás de Cusa ver "enigme" en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans* (2011).

5 "Adhuc, quia quidam dixerunt animam harmoniam, dicamus de hoc: Harmonia, quae videtur in multis harmonicis concordantiis, in se videtur esse anima".

El Cusano no intenta establecer una analogía entre el alma y la armonía sino mostrar en qué sentido la armonía es un enigma del alma. Este enigma cuenta con el tratamiento de dos tópicos, que no necesariamente dividen al pasaje en dos momentos: el primero de ellos es el de las tres instancias de la consonancia armónica y su vinculación, ciertamente enigmática, con el intelecto, la memoria y la voluntad; el segundo, es la visión del alma de la armonía por sobre toda consonancia armónica particular.

Terminología técnica del *De institutione musica*

Tal como se ha afirmado, la teoría musical medieval se dispuso en torno a algunos textos de la Antigüedad tardía. El más importante de ellos es el *De institutione musica* de Boecio (ed. Friedlein, 1966 [1867]: 177-371). Posiblemente escrito durante la primera década del siglo VI, se corresponde con la producción temprana de Boecio; al igual que el *De institutione arithmetica (ed.* Oosthout et Schilling*, 1999).* Por referencias al interior del tratado de teoría musical, se infiere que su lectura suponía la del *De instutione arithmetica*.

En el Libro I del *De institutione musica*, Boecio comienza a analizar las proporciones en base a las cuales se combinan las voces, es decir los sonidos. Este es uno de los puntos de partida de su teoría musical. De acuerdo con Boecio "se define el sonido como una percusión de aire ininterrumpida hasta el oído" (*De instituione musica,* I, 3, 23-14).[6] Dicha percusión consiste en movimientos más veloces o más lentos, y de esta cantidad en el movimiento, que hoy denominamos frecuencia, depende que un sonido sea más agudo o más grave. Por lo tanto los sonidos son cantidades (*numerositas*)

6 "Idcirco definitur sonus percussio aeris indissuluta usque ad auditum".

y las relaciones entre sonidos son proporciones numéricas entre la *pluralitas* y la *paucitas*. La facultad musical que trata estas relaciones, que reciben el nombre general de armonía, es la *Armonica (ibidem*, V, 3 4-6). Continúa Boecio:

> Y, de hecho, de aquellas cosas que se confrontan según el número, parte son iguales entre sí, parte desiguales. Razón por la cual los sonidos también en parte son iguales, y en parte, de hecho, distanciados por la desigualdad. Más en aquellas voces que no discuerdan por ninguna desigualdad, no existe en absoluto consonancia alguna. Es, en efecto, la consonancia la concordia de voces diferentes entre sí reducida a una sola cosa. (*Ibidem*, I, 3)[7]

La consonancia armónica es un tipo de relación entre cantidades, una forma particular de armonía, una proporción en concreto. Esta implica tanto la diferencia cuanto la igualdad: para que haya armonía debe haber alteridad, y lo opuesto a la consonancia es tanto la disonancia, como la completa igualdad.

Otra definición de consonancia es aportada en el Libro V, en donde la armonía se relaciona de manera directa con la delectación:

> Se llama cónsonas a las [proporciones] que, concertadas, producen sonidos mezclados y dulces; mientras que dísonas [se llama] a las cuales [realizan esto] en su mínima expresión. (*Ibidem*, V, 7)[8]

---

7 "Eorum vero, quae secundum numerum conferuntur, partim sibi sunt aequalia partim inaequalia. Quocirca soni quoque partim sunt aequales, partim vero sunt inaequalitate distantes. Sed in his vocibus, quae nulla inaequalitate discordant, nulla omnino consonantia est. Est enim consonantia dissimilium inter se vocum in unum redacta concordia".

8 "Consonae autem vocantur, quae copulatae mixtos suavesque efficiunt sonos, dissonae vero, quae minime". (Retoma aquí un tópico de IV, 1)

Boecio tematiza tres tipos de consonancias nombradas por el Cusano: diapasón, diapente y diatesarón. De acuerdo con la teoría de Nicómaco:

> [...] el binario comparado con el uno hace una proporción doble y resulta en una consonancia de diapasón, la cual es la más importante y la más conocida por su simplicidad. Ciertamente, si el ternario es comparado con la unidad, resuena una consonancia diapasón más diapente. El cuaternario, en verdad, comparado con la unidad mantiene una cuádrupla, que produce, naturalmente, una sinfonía de dos diapasones. Si el ternario se compara con el binario, [completa una consonancia] diapente; si el cuaternario [se compara] con el ternario, completa [una consonancia] diatesarón. (*Ibidem*, II, 18)[9]

Allende la exposición boeciana de otras teorías acerca del orden de las consonancias, como las de Eubúlides e Hípaso (*ibidem,* II, 19) y luego la de Ptolomeo (*ibidem,* V, 8-11), una primera aproximación a las distintas consonancias mediante las cuales se da la armonía, establece que el diapasón (del griego διὰ πασῶν, "a través de todos") es la consonancia que se produce cuando la voz es el doble de aguda o el doble de grave. La proporción en cuestión es de 2 a 1. Es decir, la relación entre el sonido producido por una cuerda de una determinada extensión, y el sonido producido por otra con el doble o la mitad de la misma. El término equivalente en la teoría musical actual sería *intervalo de octava*. El diapente

9 "Igitur uni binarius comparatus proportionem duplicem facit et reddit diapason consonantiam eam, quae est maxima et simplicitate notissima. Si vero unitati ternarius comparetur, diapason ac diapente concordiam personabit. Quaternarius vero unitati comparatus quadruplam tenet bis scilicet diapason efficiens symphoniam. Quod si ternarius binario comparetur, diapente, si vero quaternarius ternario, diatessaron concinentiam supplet".

(del griego διὰ πέντε, "a través de cinco") es el intervalo producido por la relación 3 a 2. El término equivalente en la teoría musical actual sería *intervalo de quinta*. El diatesarón (del griego διὰ τεσ σάρων, "a través de cuatro") es el intervalo producido por la relación 4 a 3. El término equivalente en la teoría musical actual *sería intervalo de cuarta*.

La armonía como enigma del alma en *De aequalitate*

De acuerdo con Boecio, la armonía es proporción. El Cusano toma este concepto y presupone otros dos de su propio desarrollo: el conocer como proporcionar (*De docta ign.* I, 1: h I), y la mente como medida (*De mente* 1: h V). El enigma presentado considera tres aspectos de la armonía: la consonancia, el número y la delectación (*De aequal.*: h X/1, n. 15).[10] Y la relación entre estos tres aspectos se enuncia de la siguiente manera:

> La consonancia armónica parece como si fuera el *quia est* y el presupuesto, y ella misma genera la razón de sí misma o el número, en la que se comprende o intuye a sí misma como en la figura de su sustancia. Y de estos nace la delectación. (*Ibid.*)[11]

La consonancia armónica es un caso de la armonía musical. La razón de la armonía es el número pues la razón de cada concordancia es una proporción en particular; y cada consonancia es conocida de acuerdo con su proporción. Algunas líneas más adelante, el Cusano vincula estos tres aspectos con la

10 "Et primo videtur consonantia, deinderaio eius; et ex his videtur sequi delectatio".

11 "Consonantia harmonica videtur quasi [quia est] et praesuppositum; et ipsa sui ipsius rationem seu numerum generat, in qua se ut in [figura substantiae] suae intelligit seu intuetur; ex quibus oritur delectatio".

naturaleza trinitaria del alma humana que presenta Agustín de Hipona (*De trinitate* X, 10).[12] En este segundo momento del enigma, se considera el diapasón como conociéndose a sí mismo. En este sentido, en la armonía independiente de toda contracción, es decir, en la armonía en sí misma, la concordancia armónica sería la memoria, la razón de la concordancia sería el intelecto, y de ellos nacería la delectación, que es la voluntad (*De aequal.: h X/1,* n. 15).[13]

Entre las consonancias armónicas, el Cusano se detendrá en la más simple que es la del diapasón:

> Como la razón de aquella consonancia armónica llamada diapasón es una relación del doble, si el diapasón fuese intelecto se conocería y se vería en tal proporción como en su razón adecuadísima y consustancial, que es figura de su sustancia y en la cual conoce aquello que es. (*Ibid.*)[14]

La razón de la consonancia diapasón es una relación del doble por tratarse de dos cantidades concertadas por la proporción más simple y perfecta: 2 a 1. Una y otra guardan entre sí la relación del doble y la mitad. Esta consonancia se conoce en tal proporción:

> En efecto, si se preguntase en qué se conoce la armonía diapasón, debe decirse que en su relación del doble.

---

12 "Duobus igitur horum trium, memoria et intelligentia, multarum rerum notitia atque scientia continentur: voluntas autem adest, per quam fruamur eis vel utamur".

13 "[...] in qua est harmonica concordantia memoria, ratio concordantiae intellectus; ex quibus delectatio quae voluntas". En particular, por la relación entre el alma y la delectación (*cfr.* Agustín de Hipona, *De musica* VI, XI 29).

14 "Ut illius harmonicae consonantiae, quae dicitur diapason, ratio est habitudo dupla, in qua proportione diapason, si foret intellectus, se cognosceret et videret sicut in adaequatissima et consubstantiali ratione, quae est [figura substantiae eius] in qua cognoscit se quid sit".

> En ella el diapasón se conoce, como en su concepto o verbo racional. Por tanto, si el diapasón fuera el intelecto práctico y quisiera hacerse sensible por medio de instrumentos musicales, lo haría por medio de su razón propia y consustancial en la que se conoce, a saber, por medio de su relación del doble. (*Ibid.*)[15]

Si el diapasón, como proporción armónica, quisiese hacerse sensible, plasmarse en un intervalo entre sonidos, lo haría mediante aquello que le confiere su propiedad: su razón, la proporción 2 a 1, la proporción del doble.

> Y lo mismo que es dicho sobre el diapasón, debe decirse, con carácter general, sobre la armonía independiente de toda contracción, sea diapasón, diapente o diatesarón, tal como es vista en sí misma. (*Ibid.*)[16]

Diapasón, diapente y diatesarón son tres tipos de consonancia armónica, es decir, son tres formas mediante las cuales se dan casos particulares de armonía. Y, en este sentido, son contracciones, determinaciones. El Cusano afirma que, aquello que se ha afirmado del diapasón, debe afirmarse de la armonía en general, es decir, de la armonía más allá de tal o tal otra consonancia particular, más allá de toda determinación. Ahora bien, parece querer decir que si la armonía quisiese hacerse visible, lo haría por medio de su razón propia, aquella en la cual se la conoce. Para elucidar lo que signifique que la armonía quiera hacerse visible, consideremos

---

15 "Nam cum interrogatur harmonia diapason in quo cognoscitur, dicidebet quod in habitudine dupla. In illa se diapason cognoscit uti in conceptu seu rationali verbo suo. Ideo si diapason foret intellectus practicus et vellet se in instrumentis musicis sensibilem facere, hoc faceret medio rationispropriae et consubstantialis, in qua se cognoscit scillicet medio habitudinis duplae".

16 "Et uti diapason dictum est, ita universaliter de harmonia absoluta ab omni contractione diapason, diapente et diatessaron, prout in se videtur".

que el alma ve la armonía por sobre las consonancias, y en ella se ve a sí misma. Y ve también que el lugar en el cual se encuentra la armonía sin alteridad ni contracción es el alma misma. Por tener en sí el concepto de armonía sin alteridad, es que puede apreciar las consonancias armónicas particulares. La armonía independientemente de toda contracción es ya posesión del alma. Y mediante esta, el alma alcanza lo extrínseco, que, en este caso, son las consonancias contractas particulares (*ibid.*).[17] Hay una visión sensible, mediante la cual el alma alcanza las armonías sensibles, es decir, tal o cual consonancia armónica particular, y una visión desligada de lo sensible, que está por sobre toda contracción y que suprime la determinación individual y accede a ver la armonía, que no es otra que ella misma. El Cusano había afirmado anteriormente que "lo que es visto en otros, puede también aun ser visto en sí sin alteridad" (*ibid.*, n. 3)[18] y que "La visión, que ve lo visible apartando de sí toda alteridad, ve que no es otra que lo visible" (*ibid.*).[19] La armonía es un concepto conjetural que la mente ya posee y gracias al cual puede acceder a lo extrínseco; y este es el sentido en el cual alma es armonía.

Conclusiones

En suma, la utilización de los términos que hiciera el Cusano se corresponde con el desarrollo teórico de Boecio; y esto se ha visto mediante el hecho de que la comprensión y el tratamiento de los términos tal como lo hiciera Boecio profundizan la interpretación del pasaje y lo insertan de manera

17 "Omnem igitur sensibilem harmoniam in alteritate anima per se attingit, sicut per intrinsecum attingit extrinsecum".

18 "Id, igitur, quod videtur in aliis potest etiam sine alteritate in se videri".

19 "Visus autem, qui videt visibile semota omni alteritate in se, videt se non esse aliud a visibili".

consistente en la continuidad argumental del tratado. No obstante uno y otro autor utilizan los términos como parte de programas particularmente diversos. En el caso de Boecio, la teorización acerca de la armonía y la proporción y todos los temas que de estas dependen forman parte de una teoría musical con pretensiones sistemáticas. Nicolás de Cusa, por el contrario, en modo alguno pretende contribuir al conocimiento de la disciplina musical, sino que su propósito consiste en valerse de términos técnicos para utilizarlos en la formulación de un enigma, una imagen visible de lo invisible, una imagen del alma humana.

Bibliografía

Amerus. *Practica artis musice*. Ruini, C. (ed.). *Corpus scriptorum de musica*, vol. 25. Otawa, American Institute of Musicology, 1977.

Boethius. *De institutione musica libri quinque*. Friedlein, G. (ed.). Fráncfort a. M., Lipsiae, 1966 [1867].

———. *De arithmetica*. Oosthout, H. y Schilling, I. (eds.). Turnhout, Brepols, 1999.

Ioannes de Muris. *Musica speculativa*. Fast, S. (ed.). *Musicological Studies*, vol. 61. Otawa, The Institute of Mediaeval Music, 1994.

Meyer-Baer, K. (1947). Nicholas of Cusa on the Meaning of Music. En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 5, Nº 4, junio.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

——— *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De aequalitate* (vita erat lux hominum) (Volumen X, Fasciculus 1. Edidit Io. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2001).

———. *Sermones III (1452-1455)* (Volumen XVIII/5. Ediderunt S. Donati, R. Haubst, I. Mandrella, H. Pauli, H. Schwaetzer, F. B. Stammköter. Indices contulit J. Leicht et H. Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007).

Vannier, M. A. (ed.) (2011). *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception* (édition française). París, Les Éditions du Cerf.

Capítulo 11

La luz y la armonía

Dos conceptos inherentes a la estética de Nicolás de Cusa

Sonia Ortega Vera

Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar que la luz y la armonía son dos componentes complementarios en la filosofía de Nicolás de Cusa y que el arte humano utiliza estos caracteres para imitar la acción creadora de Dios. Por lo tanto, ambos conceptos están ineludiblemente ligados a la concepción metafísica del filósofo.

Para mostrar lo anterior, en una primera sección, realizamos una breve consideración respecto de los conceptos de luz y armonía tal como aparecen en el Sermón CCXLIII *Tota pulchra*. Luego en una segunda sección, analizamos los conceptos en relación a lo que propone el ignorante en la obra *Idiota. De mente,* para exponer su función en el quehacer humano.

En el curso del desarrollo de este breve trabajo, es necesario tener en cuenta la siguiente observación metodológica: para el Cusano la verdad infinita, tal como es en sí, es inalcanzable para la mente humana porque es finita. Esta aprehensión de la verdad no resulta posible, ya que por el carácter de infinita

no puede aplicarse la proporción. Toda investigación y todo discurso sobre ella, por lo tanto, es simbólico o enigmático. Esto significa que cuando en *De docta ignorantia,* el Cusano alude a la luz y a la armonía en sus aspectos metafísicos, lo hace consciente de que está utilizándolos como metáforas. La divina proporción, afirma, es incomprensible para la mente humana:

> Ahora bien, esto de que lo espiritual, de por sí inalcanzable para nosotros, sea investigado simbólicamente, tiene su raíz en aquellas cosas que antes han sido dichas, porque todo tiene entre sí recíprocamente una cierta proporción que, sin embargo, para nosotros es oculta y es incomprehensible, de modo que de todas ellas surja el universo uno*, y todo sea en lo uno máximo lo uno mismo* [...]. (*De docta ign.* I, 11: h I, n. 30 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 67])

Sección I

La luz como enigma del Primer Principio

El tratamiento metafórico que Nicolás de Cusa da a la luz —en especial en el Sermón CCXLIII *Tota pulchra*, como veremos a continuación— lo inscribe en una tradición que ha sido llamada "metafísica de la luz" (Eco, 2012: 74-83). La identificación de la Luz con lo trascendente se remonta, por lo menos, a la Antigüedad. Debemos tener presente el corpus platónico con la caracterización benéfica que posee la acción de la luz, ya que Platón ejerce una influencia notable en la obra del Cusano. Asimismo, también señalamos la importancia de la corriente neoplatónica y la tradición cristiana con Agustín, en relación a la metafísica de la luz.

Este trabajo no busca estudiar exhaustivamente el concepto de luz en la obra de Nicolás de Cusa, sino más bien analizar y profundizar dicho concepto en el sermón elegido.

Cuando titulamos la luz como enigma del Primer Principio nos referimos a la posibilidad concreta que conlleva la luz de funcionar como enigma para acercarnos a Dios. En este sermón, la luz permite apreciar lo bello en la forma o el color, y es así como se manifiesta su relevancia para que el ser humano aprecie la belleza. Esta luz sensible es la que nos conduce a otra luz que posee un carácter inteligible, ya que a través de nuestro intelecto, somos capaces de intuir y presenciar la realidad del Primer Principio, que se representa como Belleza infinita (*cfr.* Hopkins, 2009: 2). De este modo, la luz nos ayuda a ascender metafóricamente y a aproximarnos a la Belleza plena que se identifica con Dios. A través de la luz, podríamos entender que se nos comunican las bellezas de los entes en el mundo porque mediante ella vislumbramos la creación. La diferencia entre los seres humanos y los animales se explica en el sermón gracias al carácter de nobleza que se halla en las personas y también, por la unión de los hombres con el intelecto divino. Los sentidos de la vista y el oído se encuentran entre los más nobles, y el tacto, el sabor y el olfato son los sentidos que poseen la cualidad más rústica. Resulta factible interpretar la unión de los hombres con Dios que menciona Nicolás en relación al carácter de imagen y semejanza que posee la criatura respecto de Dios. Esta cualidad de similitud se rescata en la potencialidad de la mente humana y su dinamismo, en paralelo con la potencialidad de la mente divina.

Parece sencillo asociar la luz y la sabiduría si tenemos en cuenta lo mencionado anteriormente. La luz en el sermón se identifica con el sol, pero también está definida como el Bien que atrae a las cosas. Cuando el Cusano menciona la expresión en griego, luego escribe que la luz "llama" (*vocat*).

La luz conduce todas las cosas. En este sentido, esta luz, también significa la Verdad. La Verdad puede ser vista u oída, en este sentido, los seres humanos somos capaces de comprender el llamado.

La luz sensible es la que funciona como enigma, el Cusano escribe en *Acerca de lo no otro o de la definición que todo define*:

> [...] afirman los teólogos que Dios brilla para nosotros más claramente en el enigma de la luz porque por medio de lo sensible ascendemos hacia lo inteligible [...]. (*De non aliud* 3: h XIII, n. 8 [trad. esp. Machetta, 2008: 39])

La luz sensible es la que permite al hombre ascender hacia la luz inteligible; esta posibilidad se le ofrece de forma simbólica, porque por la propia inefabilidad de Dios, solo permite un acercamiento, un comprender incomprensiblemente, donde el significado de *manuductio* es el más adecuado para entender esta manera que encuentra el hombre de emprender el camino de la docta ignorancia. Lo sensible es una herramienta y se debe utilizar como un "signo enigmático de lo verdadero" (*De fil.*: h. IV, n. 61) que nos conduce de lo temporal a lo atemporal, de lo inestable a lo eterno. El Cusano escribe que Dios es la infinita belleza (*cfr.* Hopkins, *op. cit.*: 2). En el sermón que analizamos a continuación, Dios se presenta como el rey de la Belleza, Él es la Belleza inmortal (*cfr. ibidem*). Hopkins coincide con las apreciaciones que realiza Santinello, respecto de la influencia de Dionisio y de Alberto, pero subraya el legado agustiniano que retoma el Cusano en varias de sus obras. Principalmente en *Tota Pulchra*, se hace presente la configuración del Amor y la Belleza, como sostiene el Hiponense en su libro *Confesiones* (*cfr.* Hopkins, *op. cit.*: 4).

En el Sermón CCXLIII, *Tota Pulchra*, es evidente el tratamiento de la luz desde una perspectiva estética. Nicolás escribió este sermón con motivo de la víspera de la Virgen

María. Lo primero que aparece es la alusión al *Cantar de los cantares*. Respecto de este libro de las *Sagradas Escrituras*, considero que debemos tener presente el tópico que lo presenta, que es el Amor. Para Nicolás, el amor y la sabiduría no pueden disociarse. Estos atributos son Dios mismo. Porque Dios es bondad, "se infiere que toda creatura, en cuanto tal, es perfecta, aun cuando en relación a otra parezca menos perfecta. Pues Dios comunica el ser a todo del modo aquel en que puede ser recibido" (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 104 [trad. esp. Machetta, D'Amico y Manzo, 2004: 33]). Dicho de otro modo, como escribe en su sermón, al ser Dios la belleza absoluta, ha creado las cosas a su propia semejanza, de modo que siendo Dios, el ordenamiento, del mismo modo, la belleza del Universo consiste en su ordenamiento y en la armonía de sus partes (*Sermo* CCXLIII: h XIX/3, n. 29).

La mención de Pseudo Dionisio y de Alberto Magno se destaca en el Sermón CCXLIII como subraya Santinello; el Cusano, a través de esta prédica, se centra en el tema de lo bello que recorre toda su obra, refiriéndose a la belleza y al arte humano como analogías del arte y la Belleza divinas. Según el análisis que propone Santinello, el sermón se divide en seis partes, a saber:

1) Determinación del concepto de belleza, lo bello y el esplendor de la forma. La identificación con lo bueno.

2) El movimiento que provoca lo bello en los ángeles, los humanos y los animales.

3) La jerarquía de la belleza, los grados de belleza en lo sensible, en el intelecto y en Dios.

4) La belleza de Dios a partir de su unidad y trinidad, la creación del mundo como participación de la belleza del reino celeste.

5) La belleza despierta amor, motivo por el cual ascendemos de la belleza sensible a la fuente de la Belleza que es Dios.

6) Conclusión con referencia a la Virgen María (*cfr*. Santinello, 1958: 10-11).

Lo más significativo para nosotros es la diferencia que realiza el Cusano entre el hombre y los otros seres vivos. Porque en la creatura humana, se halla una preeminencia de los sentidos respecto de las otras. Esto se debe a que el hombre es imagen del Creador. Así es como el sentido de la vista es atraído por la forma bella y el color, como el sentido del oído es atraído por la armonía. Esto sucede porque los sentidos en el hombre tienen una naturaleza más noble que la capacidad sensitiva de los animales.

La apreciación por parte del hombre de cómo el sol ilumina el aire se corresponde con el legado que le ofrece Dios al hombre, en tanto creatura semejante a Él. Es la creatura humana la que puede descubrir la belleza, porque gracias a su *mens*, halla la unidad y la pluralidad, a través de su conjeturar o sea de su manera de conocer. El hombre, por medio de su proporcionar, le otorga un sentido a las cosas creadas. Podríamos decir de algún modo que vivifica las cosas. Porque estas toman mayor valor debido a la ponderación humana.

Consideramos que la Belleza que está inherentemente unida al Bien es la dirección hacia la que se conducen los hombres a través del intelecto. En la fuente de la belleza se halla la fuerza del brillo de la armonía, se vislumbra la unidad de la proporción en medio de la pluralidad del Universo. El Cusano, en algún sentido, interpreta y afirma lo que ya había escrito Dionisio Areopagita, quien aseguraba que:

> [...] la luz es a partir del bien e imagen de la bondad. Por ello el bien también es alabado con himnos con la

> denominación de luz, como el arquetipo revelado en la imagen. Pues así como la bondad de la divinidad, más allá de todo, atraviesa desde las supremas y antiquísimas esencias hasta las últimas y, más aún, está sobre todas, sin aventajar las de arriba la supraeminencia de ella y sin traspasar las de abajo su entorno, y alumbra, empero, todas las cosas que pueden serlo y las forja y vitaliza y contiene y lleva a perfección, y es medida de los entes y eternidad y número y orden y entorno y causa y fin; así también, por cierto, la imagen manifiesta de la divina bondad, este sol grande e íntegramente brillante y siempre luminoso, apenas mínimo eco del bien, alumbra todo cuanto puede participar de él y tiene supradesplegada la luz, desplegando hacia todo el mundo visible, arriba y abajo, los esplendores de sus propios rayos. Y si de estos algo no participa, esto no es por la fragilidad o la cortedad de su distribución luminosa, sino por el no desplegarse hacia la participación de luz debido a la impropiedad para la captación de luz. Sin duda, el rayo, traspasando muchas de las cosas que se encuentran en esa situación, alumbra las que están más allá de ellas, y nada visible hay a lo cual no alcance, según la grandeza suprairradiante de su propio brillo. (*Los nombres divinos* IV [trad. esp. Cavallero, 2007: 253])

Nuestra afirmación de que estos autores dicen lo mismo se basa en que, en primer lugar, Nicolás está de acuerdo con que la luz es una denominación, en tanto que en *De docta ignorantia* asume que Dios está más allá de la teología afirmativa y de la apofática, o como aseveró Hermes:

> Puesto que Dios es la universalidad de las cosas, entonces ningún nombre propio es suyo, por cuanto o bien sería necesario que Dios fuera nombrado con todo nom-

> bre, o bien todas las cosas con su nombre, ello es así porque Él mismo en su simplicidad, complica la universalidad de todas las cosas. (*De docta ign.* I, 24: h I, n. 75 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 111])

En esta explicación que ofrece el Cusano, la deducción que se extrae de la cita es que Él es lo desvinculado, pero simultáneamente le da el ser a todos los entes que existen. Para Nicolás, la luz es la representación enigmática de la Bondad divina. El Bien se contempla, se conoce a través de la luz. El sol funciona como ícono, enigma que representa lo Absoluto que, como tal, al ser desvinculado se halla de forma intangible para nosotros.

Explica el Cusano que, así como nuestros sentidos están reunidos por el espíritu intelectual, donde la vista y el oído son los más nobles, de la misma manera escribe Nicolás, el sol ilumina el aire. Se aprecia el brillo de la razón humana cuando el intelecto se complace en las proporciones, se vuelven placenteras las cosas que se nos presentan proporcionadas y ordenadas. En este sentido es plausible afirmar que a través del alma apreciamos la Belleza y el mundo con su pluralidad. En palabras del Cardenal:

> Sucede que cuando el sol ilumina la vista, de modo que por medio del sentido de la vista ve los colores, luego si la vista desea contemplar la luz del sol, se aleja [le impide] ver todos los objetos coloreados. De modo similar, sucede con el alma, que por causa de la luz del intelecto activo, ve [las] cosas particulares. (*Sermo CCXLIII*: h XIX/3)

Con las palabras de Santinello enunciamos que en la Belleza está el movimiento, la belleza sensible y la inteligible. También se incluyen la Belleza de Dios, su Trinidad,

la belleza como participación y lo bello del mundo celeste. Todo esto es un conjunto pleno de belleza que gira en torno a la comprensión humana y, a través de ella, el hombre disfruta, se relaciona con lo divino y, simultáneamente, se conoce a sí mismo.

Sección II

La armonía, enigma de la Trinidad

Por el otro lado, la palabra armonía se liga indefectiblemente a la tradición pitagórica de la filosofía. Nos interesa traer a colación esta cosmovisión, la pitagórica, porque Nicolás de Cusa refiere a dicho filósofo. Eco afirma que "con Pitágoras nace una visión estético-matemática del Universo: las cosas existen porque están ordenadas y están ordenadas porque en ellas se cumplen leyes matemáticas, que son a la vez condición de existencia y de belleza" (Eco, 2004: 61). Esta tradición continúa en líneas generales con Platón, quien retoma el concepto de armonía y lo hace suyo, para pasar haciendo un gran salto a la Edad Media, cuando podemos ubicar al Cusano. Nicolás rescata la interpretación pitagórica en *De docta ignorantia*: "Pitágoras consideraba que todas las cosas son constituidas y entendidas por la fuerza propia de los números" (*De docta ign*. I, 1: h I, n. 3 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 39])

Esta afirmación se torna relevante, ya que el Cusano escribe que no se puede comprender la alteridad sin la unidad, y el número permite establecer las proporciones, no solo respecto de la cantidad sino también respecto de lo sustancial y otros accidentes. En esta misma obra, Nicolás explica que es imposible para el ser humano apreciar en lo sensible la armonía dulcísima, porque esta armonía es la que se

ofrece sin defecto, motivo por el cual, entiende que se da en la igualdad; esta igualdad no es la igualdad sin más, sino la que se identifica con lo *máximo absoluto*. Entonces, para Nicolás precisamos del número para lograr proporcionar las cosas, las conocemos a través de la medida y lo medido. La medida exacta, precisa es inalcanzable para el ser humano, sin embargo, a través de la proporción y por medio de nuestro apetito de conocer que es natural, nos aproximamos a la Belleza absoluta, al Principio no principiado. El espíritu humano posee la capacidad productiva de crear, producir entes. El Cusano dice:

> Pero ni él [Platón] ni otro que yo haya leído tiene en cuenta aquello que yo he anticipado en el cuarto principio. Pues si hubiera atendido a ello, hubiera descubierto que nuestra mente que fabrica [construye] los entes matemáticos, todo lo que es de su oficio [función] lo tiene más verdaderamente ante sí que fuera de ella. (*De beryl.*: h XI/1, n. *55*)

A través de dos metáforas que utiliza Nicolás de Cusa en *Idiota. De Mente* podemos vislumbrar cómo el arte humano utiliza estos dos caracteres —luz y armonía— para imitar la acción creadora de Dios. Los personajes involucrados en dichas metáforas, el ignorante y el músico, están utilizando la luz y la armonía, así como las cualidades de lo activo y lo semejante, al obrar en forma de espejo respecto del Artista divino.

En el primer caso, cuando el ignorante le explica al filósofo sobre su arte de hacer cucharas, le advierte que él no lo considera un arte menor, sino más realizador que otros, porque no imita a la naturaleza. A través de su mente crea nocionalmente una cuchara y luego la fabrica materialmente. El ignorante explica al filósofo que al crear la cuchara no

solo le asigna las proporciones adecuadas sino que le agrega la función de espejo. Es así como le va describiendo los géneros de espejo que le puso a la cuchara:

> [...] recto en la base del mango, en forma de columna en el mango, en la concavidad de la cuchara cóncavo, en la convexidad convexo. De donde la forma de espejo no tuvo un ser temporal antes de la cuchara, sino que fue por mí añadida a la forma primera de la misma para la perfección de la cuchara, para que la perfeccionara de modo que ahora la forma de espejo contenga en sí la forma de la cuchara. Y la forma de espejo es independiente de la forma de cuchara, pues no es la esencia del espejo que sea cuchara. [...] (*De mente*: h. V, n. 87 [trad. esp. Machetta, 2005: 71])

Esta metáfora le resulta útil a Nicolás de Cusa para realizar un paralelo entre Dios, el gran artista, que crea la mente humana que es espejo y el hombre, en este caso, el ignorante, que hace, crea, la cuchara. La perfección de la cuchara reluce porque es espejo, a través de este, es que brilla el arte del artista o artesano. El reflejo en el espejo sucede por la función propia o primaria del mismo, el ignorante es quien le ha dado ese carácter a la cuchara.

En el segundo caso, con la metáfora del músico el Cusano asemeja la figura del gran artífice con el músico, donde Dios con su "mente eterna opera como el músico que quiere hacer sensible su concepto"; para ello reúne las voces que se manifiestan en la pluralidad y las organiza dándoles una proporción congruente con la armonía, para que así reluzcan o resplandezcan con dulzura y perfección. El gran artista reúne en la Unidad, el músico compone la armonía en similitud a la armonía perfecta al agrupar las voces con congruencia y proporción.

Estas metáforas remiten al uso de paradigmas simbólicos que utiliza el ignorante en su diálogo con el filósofo y el orador. Muestra cómo el quehacer artístico, signado por la fuerza asimilativa de la mente humana, se parece al arte con mayúscula de lo Máximo, del Gran artista o Dios, a quien lo denominamos con los nombres que nos provee la razón, pero sabemos que es inefable y, sin embargo, permanecemos en la búsqueda por el deleite que nos proporciona su arte.

Resulta insoslayable la compresión de que la mente humana es *imago Dei* para entender la inherencia de los valores estéticos que no se separan de la metafísica cusana. Porque a través de la función de la mente, ella se vuelve hacia los ejemplares que Dios creó y al asimilarlos intuye la Unidad divina. Así como también comprende que ella misma, la mente humana, es parte de aquel Uno en tanto mente. De esta manera es que el hombre alcanza incomprensiblemente la Verdad en su deleite realizando especulaciones teológicas y practicando la *docta ignorancia* que, como es sabido, es un método que le permite al ser humano estar en el camino hacia la Verdad, o utilizando uno de los enigmas cusanos: estar inserto en el polígono para acercarse a la figura del círculo.

El Cusano a través de su obra escribe que mientras a Dios lo denominamos la universalidad de la Verdad de las cosas, a la mente del hombre la enunciamos como la universalidad de la asimilación de las cosas. Dios es la unidad complicante y la mente finita accede a una imagen. La unidad se le aparece a la mente humana en su simplicidad y unicidad, por esto la consideramos imagen. La mente humana tiene la capacidad de la explicación *(explicatio)*, y lo hace a través del número, el movimiento, la magnitud, etc. Esta facultad de la mente de comprender y explicar las nociones es lo que Nicolás define como fuerza asimilativa. Por medio de la mente es que el hombre puede numerar, medir, proporcionar. Sin la unidad que se comprende a través del número no hay alteridad.

En la obra *Idiota. De mente* el Cusano trae también a colación en qué sentido es importante tener en cuenta a Pitágoras. En palabras del ignorante lo fundamental de la escuela pitagórica es que explica que el número procede de la mente divina. Esta concepción es central ya que el Cusano explicita que la mente humana es armonía y número, y Dios es el ejemplar de todo. Y aunque en *De docta ignorantia* ya había explicado que la quididad de las cosas o la precisión no están al alcance humano, a través de nuestra mente, es posible conjeturar y apreciar lo bello con la fuerza de la mente que complica las nociones, en tanto que la mente divina crea los entes. El relucir de la obra divina se manifiesta en los animales perfectos y también en los demás seres sensibles y vegetales, pero en diverso grado. Así es como el Cusano explica que quienes carecen de mente son explicaciones de la Simplicidad divina. En cambio, el hombre, por su filiación con Dios, es espejo de la mente divina. Entonces, la armonía se manifiesta en el Universo de manera gradual y en el ser humano se observa, por ejemplo, con el arte de hacer cucharas o en cualquier otro arte mecánico, físico, etc. Porque —como explica el ignorante— si a la cuchara le faltara el mango, dejaría de denominarse cuchara y no se la podría utilizar como tal. Sin embargo, lo relevante es que la cuchara tiene una cualidad más, como ya hemos analizado, la de ser espejo. Esto marca la fundamentación de por qué el arte del ignorante es más realizador que otros, porque el ignorante no extrae el modelo de cuchara de la naturaleza, no la imita, sino que a través de su mente y por la fuerza que en ella reside, crea el objeto idealmente y luego lo fabrica materialmente. Aquí es donde se hace evidente el principio que establece Nicolás como axioma que no requiere explicación. El Principio simple que rige el arte de las artes es el Divino. El hombre actúa como espejo respecto del arte divino.

La mente es la que otorga medida según nuestro filósofo y permite comprender incompresiblemente el término de todo. Esto quiere decir que es a través de la mente humana que el hombre puede alcanzar el patrón o canon de belleza si lo hubiera. Este alcanzar se produce a través de la docta ignorancia, es un camino donde el *viator* acude al saber incomprensiblemente. En la obra *Idiota. De mente*, Nicolás afirma que "todo arte finito proviene del arte infinito, ejemplar de todas las artes, sea principio, medio, fin, metro, medida, verdad, precisión y perfección" (*De mente*: h. V, n. 61 [trad. esp. Machetta, 2005: 47]).

A modo de conclusión

Lo expuesto en este trabajo, da cuenta de la tesis que propone Santinello, quien afirma que la estética cusana no funciona en la filosofía del autor como una rama independiente sino que es inherente a su metafísica. Esta perspectiva, se puede subrayar en la misma escritura cusana, en la cual reluce la obra de la creación divina, porque como

> [...] advierte Hermes Trimegisto que el hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera lo es el hombre de los entes racionales y de las formas artificiales, los cuales no son sino semejanza de su propio intelecto, de la misma forma como las criaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino. Por esto el hombre posee intelecto, el cual es semejanza del intelecto divino en el crear. (*De beryl.*: h. XI/1, n. 7)

La conclusión que se desprende del trabajo es que como afirma el Cusano: "no hay arte sin mente", el gran artista

nos ha donado la capacidad asimilativa a través del don de la mente. Y subrayamos el carácter de don para la mente, por el tipo de facultad que significa para nosotros, esto es: una mente que es fuerza asimilativa, armonía, número; espejo; sustancia y también *imago Dei*. Esta donación o regalo divino es "porque Dios no pudo ser hecho, porque es la misma eternidad, se hizo esto es decir, la creatura, así pudo ser hecho lo más semejante a Dios." (*De docta ign*. II, 2: h I, n. 104 [trad. esp. Machetta, D'Amico y Manzo, 2004: 33])

Bibliografía

Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Cavallero, P. (estudio filológico-lingüístico, traducción y notas). Buenos Aires, Losada, 2007.

Eco, U. (2004). *Historia de la belleza*. Buenos Aires, Debolsillo.

——— (2012). *Arte y belleza en la estética medieval*. Buenos Aires, Debolsillo.

Hopkins, J. (2009). *The Theme of Beauty in Nicholas of Cusa's Sermons*. Minesota, University of Minnesota Press.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De filiatione Dei* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

———. *Directio speculantis seu de non-aliud* (Volumen XIII. Ediderunt L. Baur et P. Wilpert, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1944).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 3 *[Sermones CCXXXII-CCXLV].* Ediderunt W. A. Euler et H. Schwaetzer. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008).

Nicolás de Cusa. *Acera de lo no otro o de la definición que todo define*. Machetta, J. M. (trad.). Buenos Aires, Biblos, 2008.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo Máximo Absoluto*. Machetta, J. M. y D'Amico, C. (trads.). Buenos Aires, Biblos, 2003.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo Máximo Contracto*. Machetta, J. M., D'Amico, C. y Manzo, S. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2004.

———. *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Machetta, J. M. (trad.). Buenos Aires, Biblos, 2005.

Santinello, G. (1958). *Tota Pulchra es, amica mea*. Padua, Società Cooperativa Tipografica.

Capítulo 12

Análisis y discusión filosófica de algunos poemas sobre el Cusano

Analysis and philosophical discussion of some poems about Cusanus

Edrisi Fernandes

This paper consists in two parts. Part I, dealing with C. S. Lewis and Cusanus, is presented in English; Part II deals with Beuchot and Cusanus, and is presented in Spanish. The Final Considerations are given in Spanish.

Part I

The North Irish writer Clive Staples Lewis, maybe better known as the chronicler of the phantasy world of Narnia, once said (in Allegory 345; Book 3 of *The Faerie Queene*) that:

> The more concrete and vital the poetry is, the more hopelessly complicated it will become in analysis: but the imagination receives it as a simple —in both senses of the word. Oddly enough, it is the chief duty of the interpreter to begin analyses and leave them unfinished. They are not meant as substitutes for the imaginative appreciation of the poem. Their only use is to awaken the reader's conscious elements in him

> which alone can fully respond to the poem. (Lewis, 2013 [1936]: 371-450, 431)

Here I will present and comment in English two poems from C. S. Lewis that deal with ideas of Nicholas of Cusa, and later I will present and comment in Spanish one poem from the Mexican philosopher and priest Mauricio Beuchot that also deals with Cusanus' ideas.

The first poem Lewis published that relates to Cusanus is "Cradle Song based on a Theme from Nicholas of Cusa" (1954: 375), revised and republished as "Science-Fiction Cradlesong" (1967). The verses (here, in the revised version) are these [= Poem 1]:

By and by Man will try
To get out into the sky,
Sailing far beyond the air
From Down and Here to Up and There.
Stars and sky, sky and stars
Make us feel the prison bars.

Suppose it done. Now we ride
Closed in steel, up there, outside
Through our port-holes see the vast
Heaven-scape go rushing past.
Shall we? All that meets the eye
Is sky and stars, stars and sky.

Points of light with black between
Hang like a painted scene
Motionless,[1] no nearer there

1 "Hang like a painted scene/ Motionless" —an indirect reference to "Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, [...] immobilem [faciem] [...]". *De vis.* praef.: h VI, n. 3, lin. 1; *ibid.*, n. 4, lin. 5 [motionless though imobily moved, immobiliter moveatur (immobilius movebatur)].

Than on Earth,[2] everywhere
Equidistant from our ship.
Heaven has given us the slip.

Hush, be still. Outer space
Is a concept, not a place.
Try no more. Where we are
Never can be sky or star.
From prison, in a prison, we fly;
There's no way into the sky. (Lewis, 1977 [1967]: 57-58)

The "theme from Nicholas of Cusa" mentioned in the title of the first version of this poem may be the cosmological speculation from *De docta ign.* II, 12: h I, n. 162 —in the translation of Jasper Hopkins: "Hence, the world-machine [the Universe] will have its center everywhere and its circumference nowhere, so to speak; for God, who is everywhere and nowhere, is its [true] circumference and center"

2 "Motionless, no nearer there/ Than on Earth": According to Michael Ward, "Before Cusanus, cosmological questions had had more to do with what things were than with how they moved; after his time, according to Lewis'marginalia [to Cassirer, 1927 (Lewis'copy is in the Marion E. Wade Center, Wheaton College, Illinois)], "the central position now given to Motion determines a whole new cosmology. Admittedly, in some sense Motion had always been central. But Motion, in Aristotle, is a result of the qualitative differences of the things moved, their absolute levity or weight, and this means that Places have quality and produce effects —qualities and effects not amenable to mathematical treatment" (p. 273 ff.). In modern physics "relations determine things", whereas Aristotle had denied that the distance of a body from its kindly stede [see Lewis, 2012 [1964]: 92] could affect its movement. To measure Motion, irrespective of the concept of kindly stede, "involves choosing a 'here' —arbitrarily. No Place has a natural supremacy" (p. 278). "Motion depends on the reciprocal relation of all parts of Nature and there is no need for a First Mover from without» (p. 282). "Having abandoned fixed Place we start looking for fixed Laws" (p. 280) and Newton supplies such Laws with a plausibility which lasts till Einstein. "The work of the Renaissance was to substitute space (as a system of relations) for Place (as an aggregate of Places)". (p. 285). "Cusanus first made this possible by neutralising space - emptying it of all quality: but Galileo's theory of motion actually carries it out" (p. 286). (Ward, 2005: 254, with some repairs).

(english trans. Hopkins, 2001: 93).[3] Charles de Bouelles (Carollus Bovillus), the great French disciple of Nicholas of Cusa, dealt with those ideas in four verses (vv. 49-52) of his Latin poem "*Hecatodia de nichilo*" (*Liber de nihilo*, 1510): "He fills all void, abolishes all nothingness,/ Filling all places of the vacuum with His mass,/ From where it comes that each tiny point of space/ in the universe is to Him the center and the trace"(Ossola, ed., 2007: 26).[4] Amos wisely pointed out (2001: 237-241) another parallel, less obvious, but very interesting, to "Science-Fiction Cradlesong", from Nicholas of Cusa's *De vis.* 9: h VI, n. 37-39:

> [...] And I have found the abode wherein You dwell unveiledly —an abode surrounded by the coincidence of contradictories. And [this coincidence] is the wall of Paradise, wherein You dwell [= while we are "imprisoned" outside][5]. The gate of this wall is guarded by a most lofty rational spirit; unless this spirit is vanquished the entrance will not be accessible. Therefore, on the *other* side of the coincidence of contradictories You can be seen —but not at all on this side. (*De vis.* 9: h VI, n. 37, lin. 7-10 [english trans. Hopkins, 2007-2008: 697])[6]

3 "Unde erit *machina mundi* quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam circumferentia et centrum deus est, qui est ubique et nullibi".

4 "Omne nihil pellit, vacuumque exterminât omne:/ Mole sua complens, quod locus omnis habet./ Totque potest mundos, quotquot numerabis in illo/ Centrorum notulas, signa vel exigua." The translation is mine, owing to the French version of Georges Poulet in "Poésie du cercle et de la sphère" (Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises, 10, 1958: 44-57, 51): "Son Tout emplit le rien, abolit le néant,/ Tous les lieux de l'éther de sa masse emplissant,/ D'où vient que chaque point infime de l'espace/ D'un univers à lui est le centre et la trace".

5 "From prison [Earth], in a prison ['Closed in steel'], we fly"; "Stars and sky, sky and stars/ Make us feel the prison bars"; "Where we are/ Never can be sky or star".

6 "[...] Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra".

"We are [...] in a prison", and "There's no way into the sky", wrote Lewis, while Cusanus said, in a letter to Nicholas Albergati (1463), that "the spirit of truth is not of this world nor can it be seized through it"...[7]

According to Margaret Wertheim, Nicholas of Cusa was the first thinker to articulate a serious challenge to the medieval distinction between earthy and celestial space,[8] and he was particularly influential because he coupled theory and practice, whereas pre-modern thinkers frequently developed theories not clearly connected to practical problems. Wertheim wrote:

> [...] what if terrestrial space and celestial space were not qualitatively distinct? What if the cosmos was a homogeneous domain? Just such an idea began to bubble into European consciousness during the fifteenth century forming the seeds of what would become, in the seventeenth, a full-blown reconfiguration of Western cosmological thinking.
>
> The first person to express this vision in anything like its modern form was a cardinal of the Roman Catholic Church, Nicholas of Cusa, who completed in 1440 a masterpiece of scientific proleptics entitled *On Learned Ignorance*. The universe Cusa proposed had no crystal spheres and no hierarchy of planets; in one

7 "[...] in hoc mundo ambulare per similitudines et aenigmata, quoniam spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur" ["(...) in this world we travel through likenesses and enigmas, since the spirit of truth is not of this world nor can it be seized through it; we are carried off towards the unknown only metaphorically and through symbols designated by ourselves"] (von Bredow (ed.), 1955: 46, 23-26; trans. apud Watts, 1982: 189).

8 "[...] o primeiro [pensador] a articular um sério desafio sistemático à distinção medieval entre espaço terrestre e celeste" (Wertheim, 2001: 97).

> daring swoop he abolished the distinction between the 'base' Earth and the 'ethereal' heavens, positing that the stars and planets were also mundane material bodies. Cusa's cosmos was infinite —"unbounded" is the word he used— a space in which all regions were materially and spiritually on par. He even suggested that other stars were peopled by other physical beings, an idea that would not be broached again for 150 years. Cusa's ideas were too radical for most of his contemporaries. (Wertheim, 2001: 95-106; 2010: 60-81, 66; 2001: 95-106)

On his book *On learned ignorance*, a complex and poetic fusion of mathematics, scientific speculation and Christian theology, Cusanus depicted an Universe with no limiting *primum mobile*,[9] no concentric crystal spheres, no cosmic hierarchy of planets; instead, he proposed an unbounded space filled with innumerable physical bodies. He even suggested that other worlds had creatures that, if capable of vision and intelligent, could think of our planet as a star in motion. In a brave attitude, he abolished the medieval distinction between the "base" Earth and the "ethereal" heavens, positing that the stars and planets were also solid material bodies like the Earth, that the universe was substantially the same everywhere. And if the cosmos was a homogeneous Euclidean domain, without a real qualitative distinction between earthy and celestial space, any object could be thought of as unespecifically located within a three-dimensional physical void, encompassing both the Earth and the skies. In this universe, any point would be "equidistant from our ship" —as David Congdon explains, the "thoroughly

9 In the medieval version of Ptolemaic astronomy, the outernmost sphere of the geocentric system, supposed to move around the Earth in 24 hours, carrying around the inner spheres with it.

disorienting notion that God is an *infinite* sphere whose center is everywhere and whose circumference is nowhere[10] [...] explodes the distinction in God between transcendence and immanence, [and —with Cusanus'transference of the metaphor from God to the world,[11] that paved the way for modern astronomy—] between above and below" (Congdon, 2016: 257).

Though Cusanus was careful to emphasize that only God himself could be truly infinite, he believed that the universe, as God's creation, though not an actual infinity was at least a potential one, and that it should approximate the maximal spirit of the Creator. Cusanus'unbounded cosmos was a space in which there could be everywhere a similarity between the material and the spiritual realms. Nevertheless, God's abode remains out of the reach of those unable to vanquish the *spiritus altissimus rationis*, and therefore we are imprisioned outside the wall of Paradise, so that, as Lewis wrote, "in a prison, we fly", and unless one is able to lift the veil of God, "There's no way into the [divine] sky". In the analysis of Joel Heck, in his "Cradle-Song based on a Theme from Nicholas of Cusa", "Lewis wrote about space travel,[12] suggesting that the modern view was inadequate when it saw only stars and sky. Science was not the new religion, and it failed to be still and know that the Lord is God. Before Him we must hush and be still" (Heck, 2015: 36).

---

10 See, for example, the *Liber viginti quattuor philosophorum*, propositions 2 and 18.

11 See Sloterdijk, 1999: 561 (chapter 5: "*Deus sive sphaera* oder: Das explodierende All-Eine": 465 ff.). Cusanus was also responsible for "penetrating analyses on the question of how to envisage the being-in of finite intelligences in the infinite intelligence of God —a turn in which we justifiably see a didactic transformation of the question of the soul's relationship with God", and "One can admire the artful daring with which Nicholas bridges the chasm between the universalist and individualist theological motifs" (Sloterdijk, [1998] 2011: 570 and 573).

12 "[...] Now we ride/ Closed in steel, up there, outside/ Through our port-holes see the vast/ Heaven-scape go rushing past".

Cusanus' cosmological ideas were too radical for most of his contemporaries; in the words of Peter Sloterdijk, "the citizens of the Modern Age inevitably found themselves in a new situation that not only shattered the illusion of their home's central position in space, but also deprived them of the comforting notion that the Earth is enclosed by spherical forms like warming heavenly mantles" (Sloterdijk, 2011: 23). Only in contemporary times Cusanus' concept of cosmological homogeneity became a comfortable thought (at least for part of humanity) and a scientific mainstay —it is known today as the "cosmological principle": only if space is the same everywhere we can assume that the same physical laws operating on Earth also operate on the Moon, on Mars, in whatever part of the cosmos (Wertheim, 2001: 99).

Medieval thinkers had a hierarchic vision of the world. Unlike the Newtonian or Einsteinean Universe, medieval cosmos comprised an absolute "up" and "down" space, having a center and a periphery, and physical space correlated with moral dimension. In *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*, Lewis wrote thus about the medieval universe: "[...] everything links up with everything else; at one, not in flat equality, but in a hierarchical ladder"; "the moral and emotional consequences of the cosmic dimensions were emphasised" (Lewis, 2012 [1964]: 12, 100). Elsewhere, in his book *English Literature in the Sixteenth Century*, after referring to "the divine Cusanus" as "an early believer (for his own, metaphysical reasons) in Earth's movements", and a precursor of modern scientific methodology,[13] Lewis goes on saying the following about the new cosmology and the methodological revolution which accompanied it: "By reducing Nature to her mathematical elements it substituted

13 Cusanus "se abre al infinito de la ciencia nueva [...], la de la plena modernidad, que conjunta la razón y la experiencia" (Beuchot, 2011: 365-380; *cfr.*: 369).

a mechanical for a genial or animistic conception of the universe. The world was emptied, first of her indwelling spirits, then of her occult sympathies and antipathies, finally of her colours, smells, and tastes. Man with his new powers became rich like Midas but all that he touched had gone dead and cold" (Lewis, 1954: 3-4).

In "Cradle-Song based on a Theme from Nicholas of Cusa", the Lewisian movement from the dark and inhuman space without a center ("everywhere/ Equidistant from our ship") to the sky as "nowhereland" ("Outer space/ Is... not a place") closely echoes the Dantean inversion[14] from *Paradiso*, XXVIII (13 ff.) —"from a physical centrifugal model [the glorious Heavens with God as the center] to a metaphysical and centripetal one" (Epplée, 2013: 83-95; *cfr.* 88, 90): the Empyrean (the tenth Heaven; *Paradiso*, XXX, 38 ff.), the non-spatial periphery of the spatial universe, is in fact its real center. This parallel, once established, leads the interpreter to recall the formula of the Divine Circle from Dante's *Vita Nuova* (12.4)— "I am like the center of a circle, equidistant from all points on the circumference" (english trans. Musa, 1973: 17, 112).[15] The parallel between the apophatic interpretation of this formula in Nicholas of Cusa (*De docta ign.* II, 12: h I)[16] —and Lewis' cataphatic *Science-Fiction Cradlesong* is an illustration of a putative correspondence between theology and science-fiction

14 "[...] tanto piú divine,/ quant'elle [= the circles of the universe] son del centro piú remote" (*Paradiso*, XVIII: 50-51).

15 "Ego tanquam centrum circuit, cui simili modo se habent circumferentie partes".

16 "Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam circumferentia et centrum deus est, qui est ubique et nullibi"; trans. J. Hopkins (*op. cit.*: 93): "Hence, the world-machine will have its center everywhere and its circumference nowhere, so to speak; for God, who is everywhere and nowhere, is its circumference and center". *Cfr.* Alan of Lille, *Theologicae Regulae*, 7 (PL vol. 210:627; St. Bonaventure, *Itinerarium Mentis ad Deum* (*Breviloquium et Itinerarium Mentis ad Deum*, ed. Hefelep p.339; Itinerarium: ed. Boehner p. 86): "[Deus est] sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam" ("God is an intelligible sphere, whose centre is everywhere and whose circumference nowhere").

(*cfr.* Epplée, 2013: 89). Another correspondence, between theology and poetry, was pointed by Oscar Federico Bauchwitz when he talked, in his presentation on *The Poetic Theology in Eriugena and Cusanus*, about "a theology that, knowing its epistemological and ontological limitations, arranges and determines a search for names, symbols, metaphors, neologisms and paradoxes that end up opening a superlative understanding of itself".[17]

Before proceeding to our second poem of C. S. Lewis, "On Another Theme from Nicholas of Cusa" (1955: 43) —republished in a revised form as "On a Theme from Nicholas of Cusa [*De Docta Ignorantia*, III, 9]" (1967)—, let's have a look into what Cusanus wrote in *De docta ign*. III, 9: h I, n. 236:

> Corporeal and spiritual things are related to each other as contraries. For example, vegetative power is corporeal; it converts nourishment which is received from without into the nature of that which is nourished; an animal is not converted into bread but conversely. However, when an intellectual spirit —whose operation is supratemporal and, as it were, on the horizon of eternity— turns toward eternal things, it cannot convert these things into itself, since they are eternal and incorruptible. But since it itself is incorruptible, it also is not converted into these things in such way that it ceases to be an intellectual substance. Instead, it is converted into these [in such way] that it is absorbed into a likeness to the eternal things (*ut absorbeatur in simili-*

17 "[...] una teología que, a sabiendas de sus limitaciones epistemológicas y ontológicas, dispone y determina una búsqueda de nombres, símbolos, metáforas, neologismos y paradojas que acaban por abrir una comprensión superlativa de sí misma" (Bauchwitz "La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano". Presentation to the IV International Cusanus Congress of Latin America Nicholas of Cusa: Unity in Plurality. Buenos Aires, 24-27 July, 2018).

> *tudinem aeternorum*) —[absorbed,] however, according to degrees, so that the more fervently it is turned toward these things, the more fully it is perfected by them and the more deeply its being is hidden in the Eternal Being (english trans. Hopkins, 2001: 137).[18]

Now, let's move to Lewis's poem (here, in the revised version) [= Poem 2]:

When soul and body feed, one sees
Their differing physiologies.
Firmness of apple, fluted shape
Of celery, or tight-skinned grape
I grind and mangle when I eat,
Then in dark, salt, and internal heat,
Annihilate their natures by
The very act that makes them I.

But when the soul partakes of good
Or truth, which are her savoury food,
By some far subtler chemistry
It is not they that change, but she,
Who feels them enter with the state
Of conquerors her opened gate,
Or mirror-like, digests their ray
By turning luminous as they. (Lewis, 1967: 70)

18 "Contrario modo se habent corporalia et spiritualia. Virtus enim vegetativa corporalis est, quae convertit alimentum ab extrinseco receptum in naturam aliti; et non convertitur animal in panem, sed e converso. Spiritus autem intellectualis, cuius operatio est supra tempus quasi in horizonte aeternitatis, quando se ad aeterna convertit, non potest ipsa in se convertere, cum sint aeterna et incorruptibilia. Sed nec ipse, cum sit incorruptibilis, ita se in ipsa convertit, ut desinat esse intellectualis substantia; sed convertitur in ipsa, ut absorbeatur in similitudinem aeternorum, secundum gradus tamen, ut magis ad ipsa et ferventius conversus magis et profundius ab aeternis perficiatur et abscondatur eius esse in ipso aeterno esse".

According to Michael Ward, this poem presents the christianisation of some images already introduced in "Our Daily Bread" [original title with quotation marks], with its "leap into that gulf of light/ Wherein, before my narrowing Self had birth/ Part of me lived aright" (Hamilton [pseudonym of C. S. Lewis], 1919 poem XXXII: 86-87, 87, lines 18-20; reprinted in Hooper (ed.), 1994: 213),[19] and also in "Dungeon Grates", with its "sudden beam of larger light/ [leaping] Into our souls", a light within which "All things are seen aright/ Amid the blinding pillar of its gold" (1919, poem XV: 40-42, 41, lines 2324; reprinted in Hooper (ed.), 1994: 184-185). —"These poems [written before his 20th birthday in 22 November 1918 and published in 1919] predate Lewis's theistic and Christian conversions" (Ward, 2005: 36, n. 54 [with ammendments]). In the 1955 poem the focus is on centripetal enlightenment, and not on entering the light. In "Our Daily Bread", we read that "some there are that in their daily walks/ (...) watched how in their beans and cabbage-stalks/ Long files of faerie trod" (Hamilton, 1919: 86-87, 86, lines 5 and 7) —and Lewis later reminded us that "if we are reborn in Christ" that powerful successor and vanquisher of the fairies—, "the spirit in us lives directly on God; but the mind and, still more, the body receives life from Him at a thousand removes —through our ancestors, through our food, through the elements—" (Lewis, 1949; 2001: 44). In "On Another Theme from Nicholas of Cusa", apple, celery and grape are there to remind us of our bodily nature, while the food of our soul has to conform to a different physiology.

The first stanza of Poem 2 talks about what happens when we eat, about the physics of the process of ingesting our necessary material food, in whatever shape it comes: nutrients

19 John Bremmer thinks in this poem "the view is not Christian although it might be attributed to an elaborated and distorted form of Platonism" (2012: 126).

turn into our physical self; what we eat become who we are bodily. Verbs such as "grind", "mangle" and "annihilate" convey the images of lip-smacking and chewing, crushing and crumbling of food down in the darkness and heat of our digestive tract. Nicholas de Cusa wrote: "[...] what is heatable by fire [...], if it remains in the fire for a long time, is transformed into the likeness of fire" (*De docta ign*. III, 9: h I, n. 234 [english trans. Hopkins, 2001: 136]).[20] The second stanza of "On a Theme from Nicholas of Cusa" talks about the metaphysics of the process of feeding the soul. Lewis wants to recall that the divine alchemy ("some far subtler chemistry") of growing spiritually is somehow like eating, except with an inverse result —we psychically become what our souls consume. In that second stanza, the soft sounds of many esses convey a sense of smoothness and subtlety. When the soul takes in spiritual food ("...good[ness]/ Or truth"), the food doesn't break down, but it slowly enlightens the soul and lifts it ("the soul... digest their [= of goodness and truth] ray/ By turning luminous as they").[21]

Poem 2 proposes a question, "What are we feeding our souls?". We become what our soul consumes. We read in *Job*, 23: 12: "I have not departed from the commandment of His lips;/ I have esteemed the words of his mouth more than my necessary food" (King James version, slightly modified). That is what this precious poem does as spiritual food: when the body "eats" it physically (through the eyes or ears), this food transforms the body and sublimates it so that it too becomes "spiritual", as the apostle Paul said in *1 Corinthians*, 15: 44,

20 "[...] quasi ignibile in igne, quorum aliud persistenter in ipso transformatur in similitudinem ignis".

21 "Perhaps feeling the enrichment of soul through his move to Cambridge, but certainly inspired by the writings of Nicholas of Cusa, Lewis contrasted what happens to the body and to the soul when they take in their natural food. In the case of the body, the food is changed by the body so that the food's nature is annihilated. In the case of the soul, however, the soul is enriched by the food —goodness or truth— that it takes in so that the soul is changed by its food and thereby enlightened" (Heck, *op. cit.*: 38-39).

"It [the body] is sown a natural body; it is raised a spiritual body".[22] Cusanus wrote:

> As God He [Christ] is Infinite Light in which there is no darkness [1 John, 1: 5]. This Light illumines all things, so that in it all things are most manifest to it. For this infinite, intellectual Light enfolds, beyond all time, what is present as well as what is past, what is living as well as what is dead —just as corporeal light is the basis (*hypostasis*) of all colors. But Christ is as purest fire, which is inseparable from light and which exists not in itself but in light. (*De docta ign*. III, 9: h I, n. 233, 235-236 [english trans. 2001: 135-136])[23]

> [...] [S]ome things, because of the fact that they are more unified and pure, are able to receive not only heat but also light; other things are barely [able to receive] heat and are not [at all able to receive] light. This results from [the disposition or] indisposition of the [receiving] objects. Hence, since that Infinite Light is Eternity itself and Truth itself, it is necessary that a rational creature desiring to be illumined by that Light turn to true and eternal things, which are above these mundane and corruptible things. (Ibid. [english trans. *ibidem*: 137])[24]

22 The spiritual body is raised in incorruption (1 Corinthians, 15: 42); raised in glory and power (54: 43).

23 "[Christus est] quia Deus. Ut Deus, est lux infinita, in quo non sunt tenebrae; quae quidem lux omnia illuminat, ita ut omnia in ipsa luce sint ipsi luci manifestissima. Haec enim infinita lux intellectualis supra omne tempus ita praesens sicut praeteritum, ita vivum sicut mortuum complicat, sicut lux corporalis hypostasis est omnium colorum. Christus autem est ut ignis purissimus, qui est inseparabilis a luce, et in se non subsistit, sed in luce [...]".

24 "[...] sed quod quaedam propter hoc, quia magis unita et pura sint, non tantum caloris, sed et lucis perceptibilia, et alia vix caloris, sed non lucis, accidit ex indispositione subiectorum. Unde, cum lux illa infinita sit ipsa aeternitas atque veritas, necesse est, ut rationalis creatura, quae per ipsam illuminari desiderat, ad vera et aeterna se convertat supra ista mundana et corruptibilia".

Spiritual food, then, nourishes and builds up our soul, so that it may become luminous with the Light of the Christ.

Parte II

El Cusano escribió *De visione dei sive de icona liber* (completado en 1453) en forma de una oración, respondiendo a la solicitud de los benedictinos de Tegernsee de un tratado sobre teología mística. Junto con dicho tratado, el Cusano les envió una "figura que ve a todo" (*figuram cunctam videntis* [*figura cuncta videns*]), un ícono de Dios —probablemente una imagen del rostro de Jesús en la cual los ojos eran retratados como mirando, con una visión panóptica (o pantocrática),[25] desde el plano pictórico. Propuso un "experimento sensible" (*sensibilis experientia*) para aclarar el significado del tratado y para proporcionar una cierta comprensión de la mirada de Dios ante los intentos de los monjes de ver a Dios cuando miraran el ícono que ve a todo: desde cualquier punto de vista que uno observase la pintura, parecería que los piadosos ojos divinos miraban directamente a los ojos del espectador. Los ojos de Dios representaban la ubicación del punto de fuga donde el concepto de espacio infinito, y también los de Infinito y Absoluticidad, encontraron una representación geométrica, y también el lugar donde, a través de la perspectiva invertida, como si se comparara la visión de Dios con un espejo —como Nicolás de Oresme

25 "The painted portrait with the living wandering eyes is an excellent representation of a God who, even as He pantocratically oversees all of humanity, only actually turns to each individual. Here we see a God of intensity whose outpouring of power is as present in the minimum as it is in the maximum. God cannot love the whole of mankind any more than a single human being [...]. The reference to the presence of the maximum in the minimum lends a sharper logical profile to the familiar idea the God distinguishes the individual soul by being-in inside it" (Sloterdijk, [1998] 2011: 573-74).

en el *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, *ca.* 1370—, el hombre pudiera encontrar su *locus* metafísico en la creación, y entonces la "visión de Dios" pudiera simbolizar a la vez la visión por Dios de nosotros *ad imaginem Dei*[26] (el sentido objetivo de *visio Dei*, como *genitivus objectivus*)[27] y la visión de Dios por nuestra alma como Infinito y Absoluto (el sentido subjetivo de *visio Dei*, como *genitivus subjectivus*).

A partir de *1 Corintios*, 13: 12, que dice "Ahora vemos por espejo, enigmaticamente",[28] la visión especular de Dios es así explicada por el Cusano: "Las cosas visibles son verdaderamente imágenes de las invisibles, y el creador puede verse de modo cognoscible a través de las criaturas casi como en un espejo o en un enigma" (*De docta ign*. I, 11).[29] Eso solo es posible porque Dios está en el alma de las criaturas, y como se lee en el *De aequalitate (Acerca de la Igualdad),* cap. 12:

> [...] a través de sí mismo, el alma procede a todas las demás cosas; y en toda [esa] variedad el alma no encuentra nada inteligible excepto lo que encuentra que está

26 "[...] el mundo es *imago representationis* creada, porque remite, como una imagen (*Bild*) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (*Urbild*) que Él mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina (*ad Dei similitudinem*). Más exactamente dicho: la creación es una huella de Dios, poseyendo solo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador (*creatoris similitudo*): el hombre es una *imago imitationis creata*" (Soto-Bruna, 1995: 737-754, 746-747); "[...] desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible" (Volkmann-Schluck, 1968 [1957]: 25; 3ª ed. 1984: 747); "[...] la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado" (González, 1994: 550, cit. por Soto-Bruna: 747).

27 Se debe entender la visión del hombre por Dios "as divine and as creaturely act, in so far as the being of man consists in the vision of God (objective genitive); in it he realizes his being-seen-by-God" (Beierwaltes, 1989: 115-152; *cfr.*: 130).

28 "Videmus enim nunc per speculum in aenigmate".

29 "Visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate".

> dentro de sí mismo, de modo que todas las cosas son semejanzas del alma. Dentro de sí mismo, el alma ve todas las cosas más verdaderamente que como existen en cosas diferentes fuera de sí misma. Y cuanto más se destina a otras cosas para conocerlas, más se adentra en sí misma para conocerse a sí misma. (*De aequal*. 12 [english trans. 2001: 842-876; 1998: 847])[30]

Vamos a leer ahora a unos versos del filósofo y sacerdote mexicano Mauricio Hardie Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México; México, D. F.): el poema 40 del libro "Poemas de Desierto" (2003) [= Poema 3]:

El sabio Nicolás de Cusa
obsequió un ícono a los monjes,
de extraña hermosura, en verdad;
reconstruía los corazones.

(El ícono provoca
no leve estremecimiento, nos hace
asomarnos al misterio,
rebasar la línea
–transgresión peligrosa y feliz–
ir más allá.)

El ícono obsequiado
hablaba con trazos

30 "[...] anima pergit per se ad omnia alia: et nihil reperit [aliud] in omni varietate intelligibile nisi quod in se reperit ut omnia sint sua similitudo, et in se verius omnia videt quam sunt in aliis ad extra, et quanto plus egreditur ad alia ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur ut se cognoscat". Hopkins: "[...] through itself the soul proceeds unto all other things; and in all [that] variety the soul finds nothing to be intelligible except what it finds to be within itself, so that all things are the soul's likeness. Within itself the soul sees all things more truly than as they exist in different things outside itself. And the more it goes out unto other things in order to know them, the more it enters into itself in order to know itself".

y colores, hacía presente
la alteridad, lo diferente;
uno se conmovía,
sin poder evitarlo
y sin saber qué hacer.

Sin embargo,/
Nicolás de Cusa dijo algo
aún más estremecedor:
"Os doy este ícono, hermanos,
para que no olvidéis que ícono de Dios
es cada cosa, por pequeña y
por insignificante que sea,
pues significa todo en ella".[31]

Y es que cada cosa
es un trozo,
un fragmento,
arrancado de la totalidad, y encierra
el todo en su potencia,
como en semilla.
(El ícono mismo
no dice cosas;
dice las cosas,
las cosas mismas.) (Beuchot, 2003: 207-208)

Nicolás de Cusa escribió:

> Cuanto por más tiempo, Señor, Dios mío, contemplo tu rostro, tanto más me parece que con mayor agude-

31 Paráfrasis libre de la sección larga de *De visione dei* terminando en "Videbit etiam quod ita habet diligentissimam curam minimae creaturae quasi maximae et totius universi" (*De vis.* praef.: h VI, n. 4, lin. 10).

> za proyectas tu mirada sobre mí [...]. Pero veo no con los ojos corporales, que miran este icono tuyo, sino con los ojos mentales e intelectuales la verdad invisible de tu rostro, que está aquí representado en una sombra contraída. Tu verdadero rostro ciertamente está absuelto de toda contracción. Pues él mismo no es cuantitativo, ni cualitativo, ni temporal, ni local. Es la forma absoluta, que es también el rostro de los rostros. Cuando considero entonces cómo este rostro es la verdad y la medida adecuadísima de todos los rostros, caigo en el estupor. (*De vis. dei* 6: h VI, n. 112 [trad. esp. González, 1996: 72])[32]

João Maria André explica que el Cusano apela en el pasaje citado a la dimensión simbólica del arte, que admite una íntima relación entre representación y concepto, entre imagen y verdad, ya que el ícono remite "hacia la plenitud que lo funda, pero que él, no pudiendo agotarlo, señala solamente en su invisibilidad" (André, 1995: 547-582, 579). Y Soto-Bruna escribió:

> En Cusa, la idea de que una forma infinita [Dios] sea participada por distintos entes [...], unida a la temática de la expresión, lleva a considerar a los seres finitos como "resplandor" de la luz infinita,[33] acercando [...]

32 "Quanto ego domine deus meus diutius intueor vultum tuum, tanto mihi apparet quod acutius in me iniicias aciem oculorum tuorum. [...] Sed video non oculis carneis, qui hanc iconam tuam inspiciunt, sed mentalibus et intellectualibus oculis veritatem faciei tuae invisibilem, quae in umbra hic contracta significatur. Quae quidem facies tua vera est ab omni contractione absoluta. Neque enim ipsa est quanta, neque qualis, neque temporalis, neque localis. Ipsa enim est absoluta forma, quae est facies facierum. Quando igitur attendo quomodo facies illa est Veritas et mensura, ducor in stuporem".

33 Eugenio Trías dijo: "Hay un cambio de frente", de Pitágoras y Platón a "Plotino y a las grandes tradiciones de la mística de la luz, del ícono, donde la percepción visual se pone en primer término. Donde la luz está más presente" (Arroyo (coord.), 1993: 249-266 [cap. 13, "Eugenio Trías:

> la metáfora de la luz a la metáfora del espejo, como anteriormente lo había hecho el maestro franciscano [S. Buenaventura, en sus *Collationes in Hexameron* II, 27 (5.340b): *"Et sic patet totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem"* ("Y así parece que el mundo todo es como un espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría, y como un carbón irradiador de luz")]. (Soto-Bruna, 1995: 737-754, *cfr.* 744 y 790, n. 9)

Cuando dice que "cada cosa/ es un trozo,/ un fragmento,/ arrancado de la totalidad, y encierra/ el todo en su potencia,/ como en semilla", Beuchot evoca indirectamente las ideas del Cusano sobre el microcosmos, presentes en pasajes citadas en "Microcosmos y Ciencia" (1978: 28-32) (reproducido en Beuchot, 2009) —la primera cita es del *De venatione sapientiae* (*De ven. sap.* 32: h XII, n. 95).[34]

> ¡De qué manera tan hermosa [la sabiduría eterna] colocó al hombre como cópula del Universo y del microcosmos en el lugar superior de la naturaleza sensible y en el inferior de la inteligencia, conectándose en él, como en un medio, lo inferior temporal y lo superior eterno! Lo puso en el horizonte del tiempo y de la eternidad cuando hacía el orden de la perfección. En nosotros experimentamos que convenimos con los

---

la metafísica", p. 261]). Las tradiciones del ícono y de la "mística de la luz" se desarollan junto a una metafísica de la luz.

34 "Quam pulchre copulam universi et microcosmum hominem in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit [*sc. summa sapientia*] connectens in ipso, ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat. Experimur in nobis, qui cum ceteris animalibus convenimus in sensibus, ultra illa habere mentem ordinem scientem et laudantem. Et in hoc scimus nos capaces ordinatricis omnium immortalis sapientiae esse et deo cum intelligentiis conexos. Sicut enim in ea parte, qua aliis iugimur animalibus, animalium naturam sortimur, ita in parte illa, qua intellectuali naturae iungimur, intellectualem participamus naturam [...]".

> otros animales en los sentidos, y, por encima de ellos, que tenemos una mente que conoce y alaba el orden, y en esto somos capaces de estar conexos por las inteligencias con la sabiduría inmortal de Dios, ordenadora de todo, y con su propio ser. Pues así como en esa parte, con la que coincidimos con los demás animales, participamos de su naturaleza, así también de esa parte, por la que nos unimos a la naturaleza intelectual, participamos de Ella (*apud* Beuchot, 1978: 28; 2009: 66-67, con modificaciones).

La segunda cita es de *De beryl.* 6: h XI/1, n. 7:[35]

> Has de saber que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo Dios. Pues como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, así el hombre lo es de los entes de razón y de las formas artificiales, los cuales no son sino semejanzas de su intelecto, como las criaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino. Por ello el hombre tiene intelecto, el cual lleva la semejanza del intelecto divino en el crear [...] Por lo cual el hombre mensura su intelecto por la potencia de sus obras [...] (*apud* Beuchot, 1978: 29; 2009: 69).

La cita final es del libro *De coniecturis* (*De coni*. II, 14: h III, n. 143),[36] y Beuchot la ofrece como explicación del motivo

35 "[...] adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. [...] Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum [...]".

36 "Humanitatis igitur unitas cum humanaliter contracta exsistat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis eius universa atque ipsa intra suae

por el cual el hombre busca la apropiación racional y sistemática de todas las cosas:[37]

> [...] La unidad de la humanidad, en cuanto existe como contraída [en el hombre], parece coimplicar todas las cosas según la naturaleza de tal contracción. Pues la virtud [= potencia] de su unidad abarca todas las cosas y ella misma también rige dentro de los términos de su región, de modo que nada escapa a su poder, ya que se conjetura que alcanza todas las cosas con el sentido, la razón o el intelecto, y complica estas virtudes en su unidad, cuando se considera [contempla] a sí misma, y se supone que puede avanzar humanamente a todo. Pues el hombre es dios, pero no de manera absoluta, ya que es hombre; luego es un dios humano. El hombre es también un mundo, pero no de manera contraída a todo, ya que es hombre. Luego es un hombre microcosmos o un mundo humano. Luego la región de la humanidad puede abarcar con su potencia humana a Dios y al mundo. Luego el hombre puede ser un dios humano y dios humanamente, puede ser un ángel humano, una bestia humana, un león humano, un oso [humano] o cualquier otra cosa. Pues dentro de la potencia de la humanidad todos los seres existen a su modo. (*apud* Beuchot, 1978: 29; 2009: 67-68, con modificaciones)

---

regionis terminos adeo coërcet, ut nihil omnium eius aufugiat potentiam. Quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniecturatur attingi atque has virtutes in sua unitate complicari dum conspicit, se ad omnia humaniter progredi posse supponit. Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo".

37 Según el *De ludo globi* II (*cfr. Das Kugel-Spiel* Gabriel (ed.), Dietlind y Dupré (trad. y coment.), vol. III [1967: 221-355, 336]).

Parafraseando a Beuchot, que a su vez parafrasea al Cusano, cada ente, por pequeño e insignificante que sea, es un ícono de Dios, pues significa todo en ello. Como dijo Álvarez Gómez:

> [...] [l]a imagen nos da la cosa de que es imagen, es así igual a ella. Pero si además la imagen *es* en cuanto imagen, no se limita a reproducir aquello de que es imagen, sino que es y hace lo mismo que la cosa de la que es imagen, aunque en el nivel y grado que le son propios. (Álvarez Gómez, 2001: 11-28, *cfr.*: 28)

Y "El ícono mismo/ [...] dice [...]/ las cosas mismas", lo que significa decir que, a través del ícono, el conocimiento de las cosas en su "unidad, pureza y precisión esenciales", o sea, "en cuanto se corresponden del modo más estrecho posible con su propia *razón de ser*", no está basado en una mera colección de aquello que asemeja entre sí lo captado por nuestros sentidos, pues esto siempre podría ser más y más parecido, como bien lo estipula el Cardenal en *De docta ign*. III. Se requiere, más bien, de una aprehensión que teniendo como supuestas tales entidades sensibles pueda revertirlas a una cierta unidad integral, de carácter exclusivamente inteligido, en donde resulten accesibles a la mente sin el consabido riesgo o la llana imposibilidad de que esta introduzca dentro de sí a las cosas mismas[38] tal

38 "Para el Cusano es lo mismo que una cosa esté en Dios a que Dios esté en la cosa. La diferencia entre Dios y la cosa finita es: en Dios real, pero identificada a la no-diferencia entre ambos; en la cosa, real con exclusión de toda no-diferencia. ¿Cómo, si Dios y sus atributos están (solo) en Dios, no fuera de Él? Porque, en Dios, está la cosa en su distinguirse de Dios y en su no-distinguirse: dos momentos idénticos en sí o *quo ad Deum* (con una identidad que no excluya dualidad, sino que sea idéntica a esta y, por lo tanto, la incluya), pero diversos *quo ad rem*. Se le ha reprochado al Cusano (p. ej. por Bonetti, 1973) el no salvar así satisfactoriamente la diferencia entre Dios y las criaturas. Y, por sutil y esclarecedora que sea la interpretación de Álvarez (1968), centrada en dilucidar la relación entre Dios y la criatura, inclínome en ese punto a darle razón a Bonetti. La ontofántica —cualesquiera que sean sus insuficiencias— no puede al menos por ese género de

cual estas ocurren extramentalmente (González García, 2015: 265-283, *cfr.* 273-74).

Consideraciones finales

No queda duda de que las ideas de Nicolás de Cusa se prestan de forma amplia y estimulante al tratamiento poético, como ya tuve la oportunidad de tratar en mi texto "El sentido y el misterio de la vida para el Cusano según la opinión de algunos lectores prestigiosos" (en Macchetta y D'Amico, 2015: 303-326) —quizás motivado por el hecho de que el primer libro que leí sobre el Cusano, *Meditations with Nicholas of Cusa* (Yockey, 1987), consiste en una adaptación poética de traducciones de algunos textos del religioso alemán. Ya Haug (1955), señaló la contribución del Cusano a la revalorización renacentista de la "relación entre el finito y el eterno, que hizo posible la idea del poeta creativo y abrió el camino a la estética del genio" (Haug, 1986: 357-374, *cfr.*: 374; repr. Haug, 1995: 362-372, *cfr.* 372).[39] Y José Ramón Alcántara Mejía indica que Gadamer (1977), ha señalado la importancia de Nicolás de Cusa en el desarrollo de una "mane-

---

consideraciones prestarse a un reparo así. Pues en la ontofántica se prescinde de ese uso del "en" escurridizo, impreciso y equívoco. Se articula de un modo no tradicional en la ontofántica la noción de inmutabilidad divina. Las "ideas ejemplares" de Dios son las cosas mismas creadas: no las tiene Dios eternamente, sino que es eterna o atemporalmente verdad que Dios las tiene (e.e. las crea) cuando y donde existen; o, lo que es lo mismo, que Dios eterna, atemporalmente, crea el existir-tales-cosas-cuando-y-donde existan. Cualesquiera que sean sus lados paradójicos, chocantes, desconcertantes incluso para una mente espantadiza o excesivamente abrigada por maneras consuetudinarias de plantearse los problemas teológicos y filosóficos, la ontofántica parece, sin embargo, al menos en esta cuestión, más concorde con el sentir de la ortodoxia teística" (Peña, 1988: 573-598, *cfr.*: 597 n. 14).

39 "[...] Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Ewigen nachzeichnen, die die Idee vom Schöpferischen Dichter ermöglicht und den Weg zur Genie-Asthetik freigegeben haben". (Haug, 1986: 357-374, *cfr.* 374; 1995 (repr. 1997): 362-372, *cfr.* 372]

ra diferente de concebir el lenguaje": bajo el "metaforismo fundamental" de lo que se llama "la tradición retórica", el concepto de creatividad poética sufre un cambio —"Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica" (Gadamer, 1977: 518). Para Alcántara Mejía:

> En realidad este cambio significa la separación de la realidad en dos órdenes (lo que facilita el desarollo de una concepción platónica) en los que la creación artística adquiere un valor por sí misma, sin relación con el orden de las ideas. En este contexto, la contribución de Cusa consiste en la reintegración de la palabra con el pensamiento, y de este con el orden de la realidad. [...][40] Esto es lo que hace posible que los conceptos de polisemia y de analogía puedan ser positivamente utilizados [...], e indirectamente abre el espacio para que la metáfora adquiera un sentido aristotélico como forma de conocimiento. Esto, por supuesto, es lo que hace

40 "[...] Nicolás de Cusa supera en realidad el esquema emanatista de la doctrina neoplatónica de la *explicatio* en puntos decisivos; pues en relación con ella despliega simultáneamente la doctrina cristiana del verbo. La palabra no es para él un ser distinto del espíritu, ni una manifestación aminorada o debilitada del mismo. Para el filósofo cristiano es el conocimiento de esto lo que constituye su superioridad sobre los platónicos. Correspondientemente, tampoco la multiplicidad que despliega el espíritu humano es una mera caída de la verdadera unidad, ni una pérdida de su patria. Al contrario, por mucho que la finitud del espíritu humano haga simple referencia a la unidad infinita del ser absoluto, tendría que haber, sin embargo, una legitimación positiva. Esto es lo que expresa el concepto de la *complicatio*, desde el que también el fenómeno del lenguaje ganará una nueva dimensión. El espíritu humano es el que al mismo tiempo reúne y despliega. El despliegue en la multitud discursiva no lo es solo de los conceptos, sino que se extiende hasta lo lingüístico. Es la multiplicidad de las designaciones posibles —según la diversidad de las lenguas— lo que aún potencia la diferenciación conceptual" (Gadamer, 1977: 521).

> posible un discurso filosófico en el terreno de la literatura, [...] como sugiere Ricœur en *La metáfora viva*. (Alcántara Mejía, 2003: 234 n. 1)

Más allá de la simple metáfora, la buena poesía ha buscado asemejarse al "arte infinito" o "arte de las artes", antes perfeccionando que imitando las figuras creadas,[41] para anhelar la perfección de la posibilidad literaria.

En 1943, en un ensayo titulado *The Abolition of Men* (*cfr.* Lewis, 1944 [1943]: 89), Lewis ofreció un amplio análisis de la revolución científica y concluyó con un llamado a "una nueva Filosofía Natural, continuamente consciente de que el 'objeto natural' producido por el análisis y la abstracción no es la realidad sino solo una vista [...]".[42] En 1954, como mencioné al comienzo de mi presentación, Lewis escribió, acerca de algunas consecuencias de la cosmología moderna y la ciencia, que

> Al reducir la Naturaleza a sus elementos matemáticos [...] [e]l mundo se vació, primero de sus espíritus residentes, entonces [...] finalmente de sus colores, olores

41 "Ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creatarum et in hoc infinitae arte similior" (*De mente* 2: h V, n. 62); trans. Hopkins, 2001: 531-601, *cfr.*: 538: "[...] my artistry involves the perfecting, rather than the imitating, of created visible forms, and in this respect it is more similar to the Infinite Art" [http://www.jasper-hopkins.info/DeMente12-2000.pdf]; "[...] quod est principium simplex [...] est ars artium; [...] quomodo complicatur ars aeterna philosophorum" (*ibid.* n. 58); Hopkins: "There is a simple beginning, which is the art of arts; [therein] is enfolded the eternal art of the philosophers" (2001: 536).

42 "[...] a new Natural Philosophy, continually conscious that the 'natural object' produced by analysis and abstraction is not reality but only a view [...]". In a poem of the same vein ["Imagine (a found sonnet taken from The Abolition of Man by C. S. Lewis]", Malcolm Guite wrote: "Imagine a new natural philosophy;/ I hardly know what I am asking for; [...] Continually conscious, continually.../ Alive, alive and growing like a tree/ [...] The tree of knowledge and the tree of life/ Growing together, that great ritual/ Pattern of nature, beauties branching out/ The cosmic order, cerimonial, [...] To participate is to be truly human" (Lewis y Ward, 2008-2017: 211; Sehnsucht: *The C. S. Lewis Journal*, 5-6, 2011-2012: 217; Guite, 2013: 60).

> y sabores. El hombre con sus nuevos poderes se hizo rico como Midas, pero todo lo que tocó se volvió frío y muerto.[43]

Esta frase, del mismo año en que Lewis escribió su "Cradle-Song based on a Theme from Nicholas of Cusa", resuena algo que el irlandés había dicho dos años antes en un prefacio [más tarde llamado "The Empty Universe"] al libro *The Hierarchy of Heaven and Earth: A New Diagram of Man in the Universe* (1952), de Douglas Edison Harding. Lewis escribió:

> El proceso por el cual el hombre ha llegado a conocer el universo es, desde un punto de vista, extremadamente complicado; de otro es alarmantemente simple. Podemos observar una única progresión en un solo sentido. Al principio, el universo aparece lleno de voluntad, inteligencia, vida y cualidades positivas [...]. El avance del conocimiento vacía gradualmente este rico y genial universo: primero de sus dioses, luego de sus colores, olores, sonidos y sabores [...]. Pero el asunto no descansa allí. El mismo método que ha vaciado el mundo ahora procede a vaciarnos.[44]

---

43 "By reducing Nature to her mathematical elements [...] [t]he world was emptied, first of her indwelling spirits [for example, at the beginning of his career Johannes Kepler explained the motion of the planets by their moving souls (*motrices animas; animae motrices*), but at a later date he explained it mechanically], then [...] finally of her colours, smells, and tastes. Man with his new powers became rich like Midas but all that he touched had gone dead and cold" (Lewis, 1954a: 3-4 [with addition]).

44 "The process whereby man has come to know the universe is from one point of view extremely complicated; from another it is alarmingly simple. We can observe a single one-way progression. At the outset the universe appears packed with will, intelligence, life and positive qualities [...]. The advance of knowledge gradually empties this rich and genial universe: first of its gods, then of its colours, smells, sounds and tastes [...]. But the matter does not rest there. The same method which has emptied the world now proceeds to empty ourselves" (Lewis, 1952, 1979: 9-13, *cfr.*: 9; 1986; 1987: 81-86, *cfr.*: 81; 2000: 633-637, *cfr.*: 633; 2015: 80-84, *cfr.*: 80). En línea en: http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/PDFs/Transposition_CSL.pdf

Esas alertas sobre el nihilismo se hacen eco en el verso conclusivo de la "Cradle-Song" (1954a): "There's no way into the sky". Sin embargo, esa no fue la última posición de Lewis sobre esto, pues en 1955 escribió sobre la encantadora posibilidad, ofrecida a nuestros almas, de "volverse luminosos" ("*turning luminous*") mientras participen "del bien/ O la verdad" ("*of good/ Or truth*"). Creo que este "*turning luminous*" de nuestro yo interior puede estar conectado con algo que Beuchot, en otro poema en que trata de temas relacionados con ideas del Cusano ["Poema 41" de *Poemas de Desierto* (2003), que puede verse como un díptico con el "Poema 40"], llamó de "Oscura emoción que viene "desde el fondo de nosotros mismos,/ descorre el velo/ que cubre las cosas" y nos hace transparente el mundo, una "Alegría subitánea, momento vivo/ venido de ninguna parte" que retumba en nuestro alma "Sin cómo ni cuándo". Veamos el poema 41:

Oscura emoción,
que vienes
desde el fondo de nosotros mismos,
descorres el velo
que cubre las cosas, y nos haces
el mundo transparente.

¿A qué has venido?
¿Qué pides de nosotros como pago
de esta lucidez? No hay nada
que pueda pagarla, todo es regalo,
todo es don, amable ofrenda[45]
sin trueque.

45 Todo es regalo, don, ofrenda: "If I am a branch-eye of God in contracted (*verschränkt*) vision, then in contracted loves I am a relay of divine love. This also contracts to a beam that penetrates me, pours over me and privileges me, as if this love were a fountain that expresses itself as intensely in each individual jet as in its entire overflowing. In powerful formulations, Nicholas of Cusa expands the thought that I see because the absolute vision sees in me and through me into the idea

Sabes del negro regocijo, sabes
del gozo acre de las imágenes, íconos,
que se atrepellan en nuestra mente
buscando su sitio. Alguna
vez los sacudiste con fuerza
para quitarles polvo, para limpiarles olvido.

Alegría subitánea, momento vivo,
venido de ninguna parte;
que retumbas en mi alma
sin cómo ni cuándo.
Tal vez presencia
de un Dios no totalmente presente,
presente a medias, semiescondido,
sonriente en medio
de las cosas mismas. (Beuchot, 2003: 208-209)

En este tiempo y espacio desheredados, la contemplación de la verdad invisible del rostro de Dios, que está representado en el mundo en una sombra contraída, como escribió el Cusano (*De vis.* 6: h VI, n. 112) —o, como prefiere Beuchot, la develación de "un Dios no totalmente presente,/ presente a medias, semiescondido,/ sonriente en medio/ de las cosas mismas"—, es descrita por el escritor mexicano como "negro regocijo, [...]/ gozo acre de las imágenes, íconos,/ que se atrepellan en nuestra mente/ buscando su sitio".

---

that I exist and enjoy as a loving being because I am held into the world as a vessel and outlet for divine attentions and emanations" (Sloterdijk, [1998] 2011: 577). La cita sigue con una alusión a *De visione dei* 11-12: Et quid est, domine, vita mea nisi amplexus ille, quo tua dulcedo dilectionis me adeo amorose amplectitur? [...] Et non est videre tuum nisi vivificare, nisi dulcissimum amorem tui continue immittere, me ad tui amorem per immissionem amoris inflammare et inflammando pascere et pascendo desideria ignire et igniendo rore laetitiae potare et potando fontem vitae immittere et immittendo augere et perennare [...].

Para cerrar estas consideraciones, rememoro una reflexión de Mauricio Beuchot en su conferencia intitulada "¿Cómo remontar los límites del sentido?" (1998):

> Así como Nicolás de Cusa hablaba de la unión de los contrarios en el límite, y así como Ch. S. Peirce hablaba del encuentro con la verdad en el límite, así me parece que tenemos la intuición de que hay una realidad, hay una verdad, pero son infinitas; no son para nuestro intelecto finito, sino para un intelecto infinito como el de Dios; pero nuestro limitado intelecto puede acceder a ellas de una manera limitada, es decir, en el límite mismo de su encuentro. El símbolo y el ícono son los límites del sentido, porque son los límites de la racionalidad. Pero son también los que nos darán la posibilidad de transgredir y trascender esos límites. Por eso el símbolo y el icono son la tabla de salvación de esos náufragos de la razón que somos nosotros. Son los que nos ayudarán a recuperar lo que podemos alcanzar de racionalidad, con una razón limitada y finita. Con respeto por el enigma y el misterio, son los que nos salvarán del mar de la sinrazón y del sinsentido, y nos servirán de embarcación, a veces solo una balsa, para recuperar lo que de razón y de sentido nos es dado. (Beuchot, 2004: 157-170, *cfr.*: 159-160)

¡Que así sea, y que podamos ser dignos del enigma y del misterio!

Bibliografía

Alan of Lille. *Theologicae Regulae*, 7 (Patrologiae Cursus Completus series Latina, vol. 210- Alanus de Insulis).

Alcántara Mejía, J. R. (2003). *La Escondida Senda: poética y hermenéutica en la obra castellana de Fray Luis de León*. México DF, Universidad Iberoamericana/Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Álvarez Gómez, M. (1968). *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. Munich y Salzburgo, Anton Pustet.

————. (2001). "La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa". En Paredes Martín, M. del C. (ed.), *Mente, Conciencia y Conocimiento*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Amos, T. (2001). "There's No Way into the Sky": C. S. Lewis' Science-Fiction Cradlesong. En *Inklings-Jahrbuch für Literatur und Asthetik*, 19.

André, J. M. (1995). La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa. En *Anuario Filosófico*, 28.

Arroyo, F. (coord.) (1993). *La Funesta Manía: conversaciones con catorce pensadores españoles*, cap. 13: "Eugenio Trías, la metafísica". Barcelona, Crítica.

Bauchwitz, O. F. (2018). La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano. Presentation to the *IV International Cusanus Congress of Latin America - Nicholas of Cusa: Unity in Plurality*. Buenos Aires, 24-27 de julio.

Beierwaltes, W. (1989). "Cusanus and Eriugena". En *Dionysius*, 13.

Beuchot, M. (1978). "Microcosmos y Ciencia". En *Diálogos*. Colégio de México.

————. (2003). *Poemas de Desierto*. Saltillo, Gobierno del Estado de Coahuila (Instituto Coahuilense de Cultura.

————. (2004). El vuelo de la razón simbólica o cómo remontar los límites del sentido [¿Cómo remontar los límites del sentido? Conferencia en la *XVIa Semana de Filosofía de la Universidad Intercontinental*, 28/10/1998, publ. inicial en *Práxis Filosófica*, 14-15, 2002]. En *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México/Barcelona, Herder.

————. (2009). *Microcosmos: El hombre como compendio del ser*. Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila.

————. (2011). Hermenéutica, conocimiento y educación. En *Fermentario* N° 5. Montevideo Otra version en línea en: http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/viewFile/71/30

Bonetti, A. (1973). *La Ricerca Metafísica nel Pensiero di Nicolò Cusano.* Brescia, Paideia Editrice.

Bremmer, J. (2012). *C. S. Lewis, Poetry, and the Great War 1914-1918.* Lanham, Maryland/Plymouth (UK), Lexington Books.

Cassirer, E. (1927). *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento.* Federici, F. (trad.). Florencia, La Nuova Italia.

Charles de Bouelles (Carollus Bovillus). *Hecatodia de nichilo.* Ossola, C. (ed.) *Le Antiche Memorie del Nulla*, 3ª ed. ampliada. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.

Congdon, D. W. (2016). *The God Who Saves: A Dogmatic Sketch.* Eugene (Oregon), Cascade Books.

Epplée, N. (2013). The Center and the Rim: Inversions of the System of the Heavens in "Perelandra" and "The Discarded Image". En Wolfe, J. y Wolfe, B. (eds.), *C. S. Lewis's Perelandra: Reshaping the Image of the Cosmos.* Kent (Ohio), Kent State University Press.

Fernandes, E. (2015). El sentido y el misterio de la vida para el Cusano según la opinión de algunos lectores prestigiosos. En Macchetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *La Cuestión del Hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad.* Buenos Aires, Biblos.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Agud, A. (trad.). Salamanca, Sígueme.

González, Á. L. (1994). "Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa". En Casciaro, J. M.; Basevi, C. y Chapa, J. (eds.). *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro.* Pamplona, EUNSA-Ediciones Universidad de Navarra.

González García, D. (2015). "El símbolo que hace saber: el legado cusano en la *ratio propria* de Charles de Bovelles". En Gonzáles Ríos, J. (ed.). *La Dimensión Simbólica del Pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y Proyección* (*Actas del I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores*). Buenos Aires, Circulo de Estudios Cusanos.

Guite, M. (2013). *The Singing Bowl.* Norwich, Canterbury Press.

Hamilton, C. [seudónimo de C. S. Lewis]. (1919). *Spirits in Bondage: A Cycle of Lyrics.* Londres, William Heinemann. En línea en: https://archive.org/details/spiritsinbondage00lewiiala; reimpreso en Hooper, W. (ed.) (1994). *The Collected Poems of C. S. Lewis [CP].* Londres, Fount.

Haug, W. (1986). Das Kugelspiel des Nicolaus Cusanus und die Poetik der Renaissance. En *Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur,* 15.

————. (1995). *Brechungen auf der Weg zur Individualität: Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters.* Turingia, Max Niemeyer.

Heck, J. D. (2015). A Literary Biography of C. S. Lewis: The Intellectual History of Oxford and Cambridge during the Lewis Years. En línea en: http://studyres.com/doc/9142265/intellectual-history-of-oxford-and-cambridge

Lewis, C. S. (1944 [1943]). *The Abolition of Man [y otros ensayos].* Oxford, Oxford University Press/ Londres, Humphrey Milford, 2ª ed. Nueva York, The Macmillan Company, 1944 (reimpreso 1947, 1962; Nueva York, Simon & Schuster, 1996; San Francisco, Harper Collins, 2001); Québec, Samizdat University Press, 2014: 28-41, *cfr.*: 39. En línea en: http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/philo/AbolitionofMan.pdf

————. (1949). The Weight of Glory. En *The Weight of Glory: And Other Addresses.* San Francisco, Harper Collins. (reed. San Francisco, Harper San Francisco, New York, HarperOne, 2001).

————. (1952). Prefacio a Harding, D. E. En *The Hierarchy of Heaven and Earth: A New Diagram of Man in the Universe.* Gainesville, The University Presses of Florida.

————. (1954a). "Cradle-Song based on a Theme from Nicholas of Cusa". En *The Times Literary Supplement*, 11 junio.

————. (1954b). *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama-Oxford History of English Literature*, vol. 3ª ed. Wilson, F. P. y Dobrée, B. (eds.). Oxford, Clarendon Press.

————. (1955). On Another Theme from Nicholas of Cusa. En *The Times Literary Supplement*, 21 de enero.

————. (1967). *On a Theme from Nicholas of Cusa* De Docta Ignorantia III, 9. Poem 141. Hooper (ed.).

————. (1977 [1967]). *Poems.* Hooper. W. (ed.). Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1967 (repr. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977).

————. (1979 [1952]). Prefacio a Harding, D. E. *The Hierarchy of Heaven and Earth: A New Diagram of Man in the Universe.* Londres, Faber & Faber.

————. (1986). *The Empty Universe.* En Hooper, W. (ed.). Londres, Collins; Glasgow, Fount, 1986; San Diego/Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1987.

————. (2000). *Essay Collection and Other Short Pieces.* Walmsley, L. (ed.). San Francisco, Harper Collins.

————. (2001 [1941]). *The Weight of Glory: And Other Addresses,* reed. San Francisco, Harper; SanFrancisco/Nueva York, HarperOne.

————. (2012 [1962, 1964]). *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature.* Cambridge, Cambridge University Press.

———. (2013 [1936]). The Faerie Queene. En *The Allegory of Love-A Study in Mediaeval Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press.

———. (2015). *Transposition and other Addresses.* Québec, Samizdat University Press. En línea en: http://www.samizdat.qc.ca/arts/lit/PDFs/Transposition_CSL.pdf

Lewis, C. S. y Ward, M. (2008-2017). *The Abolition of Man: C. S. Lewis's Classic Essay on Objective Morality: A Critical Edition.* Illinois, TellerBooks.

Musa, M. (1973). *Dante's Vita Nuova: A Translation and an Essay.* Bloomington, Indiana University Press/Don Mills, Ontario, Fitzhenry y Whiteside Ltd.

Nicholas of Cusa. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, 2 vols., 3ª ed. (revisada), vol. 1. Hopkins, J. (ed. y trad.). Mineápolis, Arthur J. Banning Press. (2001).

———. *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of* De visione dei. Hopkins, J. (ed. and trans.), 3ª ed. Mineápolis, Arthur J. Banning Press. (2007-2008 [2001]).

———. *Metaphysical Especulations. Six Latin texts*, vol. 1, trad. J. Hopkins. Mineápolis: The Arthur J. Banning Press, 1998.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).

———. *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).

———. *De aequalitate* (vita erat lux hominum) (Volumen X, Fasciculus 1. Edidit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2001).

Nicolás de Cusa. *La Visión de Dios.* González, Á. L. (trad.), 2ª ed. Pamplona, EUNSA, 1996.

Nikolaus von Kues. Das Kugel-Spiel. En *Die Philosophisch-Theologische Schriften*, 3 vols., vol. III. Gabriel, L. (ed). Dietlind y Dupré (trad. y coment.). Viena, Herder, 1967.

Peña, L. (1988). "La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano". En *La Ciudad de Dios*, 201 (3).

Sloterdijk, P. (1999). *Sphären II. Makrosphärologie: Globen.* Fráncfort-Main, Suhrkamp.

————. (2011 [1998]). *Bubbles: Spheres* I (Sphären I. Mikrosphärologie: Blasen). Los Angeles, Semiotext(e). En línea en: https://monoskop.org/images/b/ba/Sloterdijk_Peter_Bubbles_Spheres_I_Microspherology.pdf

Soto-Bruna, M. J. (1995). "Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión". En *Anuario Filosófico,* 28.

St. Bonaventure. *Itinerarium Mentis ad Deum.* Hefele and Boehner (eds.). New York, Franciscan Institute, 1956.

Volkmann-Schluck, K.-H. (1968 y 1984 [1957]). *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.* Fráncfort a. M., Klostermann.

Von Bredow, G. (ed.) (1955). *Cusanus-Texte: Briefwechsel des Nikolaus von Kues.* Heidelberg, Carl Winter.

————. (1982). *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man.* Watts, P. M. (trans.). Leiden, E. J. Brill.

Ward, M. (2005). The Son and the Other Stars: Christology and Cosmology in the Imagination of C. S. Lewis. Doctorate thesis in Theology. Fife, St. Mary's College, University of St. Andrews. En línea en: https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2783, p. 254, with some repairs.

Wertheim, M. (1999). História do Espaço de Dante à Internet (The Pearly Gates of Cyberspace: a history of space from Dante to the Internet). Borges, M. L. X. de A (trans.). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. En línea en: www.lizen.com.br/wp-content/uploads/2016/03/WERTHEIMMargaret_HistoriaDoEspaco_EspacoFisico.pdf

————. (2001). Space, spirit and self. Mots Pluriels, 19. En línea en: http://motspluriels.arts.uwa.edu.au/MP1901mwh.html

————. (2010). Lost in Space: The Spiritual Crisis of Newtonian Cosmology. In Bryson, B. y Turney, J. (eds.). *Seeing Further: The Story of Science and the Royal Society.* Londres, Harper Press.

Yockey, J. F. (1987). *Meditations with Nicholas of Cusa.* Santa Fe, Bear & Co.

Parte III

Las proyecciones del pensamiento de Nicolás de Cusa en el Renacimiento, en la filosofía moderna y contemporánea

Capítulo 13

Cusano, Ficino, Botticelli e la nuova idea di *Humanitas*

Gianluca Cuozzo

Uomo, sapere tecnico, esemplarismo e finalità dell'agire

Se è vero, come scrive Paul O. Kristeller, che il rinnovamento della filosofia platonica attuato da Ficino è anche "una rinascita universale delle arti e istituzioni umane" (Kristeller, 2005 [1942]: 20) (sempre sotto l'egida di una religione cristiana compenetrata a fondo da schietti motivi neoplatonici), pensare a un confronto tra Cusano e Ficino ci pone di fronte alla questione del rapporto arte-filosofia secondo il pensiero di questi due grandi autori —quasi dioscuri di una nuova visione del mondo caratterizzata da dinamismo, armonia cosmica, apporto ineludibile dell'umana inventiva spirituale in una natura plastica, capace di perfezionamento continuo sotto il profilo dell'inventiva, dell'arte e della tecnica. Erwin Panofsky, nel 1960, del resto dichiarava come la motivazione fondamentale delle sue ricerche iconografiche fosse l'intuizione che "l'effetto più profondo e produttivo della *Weltanschauung* neoplatonica lo si potesse osservare [anzitutto] nella poesia e nelle arti visive" (Panofsky, 1971 [1960]: 218). Come dimostreranno i suoi studi ulteriori, Ficino è un fondamentale punto di contatto tra arte e filosofia rinascimentale.

Anche Eusebio Colomer sottolineava come uno dei tratti principali dell'Umanesimo cristiano, rappresentato emblematicamente proprio dalla *docta ignorantia* di Cusano e dalla *docta religio* di Ficino, fosse quello offerto dalla forza ad un tempo esplicativa e creatrice (*Schöpferkraft*) dello spirito contratto, forza che trae il proprio impulso formativo dall'essere a immagine di quella forza infinita divina: una virtù imitativa che fa della nostra mente —anticipando di fatto la teoria vichiana del *verum factum*—la fonte delle certezze matematiche, nonché delle operazioni tecniche sortite per mezzo degli strumenti artigianali e delle opere d'arte vere e proprie (Colomer, 1978: 127). Più recentemente, anche João Maria André conviene con quest'interpretazione, ponendo al centro del suo lucido confronto tra Cusano e Ficino il tema dell'operare artistico umano "come esplicazione della sua forza intellettuale, immagine dell'esplicazione della forza creativa divina" (André, 1999: 16). In tal senso, l'essenza dell'uomo, sulla base del carattere dinamico offerto dal motivo dell'uomo *ad Dei immortalem imaginem* (Ficino, *De raptu Pauli,* in *Théologie platonicienne* [ed. Marcel, 2007, vol I*: Opuscula theologica* XXVIII, p. 965]), in quanto consapevole di questa stessa somiglianza, si manifesterebbe nell'essere "un interprete e creatore di simboli". L'antropologia rinascimentale, continua André, fa dell'uomo anzitutto un "produttore di cultura", capace di creare di per se stesso, autonomamente, quel patrimonio variegato di valori culturali dispiegando con ciò le ultime potenzialità della natura creata e riattingendo —in un'operazione di vera e propria *explicatio* concreativa che ha come protagonista la ragione— all'infinito potere del principio (*cfr.* André, *op. cit.*: 23).

L'essere umano, grazie a queste sue creazioni, scriveva in effetti Ficino, "est quidam Deus", dimostrandosi così libero dalla natura e da necessità esteriori come il fato o la fortuna (*Th. Pl.,* XIII, 3, p. 1229). Sicché, spiega ancora Ficino, "la

mente rivendica per sé un diritto divino non soltanto [...] quando dà forma e plasma la materia (*formanda et figuranda per rationem artis materia*), ma anche quando —a imitazione di Dio [*NdA*]— con il suo potere modifica la natura delle cose" (*ibid*., XIII, 4. p. 1239), introducendo nella natura stessa il regno degli umani artefatti —ossia tutto ciò che troviamo dinanzi a noi e di cui siamo indiscutibilmente autori: si tratta di oggetti e strumenti passibili di essere adoperati per il perfezionamento storico di quel *mundus hominum* (fatto di valori, opere d'arte, istituzioni, strumenti tecnici, ecc.), il quale, come sappiamo, ha fatto grande l'uomo del Rinascimento, giungendo fino a noi in forma di inarrivabile *exemplum*.

L'*artificiatum*, tuttavia, non è soltanto il prodotto dell'industriosità umana, che sta lì statico nella sua perfezione o conclusività data (da cogliersi nella mera contemplazione), bensì ciò che ci permette —in via strumentale— di plasmare ulteriormente il dato naturale. Gli uomini, scrive Ficino, "conservano la coscienza delle opere umane (*sensus humanarum rerum supersit*)", avendo somma cura anche dei propri posteri, "valutando che appartengono [alla specie umana: *NdA*] i secoli futuri (*ad se futura saecula pertinere*)" (*ibid.*, XIV, 5, pp. 1312-1313).

Ficino, se volessimo far collassare il tempo in quest'istante, ha anticipato di 500 anni *Sein und Zeit* (1927), dove Heidegger spiega come il carattere degli oggetti propriamente umani —esistenziali— sia quello di essere connotati da un determinato *Wozu*, finalità che li determina —in quanto caratterizzati da una specifica *Zeughaftigkeit*— quali strumenti in vista di altre, ulteriori operazioni. Nel par. 15 di *Essere e tempo* in particolare, Heidegger scrive che "nella pratica sono reperibili enti che si usano-per scrivere, –per cucire, –per operare, –per viaggiare, –per misurare" (Heidegger, 2006: 205 [par. 15]), e così via; sicché "il produrre stesso (*das Herstellen selbst*) è ogni volta impiego di qualcosa per qualcosa" d'altro (*ist je ein*

Verwenden von etwas für etwas) (*ibidem:* 208*)*; e in questo rimando alla *Verwendbarkeit al Woraus* dei suoi elementi costitutivi è incluso pure il rinvio "a colui che se ne servirà e fruirà" (*ibidem:* 211*)* producendo altre conseguenze significative nel mondo dischiuso dal proprio operare industrioso.

Ficino, non diversamente, vede l'apporto tipicamente umano proprio in questo dinamismo e in quest'ulteriorità di senso (ad un tempo strumentale e finalistica) proprio di ogni artefatto umano, intendendo le umane produzioni cosali in un senso quasi pragmatistico. Grazie a tal effetto cumulativo delle scienze e arti applicate, scrive Ficino, l'uomo, infine,

> Calca la terra, solca l'acqua, con altissime torri s'alza verso l'aria; per non parlare delle ali di Dedalo o di Icaro [...]. La sua virtù celestiale gli consente poi di ascendere al cielo e di percorrerlo. Inoltre l'uomo non utilizza semplicemente gli elementi —le pietre, i metalli, le piante e gli animali, trasmutandoli in molte forme e figure—, bensì li rende incantevoli [...]. Dunque, l'uomo che universalmente provvede a tutte quante le cose sia viventi sia non viventi, è come un dio. (*Th. Pl.*, XIII, 3, p. 1229)

Ma, occorre ripeterlo, ciò lo si deve non tanto ai risultati di volta in volta ottenuti, ma in forza del carattere "aperto", incompiuto delle sue creazioni, che divengono il supporto imprescindibile di altre operazioni ancora, iniziative la cui ricaduta concreta è sempre alla base di un apporto di ingegnosità, bellezza e armonia futuribile. E così via all'infinito, profetizzando di continuo i secoli a venire. Questa, secondo Ficino, è la storia propriamente umana, che progredisce nel tempo grazie alle creazioni ingegnose, *in fieri* dello spirito; grazie a cui

> [...] misura la terra e il cielo e scruta le profonde oscurità del Tartaro. Il cielo non gli sembra altissimo, per usare le parole di Mercurio, né il centro della terra profondo. Le distanze temporali o spaziali non gli impediscono di percorrere tutte le cose che esistono in qualunque tempo o luogo. Nessuna parete frena o ottunde il suo intuito. Nessun limite gli è sufficiente. Ovunque cerca di dominare, ovunque di essere lodato, E proprio così si sforza di essere, come Dio, ovunque (*atque ita conatur esse, ut Deus, ubique*). (*ibid.*, XIV, 3, p. 1311)

E tuttavia è ovvio che l'in vista-di-cui ultimo di Ficino è molto differente da quello ipotizzato da Heidegger: se, in *Sein und Zeit*, si tratta di dischiudere il carattere storico dell'esistenza nel suo progettarsi nella possibilità più propria (la morte, attraverso la decisione anticipatrice, quale antidoto alla neutralità inautentica del *Man* e della *Vorhandenheit*), per Ficino, ben diversamente, si tratta di porre come condizione onto-teologica necessaria di questa incompletezza cronica del fare umano la stessa immortalità dell'anima: quest'ultima, infatti, alla stregua di un postulato kantiano, si fa garante della crescita spirituale continua dell'uomo anche nell'aldilà. D'altronde già *in hoc saeculo*, scrive Ficino, attraverso la ricerca dell'armonia musicale, la prolungata osservazione degli astri, l'indagine delle cause naturali, l'investigazione di ciò che non è effimero, l'eloquenza degli oratori, il furore dei poeti e la produzione delle opere degli artisti, degli artigiani e degli ingegneri (operazioni nelle quali l'uomo è in grado di "adoperare qualsiasi materia cosmica sotto ogni rispetto, come se tutte fossero assoggettate a lui" (*ibid.*, XIII, 3, p. 1227) grazie a tutto ciò, dunque, si dimostra come già ora, per l'uomo spirituale e industrioso, sia possibile vivere quasi "senza l'ausilio del corpo", proiettandosi in una dimensione di eternità che è tutt'altro

dalla fine di ogni attività spirituale di perfezionamento (*ibid.*, XIII, 3, p. 1231). In tal senso, osserva Ute Oehlig in un'interessante monografia dedicata a Ficino e il problema artistico, se l'opera d'arte, in ultima istanza, "deve rispecchiare lo spirito di Dio, essa diviene un segno dell'immortalità dell'anima umana" (Oehlig, 1992: 57).

L'emblema di questa complessione dialettica, fatta di costante apertura all'ulteriorità e di inevitabile frustrazione per l'incompiutezza di ogni umana opera, è la celebre *Melencholia I* di Albrecht Dürer, datata 1514. Rilevo solo tre elementi, spiegati diversamente da Klibansky, Panofsky e Saxl nel loro testo fondamentale *Saturno e la melancolia*, interpretazione che individua come una delle possibili fonti dell'incisione proprio il *De vita triplice* di Ficino: gli strumenti adagiati al suolo (simbolo del sapere matematico applicato), il capo mollemente reclinato della Dama alata (rassegnata al fatto di non poter vedere compiuti i propri sforzi d'indagine razionale), il putto operoso, adagiato a una mola di pietra in disuso (forse simbolo di un tempo che ritorna su se stesso, quasi in attesa dell'inserimento di un nuovo, specifico *Wozu* nella compagine inoperosa degli strumenti dati). Il mondo della cultura descritto da Ficino è contenuto esattamente in questo cerchio allegorico, in cui l'opera (insoddisfatta del risultato raggiunto) si fa strumento per nuove acquisizioni (altrettanto inconcluse) —*circulus* da cui si esce soltanto con la fede nell'aldilà (dimensione cui rimanda non a caso l'immagine più tarda del *San Girolamo nello studio*). La Dama melancolica, scrive a tal proposito Panofsky, "non è fissa su un oggetto che non esiste, ma su un problema che non può essere risolto" con gli strumenti razionali dati (Panofsky, 2006 [1955]: 211). D'altronde, la caratteristica saliente della *Melancholia I* di Dürer, straordinaria sintesi del *typus Acediae* (esempio popolare dell'inattività melancolica) e del *typus Geometriae* (la personificazione scolastica di una delle arti liberali),

> [...] è che non sta facendo nulla con tutti questi strumenti intellettuali o manuali, e che le cose su cui il suo occhio potrebbe posarsi semplicemente non sussistono per lei. La sega posa inutilizzata ai suoi piedi; la mola col bordo scheggiato sta appoggiata inutile al muro; il libro le sta in grembo con i fermagli chiusi; il romboide e i fenomeni astrali sono ignorati; la sfera è rotolata a terra e il compasso sta "rovinandosi perché inutilizzato". (Klibansky, Panofsky y Saxl, 2002 [1964]: 296-297)

Di contro a questo stato di afflizione sta, alla sua destra, il putto operoso, il quale scribacchia assorto, ripiegato sulla lavagna, reimmettendo entusiasmo e operosità nel ciclo della produzione tecnico-pratica, fondamentale veicolo di trasmissione della cultura umana; *circuitus* in cui ogni artefatto/prodotto diviene pretesto per nuove acquisizioni dello spirito, cercando così di porre rimedio a quell'imperfezione creaturale secondo cui —scrive Santinello— "l'atto stesso [della creazione artistica: *NdA*] non riesce ad adeguare sé medesimo nei risultati della sua produzione" (Santinello, 1958: 248). Un fine parziale, ancorché significativo, di questo processo costitutivamente inconcluso è il rinnovamento della *Humanitas* dell'uomo —la quale, aprendosi comunque alla dimensione immortale e trascendente del divino, trova la sua fondazione ultima soltanto in un'antropologia cristiana, il cui modello è offerto dal terzo libro della *Docta ignorantia* di Cusano.

Ma soffermiamoci ancora su alcuni passi di Ficino, in cui è esaltato il potere creativo umano, sebbene sempre in relazione al suo (dinamico) esemplare trascendente, la cui potenza è *pura atque summa* (*Th. Pl.,* X, 4, p. 854). Nella *Teologia platonica*, Libro X, cap. 4, Ficino afferma che Dio, come l'artista fa con la materia, mira a trarre la forma, l'immagine del suo

volto dalla natura in cui opera: "quam ut eam [materiam] extollat ad sui vultus imaginem". L'uomo, a imitazione di Dio, fa la stessa cosa nel mondo dell'arte e della tecnica; è quindi necessario che, grazie alle umane arti, da qualche parte nella materia, a lungo stimolata, nel modo più chiaro risplenda la *faciem arteficis*. In queste opere, infatti, "l'animo [umano] ha modo di esprimersi e manifestarsi all'esterno", allo stesso modo di come "vultus hominis intuentis in speculum seipsum figurat in speculo" (*ibid.*, II, 4, p. 108). Quest'immagine spirituale, a sua volta specchio di Dio (inteso quale sommo artefice della natura), è l'anima razionale, capace di prendere le distanze dalla materia (definita da Ficino un mare impetuoso e instabile). Ma si tratta soprattutto di quella parte superiore dell'anima razionale, *libera et inquieta (ibid.*, XIII, 2, p. 1196), ovvero la *mens*, che è in grado di pensare intuitivamente, in modo soprasensibile, potendo andare al di là di ogni misura e proporzione quantitativa. Ora, continua Ficino, "considera poi che nell'arte la forma dell'opera si manifesta a tre livelli: infatti dapprima è nell'animo dell'artefice, poi negli strumenti da lui usati, infine nella materia che con essa viene formata" (*ibid.*, X, 4, p. 851): ed è a quest'ultimo livello che abbiamo a che fare con le produzioni ingegnose. Nel seguito Ficino sembra riattingere a piene mani dall'*ars coniecturalis* di Cusano: dice infatti, "è senz'altro grande il potere della mente, la quale possiede la capacità di liberarsi dai ceppi corporei. Immensa la sua ricchezza, poiché ogni volta che desidera i preziosi tesori di Dio e della natura, non deve estrarli dalle viscere della terra, ma li trova in se stessa (*sed ex proprio eruit sinu*)" (*ibid.*, XIII, 2, p. 1179). Riepilogando, ogni opera d'arte nasce nella mente, che riflette i divini archetipi; poi, alla stregua di un progetto operativo, il modello si traduce in realtà nell'operazione strumentale *ad extra*; infine, si passa al piano della concrezione materiale della forma cogitata, in cui si riflette e s'in-

corpora l'ingegno di chi l'ha realizzato, ingegno che, a sua volta, è specchio, immagine dell'intelligenza divina. In questo scarto tra auto-rispecchiamento umano e riflesso dell'immagine dell'artefice divino deve essere vista quella dialettica aperta tra opera e ulteriorità dell'*in-vista-di-cui* (*Wozu*) che è all'origine, per Ficino, della cultura umana: una storia che si affaccia costantemente sul versante della storia eterna e trascendente, dilatando la vicenda umana nella direzione di una sedimentazione continua di finalità che sono, ogni volta, strumento per altre operazioni. Solo postulando l'immortalità dell'anima questo *progressus* può avere un senso ultimo; così come per Dürer il *San Girolamo*, assorto nella sua quieta meditazione intellettuale, è la risoluzione dello "sguardo fisso davanti a sé e quasi spettrale" della Dama melancolica (Klibansky, Panofsky y Saxl, *op. cit.*: 272), i cui strumenti attendono ogni volta nuovo vigore progettuale dalla ri-significazione strumentale del putto. L'*homo artifex* ficiniano, in definitiva, vive all'ombra di quella *mens* operosa, embrionale (restituita da Dürer mediante l'immagine del putto), la quale —come ogni angelo— comunica con le finalità superiori della storia ideal-eterna. Quest'ultima, come scrive Ficino, è costituita dalla "serie delle menti (*series mentium*)" (*Th. Pl.*, XIII, 2, p. 1187), che si dispiegano liberamente, lontane dal fato e dalla corporeità, sotto lo sguardo protettivo di Dio, "vertice di tutte le menti" (*ibid.*, XIII, 2, p. 1189).

Riprendendo la nostra ricognizione critica, Giovanni Santinello concepiva la rivendicazione dell'industriosità umana in Cusano —pensatore collocato giusto tra Platone e Ficino e Pomponazzi— come effetto della sua natura ancipite, microcosmica. Ficino, nelle sue considerazioni estetiche, si muoverebbe sullo sfondo del pensiero cusaniano, secondo cui "omnium forma essendi ab illa forma infinita artis aeternae manat sicut artificiatum ab arte" (*Sermo XXII*: h XVI/4, n. 26, lin. 6-9); ora, dedicandosi alle sue varie arti

e ai suoi molteplici prodotti artistici, l'intelletto umano "in se unus et invisibilis manes, varie se visibileter manifestat" (*Comp.* 13: h XI/3, n. 24, lin. 13-14): l'arte, secondo Cusano, è quindi "manifestazione dell'uomo ed espressione dello spirito" (Santinello, *op. cit.*: 247). Secondo Ficino, in particolare, l'unità della natura umana (definita "mirabile Dei opificium, maximum in natura miraculum" (*Th. Pl.,* III, 2, p. 232), capace di esprimersi nella pluralità delle arti e delle tecniche, deriverebbe dalla sua "partecipazione da un lato al mondo intelligibile, divino e angelico, dall'altro all'universo sensibile" (Santinello, 1978: 19), naturale, evitando però il pericolo di un rigido dualismo: l'anima, come scrive Ficino, quale *mundi copula*, nella sua unità inalterabile "ascendit ad supera, descendit ad infera" (*Th. Pl.* III, 2, p. 226), senza abbandonare in alcun modo l'estremo da cui essa si discosta nel movimento ascensivo o discensivo. Da qui la definizione magistrale ficiniana dell'uomo come "anima rationalis, mentis particeps, corpore utens" (*cfr. In Platonis Alcibiadem*, Epitome 93 [in *Opera*, vol. II, p. 133]). Grazie a quest'antropologia dinamica, l'essere umano si pone all'origine di una serie di prerogative spirituali che attestano la superiorità dell'anima razionale nell'ordinamento ontologico, la "macchina tanto grande e complessa (*tam ingentis tam multiplicis machina*)" della creazione (*Th. Pl.,* II, 4, p. 111) —quasi "punto vivente" situato al centro della circonferenza offerta dalla realtà intera (*ibid.*, III, 3, p. 230). Queste prerogative dello spirito, nel precursore Cusano, sono offerte anzitutto dalle congetture mentali:[1] costrutti teorici-operativi che sono alla base delle numerose applicazioni scientifiche in cui si esprime l'umano ingegno. Le congetture, fa notare Burkhard Mojsisch, divengono quindi il fondamento di una originale *philosophia mentalis* di

1 "Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam" (*De coni.* prol.: h III, n. 2, lin. 5; *De coni.* II, 17: h III).

cui si nutre ancora l'epistemologia di Ficino e Pomponazzi (Mojsisch, 1999: 213). Santinello, inoltre, invitava a intendere le congetture cusaniane *latu sensu*, includendo in esso gli artifici razionali, tecnici e artistici —proprio nel senso sviluppato con vigore e originalità da Ficino. Il *ludus globi*, il *ludus iconae*, nonché *il ludus trochi* sono artifici congetturali di questo tipo.

Anche Eugenio Garin, parlando di Ficino quale ideale prosecutore di Cusano, vedeva nella facoltà della terza essenza —l'anima, appunto— il "dinamico connettersi del mondo", e ciò sulla base di determinate operazioni dello spirito che sono anche all'origine delle sue operazioni tecniche (Garin, 1966, vol. I: 404). Queste ultime, modificando la realtà esteriore, danno luogo a "forme mirabili" la cui origine sarebbero le nozioni mentali, idee dello spirito prodotte a imitazione della spontaneità del divino; mentre la natura data è come la tela intessuta e poi colorata da un sommo artefice-pittore, massimamente esperto e sommamente potente, che opera in seno alle cose stesse cavando dalla sua vis intrinseca la materia medesima. Dio, tra l'altro, secondo Ficino crea l'anima dell'uomo *con le sue mani*, come fosse un artigiano capace di trarre da se stesso il supporto materiale del proprio artificio (*ibid.:* 407), "senza ricorrere ad alcun sostrato precedente" (*Th. Pl.*, II, 4, p. 111). Sicché l'uomo, nelle sue *congetture performative*, non ha che da seguire quell'esempio inarrivabile, il Dio operoso che è all'origine di ogni realtà. Stando così le cose, scrive ancora Garin, l'anima, secondo Ficino, "qua in terra, quasi gareggia con Dio nel produrre il proprio mondo e le cose del mondo" (Garin, *op. cit.*: 409).

Il Libro XIII della *Theologia Platonica* è a tal proposito di grande interesse. Nel capitolo secondo Ficino dichiara come gli uomini, contrariamente agli animali che sono governati dal fato —e peri quali non esiste alcun progresso nello sviluppo temporale delle proprie capacità—, sono in grado

di inventare innumerevoli arti, che possono svolgere a proprio arbitrio.

Lo prova il fatto che ciascun uomo può esercitare molte arti, trasformandole e divenendo più abile [nel tempo] grazie alla *pratica continua*. E ciò che è stupefacente è che le arti umane sono in grado di realizzare da sé tutto ciò che realizza la natura stessa (*per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura*), come se noi non fossimo servi, bensì emuli della natura (*quasi non servi simus naturae, sed aemuli*) [...]. Insomma, l'uomo imita tutte le opere della natura divina e perfeziona, corregge ed emenda le opere della natura inferiore (*omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat*) (*Th. Pl.*, XIII, 2, p. 1224).

Il capitolo secondo del Libro III della *Theologia platonica* di Ficino esplicita ulteriormente questa centralità delle operazioni mentali *ad extra*, in cui si mescolano riferimenti impliciti tanto al cusaniano *De filiatione Dei* e alla celebre lettera a Nicolò Albergati (per il concetto di immagine) (von Bredow, 1955), quanto all'*Idiota De mente* (per l'artigiano intagliatore di cucchiai riflettenti, metafora della creazione dell'anima). Qui Ficino scrive come l'anima, quale specchio mentale della luce intelligibile della Verità,

> possiede in se stessa le immagini delle realtà divine, da cui essa stessa dipende, e le ragioni [seminali] e i modelli delle realtà inferiori, che in certo modo essa stessa produce. Ed essendo intermedia tra tutti gli esseri, possiede le capacità di ognuno di essi. Se è così, si trasforma in ogni realtà *(si ita est, transit in omnia)*. E poiché costituisce la reale connessione di tutte le cose, mentre trasmuta nelle une, non abbandona le altre, ma si trasforma in tutte e tutte sempre le conserva, cosicchéa ragione si può dire che è il centro della natura, il grado intermedio dell'universo, la conca-

> tenazione del mondo, il volto di tutte le cose *(vultus omnium)* e la copula del mondo *(nodusque et copula mundi)*. (*Th. Pl.*, III, 2, p. 234)

Il passo cusaniano da confrontare con quanto si è appena letto si trova nel *De coniecturis*, dove il Cardinale —approfondendo il tema ermetico dell'uomo microcosmo— (*Asclepio. Un texto sapiencial*, cap. 6 [D'Amico ed., 2017: 35])[2] approfondisce la natura non soltanto imitativa, bensì addirittura metamorfica dell'uomo:

> L'unità dell'umano, poiché è contratta umanamente, sembra complicare tutto secondo la natura di questa contrazione. Il potere di questa sua unità abbraccia l'universalità delle cose e le contiene entro i termini della propria ragione, cosicché nulla di tutto le sfugga [...]. L'uomo è infatti Dio, ma non in senso assoluto, perché è uomo; è dunque un Dio umano. L'uomo è anche mondo, ma non è contrattamente tutte le cose, perché è uomo. Egli è perciò microcosmo o mondo umano. La regione dell'umanità abbraccia Dio e l'universo mondo nel suo potere umano. L'uomo può essere Dio umano e, come Dio, può essere in modo umano, angelo umano, bestia umana, leone umano o orso o qualsiasi altro essere. Nel potere umano esistono tutti gli enti secondo il modo di quel potere (*De coni.* II, 14: h III, n. 143, lin. 10-15 [trad. it.: 336]).

2 La traduzione dal greco in latino del *Corpus Hermeticum* e dell'*Asclepius* avvenne nel 1463 per mano di Marsilio Ficino, grazie al manoscritto dell'XI secolo riportato a Firenze da Leonardo Alberti de Candia. Ficino si era tra l'altro dedicato negli anni precedenti alla traduzione dei testi dei grandi filosofi neoplatonici come Plotino e Proclo, opera che aveva restituito all'Occidente la conoscenza e la profonda fascinazione per il platonismo di stampo ellenistico. Per una esaustiva trattazione del diffondersi della filosofia greca e in particolare delle correnti legate ai testi ermetici, *cfr.* Yates, 2002: 33-58, 91-96; Montanari, 2015: 72.

Altro passo di Ficino di sapore cusaniano è il seguente, in cui è chiaramente ripreso il prospettivismo del *De visione Dei*:

Mediante varie idee possiamo godere della mente divina, investigarla seguendo tracce diverse, progredire a questo fine seguendo dovere vie. L'infinita bontà ha certo voluto rendere partecipi di sé non solo gli occhi corporei, ma anche gli occhi spirituali in modi per così dire infiniti, mostrando a occhi quasi innumerevoli i suoi innumerevoli volti. Perciò ha regolato gli occhi intellettuali e gli affetti dei diversi animi, in modo da consentirci di giungere per una diversa via e in diversi modi al godimento dei molteplici beni divini (*Th. Pl.*, XV, 13, p. 1527).[3]

E si tratta di un Dio che è pura luce, puro sguardo, "occhio che tutte le cose in ciascuna cosa risguarda, e veramente tutte le cose in se stesso vede, mentre che se stesso vede essere ogni cosa" (Garin, *op. cit.*: 414). Questo unico volto splendente, secondo Ficino, si esprime nel mondo "dipinto di colori e figure di tutti i corpi in che percuote, e [così dipinto: *NdA*] si rappresenta agli occhi" (*ibidem*). La varietà delle cose del mondo, in quanto risplendono della luminosità del volto che le ha prodotte, sono *dipinture* dell'unico lume del Sole, tali da conferire bellezza e armonia alla realtà.

Ora, insistere sull'analogia di queste dottrine ficiniane con un confronto puntuale con i testi di Cusano mi pare decisamente superfluo. Il pensiero di Ficino è lo sviluppo coerente di quello cusaniano; fatti naturalmente salvi alcuni elementi di eclettismo che sono propri della *prisca philosophia* professata dal pensatore fiorentino; come esempio di questa peculiarità valga l'affermazione secondo cui Platone

3 "Sub variis ideis fiui possumus mente divina, per varia vestigia illam investigare, variis ad hunc finem callibus proficisci. Voluit sane infinita bonitas non solum corporeis sed etiam spiritualibus oculis seipsam infinitis (ut ita loquar) modis communicare, atque innumerabilibus pene oculis innumerabils suiipsius vultus ostendere. Itaque variorum animorum intellectuales oculos et affectus diversis temperavit modis, ut diverso tramite ad diversas multiplicium divinorum bonorum possessiones proficiscamur".

sarebbe "un Mosè che parla greco antico" (*De christiana religione*, XV (93) [in *Opera*, vol. I, p. 29]). In tal senso, come scrive Thomas Leinkauf, questo *Rückgriff* di Ficino nel platonismo pagano ammetteva implicitamente la necessità di attingere ad altre fonti per rinnovare il Cristianesimo del suo tempo, carente di "effettiva religiosità e sottigliezza intellettiva". Il Platonismo è una *prisca theologia* (o *sapientia*), nel senso di essere una "forma di rivelazione filosofica" dello stesso messaggio cristiano. La filosofia platonica diviene così una *pia philosophia*, la quale costituisce un differenziato punto di partenza di una comprensione intellettuale alquanto differenziata della *religio christiana* (Leinkauf, 1990: 736).

Cusano e Ficino, filosofi dell'arte

Vorrei ora approfondire questi elementi di continuità tematica tra Cusano e Ficino rivolgendomi anzitutto alla teoria dell'arte. Il che passa attraverso un rapido *excursus* sul ruolo dell'arte nei due pensatori, dapprima isolatamente presi.

Del rapporto tra arte e pensiero in Cusano sappiamo moltissimo: amico e corrispondente di Leon Battista Alberti, committente di sorprendenti, mistici ritratti di Cristo onniveggente (per cui vi è la testimonianza di una nota di spesa che riguarda l'*exemplum* pittorico al centro della *manuductio* inscenata nel *De visione Dei*, icona del *deus cuncta videns* il cui autore è ignoto), quale conoscitore dei cosiddetti pittori primitivi fiamminghi (per lo meno di Rogerius, alias Rogier Van der Weyden), non in ultimo quale committente del magnifico affresco absidale recante un raro *Deus trifrons* il cui autore è Leonardo da Bressanone, affresco sito nella pieve di Santa Giuliana in Vigo di Fassa (diocesi di Bressanone) inaugurata dallo stesso Cusano il 23 luglio 1452 (nello stesso periodo in cui stava ultimando il *De vision Dei*).

Di Ficino, paradossalmente, sappiamo un po' meno, nonostante fosse l'anima di quella *Platonica familia* raccoltasi presso la Villa di Careggi, sede dell'Accademia Platonica istituita nel 1462 per volontà di Cosimo de' Medici: luogo d'incontro di artisti, poeti e filosofi come Cristoforo Landino, Lorenzo de' Medici, Pico della Mirandola e Agnolo Poliziano. È noto inoltre quanto Ficino si dilettasse di musica, la cui bellezza, a suo dire, sfiora quella intelligibile, e il cui effetto psicologico fu da lui indagato in alcuni brevi trattati —ma non è escluso che lo stesso Ficino, come parrebbe dalle testimonianze pervenuteci, suonasse qualche strumento in cerchie ristrette di amici ed estimatori del suo pensiero. Sappiamo però che era anch'egli amico di L. B. Alberti e in rapporto intenso con *Antonius pictor e sculptor*, vale a dire Antonio Pollaiolo, fratello del meno noto Piero (Ficino, *Epistolarium,* Lib. VII [in *Opera*, vol. I, pp. 856, 936]). A proposito del suo interesse per la musica, è da rilevare il concetto di *consonantia*, intesa alla stregua di una proporzione diacronica, che diviene nel tempo, penetrando la realtà come l'aere vivificante che spira dalle sfere superiori. I rimandi di Ficino alla dottrina pitagorica dell'armonia celeste sono evidenti, così come le contaminazioni agostiniane (Kristeller, *op. cit*.: 332).

Eppure, vi sono alcune testimonianze, filologiche e storiche, che restituiscono un Ficino quale ideale prosecutore del pensiero estetico di Cusano. Lo stesso Ficino, in una lettera a Martino Uranio dell'11 giugno 1489, indica le tappe progressive di un'unica rivelazione filosofica (la *pia philosophia, philosophica quaedam religio*), che da Ermete e Platone passa attraverso Dionigi Areopagita, Agostino, Boezio, Apuleio, Calcidio, Macrobio, Avicebron, Alfarabi, Avicenna, Enrico di Gand, Duns Scoto, Bessarione, giungendo infine proprio a riprendere "quaedam speculationes Nicolai Cusani Cardinali" (Garin, *op. cit*.: 381). Tutti costoro sono uniti dal seguente

assunto: "che il nostro Platone con ragioni pittagoriche e socratiche la legge mosaica segue e la christiana predice".

Sebbene già André Chastel dichiarasse, dunque, che è molto difficile derivare dal pensiero di Ficino un ordine di dati e di evidenze teoriche che possa definirsi estetico in quanto tale, è però altrettanto vero che la sua cosmologia e la sua teologia "evocano e giustificano nel loro andamento astratto un certo tipo di esperienza, un mondo di forme e di segni, un insieme di suggestioni che risultano preziose per tratteggiare un "arte platonica" (*ars platonica*), la quale è potuta sopravvivere alle manchevolezze e all'usura del sistema" (Chastel, 1975: 115) sotto forma di una residuale *connaissance poétique* ispirata da Eros (principio dell'entusiasmo creativo, "ciò che dà forma all'informe", come si legge nel ficiniano *Convivium*), da Ermes (che dona la visione allegorica, necessaria ad artisti, ai poeti e ai profeti) e da Saturno (da cui derivano il genio dell'artista e i suoi tormenti, come si evince dal *De triplice vita*) (*ibidem:* 116) Questa dottrina, come già aveva notato Ernst Cassirer, può dunque essere assunta come una "vera teodicea dell'arte" (*ibidem*: 119).

Se l'intuizione di Chastel è giusta, d'altra parte essa è senz'altro insufficiente a stabilire l'esattezza del rapporto qui indagato: motivi specifici ci spingono a dire che il rapporto tra Ficino e l'arte sia molto più profondo di quanto giustifichi questa generica suggestione. In quest'approfondimento, guarda caso, saremmo guidati da Cusano; inoltre, il percorso compendiato nelle pagine che seguono avrà come fine l'analisi di un'opera di Botticelli in particolare: la cosiddetta *Primavera*, sintesi delle considerazioni svolte nel presente lavoro.

Il primo passo da compiere va nella direzione della metafisica della luce di Ficino; essa, incentrata nello *splendor divinae bonitatis*, ci permetterà poi di passare alla dottrina dell'amore, che, come canta l'umanista fiorentino Leonardo Bruni, "da Vener nasce, ed è divin furore" (*A laude di Venere* V,

65 [a cura di Lanza, 1975: 333-335]) —si tratta, evidentemente, del cosiddetto *furor amatorius*, secondo Erwin Panofsky "l'asse stesso del sistema filosofico ficiniano" (Panofsky, 2009 [1972]: 195).

In una lettera al giureconsulto Bernardo Bembo, Ficino afferma che la luce è "perfezione della forma" (ovvero, letteralmente, "formositas consistit in luce" —*cfr. De luce Dei ac de umbra materiae*, in *Th. pl.* [*cit.*, vol I*: Opuscula theologica* IX, p. 274]), la quale si manifesta sulla superficie delle cose come un lieve *sorriso* (quale espressione di luce interiore) —*risus* che nel volto del mondo pare espandersi in uno slancio vibrante apportatore di proporzione e armonia (riconducendo a unità le parti commisurate di materia, direbbe Cusano): "risus caeli ex numinum gaudio proficiscens, id est lumen, omnia fovent atque delectat", si legge negli *Opuscula theologica (cfr. Quid sit lucem*, in *Th. pl.* [*cit.*, vol I: *Opuscula theologica* VII, p. 375]). A tale sorriso (che è un trasparire della luce interiore, divina, nel mondo materiale, come aveva ben inteso Leonardo da Vinci), la mente corrisponde con lo slancio amoroso: antichissimo Dio è amore, nota Ficino, poiché esso è lo stesso diffondersi del soffio di Dio nel mondo, che vuole ricondurre la realtà a sé (chiudendo il circolo di esplicazione del reale con la coincidenza di origine e destinazione ultima), per convertire infine le menti al principio stesso. La filosofia di Ficino è, a tratti, un vero inno all'amore; e l'amore, sempre secondo Ficino, è indiscutibilmente il vero autore dell'arte. Scrive Chastel, "è l'amore che scolpisce, l'amore che dipinge, e questa statua, questa immagine nascosta nel cuore, diviene vita così preziosa tale da sostituirsi all'essere amato [così raffigurato: *NdA*], ed è dunque al livello delle opere d'arte che si attua il passaggio dal sensibile all'"idea" (Chastel, *op. cit.*; 125). Ma, ancora più importante, è la circostanza che nel *Convivium* Ficino affermi come l'amore sia il "maestro e signore di tutte le arti", *artes* che cominciano a

unificare il molteplice (creando armonia) in quanto ispirate dalle Muse: "poesis a divino furore, furor a Musis, Musae vero a Jove proficiscuntur" (*Lettera a Pellegrino Agli* (dicembre 1467), in *Epistolarium, Lib.* I [in *Opera*, vol. I, p. 614]).

Ficino, a tal proposito, non è pensatore originale; anche Cristoforo Landino, nel suo commento della *Divina Commedia* (*Comento sopra la Comedia di Dante*, edito a Firenze da Nicolò Tedesco nel 1481, con incisioni di Sandro Botticelli), fa derivare il furore divino, al centro della creazione ispirata della poesia, proprio dalle Muse (Chastel, *op. cit.*: 132). Questa tendenza all'armonia e all'unificazione, favorita dalla "divinazione di Apollo, [dal]la poesia delle Muse e [dal]l'amore di Venere" (*Lettera al Cardinale Raffaeaele Riario* (8 giugno 1401), in *Epistolarium*, Lib. X [in *Opera*, vol. I, p. 924]), termina però per Ficino in un vero e proprio *excessum mentis* che strappa lo spirito dal corpo, portandolo ad approssimarsi intellettualmente alle regioni immortali.

Tale concezione del furore divino, come vertigine interiore dello spirito (o *mens*) nell'estasi, teoria che nel Quattrocento va sotto il nome di *raptus Pauli* (*De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate*, in *Th. pl.* [*cit.*, vol I: *Opuscula theologica*, pp. 932-966]) —simbolo dell'ascensione "al terzo cielo dell'intuizione più semplice", come scrive Cusano—, secondo Chastel ha influito sulla concezione fiorentina del ritratto. Il *Sant'Agostino* di Botticelli (affresco del 1480 collocato nella Chiesa d'Ognissanti di Firenze), ne è un esempio sommo, come testimonia Giorgio Vasari. Nell'immagine trasparirebbe "quella profonda cogitazione ed acutissima sottigliezza, che vuole essere nelle persone sensate ed astratte continuamente nella investigazione di cose altissime e molto difficili" (Vasari, *Le vite* [ed. Bellosi e Rossi, 2010, vol. II, p. 475]). Dietro la testa del Santo appare poi un libro aperto di geometria, in cui echeggiano le esperienze *de tramutationibus geometriae* di Cusano. La stessa descrizione iconografica

misticheggiante, del resto, sarebbe stata applicata al sembiante di Giovanni Pico *noster Mirandolanus* (come lo definisce Ficino) (*Epistolarium,* Lib. IX [in *Opera*, vol. I, p. 893]), conformemente a una tradizione che potrebbe essere definita di "fisiognomica dell'uomo mistico". Cito dunque da Lionardo Salviati, che nel *De dialogi d'amicizia* scrive: "voi l'aveste visto, con il viso infiammato, gli occhi scintillanti elevati al cielo [...], colmo di furore celeste, condurre il ragionamento, rivelare i segreti, penetrare misteri così profondi e così nuovi, [...] sarebbe stato a tutti evidente che non si trattava di esposizioni scolastiche, bensì di profezia" (1564; cap. I, p. 20).

Ma vi è un dipinto in particolare che qui occorre indagare, in cui la ripresa di motivi cusaniani da parte di Ficino trova quasi il suo emblema a un tempo iconico e dottrinale: si tratta del ritratto di *Ginevra de' Benci*, realizzato da Leonardo da Vinci tra il 1475 e il 1478 (National Gallery of Art, Washington D. C.). L'immagine, in effetti è duplice; sul verso della tavola è riportato un motto circondato da una sontuosa ghirlanda di ginepro (*iuniperus*, che allude al nome Ginevra), sentenza che suona così: *virtutem forma decorat*. Questa espressione, a ben vedere, ha un chiaro riscontro con la predica di Cusano *Tota pulchra* (1456), in cui la bellezza —sulla scia del *Commentarium* al *De divini nominibus* di Alberto Magno (*cfr.* Cod. Cus. 96)— è definita il risplendere della forma sulle parti proporzionate della materia (*Sermo CCXL*, *Tota pulchra est, amica mea* [ed. Santinello, 1958, p. 32]): quella "relazione armoniosa e gradevole fra le singole parti" di una data realtà, scrive Kristeller (*op. cit.:* 328), tale da diffondere su di essa quel lieve *risus* su cui Ficino si diffonde. La bellezza, scrive ancora Cusano, si risolve così in una "certa consonanza tra i diversi" (*Sermo CCXL* [*cit.*, p. 32]), da cui traspare l'intima complessione noetica delle cose. Per Leonardo, detto in altri termini, la forma, la bellezza, dal punto di vista morale, è ciò che decora la virtù e il valore,

che sarebbero doti intrinseche e del tutto inappariscenti sul piano fenomenico se non fossero rivelate dall'eleganza e dalla beltà della figura realizzata dall'arte (*cfr.* Zöllner y Nathan, 2010: 38).

A tal riguardo, anche per Ficino l'armonia del cosmo, o l'ordine naturale stabilito da Dio, altro non è che l'*imago divinae bonitatis* (*Th. Pl.*, II, 13, p. 184). Sicché, dato quest'ordine, "in necessariis rebus natura non deficit, supervacuis non abundat" (*ibid.*, VII, 2, p. 528). Tramite la proporzione avvertita come gradevole, l'oggetto esterno (approvato, per così dire, nel giudizio estetico) viene riferito in ultima istanza "al concetto interiore e attraverso questo all'idea divina dell'uguaglianza" (Kristeller, *op. cit.*: 330).

Ma è nel *Convivium* di Ficino che si trova una vera e propria esplicazione della formula leonardesca, tale da far pensare a una ripresa iconica, nel ritratto realizzato da Leonardo, di un motivo prettamente neoplatonico di matrice cusaniana-ficiniana:

> La virtù dello animo mostra di fuori un certo ornamento nelle parole, ne' gesti, e nelle opere onestissimo [...]. In tutte queste cose la perfezione di dentro produce la perfezione di fuori: e quella chiamiamo Bontà, questa Bellezza. Per la qual cosa vogliamo la Bellezza essere *fiore di Bontà*. E per gli allettamenti di questo fiore, quasi come per una certa esca, la Bontà ch'è dentro nascosa, alletta i circustanti. (*Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Orazione quinta, I [ed. Rensi, 2003, pp. 67-68])

La forma artistica, "la speziosa figura del corpo" (*ibid.*, Orazione quinta, II [*cit.*, p. 70]), quale *resplendentia* dell'essenza armoniosa del reale, detto in altri termini, per Leonardo manifesta e rende intelligibile l'idea, quale ragione intrinseca

della disposizione armoniosa del reale, così come il bello è "una manifestazione di segrete leggi della natura" (Cassirer, 1950 [1927]: 251). Raffigurare, delineare la forma non è possibile, dunque, senza esercizio di teoria, di quella sottilissima speculazione pittorica quale *visione interna*, metafisica, del mondo delle cose:

> Quelli che s'innamorano della pratica senza la scienza son come il nocchiere che è tra naviglio senza timone e bussole, che mai ha certezza dove si vada; sempre la pratica deve essere edificata sopra la buona teoria. (Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura, in Scritti, 53* [ed. Recupero, 2002, p. 56])

Vedere internamente la realtà, cogliere la sua immanente configurazione che si riverbera in un'immagine ben proporzionata, significa letteralmente intuirla: *intus legere*, quasi un "tatto della realtà per di dentro" (Bongioanni, 1935: 19), che coglie la verità grazie alla sua forza ostensiva che appare —come risplendere della forma— nella bellezza. Per Leonardo, si potrebbe dire, non vi è verità che non abbia la forza di apparire, manifestandosi come *speciosa forma* —e in ciò sta il valore filosofico della pittura, capace di penetrare nella struttura eidetica del creato ben altrimenti che la parola (Solmi, 1905: 39); sicché, come scrive Ernst Cassirer,

> l'arte non è mai soltanto una creazione della fantasia soggettiva, ma è, e rimane, un vero ed indispensabile organo per l'apprensione dello stesso reale. Il valore di verità immanente a questa non è inferiore a quello della scienza [...]. Leonardo, anche come *investigatore*, non si diparte da questa visibilità e concepibilità della forma. (Cassirer, *op. cit.*: 248)

D'altronde, come Leonardo ha potuto facilmente riscontrare in Ficino, la figura —insieme al suono armonioso e, ovviamente, alla verità razionale— appartiene più all'anima che al corpo: "Ragione, Viso e Audito", facoltà che corrispondono a scienza (o virtù), figura e voce, possono essere così rappresentate come le tre Grazie che accompagnano l'Anima dell'uomo, ossia Splendore, Viridità e Letizia (definizione delle Grazie, quest'ultima, che ritroviamo anche in Giovanni Pico).[4]

> Orfeo chiama lo Splendore quella grazia e bellezza dell'animo, la quale nella chiarezza delle scienze e de' costumi risplende; e chiama Viridità cioè verdezza, la soavità della figura e del colore: perché queste massime nella verde gioventù fiorisce; e chiama Letizia, quel sincero, utile e continuo diletto, che ci porge la Musica (*Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, Orazione quinta, II [*cit*., p. 71]).

Solo una verità *bella*, come aveva inteso Ficino, supera la ragione discorsiva e ogni pretesa di possesso materiale; solo in quanto bellezza, "immagine dell'ornamento divino", essa alimenta quel nostro desiderio, quel furore amoroso di perfezione che mira a coglierla con le tre facoltà spirituali Mente, Vista e Udito. Queste facoltà corrispondono alle tre muse Splendore, Viridità (o Verdezza) e Letizia abbondante, le quali, come nella *Primavera* botticelliana, circondano danzanti la beltà celeste "come fiore di bontà" (*ibid*., Orazione quinta, I [*cit*., p. 68]) —"Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera", secondo il Vasari (*Le vite* [*cit*., vol. I, p. 475]).

4 "I poeti affermano che Venere ha come compagne e sue fanciulle le Grazie, i cui nomi nella lingua volgare sono Verdezza, Gioia e Splendore. Queste tre Grazie non sono che le tre proprietà tipiche della Bellezza Ideale" (Gombrich, 1972: 83).

Il *risus* che annuncia la ritrovata armonia del cosmo è la bontà che traspare sotto il manto della bellezza, emersione tale da rendere la realtà traslucida, leggibile nel suo fondamento noetico. Questo, come vedremo, è anche il compito che si pose Botticelli, il cui fondamento pedagogico è stato ben orientato da Ficino. Cito da una lettera indirizzata a Lorenzo de' Medici e a Bernardo Bembo, in cui la dottrina filosofica di Ficino si traduce quasi in immagine (in un modo molto prossimo alle teorie leonardesche del *Trattato della pittura*):

> Molto discutono i filosofi, gli oratori declamano, i poeti cantano per esortare l'uomo a un vero e proprio amore per la virtù [...] io penso, tuttavia, che la virtù stessa (qualora essa sia posta innanzi alla vista) può servire molto meglio come esortazione di quanto lo possano le parole degli uomini. È inutile fare gli elogi di una ragazza negli orecchi di un ragazzo, o descriverla con le parole, se si vuole suscitare in lui l'amore [...] dunque, se è possibile, indicate con il dito la bella fanciulla e nessuna ulteriore parola ti sarà necessaria (*monstra, si potest, formam cum digito, nihil amplius hic tibi opus est verbis*). Non si può descrivere meglio che con la vista quanto la bellezza ispiri amore di quanto non possano le parole. Se, quindi, si potesse presentare l'aspetto meraviglioso della stessa virtù agli occhi degli uomini, non ci sarebbe più alcun bisogno di nostra arte della persuasione. (Ficino, *Epistolarium* Lib. V [in *Opera*, vol. I, p. 807])

Cusano, Ficino, Botticelli: verso una nuova primavera filosofica

Un intrico di rapporti collega Ficino, Botticelli e Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, secondo cugino di Lorenzo il

Magnifico, la cui istruzione fu affidata allo stesso Marsilio, a Poliziano e al poeta Naldo Naldi. Ora, dall'epistolario ficiniano emergono prove tangibili di come Venere —quale *gratiosissima forma*— diventi chiave di volta di un'idea di verità connotata da un forte ascendente pedagogico, estetico e morale, ideale concepito in vista di una nuova concezione dell'essere umano. Quest'idea si pone altresì a diretto contatto con le opere del grande pittore fiorentino commissionate da *Laurentius minor: la Primavera* (1478 *ca.*) e la *Nascita di Venere* (1482 *ca.*). L'esito di questa feconda intersezione di apporti filosofici e artistici è che, come scrive Ficino, non ci si possa mai stancare di "lodare la nobiltà della vista e la sublimità della bellezza visiva in quanto simbolo dello splendore divino", splendore la cui immediatezza è tale da potersi additare, sperimentare in immagine tangibile, aggirando ogni problema linguistico: una sorta di *vera icon puchritudinis. La Nascita di Venere e la Primavera*, da questo punto di vista, assurgono a schema sensibile-immaginativo di un vero programma filosofico-teologico volto alla definizione dell'umano, dove il discorso si fa costellazione simultanea di senso, da ammirarsi anzitutto con la vista. Forse, a questo riguardo, un parallelo può essere ravvisato nel Libro VII del *De architectura* di Alberti, dove pittura e filosofia divengono declinazioni dottrinali di una stessa Minerva:

> E io starò a riguardare una pittura, de le buone, dico [...], forse con non manco piacere d'animo che io mi stia a leggere una buona historia; l'uno e l'altro è pittore, l'uno dipinge con le parole, e l'altro col pennello, l'altre cose sono ad amenduoi pari e comuni, nell'uno e nell'altra si ha bisogno di grandissimo ingegno, e di incredibile diligentia. Ma io vorrei che nei tempii, e ne le mura, e nel pavimento non fusse cosa alcuna, che non fusse tutta Filosofia. (*De architectura* VII, 10 [Forni, 1985, p. 238])

Per iniziare, vorrei però accennare brevemente alle più importanti interpretazioni della *Primavera* botticelliana, interpretazioni che divergono anzitutto per una differente individuazione delle fonti esterne all'immagine, fonti di cui l'opera sarebbe una sorta di *ekphrasis* filosofico-immaginale: mi soffermerò anzitutto su Aby Warburg, Ernst Gombrich, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Horst Bredekamp e, infine, su Giovanni Reale. Proverò poi a proporre una personale lettura, riprendendo non poche suggestioni dagli autori citati, con lo scopo di evidenziare quella sotterranea influenza di Cusano sul pensiero "estetico" di Ficino, culminante in quello straordinario *Denkbild* che è la *Primavera* botticelliana.

• *Aby Warburg*. La fonte esterna del grande dipinto sarebbe da individuarsi nel poeta Agnolo Poliziano, autore de *Le stanze per la Giostra*, dedicate a Giuliano de' Medici, fratello minore di Lorenzo il Magnifico e al torneo per cavalieri da questi inaugurato. L'opera di Poliziano fu composta tra il 28 gennaio 1474, giorno del primo torneo di Giuliano de' Medici, e il 26 aprile 1478, data della morte dello stesso Giuliano. È interessante osservare che i cavalieri sfidanti, in occasione della giostra di piazza Santa Croce, secondo alcune fonti letterarie si sarebbero contesi il ritratto di Simonetta Cattaneo (sposata nel 1469, ad appena sedici anni, con Marco Vespucci, cugino del più noto navigatore Amerigo). Simonetta era detta dama *sans pari* e descritta come una delle più belle donne del periodo; di lei s'innamorò Giuliano de' Medici, mentre Sandro Botticelli la considerava sua musa ispiratrice: sotto la suggestione della sua bella apparenza, quasi certamente, immaginò il volto delle sue Veneri. Del resto, l'incredibile somiglianza tra le raffigurazioni mitologiche di Botticelli con il ritratto dedicato dallo stesso pittore alla dama, eseguito nel 1453, lasciano pochi dubbi in proposito.Per alcuni dettagli compositivi, tuttavia, la fonte più attendibile della *Primavera* sarebbe da individuarsi ne *Fasti* di Ovidio, in particolare

i versi dal 194 al 220 del V libro; versi in cui tra l'altro si dice: "*Chloris eram, quae Flora vocor*"; solo grazie a questi versi è possibile vedere nell'immagine, al suo lato destro, la metamorfosi della ninfa Clori in Flora, in un movimento fluido, spontaneo che è simile al germogliare di un personaggio nell'altro. L'immagine, nel suo complesso, rappresenterebbe Venere dopo la sua nascita (evento, quest'ultimo, raffigurato nell'altro celebre dipinto di Botticelli), in particolare nell'istante dell'arrivo nel suo regno (Warburg, *Sandro Botticelli* [trad it. Cantimori, 2003: 72]): l'Hora della Primavera. Leggendo i versi citati di Ovidio,

> non risulta [...] difficile identificare il terzetto di destra: la divinità del vento, Zefiro, insegue e possiede, pazzo d'amore, la Ninfa Clori. Pentito però del suo gesto violento e acceso da vero e puro sentimento per la fanciulla, decide di sposarla e di renderla così la divinità che governa il mondo floreale (la donna vestita con l'abito decorato di fiori). Questo episodio narrato da Ovidio descrive dettagliatamente le figure dipinte da Botticelli, lasciandoci pochi o nulli dubbi sul fatto che sia proprio questa la volontà dell'artista. (Montanari, 2015: 76)

Per quanto riguarda il centro e il lato sinistro del dipinto, i conti però non tornano: occorre rivolgersi proprio a Poliziano, in cui viene celebrata in forma allegorica la signoria di Lorenzo il Magnifico sulla città di Firenze. Il governo di Lorenzo viene esaltato, infatti, come una nuova primavera della cultura, della politica e dell'arte, sul modello di una remota età dell'oro *qui revient*. Di una tale stagione che ritorna, del resto, aveva scritto Luigi Pulci, poeta che mise in versi *La giostra di Lorenzo de' Medici*, scritta nel 1468 (cap. LXIV, 7), ove si legge: "torna il tempo e 'l secol rinnovasi" —ed è ovvio che si sta alludendo alla nuova primavera

culturale favorita prima da Lorenzo, e poi (questo almeno era l'auspicio) da *Laurentius minor*.

Per le ragioni addotte, conclude Warburg, "tutto ciò ci fa pensare che il Poliziano sia stato il dotto consigliere di Botticelli" (trad. it. *cit*.: 60). Scrive ancora Warburg:

> Non può esservi dubbio che *Nascita di Venere e Primavera* si completino a vicenda. La *Nascita di Venere* raffigurava il divenire di Venere, come essa, sorgendo dal mare, è sospinta dagli zeffiri alla riva di Cipro, la cosiddetta *Primavera* raffigura il momento successivo: Venere che in regale ornamento appare nel suo regno; sopra il suo capo, nelle cime degli alberi, e sul suolo sotto i suoi piedi, si distende la nuova veste della terra con immensa e splendida fioritura, e attorno a lei che impera su tutto ciò che appartiene al tempo dei fiori, sono raccolti come fidi aiutanti della loro signora: Ermete che scaccia le nuvole, le Grazie, simbolo della bellezza giovanile, Amore, la dea della primavera e il vento di ponente il cui amore fa spargere fiori a Flora. (*ibidem:* 74)

Ma, sia detto per inciso, è soltanto confidando in Vasari che si può scorgere nella figura centrale Venere, sormontata dalla figura di Cupido. Ed è allo stesso Vasari che si deve la titolazione attuale delle due opere, viste —secondo la sua testimonianza— a Villa di Castello ("luogo del Duca Cosimo fuor di Fiorenza") nei primi anni del '500: in quella magione si sarebbero trovate due tavole di "femmine ignude", quadri figuranti "l'uno Venere che nasce, e quelle aure e venti che la fanno venire in terra con gli amori, e così un'altra Venere che le Grazie la fioriscono, dinotando la Primavera, le quali da lui con grazia si veggono espresse" (Vasari, *Le vite* [*cit*., vol. I, p. 475]).

• *Ernst Gombrich*. Fonte del programma iconografico sarebbe l'*Asinus aureus* di Lucio Apuleio (II secolo d. C.), in parti-

colare un passo del libro X, in cui Venere (o Afrodite) appare nel contesto di una pantomima del Giudizio di Paride rivisitato dalle fantasie di Lucio Asino (protagonista della vicenda "proto-picaresca"): "Venus placide commoveri cunctantique lente vestigio [...] et sensim annutante capite coepit incedere, mollique tibiarum sono delicatis rispondere gestibus (Venere ha cominciato a muoversi placidamente con un lento passo esitante [...] e inclinando leggermente la testa, ha risposto con movimenti delicati al voluttuoso suono del flauto)". Il quadro, dunque, illustrerebbe Venere e il suo seguito delle Grazie e delle Ore d'innanzi a Paride, mentre Mercurio —che precede il corteo delle tre divinità femminili— fa un gesto verso il cielo per indicare che è stato inviato da Zeus (Gombrich, 1972: 81). Lorenzo di Pierfrancesco, cui l'opera sarebbe dedicata, davanti alla pittura risulterebbe oggetto della perorazione di Venere: la scelta fatidica —certamente non più tra Atena, Era e la stessa Afrodite, come nel mito— dipenderebbe da lui, al pari di Paride. In gioco, evidentemente, anziché una sposa di eguale bellezza di Venere, vi sarebbe stato un certo tipo di ideale antropologico, rispetto al quale l'amore —dinanzi al cui incedere incerto le Grazie e le Ore "gettano fiori sia in ghirlande che sciolti"— avrebbe dovuto porre il suo benevolo sigillo.

In generale, secondo Gombrich, si tratta di un quadro didascalico, tale da proporre una nuova idea di *Humanitas*: Lorenzo di Pierfrancesco fu allievo di Poliziano (suo "dotto consigliere") e di Ficino, "mentore spirituale del committente di Botticelli al momento in cui la *Primavera* fu dipinta" (*ibidem*: 54). La *Primavera* fu commissionata nel 1477, quando venne acquistata la Villa di Castello da Lorenzo di Pierfrancesco, opera forse collocata negli appartamenti privati della villa: certo è, scrive Gombrich, che "una tale soluzione non sarebbe apparsa inverosimile ai mentori e alleguardie personali di Lorenzo" (Warburg, trad. it. *cit*.: 19). A corrobo-

rare la tesi, quello stesso anno Ficino aveva inviato a Lorenzo di Pierfrancesco una lettera, scritta probabilmente tra il 1477 e il 1478, quando Lorenzo aveva 14 anni, missiva che contiene un'esortazione morale in forma di oroscopo allegorico. In essa Ficino chiedeva all'*adolescens* di fissare i suoi occhi su Venere, che rappresenta l'ideale filosofico del nuovo concetto di dignità umana. La lettera era accompagnata da una nota indirizzata ai suoi educatori, Giorgio Antonio Vespucci e Naldo Naldi, in cui si chiedeva loro d'incitare il giovane a imparare a memoria il contenuto della lettera e di leggerla secondo lo spirito in cui era stata scritta. Qui Ficino intima:

> Attento a non disprezzarla, pensando forse che l'*Humanitas* sia di origine terrestre. L'Umanità stessa, infatti, è una ninfa di eccellente grazia nata dal cielo e più di altre amata dall'Altissimo. La sua anima e la sua mente sono Amore e Carità, i suoi occhi Dignità e Magnificenza, i piedi la Grazia e la Modestia. (*Epistolarium,* Lib. V [in *Opera*, vol. I, p. 805])[5]

Possiamo quindi pensare che, durante questo scambio epistolare di carattere pedagogico, il giovane Lorenzo avesse sotto gli occhi proprio la Primavera? (Gombrich, 1945: 21). Forse, congettura Gombrich, l'opera non è nulla di diverso da un grandioso *picture sermon* (sermone dipinto)

5 Marsilius Ficinus Laurentio Medici iuniori: "Demum in Venere ipsam, id est, humanitatem, figat intuitum. Qua videlicet admonet, ut memiae oerit non posse a nobis in terris magnum aliquid possideri, nisi homines ipsos possideamus, quorum gratia terrena omnia sunt creata. Homines autem non alia prorsus esca, quam humanitatem capi. Eam cave ne quando contemnas, forte exstimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata, aethae aereo ante alia dilecta Deo. Siquidem eius anima spiritusque sunt amor et charitas. Oculi eiusdem gravitas et magnanimitas. Manus praeterea liberalitas atque magnificentia. Pedes quoque comitas et modestia. Totus denique temperantia et onestas, decus et splendor. O egregiam formam, o pulchrum spectaculum. Laurenti mi, nympha tam nobilis in tuo tota arbitrio posita est, si hanc ipse tibi connubio [?]nxeris, propriamque dicaveris, omnes tibi dulces affret annos, et pulchra faciet te prole parentem".

atto a "innalzare la mente di Lorenzo alle più alte sfere della speculazione" (*ibid.*: 67). In effetti, lo stesso Ficino "non può mai stancarsi di lodare la nobiltà della vista e la sublimità della bellezza visiva come un simbolo dello splendore divino" (*ibid.*: 65). La virtù dell'esperienza visiva è un elemento fondamentale dal punto di vista dell'educazione dell'individuo alla verità (mediante la contemplazione visiva della bellezza).

Gombrich, analizzando la *Primavera*, sostiene inoltre che si tratta di una moralizzazione del pianeta Venere, venendo qui l'astro a significare un ideale di virtù raffinata e intellettuale —in un contesto che, in ogni caso, continua a oscillare, per suggestioni incrociate, tra l'astrologia, l'olimpo delle divinità pagane e la dottrina medievale delle complessioni umorali (*ibid.:* 60). Inoltre Venere, come ideale di bellezza, nel rapporto pedagogico che lega Ficino, in qualità di tutor, al suo discente Lorenzo di Pierfrancesco, rappresenta l'apparire sensibile della verità (quasi il *risus* dell'esser-vero sulla superfice delle cose, tale da trasfigurare esteticamente l'apparenza del mondo): *egregiam formam* (eccellente forma-figura), *pulchrum spectaculum* è l'apparizione della verità nel *medium* della bellezza: "divina bellezza [della] *Venus-Humanitas*" (*ibid.*: 64), scrive Ficino, principio morale che può anche dirsi —per far eco alla struttura triadica delle Grazie— "Cortesia, Bellezza o Umanità" (*ibid.*: 63).

> Lorenzo mio, una ninfa di tanta nobiltà è stata messa interamente a tua disposizione. Se tu ti unirai a lei in matrimonio e la proclamerai tua, essa renderà dolci tutti i tuoi anni e ti farà padre di bella prole. (*Lettera a Lorenzo di Pierfrancesco*, in *Epistolarium,* Lib. V [in *Opera*, vol. I, p. 805])[6]

6 "Laurenti mi, nympha tam nobilis in tuo tota arbitrio posita est; si hanc ipse tibi connubio iunxeris propriamque dicaveris, omne tibi dulces afferet annos et pulchra faciet te prole parentem".

• *Erwin Panofsky*, dal canto suo, in due scritti diversi fa rientrare il programma iconografico botticelliano nell'orbita del pensiero di Ficino: con una raffinata lettura del Cupido cieco (*Cupido cieco*, in Panofsky, 2009 [1972]: 174-177); e con un'interpretazione del motivo filosofico-iconografico delle due Veneri: Celeste (o Urania) e Volgare (o Pandemia) —simboli, rispettivamente, dell'amore intellettuale e dell'amore umano-naturale, Eros e Anteros, distinzione che ha il suo cuore dottrinale nel *Convivium* di Ficino e, in ultima istanza, in Platone stesso (*Il movimento Neoplatonico a Firenze*, in *ibidem*: 208). Panofsky scorge quindi nella due Veneri di Botticelli —la *Nascita* e la *Primavera*— la contrapposizione tra la Venere naturale (o Felicità breve, ignuda) e l'avvento di una Venere mentale (o Felicità durevole), raggiungibile con un atto di conoscenza superiore ("ad divinam cogitandam pulchritudinem", per citare Ficino - *cfr. Convivium*, II, 7 [in *Opera*, vol. II, p. 1327]). Entrambe queste Veneri, scrive ancora Ficino nel *Convivium*, "sono onorevoli e degne di lode, sebbene in grado diverso" (*ibid.*, VI, 4 [in *Opera*, vol. II, p. 1344]).

Il simbolo rinascimentale più riuscito di questa antinomia —vista però oramai come dialetticamente risolta— è la raffigurazione eseguita da Lucas Cranach il Vecchio di un *Cupido che si toglie la benda*: in questo quadro, "conservato nel Pennsylvania Museum of Art, [Cranach] presenta un piccolo Cupido che si toglie dagli occhi la benda di propria mano, trasformandolo così in una personificazione dell'amore "veggente". In questo gesto si fonda, nel modo più letterale, su Platone, poiché è in piedi su un poderoso volume su cui è scritto *Platonis opera*, dal quale sembra "levarsi" verso più sublimi sfere" (*Cupido cieco*, in Panofsky, 2009 [1972]: 183). In generale, Panofsky concorda poi con Warburg nell'attribuire grande importanza, per la composizione dell'opera, a Poliziano: ma non soltanto alla *Giostra*, bensì anche alla pastorale più tarda il *Rusticus* —parte delle *Sylvae*, pubblicate nel 1483 (Panofsky, 1971 [1960]: 224).

• *Edgar Wind* offre invece una raffinata interpretazione dell'immagine che ruota intorno al motivo letterario delle Grazie, vera e propria "chiave per comprendere il programma dipinto nella sua interezza" (2012: 142). Si può infatti notare che in una lettera di Ficino a *Laurentius minor* del 18 ottobre 1481 si sostiene come le Grazie, assimilate alla triade astrologica Mercurio Gioviale (per cui si cerca la verità nelle cose), Sole (che rende con la sua luce ogni sorta d'invenzione palese) e Venere (che con la sua amabilissima bellezza adorna e abbellisce ciò che è stato trovato), presiedono a ogni atto d'invenzione (*Epistolarium,* Lib. VI [in *Opera*, vol. I, p. 864]): sia nella produzione artistica, sia in quella filosofica, sia in quella (tecnico-artigianale) di artefatti che qualificano il nostro vivere nel mondo storico, secondo un perfezionamento morale che non ha fine se non nell'aldilà. Anche Wind sarà importante ai fini dell'interpretazione che proporrò a breve, per cui non mi tratterò oltre. Aggiungo solo che in una nota del suo testo su Botticelli, per me di fondamentale importanza, rimprovera a Gombrich di non aver trovato un principio unificatore a tutte le sue supposizioni neoplatoniche, la cui enumerazione non potrà mai supplire a un'analisi fondativa. Questo principio neoplatonico fondatore è offerto dalla triade *emanatio-raptio-remeatio* (Wind, *op. cit.*: 142). Questa dottrina è la chiave di volta di "un'unica, coerente teoria dell'amore", la quale si articola —nella macro-scansione di due momenti opposti e complementari– nei due lati della raffigurazione (*ibidem*: 143).

• *Horst Bredekamp*, dal canto suo, individua come fonte della *Primavera* il *De rerum natura* di Lucrezio, testo che sconfesserebbe ogni tentativo d'interpretazione neoplatonica dell'immagine botticelliana. Nel V libro dell'opera di Lucrezio, a ben vedere, si può leggere: "Torna vaga la Primavera, e seco / Venere torna, e messaggier di Venere / Zefiro alato, e l'orme sue percorre, / cui la madre de' fior [Flora] tutta cosper-

ge / la strada innanzi di color novelli [...] e di soavi odor l'aere riempie" (*De rerum natura* V, 42).

Inoltre, in virtù della scoperta di un documento d'inventario del 1499, in cui vengono elencati i beni in possesso dei Medici del ramo di Pierfrancesco —beni situati in via Larga, nella "casa vecchia" fatta costruire da Cosimo il Vecchio— giunge poi a postdatare l'opera, collocandola ben oltre un decennio la composizione della *Nascita di Venere*. La *Primavera*, secondo il documento anzidetto, sarebbe stata collocata all'interno della "casa vecchia" di famiglia, posta al pian terreno accanto alla camera di Lorenzo di Pierfrancesco, insieme alla *Pallade e il centauro* dello stesso Botticelli. Secondo la testimonianza scritta, si trattava di "uno quadro dj lignamo apicato sopra el letucio, nel q[ua]le è depinto nove figure de do[n]ne e homini" (Sherarman, 1975: 25).

Bredekamp, isolando la *Primavera* dallo sfondo metafisico della *Nascita di Venere*, interpreta la posizione filosofica di Lorenzo di Pierfrancesco come quella di un estimatore non tanto del pensiero neoplatonico, bensì di una filosofia naturale di tipo lucreziano: si tratterebbe quindi "di una interpretazione naturale, terrena, di Virgilio, di una rinascenza della visione di Lucrezio", in grado di sciogliere la speranza cristiana in un'attesa del ritorno di una pagana età dell'oro (Bredekamp, 1988: 57). Il maestro di Botticelli fu quindi il filosofo materialista Michele Marullo, autore degli *Hymni naturales* e divulgatore di Lucrezio, e non Ficino (Marullo, tra l'altro, fu ritratto da Botticelli). In tal senso, anche la *Primavera* botticelliana, dovrebbe essere letta nell'ambito di un pensiero che favoriva la proposta di una "Venere lucreziana", come ideale sensibile —ad un tempo estetico e morale— che non avrebbe conservato alcuna riviviscenza platonica, neanche in forma residuale.

• L'ultima lettura su cui mi voglio soffermare è quella di *Giovanni Reale*. Anche in questo caso il significato è fatto

emergere attraverso una precisa individuazione delle fonti, fonti accertate da Reale attraverso i due contributi innovativi di Claudia La Malfa (1999: 249-293) e Claudia Villa (1998: 1-28). Secondo Reale, l'immagine botticelliana sarebbe la traduzione in figura del testo di Marciano Capella *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, opera alchemica risalente al IV-V secolo d. C. I personaggi al lato destro della tavola sarebbero così, procedendo da sinistra verso destra: Filologia (al posto di Venere), Retorica (al posto di Flora), Poesia (al posto di Clori), Demone ispiratore (al posto di Zefiro). In tal senso, scrive Reale in uno snodo importante della sua lettura,

> la *Primavera* rappresenta le nozze di Filologia con Mercurio sulla base dello schema dell'opera di Marciano Capella, però secondo la radicale innovazione culturale degli anni ottanta [del Quattrocento] in Firenze, con le due grandi ancelle della Retorica e della Poesia, in connessione con il "divino furore" platonico-ficiniano. (Reale, 2007: 120)

L'interpretazione di Reale è innovativa, a tratti convincente, ma presenta alcuni problemi. Procedo rapidamente per punti:

- Trascura la figura di Cupido, che sta sopra il personaggio centrale, "aleggiante sopra l'intera scena quasi come stella polare" (Bredekamp, *op. cit.*: 62): la figura di Venere-Amore Celeste (Urania), che tutto unisce, di cui Cupido è un'emanazione iconografica, è indubbiamente il perno dell'intera raffigurazione.

- Non osserva che le due parti della tela (destra e sinistra) corrispondono a due movimenti reciproci e complementari, secondo cui (per citare Ficino) "unitatem

autem in alteritate progredi est simul alteritatem regredi in unitatem". A destra vi è il moto discensivo (*explicatio*), rappresentato dal soffio di Zefiro, a sinistra il raccoglimento (rappresentato dalle mani congiunte delle grazie) e, infine, il processo di risalita (cui allude il caduceo di Mercurio, che punta al cielo perforando le nubi). Questo è il momento del *reditus*, che è di gran rilievo nel pensiero neoplatonico (quale processo di essenzializzazione della realtà esplicata e ritorno all'origine complicante). Questo momento, trascurato nella lettura di Reale, sarà il centro della mia proposta, in cui chiamerò in causa il Cusano di Ficino.

- Non è corretto affermare che la titolazione *Primavera* sia ottocentesca. Abbiamo una testimonianza di Vasari nelle *Vite dei più eccellenti pittori*, pubblicata nel 1550. In essa, nel capitolo dedicato a Botticelli, riferendosi al quadro, come già sappiamo, si dice: "Venere che le grazie fioriscono, dinotando la Primavera".

La Primavera di Botticelli: una superba raffigurazione della Figura P

Il titolo del paragrafo non deve stupire. Che la Figura P di Cusano fosse stata recepita in Italia, anche nei circoli artistici, lo dimostra l'evidente ripresa di questo strumento euristico da parte di Leonardo da Vinci. Nelle sue mani, questa figura, conosciuta attraverso l'edizione degli *Opera omnia* editi a Cortemaggiore nel 1502 (apparsa presso il tipografo vagante Benedetto Dolcibelli con l'apporto del Marchese Rolando Pallavicini),[7] divenne lo schema geometrico che

7 A riprova della prossimità delle circostanze editoriali con Leonardo, è utile ricordare che l'editore Dolcibelli fu insignito di numerosi feudi da Ludovico il Moro, mecenate di Leonardo durante il

permetteva quella compenetrazione vicendevole tra luci e ombre che è all'origine della teoria del ritratto leonardesco, il cui fondamento è appunto il chiaroscuro (o "dolce sfumoso"): secondo Leonardo, il personaggio da ritrarsi doveva essere posto esattamente nel punto di intersezione tra piramide della luce e piramide della tenebre, posto di spalle verso la camera oscura. Nel ritrarre una figura, scrive Leonardo, "tu hai a mettere la tua figura scura in campo chiaro; e se sarà chiara, mettila in campo oscuro; e se sarà chiara e scura, metti la parte scura nel campo chiaro e la parte chiara nel campo scuro" (*Trattato della pittura,* 412 in *Scritti* [ed. Recupero, 2002, p. 169]). Questa regola del contrasto darà grande aiuto a rilevare le figure, a patto che in questi trapassi tra lumi e ombre i contorni delle cose risultino *sfumosi*, potendo così comunicare la sensazione del "non finito" (*Trattato,* 413 [*ibidem*, p. 169]), là dove "la percussione fatta da ombrosi e luminosi razzi sopra un medesimo loco fia mista e di confusa apparenza" (Ms. C, fol. 9v). Essa regola, per di più, può essere resa in figura tenendo presente che "*ogni corpo ombroso si trova infra due piramidi, una scura e l'altra luminosa*" (il cors. è mio) (*Trattato,* 721 [*ibidem*, p. 269]).

> La cosa veduta dentro alle abitazioni illuminate da lume particolare e alto di qualche finestra dimostrerà gran differenza infra i lumi e le sue ombre, e massime

---

suo primo soggiorno milanese dal 1481 al 1499. Il Pallavicini, inoltre, dedicava le opere di Cusano all'arcivescovo di Rouen Georges d'Amboise (1460-1510), luogotenente del re di Francia e legato apostolico in Lombardia dal 1501. Ora, il governatore francese della Lombardia Charles d'Amboise (1473-1511), amico e protettore di Leonardo all'epoca del suo secondo soggiorno milanese (1506-1513), era nipote del cardinale Georges. E fu proprio Charles che, nel 1506, fece esplicita richiesta alla repubblica fiorentina di poter trattenere, per volere del re di Francia, Leonardo a Milano, nonostante gli impegni assunti da quest'ultimo a Firenze (anzitutto, si trattava della realizzazione del maestoso affresco de La battaglia di Anghiari nella sala del Gran Consiglio, opera iniziata intorno al 1503 e, com'è noto, mai ultimata).

> se l'abitazione sarà grande e oscura [...]. E tu pittore, che usi le istorie, fa che le tue figure abbiano tante varietà di lumi e ombre, quanto son varî gli obietti che le hanno create, e non far maniera generale (Da Vinci, *Trattato,* 682 [*ibidem,* p. 253]).

Ma torniamo alla *Primavera* di Botticelli. Propongo di fare la seguente esperienza, come se dovessimo inscenare un nuovo *ludus iconae*: osserviamola in controluce, tenendo sullo sfondo la Figura paradigmatica. Schema e vicenda raffigurata sulla tavola sembrano corrispondere sul piano di uno "stupendo moto di reciproca progressione" (*admiranda in invicem progressio divina*), per il quale l'unità procede nell'alterità e l'alterità regredisce nell'unità (*De coni.* I, 4; h III, n. 16, lin. 6-9 [trad. it.: 277-278]). La catena dell'essere, che collega la dimensione dialettica articolantesi in *proódos epistrophé*, è rappresentata nel dipinto attraverso il gioco delle mani dei vari personaggi raffigurati. Mani che indicano, alludono, s'intrecciano, collegando i due estremi offerti dal soffio di Zefiro (*explicatio*) al dito che accompagna il caduceo di Mercurio rivolto verso l'alto (e si noti: la mano di Ermes non stringe il bastone; l'indice rimane libero, disteso parallelamente ad esso, senza sfiorarlo; esso, tra l'altro, ricorda un po' quello del *San Giovanni* di Leonardo, 1508-12 *ca.*). Ma vi è anche un *medium* che non addita, posto in alto sulla testa di Venere: Cupido bendato, in effetti, scaglia una freccia infuocata dall'amore, che accoglie (prolungandone l'impeto) la brezza che promana da Zefiro e lo sguardo di *Castitas*, fungendo così da mediatore tra il soffio esplicante del dio del vento e la danza lieve e raccogliente delle Grazie.

Ma andiamo con ordine:

• le mani di Zefiro (dal lat. *Zephŷrus*, gr. ζέφυρος), il vento di primavera, sospingono, accompagnando il soffio con cui muove la ninfa Clori (*Chloris*);[8]

• a primavera (Flora), esplicazione di Clori, raccoglie le sue mani intorno al ventre gravido, da cui prende forma la varietà del creato sotto forma di una rigogliosa generazione della natura che manda "fora mille vari color di fiori novelli" —come si legge in Lorenzo de' Medici, *Commento del medesimo sopra alcuni de' suoi sonetti (*in *Opere* [ed. Simonini, 1939, vol. I, p. 117]);

• la Venere, alcuni passi indietro dalla scena principale, tiene la mano aperta verso la parte sinistra (rispetto a noi) della tela: è aperta come quella dell'*Annunciata* di Antonello da Messina (1475 *ca*.), ma, anziché confermare il personaggio nella propria pudica ritrosia, lo apre all'esteriorità del mondo contenuto nell'*ortus* rigoglioso di una sorprendente *natura naturans et genitrix*. Mano, quindi, come segno dell'apertura e dell'estrinsecazione, che segue le direttrici tracciate da ogni singolo dito —come un raggio che partecipa un'unica virtù nell'alterità varia del molteplice (gesto che, comunque, collega e trattiene il molteplice): e questa è la fecondità dell'amore. D'altronde vi è un riscontro preciso con la mano di Beatrice, realizzata da Botticelli per i disegni per la *Divina Comedia* del Landino su istigazione di Lorenzo di Pierfrancesco: si tratta della mano che addita a Dante la dimensione trascendente del divino (*Paradiso* IX);

8 La raffigurazione di Zefiro non è per nulla eccentrica: è l'esatto corrispettivo capovolto dell'angelo dell'Annunciazione del 1481, sebbene qui la figura abbia le braccia raccolte, conserte. Galleria degli Uffici. In fondo Zefiro è un ibrido tra il suddetto angelo la figura femminile che impersona Frode nella raffigurazione della Calunnia, Frode le cui braccia protese riprendono esplicitamente la postura del dio del vento.

• le mani delle grazie raccolgono, nel coronamento di *Castitas*, la virtù generatrice dell'amore, rafforzando il legame armonioso che unisce gli elementi vari del mondo esplicato. Cupido rafforza il sacro vincolo con il suo dardo, che segue lo sguardo casto della Grazia centrale e in primo piano, sospingendo il dinamismo centripeto verso Giove-Mercurio (simbolo dell'intelletto);

• Mercurio, secondo Ficino, è il simbolo della contemplazione intellettuale (come già lo era per Plotino): la forza dell'anima razionale che "quasi nubibus procul expulsis ad intellectualis pulchritudinis lumen extemplo convertitur" (Plotino, *Enneadi* I, VI, 7). È dunque Mercurio ad attuare quel *reditus* raccogliente "ad sublimia revocans". Questa dimensione metafisica trapela dalle nuvole —sfiorate dal caduceo— come *intellectualis pulchritudinis lumen*. Qui, l'intero processo rappresentato, sul lato destro s'inverte, trovando il suo dinamico punto di conversione: sicché, come nota Wind, "ciò che discende sulla terra come soffio di passione (*explicatio*) ritorna al cielo nello spirito della contemplazione" (Wind, *op. cit.*: 155). La raffigurazione botticelliana, giunta a questo punto, è come un nastro, le cui estremità si toccano necessariamente.

Abbiamo così ottenuto l'intero processo di *Emanatio, conversio* e *remeatio*. Processione = nel processo metamorfico che da Zefiro va a Flora; Conversione raccogliente = nella danza delle Grazie, sotto lo sguardo unificante di Venere urania; Ritorno all'origine = nel gesto di Mercurio (che indica le sfere superiori, l'Iperuranio). Una medaglia di Pierfrancesco de' Medici, sul verso, raffigura il serpente che si morde la coda; ciò conferma pure il motto/divisa di Lorenzo il Magnifico secondo cui *le temps revient* (quale ritorno della primavera medicea). Questo è ripetuto as-

trattamente da Ficino nella formula insistita del *circuitus spiritualis (cfr. Th. Pl.*, X, 7), come dinamismo che unifica tutta la realtà: quel "circulus itaque unus et idem a Deo in mundum, a mundo in Deum", che può essere definito con tre nomi diversi: *pulchritudo* in quanto rimane raccolto in Dio; *amor* in quanto di diffonde nel mondo; *voluptas* in quanto riconduce la realtà al suo creatore (*cfr. Convivium*, II, 2 (93) [in *Opera*, vol. II, p. 1324]).

Ficino, del resto, come ha evidenziato Leinkauf, riprendeva proprio da Cusano la struttura triadica Inizio-Mezzo-Fine, vale a dire Unità-Esplicazione-Ritorno (ma anche *essentia-virtus-operatio*, *essentia-vita-mens*) (Leinkauf, *op. cit.*: 740). Le Grazie, concepite come i tre momenti della stessa unità di Venere, sono il simbolo di questa Identità dinamica e identificante, al cui centro vi è la forza viva della distinzione: per citare ancora Ficino, "gratiosissima Venus, Gratiarum mater, atque almis omnino laetisque radiis fuis rem omnem adeo condit et ornat" (*De vita*, Lib. I, Cap. I [in *Opera*, vol. I, p. 495]).

Sulla base di questa dialettica discensiva-ascensiva, ben rappresentata dalla Figura P, Wind dice giustamente che nella parte sinistra del quadro vi è come un rovesciamento della sequenza di destra, come si trattasse di "un palindromo musicale": anziché una semplice "triade produttiva" (*trinitas prodictoria*) —che, unidirezionalmente, dall'amore di Zefiro si riversa su Clori, e da questa a Flora—, Botticelli raffigurerebbe così sulla tavola una triade raccogliente-complicante, secondo cui *Castitas*, partendo da *Pulchritudo*, si muove a incontrare *Voluptas* per moderarla con l'aiuto di Venere. Ficino, del resto, parlava di una *trinitas conversoria sive ad supera reductoria (cfr.* Wind, *op. cit.*: 150); la stessa scansioni di momenti la si trova nel *recto* della medaglia dedicata a Giovanni Pico, realizzata dallo scultore Niccolò Spinelli (Fiorentino) nel 1484-1485.

A questo punto possiamo anche recuperare anche alcune tesi di Bredekamp, laddove egli parlava di una dialettica compensazione degli opposti: "una *discordia concors*, il cui gioco contraddittorio tra voluttà e castità fa nascere la bellezza" (Bredekamp, *op. cit.*: 21). In tal senso, osserva ancora lo storico dell'arte tedesco, "il complicato girotondo di queste tre figure le conduce e le stringe l'una all'altra, ma a ogni moto del rivolgersi reciproco segue immediato il movimento complementare di una nuova distanza" (*ibidem:* 68). Si tratta di un movimento circolare in cui prossimità e distanza si alternano senza fine, in una fitta trama di rapporti in cui identità e differenza risultano compenetrati sul piano di una dialettica di momenti opposti che si identificano solo in un movimento circolare e infinito —secondo un virtuoso "circolo dei legami e distacchi" (*ibidem:* 69).

La fonte letteraria di questa suggestiva interpretazione delle Grazie, come simbolo interno capace di compendiare l'intero ritmo compositivo della raffigurazione, è Seneca, secondo cui le grazie "danzano tenendosi per mano" (*De beneficis* I, 3). Esse, nello specifico, sarebbero simbolo di ciò che dà il beneficio, di ciò che lo riceve, di ciò che ricambia (attuando una sintesi perfetta tra colui che offre e di colui che riceve): "unam esse quae det beneficium, alteram quae accipiat, tertiam quae reddat; alii tria beneficiorum esse genera, promerentium, reddentium, simul et accipientium reddentiumque"; e questa, scrive Seneca, è la connessione, per cui il dono "passando di mano in mano alla fine torna al suo autore" (*ibidem*); e si tratta di un movimento "pulcherrimus, si cohaesit, et vices servat" (*ibidem*). Inoltre, conclude Seneca, le Grazie —*Castitas*, *Voluptas* e *Pulchritudo*— "sono gioiose, come sono di solito color che danno o ricevono un beneficio [...]; sono vergini, perché sono puri e schietti e sacri per tutti; in essi [infatti] non deve esserci niente di forzato o di vincolato: perciò esse indossano tuniche senza

cintura, che sono trasparenti perché i benefici vogliono essere visibili". Lo stesso pensiero è espresso da Leon Battista Alberti nel *De pictura* (II, 54), opera in possesso di Cusano: questi parla delle tre Grazie in circolo come simbolo della Liberalità, quale capacità di elargire e donare (come Dio, che è *sui diffusivum*).

Fonte filosofica di questa dialettica danzante, il cui motore è la "concordia nell'opposizione" (simboleggiata dalle mani delle Grazie che si stringono in un aggraziato nodo, che tuttavia non impedisce la pluralità dei loro movimenti), è forse Cusano (Wind, *op. cit.*: 148). Martin Thurner, in un saggio sul *De ludo globi*, definiva non a caso il pensiero della *coincidentia* cusaniano come capace di innescare un "movimento vorticoso e danzante" (Thurner, 2001: 86) dello spirito, antitetico a quello scomposto della *vertigo* conseguente alla caligine dell'ignoranza. Se questa danza del pensiero è quell'*impossibilità necessaria* al fine di concepire come inizio e fine della vicenda cosmica coincidano, Botticelli —sulla scorta dell'insegnamento di Ficino, a sua volta nutrito delle teorie cusaniane— è riuscito a rendere in figura questa esperienza intellettiva.

Concludendo: se, come insegnava Walter Benjamin, ogni epoca storica ha dovuto, almeno una volta, "essere dissodata dalla ragione, ripulita dalla sterpaglia della follia e del mito" (Benjamin, 1986 [1983]: 223 [N I, 4]), lo stesso potremmo dire di alcune immagini della Rinascenza, la cui interpretazione si trova di fronte a una molteplicità disarmante di suggestioni e letture (più o meno riuscite). In esse, in particolare nelle opere di Botticelli, si rispecchiano —in un intrico di sovradeterminazioni di significato— la mitologia di un'epoca, le influenze di un platonismo cristianizzato, motivi poetici antichi e coevi, trasfigurazioni politiche, finalità didascaliche e altro ancora. In questo caso, al posto dell'ascia della ragione, basta munirsi della Figura P:

attraverso il suo filtro congettural-razionale, l'immagine, dal caleidoscopio delle sue difformi interpretazioni, si ricompone, assurgendo a simbolo vivo di una vicenda dinamica, il cui protagonista è un modello di *Humanitas* sospesa tra Natura e Spirito, tra *alteritas* materiale e potere di unificazione della mente superiore. Le Grazie, simbolo nel simbolo, prese nel ritmo incalzante della raffigurazione —in cui anche Venere sembra battere, con il piede destro, il ritmo alternato che attraversa la creazione, sospesa tra *explicatio e complicatio*— rimandano al *De ludo globi*. In quest'opera, l'anima, giunta in contatto con il centro delle nove circonferenze concentriche (in cui è Cristo, "centro e fonte di vita"), è colta da "un movimento vivo che muove perfettamente se stesso (*motus vivus supra seipsum perfecte movens*)", moto centripeto "riflesso su se stesso (*supra seipsum reflexus*)" ad un tempo rapidissimo e in quiete (*De ludo* II: h IX, n. 37, lin. 14 [trad. it.: 876]). In questo movimento, scrive Edmond Vansteenberghe, guarda caso "coincidono la conoscenza e l'amore" (Vansteenberghe, 1915: 56): senso, amore e intelletto (simboleggiati in Ficino dalle Grazie), qui si conformano al movimento semplicissimo di Cristo, che "muove la sfera della sua persona in modo da riposare nel centro della vita (*personaae suae globum sic movit, ut in medio vitae quiescat*)" (*De ludo* II: h IX, n. 51, lin. 4-5). In questa fusione circolare, "fondamento ontologico di carattere coincidenziale (*koinzidentaler Seinsgrund*)" (Thurner, *op. cit.*: 92) e punto d'indifferenza assoluta dei vari movimenti contratti della mente, si esplica quel potere di unificazione intellettuale di cui deve essere dotato anche l'osservatore dell'immagine: rapito dal moto di unificazione rappresentato dalle Grazie, questi, infine, è capace di sopportare il peso della contraddizione, *opposita* dislocati ai due lati della raffigurazione, giungendo così ad una visione serena, unitaria e coerente del quadro. Qui, come scrive Cusano nel

De beryllo, obliterando gli *insipida deliramenta* ermeneutici, "sentirai la gioia di aver trovato un tesoro intellettuale" (*De beryl.*: h XI/1, n. 2, lin. 10), splendente come un'immagine attraverso cui l'uomo può rendere se stesso sempre più conforme a un preciso ideale di *Humanitas*. Questo, forse, è uno dei frutti più belli della straordinaria antropologia dialettica e dinamica di Cusano. E la vista, in certi casi, ispirata a una "più grassa Musa" di quella filosofica (Alberti, *La Pittura*, 1658, f. 4), dice di più delle astrazioni del pensiero.

Bibliografia

Alberti, L. B. *De architectura*. Bartoli, C. (trad. lingua fiorentina). Venezia, F. Franceschi, 1565 (ristampa anastatica presso A. Forni Editore, Bologna, 1985).

———. *La Pittura*. Domenichi, L. (trad. it.) Venezia, G. Giolito de Ferrari, 1658.

André, J. M. (1999). O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da anthropologia de Ficino. In *Philosophica*, 14.

Benjamin, W. (1986 [1983]). *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*. Tiedemann, R. e Agamben, G. (cura). Torino, Einaudi.

Bongioanni, D. (1935). *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*. Piacenza, Soc. Tipografica Ed. Porta.

Bredekamp, H. (1988) *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus*. Frankfurt am Main, Fischer.

Bruni, L. A laude di Venere (*O Venere formosa, o sacro lume*). In *Lirici toscani del '400*. Lanza, A. (cura). Roma, Bulzoni, 1975.

Cassirer, E. (1950 [1927]). *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Federici, F. (trad.). Firenze, La Nuova Italia.

Chastel, A. (1975). *Marsile Ficin et l'art*. París, Droz.

Colomer, E. (1978). Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Christlichen Humanismus. In *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13*.

D'Amico, C. (coord.) (2017). *Asclepio. Un texto sapiencial.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Da Vinci, L. *Trattato della pittura. In Scritti. Tutte le opere: Trattato della pittura, Scritti letterari, Scritti scientifici.* Recupero, J. (cura). Milano, Rusconi, 2002.

De' Medici, L. *Opere.* Simonini, A. (cura). Bari, Laterza, 1939.

Ficino, M. *Opera, et quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodiere omnia*, 2 voll., Basileae, Ex officina Henricpetrina, 1576.

———. *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone.* Rensi, G. (cura). Milano, SE, 2003.

———. *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes.* Marcel, R. (ed. crit. et trad.), 3 vols. París, Les Belles Lettres, 2007.

Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana*, vol. I. Torino, Einaudi.

Gombrich, E. H. (1945). Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle. In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* Vol. 8.

———. (1972). *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento.* Federici, R. (trad.). Torino, Einaudi.

Heidegger, M. (2006). *Essere e tempo.* Marini, A. (ed.). Milano, Mondadori.

Klibansky, R.; Panofsky, E. y Saxl, F. (2002 [1964]). *Saturno e la melancolia, Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte.* Federici, R. e Colla, U. (trad. it.) (nueva ed. ampliata, trad.). Torino, Einaudi.

Kristeller, P. O. (2005 [1942]). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.* Firenze, Le Lettere.

La Malfa, C. (1999). Firenze e l'allegoria dell'eloquenza: una nuova interpretazione della *Primavera* di Botticelli. In *Storia dell'arte*, 97 (settembre-dicembre).

Leinkauf, T. (1990). Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1 jan.), n. 7.

Mojsisch, B. (1999). L'épistémologie dans l'humanisme: Marsile Ficin, Pierre Pomponazzi et Nicolas de Cues. In *Revue de Métaphysique et de Morale n° 2* (avril-juin).

Montanari, G. (2015). Il Giardino delle Esperidi. La Primavera di Botticelli riletta secondo Ovidio. In *Il capitale culturale, XI.*

Nicola Cusano. Sermo CCXL: *Tota pulchra est, amica mea.* Santinello, G. (ed. crit. e introd.). Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1958.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io.G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

———. *Compendium* (Volumen XI, Fasciculus 3. Edidit B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964).

———. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 4 *[Sermones XXII-XXVI].* A. R. Haubst et M. Bodewig, W. Krämer, H. Pauli editi. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

Oehlig, U. (1992). *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino.* Wiesbaden, Wieweg-Teubner.

Panofsky, E. (1971 [1960]). *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale.* Taddei, M. (trad.). Milano, Fletrinelli.

———. (2006 [1955]). *La vita e l'opera di Albrecht Dürer.* Basso, C. (trad.). Milano, Abscondita.

———. (2009 [1972]). *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento.* Pedio, R. (trad. it.). Torino, Einaudi.

Reale, G. (2007). *Le nozze nascoste o la Primavera di Sandro Botticelli. Nell'ottica dell'Umanesimo fiorentino.* Milano, Bompiani.

Salviati, L. *De dialogi d'amicizia.* Firenze, Giunti, 1564.

Santinello, G. (1958). *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica.* Padova, Liviana.

———. (1978). Das Leib-Seele Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13.*

Sherarman, J. (1975). The Collection of the Younger Branch of the Medici. In *The Burlington Magazine*, nº 862.

Solmi, E. (1905). *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Il metodo sperimentale. L'astronomia. La teoria della visione*. Mantova, G. Mondovì.

Thurner, W. (2001). Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 27.

Vansteenberghe, E. (1915). Autour de la docte ignorance. Un controverse sur la théologie mystique au XV siècle. In *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV, fasc. 2-4.

Vasari, G. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' nostri tempi.* [nell' edizione per i tipi di Torrentino, L. (Firenze, 1550)]. Bellosi, L. e Rossi, A. (cura). Torino, Einaudi, 2010.

Villa, C. (1998). Per una lettura della "Primavera", Mercurio "retrogrado" e la Retorica nella bottega di Botticelli. In *Strumenti Critici*, XIII (gennaio).

Von Bredow, G. (1955). *Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung* (Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto, 1463). Heidelberg, Winter.

Warburg, A. (1893). *Sandro Botticelli "Geburt der Venus" und "Frühling".* Hamburg, Voss.

———. (2003). "*La nascita di Venere" e la "Primavera" di Sandro Botticelli.* Cantimori, E. (trad. it.). Milano, Abscondita.

Wind, E. (2012). *I misteri pagani del Rinascimento.* Milano, Adelphi.

Yates, F. (2002). *Giordano Bruno e la tradizione ermetica.* Roma/Bari, Laterza.

Zöllner, F. e Nathan, J. (2003). *Leonardo da Vinci. Sämtliche Gemälde und Zeichnungen.* Köln, Taschen.

———. (2010). *Leonardo da Vinci. Tutti i dipinti e tutti i disegni* (trad. it.). Köln, Taschen.

Capítulo 14

El neoplatonismo renacentista y el problema acerca de la naturaleza humana en el pensamiento de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino

Andrea M. N. Paul

Introducción

Es tal vez conocida la pregunta que Petrarca formula a propósito de las inquietudes que empezaron a gestarse sobre el lugar que ocupa el hombre en este inmenso universo: "porque, dime ¿de qué nos sirve conocer la naturaleza de fieras, aves, peces y serpientes e ignorar o menospreciar, en cambio, la naturaleza del hombre, sin preguntarnos para qué hemos nacido ni de dónde venimos ni adónde vamos?" (*De sui ipsius et multorum ignorantia* [citado en Tudela, 2001: 23]). Es justamente, el espíritu de este interrogante el que abrazaría el inicio de una nueva antropología que se nutre tanto de fuentes paganas como cristianas. La novedad que propone, asimismo, responde a uno de los paradigmas más representativos del Renacimiento, a saber: no solo comprender quién es el hombre, sino también entenderlo como aquel que ocupa el centro del universo. En efecto, la concepción antropológica renacentista afirma que el hombre es "un punto privilegiado en el que todo viene a confluir", y así, a través de estas lentes, reinterpretan categorías clásicas acuñando nuevas acepciones sobre las mismas, tal es el caso de la concepción de microcosmos.

Ágnes Heller en su obra *El hombre del Renacimiento*, sostiene que este fue un período de muchos cambios originados en varias áreas del saber, cambios que han permitido el desarrollo de una concepción antropológica relacionada con la dignidad del hombre y su presencia en el mundo. No obstante, es en el interior del neoplatonismo donde el hombre fue considerado "microcosmos", no por ser un mero reflejo de algo mayor sino, por el contrario, por su injerencia en el mundo. En efecto, para el neoplatonismo el hombre se presenta como aquel que genera el vínculo con el mundo, y esto no solo se produce porque reúne en sí todos los elementos del cosmos sino también, como sostiene Cassirer, "porque en él se define, en cierto modo, el destino religioso del cosmos todo" y así el hombre es una creatura extraordinaria en el sentido de ser la "imagen viviente de Dios en el mundo". En suma, el problema del universo y el lugar que ocupa el hombre fue uno de los temas que abordaron los diferentes filósofos en los círculos intelectuales renacentistas, entre quienes justificar la dignidad de la naturaleza humana representó una de las herencias más contundentes de los primeros humanistas del *Trecento* italiano.

El objetivo de este trabajo consiste en presentar los supuestos básicos que nos permitan acercarnos a la concepción de microcosmos en el interior del neoplatonismo renacentista, particularmente en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464) y de Marsilio Ficino (1433-1499). En el primer caso, tomaremos como objeto de análisis principalmente su obra *De docta ignorantia, Liber tertius* (1440), mientras que, en el segundo caso, analizaremos específicamente *Theologia platonica de immortalitate animorum* (1482), y *De Amore. Commentarium in Convivium Platonis* (1469). Para una mejor organización del trabajo lo dividiremos en dos apartados: el primero ahondará brevemente la posibilidad de la presencia cusana en el pensamiento de Ficino; el segundo desarrollará

la concepción de microcosmos en ambos pensadores intentando dilucidar algunos puntos de encuentro.

El neoplatonismo renacentista: Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino

Cuando un investigador aborda los estudios sobre el neoplatonismo renacentista, el abanico de tópicos que se despliega nos muestra diferentes caminos para explorar dentro de la historia misma del platonismo, a saber, el problema de las recepciones de fuentes tanto ajenas al platonismo como propias del movimiento y las posibles proyecciones entre los diferentes pensadores platónicos y no platónicos, entre otros temas factibles. Este es el caso de Nicolás de Cusa, reconocido por los historiadores de la filosofía medieval y renacentista y por la influencia qué generó sobre los pensadores italianos. Tal es el ejemplo de Giordano Bruno (1548-1600), representante del naturalismo del siglo XVI, para quien las categorías cusanas de *explicatio* y *complicatio* no eran desconocidas y, más aun, le sirvieron de base para construir su propio sistema cosmológico y metafísico. El Nonalo, pues, ofrece en su obra al investigador que desee indagar sobre esta relación no solo alusiones acerca del Cusano, sino también posibles conexiones teóricas que dan cuenta del conocimiento directo e indirecto de Bruno sobre Nicolás de Cusa y sus producciones doctrinales.

Si el investigador, en cambio, se dirigiera hacia el círculo florentino del *Quattrocento italiano*, percibiría inmediatamente que no se corre con la misma suerte, al menos con algunos integrantes del mismo. Este es el caso de Marsilio Ficino, un neoplatónico florentino quien no solo es conocido por sus traducciones del corpus platónico, sino también por la incorporación en su filosofía de doctrinas paganas,

con el fin de construir una concordia entre el paganismo y el cristianismo. La posibilidad de una influencia filosófica directa que el Cusano podría haber generado en el florentino quedará siempre en el terreno de la conjetura. Ahora bien, si nos abocamos estrictamente a las posibles conexiones especulativas, siendo ambos herederos de la misma corriente filosófica, los enigmas que nos invitan a resolver sobre los posibles puntos son muy interesantes, desde tópicos vinculados a la búsqueda de una concordia entre diferentes pensamientos y la coincidencia de algunas fuentes que sostienen teorías similares, hasta la relación entre el deseo y el camino ontológico que guían al hombre hacia la divinidad; todo ello entre una variedad de potenciales encuentros, tal como el que hoy nos convoca: la nueva concepción de microcosmos.

Son solo unos cuantos años los que separan la producción filosófica del Cusano de la del platónico florentino. En 1440, Nicolás de Cusa había escrito una de sus obras más conocidas *De Docta ignorantia* cuando Ficino recién tenía siete años. Se sabe que un año antes el Cusano había gozado de una breve estancia en Florencia, durante la que tal vez fundó las bases para una relación entre él y el círculo filosófico florentino. El 11 de agosto de 1464, Nicolás de Cusa murió en Umbría cuando Ficino no solo ya había perfilado su labor de traductor de las obras platónicas, neoplatónicas y paganas, sino que, además, se encontraba orientado en el camino de la filosofía, habiendo escrito epístolas que contenían sus intereses filosóficos, así como también pequeños opúsculos sobre tópicos diferentes, tales como *De Divino Furore* (1457); *De virtutibus moralibus* (1457); *Dio et anima* (1458); *De quattuor sectis philosophorum* (1457); *Opuscoli "virtutibus moralibus"* (1457); *De voluptas* (1457).

Como observamos, si bien el Florentino en la década del cincuenta tenía en su haber un conjunto de escritos filosóficos y era conocido en los círculos intelectuales de Florencia,

no se encuentran ni documentos ni testimonios que atestigüen que el Cusano conociera la existencia del joven platónico florentino, cuyas vías filosóficas tienen varios puntos de encuentro. En cambio, podemos sí deducir que Ficino estaba enterado de la existencia de Nicolás de Cusa, pues eso lo demuestra la única mención directa que hace en una carta escrita en 1489 y dirigida a Martino Uranio a propósito de algunas aclaraciones filosóficas que el florentino pretendía detallar. En esta carta, el Cusano fue mencionado dentro de una lista de pensadores y teólogos como Avicebrón, Alfarabi, Enrique de Gante, Avicena, Duns Escoto y el Cardenal Bessarión. Lo más llamativo e interesante es que junto a su nombre aparece la siguiente aclaración, "ciertas especulaciones del cardenal" (*quaedam speculationes Nicolai cusii cardinalis*).[1] ¿Cuáles eran las especulaciones del cardenal que conocía? ¿Podemos sostener entonces que estaba al tanto de las doctrinas del Cusano?

Si nos detenemos en la carta y la analizamos sin dejar de lado el contexto y el objetivo que llevó a Ficino a escribirla, nos daremos cuenta de que la mención allí de Nicolás de Cusa no es vana ni insignificante. En primer lugar, los intereses que dirigían a Ficino a mantener correspondencia con Martino Uranio estaban íntimamente ligados a la intención de explicarle con claridad la existencia de dos vías para alcanzar la felicidad, una sacerdotal y otra filosófica, ambas necesarias para cumplir con el objetivo final que era

1 En sintonía con lo expuesto, Cassirer sostiene que "El nombre de Nicolás de Cusa no aparece mencionado en la obra de Pomponazzi ni en la de los pensadores de la escuela de Padua, ni en el círculo platónico de Florencia, ni en los escritos de Ficino y Pico" y amplía en la nota al pie que "En las obras de Pico no aparece el nombre del Cusano; en Ficino lo encontramos solo en las cartas pero en una forma singularmente desfigurada. Con motivo de una enumeración que Ficino hace de los tratados filosóficos pertenecientes al círculo platónico, se remite a la defensa de la doctrina platónica de Bessarion y también a 'ciertas especulaciones' del cusano (*quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinalis*)" (*cfr.* Cassirer, 1951: 68).

la felicidad perfecta. Esta insistencia se relaciona con un fin mayor, esto es, saldar la crisis que percibía en el seno de la religión y la filosofía, crisis producto de la escisión de la razón y la fe que tornaron a la religión en indocta y a la filosofía en impía.[2]

En segundo lugar, y en consonancia con lo anterior, Ficino entendía que la solución a la crisis, o el camino para saldarla, se encontraba en la reelaboración de la *Prisca theologia*,[3] una

2 Ficino se propuso reconstruir una tradición milenaria que, a su juicio, contenía en sus doctrinas la prefiguración del advenimiento del cristianismo. Más aún, desde un principio, al definir la genealogía de los *theologi veteres*, la hizo descansar sobre la unidad sapiencial de la religión universal. En consecuencia, este "renacimiento" de las doctrinas antiguas expuestas en tal sabiduría legendaria poseía un fin explícito para Ficino, a saber, volver al origen para encontrar las herramientas teóricas que le permitieran restablecer la unión entre la filosofía y la religión, entre la razón y la fe, en una docta *religio* o *pia philosophia*. Esta separación no solo convirtió a la filosofía en impía y a la fe en indocta, sino también mermó las posibilidades de alcanzar el perfecto conocimiento de la verdad. En virtud de ello, Ficino se proponía armonizar nuevamente los dos elementos y reconstruir una doctrina que condujera a la humanidad a la verdad y demostrara que toda religión directa o indirectamente está relacionada con el único Dios verdadero. Efectivamente, es con este sentido reformador y concordista que Ficino procuró hacer dialogar el pensamiento antiguo con los dogmas cristianos demostrando su armonía dentro de la verdad universal y, de esta manera, destruyendo tanto la impiedad (razón que excluye la fe) como la superstición (fe que excluye la racionalidad).

3 Por *prisca theologia* (expresión utilizada en *De christiana religione*), Ficino entendía un saber cuyos orígenes se remontan al Egipto de los faraones y la Persia de Zoroastro; una secuencia doctrinal que se había desarrollado en los pueblos más antiguos, en paralelo con las revelaciones bíblicas. Así, en *De christiana religione* sostiene que, "Prisca gentilium theologia in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur". Este saber se había transmitido de generación en generación, hasta encontrar su culminación en Platón. Ficino, como veremos, no es el primero en referirse a este saber antiguo. De todas maneras, podemos afirmar que efectivamente es el principal exponente de su restauración en el Renacimiento como un elemento providencial para saldar la crisis que observa en el seno del cristianismo. Así, en el Proemio a la *Theologia platonica*, dice: "Pienso que [y no es una fe vana] la Providencia divina ha decretado que las mentes más perversas, las cuales no se rinden fácilmente frente a la sola autoridad de la ley divina, al menos se someterán a los argumentos platónicos que apoyan plenamente la religión. Todos ellos que, de manera perversa, separan el estudio de la filosofía de la santa religión, finalmente reconocerán que cometen el mismo error que si se separara el amor del culto de la sabiduría misma, o la verdadera inteligencia del correcto ejercicio de la voluntad" (Reor autem [nec vana fides] hoc providentia divina, decretum, ut et per-

línea sapiencial integrada por antiguos teólogos cuyas doctrinas manifestaban una *docta religio* o una *pia philosophia*, con lo que prefiguraba el advenimiento del cristianismo. Es por ello que hizo hincapié en la necesidad filosófica y religiosa de restaurar la antigua teología. Propuso, además, que este saber no se había perdido en su totalidad en el correr de la historia, sino que se había conservado particularmente en el neoplatonismo, pues para Ficino, Platón continuaba la línea de Moisés, línea que seguiría con Plotino y Proclo y se mantendría así en los platónicos medievales y renacentistas.

Si prestamos atención, entonces, a la intención de Ficino, no podemos dejar de pensar que la presencia del Cusano en la carta no es meramente una alusión, pues está enumerando una lista de pensadores importantes en los que se ha conservado la verdad, en mayor o menor medida, a pesar del divorcio de la razón y la fe. Es por ello que, de alguna manera, estamos obligados a preguntarnos si esta mención no significa, por una parte, que conociera la existencia del Cusano y, por otra, que conociera sus doctrinas. Detenernos en esta posibilidad nos permite establecer ciertas conexiones entre ambos pensadores con la hipótesis de que Ficino, al menos en algunas nociones, responde al espíritu cusano. Es cierto que, por los avatares de la historia, tal vez jamás podamos comprobar que tal conocimiento fuese real, pero ello no imposibilita establecer ciertas conexiones teóricas.

---

versa multorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonicis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant et quicumque philosophiae studium impie nimium a sancta religione seiungunt, agnoscant aliquando se non aliter aberrare quam si quis vel amorem sapientiae a sapientiae ipsius honore vel intellegentiam veram a recta voluntate disiunxerit) (Ficino, *Theologia Platonica* I, 1[trad. it. Vitale, 2011: 4]) . La *prisca theologia* cumplía así con un primer propósito que la emparentaba con el Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia. Pero no solo eso. La *prisca theologia* era también una *sapientia* en que el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación se articulaban dando lugar a un culto piadoso, siendo eso justamente lo que le permitía establecer la verdad ante la "impía filosofía".

Cassirer sostiene que

> [...] apenas una generación separa las obras filosóficas capitales del Cusano de las de Ficino y de las de Pico y, sin embargo, tan pronto se las confronta se percibe la mudanza que se ha cumplido no solo en la problemática abstracta, sino sobre todo en el tono general del pensamiento y en la actitud espiritual. (Cassirer, *op. cit.*: 84)

En efecto, tal vez solo contemos con la única mención que el Florentino hace del Cusano, pero por ser la única no deberíamos desestimar la relación que podemos establecer entre ambos pensadores y la riqueza que la misma puede generar. Si Ficino decidió referirse al Cardenal en dicha epístola significa que al menos conoció los supuestos básicos de sus doctrinas. Asimismo, no se pueden obviar ni el valor filosófico del contenido de sus cartas (no solo ha escrito de manera copiosa sino que también dedicó un tiempo importante a editar sus cartas, señal de la consideración filosófica que le atribuía) junto con el valor capital que posee la *prisca theologia* en el pensamiento ficiniano, ni el reconocimiento por parte del Florentino de que el Cusano pertenecía a la línea platónica.

En consonancia con lo anterior, Ficino pudo conocer las doctrinas de Nicolás a través de dos vías, la indirecta y la directa. En el caso de la primera, es posible que haya accedido al conocimiento de la existencia del Cusano por haber mantenido una conversación con el Cadenal Bessarion, para quien no era un extraño (en 1458 Bussi, el secretario y amigo del Cusano frecuentaba la casa de Bessarion). Mientras que, en el caso de la segunda vía, tal vez tuvo la oportunidad de acceder a las obras de Cusano al visitar la biblioteca de Piero Leoni, conocido médico y astrólogo que frecuentaba

el círculo platónico de Florencia. Ambas vías nos dejan en el terreno de la probabilidad, pero nos permiten dar sentido al único registro histórico que ha llegado hasta nosotros.

En suma, no es nuestra intención forzar una influencia del Cusano en el pensamiento de Ficino, pero sí establecer en este y en futuros trabajos, posibles puntos de encuentro que nos permitan comprender aún más el desarrollo del neoplatonismo renacentista en su totalidad. Estos paralelismos, o puntos de encuentro, pueden establecerse pensando fuentes en común, paradigmas o arribando a conclusiones similares. Finalmente, el reconocimiento que ganaron Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino como pensadores neoplatónicos no solo en el Renacimiento sino también en la Modernidad es clave para emprender también este camino.

La naturaleza humana y la concepción de hombre como microcosmos

Desde la Antigüedad Clásica la categoría de "microcosmos" fue utilizada para elaborar algunas concepciones antropológicas que consideran al hombre como un "pequeño mundo" análogo al macrocosmos. Dicha categoría trascendió a la Antigüedad y se constituyó como un motivo teórico para varios pensadores, griegos y latinos, que buscaron elaborar sus propias doctrinas antropológicas. Ahora bien, como toda categoría no es ajena a la historia, esto hace que no se mantuviera inalterable en los diferentes períodos; por el contrario, recibió e incorporó ingredientes propios del espíritu de cada época en la que se desarrolló. Las determinaciones acerca de la naturaleza humana y su relación con el universo también serán centro de discusión en el Renacimiento, proponiendo el uso del motivo del microcosmos pero con un sesgo innovador. Esto sucedió particularmente en el neoplatonismo rena-

centista, el cual se sirvió de esta noción para dar sentido, entre otras cosas, al emergente paradigma humanista que afirma la dignidad del hombre como centro del universo.

En consonancia con lo anterior, João María André en su artículo "La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la Modernidad" (2015), sostiene que uno de los caminos para interrogar el pensamiento renacentista es pensar la relación que se establece entre el hombre y la naturaleza, sobre todo a través de explorar el motivo antiguo del "hombre como microcosmos" junto con otro tópico recurrente que es el del "hombre como *imago Dei*" (*cfr.* 1999: 7-30; 2015).

Si nos abocáramos estrictamente al neoplatonismo renacentista, observaríamos que, con respecto a la noción de microcosmos, asistimos a lo que podemos denominar "giro semántico", en el cual confluyen nociones clásicas y medievales, cristianas y paganas, pero, por sobre todo, fórmulas herméticas que le confieren un significado distinto frente a las conocidas hasta ese momento; una de estas fórmulas es *nexus dei et mundi*. Desde este lugar, la idea del hombre como microcosmos no descansa en una mera analogía respecto a la función del macrocosmos, por el contrario, la suya imita en alguna medida la acción de Dios, entendido, de este modo, como un segundo Dios en el mundo, de ahí que "la naturaleza de la relación entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, experimenta una enérgica transformación" (Cassirer, *op. cit.*: 76), la cual reafirma la centralidad del hombre en el universo con el consiguiente enriquecimiento del programa humanista a través de un optimismo antropológico.

Ficino desarrolló su tesis sobre el hombre y el microcosmos específicamente en dos obras *De amore y Theologia platónica* (podemos encontrar algo en el *De vita triplici*). En estas obras define al hombre como "un alma con el aditamento de tener un cuerpo mortal", es decir, "un alma dotada de razón,

que participa del intelecto divino y emplea un cuerpo". Dice Ficino en *De Amore*, "el hombre genera, se nutre, crece, corre, se levanta, se sienta, habla, crea obras de arte, siente y entiende. Y todas estas cosas las hace verdaderamente el alma misma. Por tanto, el alma será el hombre" (*De amore* IV, 3 [trad it. De la Villa Ardura, 1994: 70]). En suma, *homo est animus,* pues el hombre verdadero no es aquel cuya vestimenta mortal nos engaña, sino más bien es alma. En sintonía con ello, en una epístola dirigida a su amigo Giovanni Cavalcanti, Ficino insiste sobre esta idea:

> Con frecuencia, Giovanni, me he buscado a mí mismo. Primero, he tocado mi pecho con las manos y, a menudo, he contemplado este rostro en el espejo; pero nunca pude decir que me había tocado a mí mismo en el primer caso, ni visto en el segundo. Porque cuando me busco a mí mismo, ciertamente, no estoy buscando a otro que a aquel que busca. En verdad, es exactamente el mismo Marsilio el que busca y a quien se busca. ¿Quién emprende la búsqueda? Aquel que desea descubrir. ¿Quién desea descubrir? Aquel que sabe que hay algo que merece ser buscado. ¿Quién sabe eso? Pues tan solo el espíritu. (*Homo est animus. Amantis animus est in amato* en Las cartas de Marsilio Ficino, vol. I, 2009: 93)

Asimismo, en la *Teología platónica* existen varios pasajes en donde la condición dual del hombre, entendido en su forma "material-espiritual", lejos de convertirlo en un ser "incompleto" le otorga una posición intermedia como espejo del universo (*cfr.* Corrias, 2012: 81-114). Es el hombre quien, en estrecha relación con su creador, puede indagar sobre las verdades eternas como también percibir la realidad sensible, causa de su doble determinación: la naturaleza anímica y la naturaleza corpórea. De este modo, para

Ficino, el hombre no solo es una "creatura privilegiada de la economía del universo", sino también la única vía de acceso a la más profunda verdad del ser, pues, su espíritu se conecta con el espíritu del mundo, conexión a partir de la cual este último le revela los vínculos internos de toda la naturaleza. Esta espiritualidad lo lleva a desarrollar un poder muy importante, a saber, el de mantener la continuidad de dichos vínculos, administrar el mundo, mantener su orden y, en este sentido, es un milagro digno de veneración, como dice Marsilio Ficino a propósito de su lectura del corpus hermético.[4]

Ahora bien, es en el *Libro del piacere* donde por primera vez intenta otorgarle un sentido positivo a la estancia del hombre en este mundo, cuando sostiene que la esperanza para el hombre surge al descubrir que hay algo más allá de todos estos vanos objetos sensibles, algo que satisface su deseo de verdad plena. Esto le otorga al hombre una centralidad en la economía del universo, pues, como hemos mencionado, el conocimiento del mundo, es posible solo a través de él; en cuanto es el hombre quien, en sí mismo, traspasa más allá de la propia apariencia y se reencuentra en Dios (Garin, 1993: 80-81). Así Dios, mundo, alma están íntimamente articulados, en una visión positiva de la naturaleza humana. Miguel Granada en su obra *Cosmología, Religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavel*, sostiene que en diferentes obras de Ficino se pueden observar loas entusiastas a la excelencia del sujeto humano, tanto por la dimensión trascendente e inmor-

4 Elias Nathan resume la divinización del alma en las siguientes palabras: "1. El hombre es un ser dual, formado por el cuerpo, que es mortal, y por el alma (o mente) que no lo es. 2. El alma es divina, o sea, inmortal. En ello radica su dignidad. 3. El alma solo se reconoce como divina cuando se une a Dios (i. e., cuando entra en el estado de beatitud); o dicho en otros términos, cuando se conoce a sí misma, reconociendo en ella a Dios. 4. Para conocer a Dios es necesario desprenderse del cuerpo, que ata el alma a lo mortal" (Nathan, 1984: 267-281; O'Rourke Boyle, 1999: 712-741).

tal que le corresponde, como por su acción en el mundo, en virtud de su apetito natural (Granada, 1998: 159).

En consonancia con lo anterior, lejos de pensar su estancia en este mundo como un amargo pasaje, sostiene la necesidad de la encarnación del alma en el cuerpo, para que esta desempeñe una doble misión cósmica, a saber, adorar la creación y administrarla. Desde este lugar, Ficino encuentra en las obras herméticas las bases teóricas para explicar y justificar la condición dual de la naturaleza humana y la doble misión cósmica que posee, pues retoma los pasajes herméticos que aluden a ello; por ejemplo, en *Asclepio* podemos encontrar lo siguiente:

> Así pues, habiéndolo hecho *ousiódes* y habiendo advertido que este no podía estar atento a todas las cosas a menos que lo revistiera de una envoltura mundana, lo recubrió de una casa corpórea y prescribió que todos fueran así [...] así , pues, conforma al hombre de alma y cuerpo, esto es: de una naturaleza eterna y una mortal, a fin de que el viviente, así conformado, pueda satisfacer ambos orígenes suyos: no solo admirar y adorar las cosas celestes sino también habitar y gobernar las terrenales. (*Asclepio*, 8; ed. D'Amico, 2016: 39)

Recapitulando lo desarrollado hasta aquí, el alma para el Florentino posee dos apetitos, uno celeste y otro natural. De este modo, se inclina tanto a la trascendencia como al mundo. Esto también está mencionado en *Asclepio* cuando sostiene que "ciertamente el hombre es el único viviente doble. Y una parte suya es simple, la cual, según dicen los griegos, es *ousiódes*. Nosotros la llamamos forma de semejanza divina" (*Asclepio*, 7; ed. D'Amico, 2016: 37). A partir de ello, Ficino construye una visión positiva del hombre en tanto cuerpo y alma, y lo define como mago cultivador, señor del cosmos,

aquel que perfecciona y administra el mundo y en esta actividad se asemeja a Dios. Es, justamente, el doble apetito natural y su injerencia en el mundo lo que lo define al mismo tiempo como "microcosmos" y cópula del mundo.

Es en el *De amore* donde Ficino une la antropología del microcosmos con la del *alter deus* hermético, afirmando que es la capacidad vinculante de los diferentes extractos ontólogos lo que lo asemeja a Dios (*cfr.* Ludueña Romandini, 2006), por tanto, el alma imita los atributos de Dios como espejo de la divinidad y así comporta un microcosmos espiritualizado. De este modo, actualiza la concepción de microcosmos incorporando nuevas fuentes, tales como el *Pimander* o los oráculos caldeos y redescubre, asimismo, la tesis que postula a la naturaleza humana como imagen de Dios, entendida desde el hombre como imitador de las obras de la naturaleza divina. En otras palabras, a través de la acción en el mundo material y espiritual, el hombre se define en su rol "vinculante" precisándose como microcosmos, "pues, el gobierno es un arte y los hombres dominan ese arte" (*ibidem*: 102). Así encuentra su lugar en el Universo en tanto administrador o "émulo de Dios en las artes y en los gobiernos" (Ficino, *Theol. Plat.* XIII, 3). Sostiene Ficino:

> Cosa admirable las artes humanas por sí mismas todo lo que la naturaleza crea, como si no fuésemos los esclavos de la naturaleza sino sus émulos, zeuxis pintó uvas con un arte tan notable que atraía a los pájaros. En una palabra, el hombre imita todas las obras de la naturaleza divina y ejecuta, corrige perfecciona las obras de la naturaleza inferior. (*Ibid.*)

En suma, el hombre, entonces, por su acción en el mundo lo gobierna, es un Dios terrestre y divino. Señala Ficino en *Theologia Platonica*, "es precisamente por ello divinísimo

porque incluso en la hez terrestre ejecuta obras tan divinas y mientras gobierna lo inferior no se aleja de lo superior" (*ibid.*). Desde este lugar el concepto de microcosmos adquiere otro color, no significando exclusivamente un pequeño mundo o pequeño dios, sino un segundo dios. Más aun, "la acción del hombre en el mundo es una de las diversas vías tentativas por el alma por hacerse Dios (*Deus fieri*)" (Granada, *op. cit.*: 166). Todo el esfuerzo del alma en esta tierra está dirigido por su deseo de hacerse Dios, pues —dice Ficino— hace las veces de Dios quien al habitar la tierra cultiva los elementos y vela sobre todos los seres animados e inanimados (*Theol. Plat.*, XIII, 3).

Nicolás de Cusa, por su parte, alude al motivo del microcosmos en varias obras, modificando, en algunos casos, las acepciones en torno al concepto. Podemos mencionar tres obras en las que la noción de microcosmos aparece desarrollada, *De docta ignorantia* (1440); *De ludo globi* (1463) y *De coniecturis* (1441-1443). Si nos detenemos en esta última, observaremos que la presencia del tópico se vincula con la representación en el hombre de una fuerza cognitiva tal que lo asemeja a Dios. En este contexto, el motivo antropológico está íntimamente ligado a la fórmula hermética del hombre como *secundus deus*, trascendiendo la categoría de "pequeño mundo" al vincularla con la idea de "*microthéos*". En consonancia con ello, el Cusano sostiene que la unión con la maximidad solo la alcanza un hombre verdadero que, ciertamente, "sería tanto hombre como Dios, y tanto Dios como hombre" (*cfr. De docta ign.* III, 4: h I [trad. esp. 2009]). En otros términos, mientras que en *De ludo globi* el hombre es denominado microcosmos en tanto en él se reúne el universo, guardando semejanza con el *magnus mundus*, en *De coniecturis* el motivo del microcosmos descansa más que nada en la potencia cognitiva, así, como sostiene D'Amico en *Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción de hombre*,

"el Cusano repite nuevamente palabras del Asclepius: *mirabile est hoc dei opificium*, pero al ofrecer los fundamentos de la dignidad del hombre aquellos residen en el hecho de que la región de la humanidad es la única capaz de alcanzar conjeturalmente con su potencia a Dios y al universo" (D'Amico, 2015: 90).

En *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa desarrolla la relación entre Dios, el mundo y el hombre comprendiendo a Dios como el máximo en cuanto absoluto, al mundo en tanto contracto y al hombre como la unión de ambos "en cuanto contracto y absoluto". En esta obra también aparece el motivo del microcosmos entendido como aquel que no solo posee una relación con el macrocosmos sino, a su vez, con Dios, elaborando, de este modo, una noción que expresa y consolida el rol central que el hombre ocupa en el gobierno del mundo.[5] En consonancia con ello el Cusano afirma que,

> [...] la naturaleza humana es aquella que ha sido elevada sobre todas las obras de Dios y es poco menos inferior a los ángeles, y complica la naturaleza intelectual y sensible o concentra todo el universo dentro de sí, habiendo sido proclamada con razón por los antiguos microcosmos o pequeño mundo. De aquí que la misma es aquella que, si fuera elevada a la unión de la maximidad, sería la plenitud de las perfecciones del universo y de los singulares, de tal manera que en la

5 "Nicolás de Cusa retoma en sus escritos un motivo que hereda de la tradición y que constituye uno de los tópicos recurrentes en los discursos renacentistas sobre el hombre: la idea del hombre como microcosmos. La profundización que hace de esta noción a lo largo no solamente de sus escritos más marcadamente filosóficos, sino también de muchas de sus prédicas, asienta siempre en su visión holística y dinámica del hombre, pero destaca cada vez más particularidades distintas que el motivo del microcosmos permite subrayar y que se articulan con los restantes motivos de su antropología, tanto en su configuración gnoseológica, como en su configuración cosmológica, ética y estética" (André, 2015).

> misma humanidad todas las cosas adquirirían el grado supremo. (*De docta ign*. III, 3: h I, n. 198 [trad. esp. 2009: 55])

En sintonía con lo expuesto, el Cusano reafirma que solo a la naturaleza humana, que complica todas las perfecciones, le es posible unirse al Máximo absoluto. Es desde este lugar que el hombre posee un carácter mediador y como tal se puede considerar como microcosmos o *parvus mundus* pero no por ser un "pequeño mundo" sino, más bien, porque reúne en sí "todos los niveles de la creación". D'Amico sostiene que, "Así se afirma que el hombre no solo contiene los cuatro elementos como una suerte de microcosmos, sino también que es *ousióde*, es decir de forma semejante a la divina" (*op. cit*.: 83).[6]

En otras palabras, según el contexto de la obra y de los intereses filosóficos de la misma, variaría su significado, pero sin contradicción,[7] pues, a nuestro entender, guardan en co-

6 Asimismo y en sintonía con el hermetismo en las obras del Cusano sostiene que "desde el clásico estudio monográfico de Edmond Vansteenberghe hasta los recientes trabajos de Pasquale Arfé se ha mostrado el conocimiento directo del hermetismo por parte del Cusano. Hallauer y Federici Vescovini han puesto en evidencia de qué modo conoció tanto los aspectos mágico-astrológicos de la tradición hermética, a través de las obras de Albumasar (codex Harlem 3631), cuanto teológicos y filosóficos a partir de su lectura directa del *Liber XXIV philosophorum*, del cual conoció la llamada *versio communis*, y su lectura, también directa, del *Asclepius*" (D'Amico, *op. cit.*: 84).

7 En palabras de D'Amico "así, la noción de microcosmos en el Cusano es incorporada desde dos puntos de vista que no se contraponen, sino que son complementarios. De un lado, como hemos visto, en cuanto reúne los elementos y esta es la noción que encontramos en muchos autores de la tradición patrística y medieval y claramente en el *Asclepius*. Pero, por otro, en cuanto *complicatio* de lo cognoscible que se despliega o explicita a partir de ella en las diversas potencias cognoscitivas constituyendo la *regio humanitatis*. En este punto, el Cusano es deudor de una larga tradición teológica que incluye autores cristianos cuanto no cristianos. Tal teología hace depender su antropología de la noción de semejanza que el Cusano leyó tempranamente en los pasajes de *De Theologia Platonis* de Proclo, contenidos en el Codicilo de Strasbourg, también en el *Asclepius* y en los autores cristianos que frecuentó como Alberto Magno o Bertoldo de Moosburg" (D'Amico, *op. cit.*: 91-92).

mún un núcleo articulador inalterable en el que se entiende al microcosmos desde la relación entre lo absoluto y lo contracto llevándonos a la noción del hombre como mediador. Más aun, en la naturaleza mediadora y vinculante del hombre se sustenta también el papel central en tanto cópula, al igual que en Ficino. El espíritu humano está ubicado entre Dios y el mundo y, justamente por ello, reúne en sí a uno y a otro en una verdadera unidad.

Ahora bien, el Cusano expone esta función del hombre como "mediador cósmico" para mencionar principalmente a Cristo como el hombre perfecto, ya que "las aspiraciones humanas han sido colmadas". Pues la naturaleza humana, siendo una en todos los hombres, se realiza en el hombre verdadero, esto es, "la potencia infinita del creador encuentra más bien su última realización en una creatura que está de tal manera unida a Dios que es Dios mismo; esta creatura es Cristo el hombre-Dios". Es así que la totalidad de los hombres se resume en una unidad mayor que es la de Cristo, de ahí que cada individuo es *unus Christus ex omnibus* (Cassirer, *op. cit.*: 97). Es, por tanto, el mediador que une con Dios toda la creación a través de la naturaleza humana intermedia en el mundo.

Ficino modifica la idea de Jesucristo de tal modo que inmediatamente se convierte en la idea de humanidad, entendida en el antiguo sentido. No pone en duda la divinidad de Cristo ni la consustancialidad con Dios. Sin embargo, Ficino hace hincapié en la humanidad de Cristo para resaltar su capacidad humana de *deificatio* (Granada, *op. cit.*: 166). Es desde este lugar que el Florentino resalta la figura de Cristo como modelo, sin dejar de lado su carácter de Redentor. Una de las misiones de Cristo, entonces, estaría dirigida a demostrar con su acción divina en el mundo, las virtudes y "la elevación espiritual a Dios". En *De christiana religione* sostiene que Cristo fue una guía moral que dirigió a los hombres a la elevación

espiritual, a través de una *pia sapientia*, pues "Dios se hizo hombre antaño para que el hombre se hiciera Dios algún día, pues puede de alguna manera ser hecho Dios quien por instinto natural lo desea y se esfuerza por ser divino".

En suma, Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino entienden a un hombre que está preparado y predispuesto no solo a conocer el mundo sino también a administrarlo o gobernarlo. En Ficino esta función se percibe a través de una "doble misión cósmica", la cual comprende en simultáneo dos fórmulas de carácter hermético, *nexus dei et mundi* y *secundus deus*. Ahora bien, es claro que tanto para Ficino como para Nicolás las fórmulas herméticas no significaron la totalidad de las fuentes que les sirvieron de base para elaborar una nueva concepción del microcosmos, ceñida dentro del nuevo paradigma renacentista. Sin embargo, fueron claves para pensar en un hombre activo, capaz no solo de entender el orden del mundo sino también de gobernarlo y, de esta manera, "la nueva relación entre Dios y el mundo, que el Cusano había establecido con su especulación y que confería a esta su carácter distintivo, conservaba aun toda su fuerza en Ficino" (Cassirer, *op. cit.*: 88).

Reflexiones finales

Este trabajo tuvo como objetivo elaborar un primer acercamiento a un campo de investigación dirigido a entender el desarrollo interno del platonismo renacentista, a través de las figuras de Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino, a propósito del *IV Congreso internacional Cusano de Latinoamérica*, celebrado en Buenos Aires del 24 al 27 de julio de 2018. Nuestro interés radica en explorar las posibles conexiones teóricas que pudieran tener el Cusano y el Florentino. En esta oportunidad trajimos a colación el motivo del microcosmos, pues

consideramos que podemos encontrar varios puntos en común. En ambos pensadores la noción cobra un sentido mayor que la de "pequeño mundo" vinculándose con el rol de mediador. Asimismo, la presencia de las fórmulas herméticas amplía esta concepción guardando relación con la idea de *microthéos* un hombre en el que se reúnen todas las fuerzas del universo en su correspondencia con las fuerzas cognitivas, íntimamente relacionado con el gobierno del mundo. De este modo, el carácter medial realza el papel central del hombre y así su dignidad.

Pareciera, entonces, que en la naturaleza humana, para ambos, está presente una "exigencia de administrar la economía del mundo". Ficino exige volverse a la naturaleza como un mago cultivador, pero no perderse en ella, pues, Dios crea al hombre con esta misión, por un lado, habitar y gobernar el mundo y, por otro, comprenderlo y ordenarlo, de ahí la condición dual de la naturaleza humana. Es así que el hombre es un "transformador", un artista que adquiriere una misión central en el mundo. Ambos desarrollarán esta idea utilizando figuras metafóricas tales como las de "mago cultivador" en el caso de Ficino o "cosmógrafo"(*cfr*. Ordoqui y Warszawski, 2015) en el caso de Nicolás de Cusa. Por último, nos preguntamos si la razón acerca de la presencia del hermetismo en el pensamiento del Cusano podría llegar a estar vinculada a la de Ficino, esto, es construir una concordia entre el paganismo y el cristianismo como programa reformador de la filosofía y de la religión. Un camino interesante para continuar explorando las conexiones teóricas entre ambos pensadores.

Bibliografía

Alberti, L. B. *De architectura*. Bartoli, C. (trad. lingua fiorentina). Venezia, F. Franceschi, 1565 (ristampa anastatica presso A. Forni Editore, Bologna, 1985).

_____. *La Pittura*. Domenichi, L. (trad. it.) Venezia, G. Giolito de Ferrari, 1658.

André, J. M. (1999). O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da anthropologia de Ficino. In *Philosophica*, 14.

Benjamin, W. (1986 [1983]). *Parigi capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*. Tiedemann, R. e Agamben, G. (cura). Turín, Einaudi.

Bongioanni, D. (1935). *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*. Piacenza, Soc. Tipografica Ed. Porta.

Bredekamp, H. (1988) *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus. Fráncfort am Main*, Fischer.

Bruni, L. A laude di Venere (O Venere formosa, o sacro lume). In *Lirici toscani del '400*. Lanza, A. (cura). Roma, Bulzoni, 1975.

Cassirer, E. (1950 [1927]). *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Federici, F. (trad.). Florencia, La Nuova Italia.

Chastel, A. (1975). *Marsile Ficin et l'art*. París, Droz.

Colomer, E. (1978). Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des Christlichen Humanismus. In *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft,* 13.

D'Amico, C. (coord.) (2017). *Asclepio. Un texto sapiencial*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Da Vinci, L. Trattato della pittura. In *Scritti. Tutte le opere: Trattato della pittura, Scritti letterari, Scritti scientifici*. Recupero, J. (cura). Milano, Rusconi, 2002.

De' Medici, L. *Opere*. Simonini, A. (cura). Bari, Laterza, 1939.

Ficino, M. *Opera, et quae hactenus extitere, et quae in lucem nunc primum prodiere omnia,* 2 voll., Basileae, Ex officina Henricpetrina, 1576.

_____. *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*. Rensi, G. (cura). Milano, SE, 2003.

———. *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes.* Marcel, R. (ed. crit. et trad.), 3 vols. París, Les Belles Lettres, 2007.

Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana*, vol. I. Turín, Einaudi.

Gombrich, E. H. (1945). Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle. In *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 8.

———. (1972). *Immagini simboliche. Studi sull'arte del Rinascimento.* Federici, R. (trad.). Turín, Einaudi.

Heidegger, M. (2006). *Essere e tempo.* Marini, A. (ed.). Milán, Mondadori.

Klibansky, R.; Panofsky, E. y Saxl, F. (2002 [1964]). *Saturno e la melancolia, Studi su storia della filosofia naturale, medicina, religione e arte.* Federici, R. e Colla, U. (trad. it.) (nueva ed. ampliata, trad.). Turín, Einaudi.

Kristeller, P. O. (2005 [1942]). *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino.* Firenze, Le Lettere.

La Malfa, C. (1999). Firenze e l'allegoria dell'eloquenza: una nuova interpretazione della Primavera di Botticelli. In *Storia dell'arte*, 97 (settembre-dicembre).

Leinkauf, T. (1990). Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1 jan.), n. 7.

Mojsisch, B. (1999). L'épistémologie dans l'humanisme: Marsile Ficin, Pierre Pomponazzi et Nicolas de Cues. In *Revue de Métaphysique et de Morale* n° 2 (avril-juin).

Montanari, G. (2015). Il Giardino delle Esperidi. La Primavera di Botticelli riletta secondo Ovidio. In *Il capitale culturale*, XI.

Nicola Cusano. *Sermo CCXL: Tota pulchra est, amica mea.* Santinello, G. (ed. crit. e introd.). Padova, Società Cooperativa Tipografica, 1958.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io.G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

———. *Compendium* (Volumen XI, Fasciculus 3. Edidit B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964).

———. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 4 [Sermones XXII-XXVI]. A R. Haubst et M. Bodewig, W. Krämer, H. Pauli editi. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

Oehlig, U. (1992). *Die philosophische Begründung der Kunst bei Ficino*. Wiesbaden, Wieweg-Teubner.

Panofsky, E. (1971 [1960]). *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*. Taddei, M. (trad.). Milán, Fletrinelli.

———. (2006 [1955]). *La vita e l'opera di Albrecht Dürer*. Basso, C. (trad.). Milán, Abscondita.

———. (2009 [1972]). *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte del Rinascimento*. Pedio, R. (trad. it.). Turín, Einaudi.

Reale, G. (2007). *Le nozze nascoste o la Primavera di Sandro Botticelli. Nell'ottica dell'Umanesimo fiorentino*. Milán, Bompiani.

Salviati, L. *De dialogi d'amicizia*. Florencia, Giunti, 1564.

Santinello, G. (1958). *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*. Padua, Liviana.

———. (1978). Das Leib-Seele Verhältnis nach Nikolaus von Kues. Zwischen Platon und Pomponazzi, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13.

Sherarman, J. (1975). The collection of the younger Branch of the Medici. In The Burlington Magazine, nº 862.

Solmi, E. (1905). *Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Il metodo sperimentale. L'astronomia. La teoria della visione*. Mantua, G. Mondovì.

Thurner, W. (2001). Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug in Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 27.

Vansteenberghe, E. (1915). Autour de la docte ignorance. Un controverse sur la théologie mystique au XV siècle. In *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIV, fasc. 2-4.

Vasari, G. *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' nostri tempi.* [nell' edizione per i tipi di Torrentino, L. (Firenze, 1550)]. Bellosi, L. e Rossi, A. (cura). Turín, Einaudi, 2010.

Villa, C. (1998). Per una lettura della "Primavera", Mercurio "retrogrado" e la Retorica nella bottega di Botticelli. In *Strumenti Critici*, XIII (gennaio).

Von Bredow, G. (1955). *Cusanus-Texte IV. Briefwechsel des Nikolaus von Kues. Dritte Sammlung (Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto, 1463).* Heidelberg, Winter.

Warburg, A. (1893). *Sandro Botticelli "Geburt der Venus" und "Frühling".* Hamburgo, Voss.

———. (2003). *"La nascita di Venere" e la "Primavera" di Sandro Botticelli.* Cantimori, E. (trad. it.). Milán, Abscondita.

Wind, E. (2012). *I misteri pagani del Rinascimento.* Milán, Adelphi.

Yates, F. (2002). *Giordano Bruno e la tradizione ermetica.* Roma/Bari, Laterza.

Zöllner, F. e Nathan, J. (2003). *Leonardo da Vinci. Sämtliche Gemälde und Zeichnungen.* Köln, Taschen.

———. (2010). *Leonardo da Vinci. Tutti i dipinti e tutti i disegni* (trad. it.). Colonia, Taschen.

Capítulo 15

La noción de semejanza en el *De venatione sapientiae* y su proyección en la obra del Nolano

Norberto Zuccalá

El concepto de semejanza (*similitudo*) atraviesa la obra del Cusano. En la primera gran formulación sistemática de su pensamiento leemos que:

> [...] el intelecto finito no puede entender con precisión la verdad de las cosas por medio de la semejanza. Pues la verdad no es ni más ni menos, consiste en algo que no es divisible y esta verdad no puede medir con precisión todo lo existente que no sea lo verdadero mismo [...]. (*De docta ign.* I, 3: h I, n. 10 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2004: 45; 47])[1]

En este pasaje de *De docta ignorantia* I, Nicolás de Cusa sostiene que un intelecto finito está confinado al ámbito de la semejanza, es decir, a todo lo comparable, lo mensurable y lo efectivamente comprensible, y no puede por tanto

1 "Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest".

alcanzar la verdad. Esta imposibilidad deriva de su caracterización de la verdad como precisión (*praecisio*), es decir, como aquello que "no es ni más ni menos". Entonces un mayor conocimiento se concibe en términos de una mayor aproximación a la precisión, como podemos leer en la continuación del párrafo citado:

> [...] de la misma manera como tampoco puede medir el círculo, cuyo ser consiste en algo indivisible, el no-círculo. Así pues, el entendimiento que no es la verdad, jamás comprende la verdad con tanta precisión, sin que pueda ser comprendida al infinito con mayor precisión. El entendimiento se dirige hacia la verdad como el polígono hacia el círculo, que cuantos muchos más ángulos tuviera inscripto, tanto más semejante será al círculo, sin embargo nunca logrará que sea igual, aun cuando multiplicara los ángulos al infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo. (*Ibid.* [trad esp. *ibidem*])[2]

Hacemos notar que en el ejemplo se ponen en juego dos nociones de semejanza, una nombrada explícitamente como tal y la otra solo considerada de manera implícita. Que el ser del círculo consista en algo indivisible significa que, a diferencia del polígono, no se lo puede componer con un número finito de partes. Pero estas partes del polígono son componibles porque guardan entre sí una relación de semejanza, que llamaremos *semejanza interna*. Los vértices, lados y ángulos de un polígono regular, como el que tiene

2 "[...] sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non-circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat".

en mente el Cusano en este ejemplo,[3] son semejantes entre sí en el sentido de que serían iguales y coincidentes si se hiciera abstracción de su posición y orientación en el plano. Pero justamente estas características, que al ser abstraídas permiten el paso de la semejanza a la igualdad, son aquellas que aportan la estructura misma de la figura, haciendo que el polígono sea lo que es. En otros términos, aquellas características que para las partes son accidentales (cada lado continúa siendo un segmento independientemente de su posición y orientación) son en cambio esenciales para el todo, que no sería lo que es sin esa particular semejanza interna entre sus partes. Se trata de una relación estructural entre partes diversas que desaparece por completo en la figura indivisible a la cual tiende la sucesión de polígonos de un número creciente de lados. La anulación de la semejanza interna en el círculo es el modo por el cual el ejemplo nos muestra el confinamiento de la semejanza al ámbito de lo diverso. En el círculo indivisible la semejanza se transforma en igualdad, pero los términos igualados son inconmensurables, no hay ya ángulos ni lados, sino una completa homogeneidad que exhibe la unidad de la figura.

La otra semejanza, de la que explícitamente nos habla el texto, es la relación que existe entre el polígono y el círculo. El primero es concebido no como una figura particular, con razones y proporciones específicas entre sus partes, sino como un paso en un proceso sucesivo infinito que genera la familia de todos los polígonos regulares. La naturaleza de este proceso, necesario para "transferir en correspondencia las mismas razones a tales figuras infinitas" (*De docta ign.* I, 12: h I, n. 33 [trad. esp. *op. cit.*: 71]), podría caracterizarse como recursiva y convergente. En lo que posteriormente los matemáticos

3 La multiplicación al infinito de los lados de un polígono irregular puede dar por resultado figuras no circulares.

denominaron el "paso al límite", el polígono se vuelve tan semejante al círculo como lo deseemos. Este paso al límite es un proceso que involucra, por un lado, la idea de recursividad, es decir, la conciencia de que lo que queda por hacer, aunque sea efectivamente irrealizable, es semejante y proporcional a lo ya hecho y, por otro, la idea de convergencia, que implica que cada paso sucesivo del trabajo recursivo no perturbe radicalmente lo realizado en los pasos previos, sino que constituya una corrección menor, lo que nos permite concebir el proceso como un continuo progreso hacia la precisión.

De este modo, a partir del examen de la semejanza interna de las figuras arribamos a la noción de semejanza que tiene lugar entre cada una de las figuras concretas de la familia infinita y la figura límite a la que tienden. Se trata, en general, de la semejanza entre una entidad que presenta un aspecto medible y otra en la que tal aspecto deviene inconmensurable. Por ello, esta semejanza no puede ser reconocida por medio de los sentidos y la imaginación, sino por el intelecto. Surge entonces la cuestión de saber en qué punto de todo este proceso tiene lugar tal reconocimiento. Parece claro que esto sucede cuando el intelecto comprende el carácter recursivo y convergente de su propia actividad. Esta comprensión requiere de la efectiva realización, hasta cierto punto, del proceso comparativo aplicado a la familia de objetos bajo estudio, pero no resulta inmediatamente de él.

En resumen, el reconocimiento de la semejanza entre lo conmensurable y lo inconmensurable requiere de una preparación del intelecto que lo vuelve consciente de la naturaleza de su propia actividad comparativa. Y esta naturaleza no es otra que la búsqueda, recursiva y convergente, de la verdad entendida como precisión absoluta. En esta búsqueda se ponen en juego dos nociones de semejanza: aquella que llamamos semejanza interna, que es un principio regulador del saber conjetural, y aquella atestiguada en toda la tradición platónica que juega de nexo entre alteridad y unidad,

entre la imagen conmensurable y el ejemplar inconmensurable. Respecto de esta relación entre unidad y alteridad, el Cusano escribe más tarde en *De coniecturis* II:

> La naturaleza es unidad, el arte alteridad, porque el arte es semejanza de la naturaleza. Ciertamente Dios, según el discurso intelectual, existe a la vez como naturaleza absoluta y arte absoluta, aunque la verdad es que él mismo no es arte ni naturaleza ni ambas. Pero como la precisión es inalcanzable, esto nos previene de creer que sea dable algo que es solo naturaleza o solo arte, ya que todo a su modo participa de ambas. (*De coni*. II: h III, n. 131 [trad. propia])[4]

En este pasaje aparecen dos temas que abordaremos a continuación al analizar la noción de semejanza en el *De venatione sapientiae*. Por un lado, la conexión entre semejanza y participación (*participatio*), por otro, la imposibilidad de encontrar separadas unidad y alteridad. Dado que lo máximo absoluto, que coincide con lo mínimo absoluto, se concibe a la vez como absolutas unidad y alteridad, ambas categorías conforman la totalidad de los entes. Todas las cosas participan de ambas porque todas ellas guardan un grado de semejanza con la causa primera.

***

Esta temática se profundiza en el *De venatione sapientiae*, donde el vínculo entre semejanza y participación se da en el contexto del desarrollo de la original noción de *posse fieri*, que no es simplemente una posibilidad indefinida, sino la

4 "Natura unitas est, ars alteritas, quia naturae similitudo. Deus quidem secundum intellectualem loquelam natura pariter et ars exsistit absoluta, licet veritas sit ipsum nec artem nec naturam neque ambo esse. Praecisio autem cum inattingibilis sit, nos credi admonet nihil tantum aut natura aut ars dabile esse, omne enim utrumque suo participat modo".

potencia de todo aquello que habrá de devenir *efectivamente* en acto. Al respecto leemos al final del capítulo III:

> Por tanto, cuando me vuelvo a la contemplación de lo eterno lo veo como acto puro y mi mente intuye todas las cosas en él como complicadas en su causa absoluta. Cuando miro lo permanente y perpetuo, veo intelectualmente el mismo *posse fieri* y en él mismo la naturaleza de todas y cada una de las cosas, tal como deben ser hechas conforme a la explicación perfecta de la predestinación de la mente divina. Cuando miro al tiempo, comprendo de modo sensible que todo se explica sucesivamente imitando la perfección de las cosas perpetuas. Las cosas sensibles, en efecto, imitan a las mismas inteligibles. (*De ven. sap.*: h XII, n. 8 [trad. esp. Álvarez Gómez, 2014: 41])[5]

Tenemos entonces los tres niveles de la realidad, a los que posteriormente en esta obra el Cusano llama "regiones": 1) lo eterno, anterior al *posse fieri*, donde todas las cosas están complicadas en la causa absoluta; 2) lo perpetuo, es decir el *posse fieri* que tiene un comienzo (creación intemporal) pero no tendrá fin, donde están en potencia las formas perfectas de las cosas que llegarán a ser; y 3) lo sensible, como aquello que ha sido hecho y habrá de dejar de ser. A cada región le corresponde una actividad de la mente, respectivamente: intuición (*intuitio*), intelección (*intellectio*) y comprensión

5 "Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicite. Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum, ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae mentis fieri debent. Cum in tempus intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo. Imitantur enim sensibilia ipsa intelligibilia". Hemos preferido, aquí y en lo sucesivo, conservar los términos "complicación" y "explicación" así como sus derivados, empleados en las traducciones citadas de las otras obras del Cusano, en lugar de "coimplicación" y "explicitación" usados en la traducción citada.

(*comprehensio*). En el inicio del Capítulo VII, que trata sobre la causa única del *posse fieri,* leemos:

> Aquello en lo que descansan las conjeturas de mis cacerías no consiste sino en que no hay sino una causa única de todas las cosas, creadora del *posse fieri* de todas las cosas y en que ella precede a todo poder ser hecho y es su límite. Esta causa no es nominable ni participable, pero su semejanza es participada en todas las cosas. (*De ven. sap.: h XII*, n. 16 [trad. esp. *op. cit.*: 55])[6]

La trascendencia de la causa primera se traduce en la imposibilidad de que sea participada, sin embargo todas las cosas participan de su semejanza que no es otra que el *posse fieri* mismo. Esto lo explica el Cusano en el capítulo VI recurriendo a la metáfora de la luz. Si se caracteriza a Dios como luz eterna, "el *posse fieri* de un mundo visible es el color como semejanza de la luz misma" (*De ven. sap.: h XII,* n.14 [trad. esp. *op. cit.*: 51]).[7] Entonces

> la luz crea el color en el que se complica todo lo que puede ser visto. [...] Pero ninguna cosa coloreada participa de un color tan perfectamente que esta participación no pueda ser más perfecta, y no hay otro límite de ese *posse fieri* sino la causa del color. (*Ibid.*)[8]

La lectura de este pasaje nos permite realizar ciertas aclaraciones terminológicas. En primer lugar notemos el uso ambiguo

6 "Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur".

7 "Posse fieri visibilem mundum est color, ipsius lucis similitudo".

8 "[...] creat igitur lux colorem, in quo omne, quod videri potest, complicatur. [...] Nullum tamen coloratum participat adeo perfecte colorem aliquem, quin perfectius participari possit, et non est terminus ipsius posse fieri nisi causa coloris".

de la noción de complicación (*complicatio*). En el pasaje antes citado se utilizaba, como es usual en toda la obra cusana, para referirse a las cosas complicadas en la causa absoluta, mientras que en este último se nos habla de las potencias (lo que puede ser visto) complicadas en el *posse fieri* (el color). En segundo lugar, tengamos presente la diferencia conceptual entre semejanza y participación: la causa absoluta es imparticipable, pero hay una semejanza de ella (el *posse fieri*), limitada por ella, que sí lo es. La noción de participación está entonces ligada a una potencia condicionada, ya que las cosas sensibles participan de las potencias perfectas e inteligibles que están en el *posse fieri* y lo hacen en un cierto grado que nunca es máximo. Esta participación imperfecta es lo que el Cusano repetidas veces llama "imitación" (*imitatio*). Las cosas sensibles que participan de una forma inteligible se asemejan a ella, pero la noción de semejanza va mucho más allá del ámbito de la participación. Hay semejanza entre entidades inteligibles, como hemos visto en el ejemplo del polígono y el círculo, pero también la hay entre lo inteligible o perpetuo y lo eterno, es decir la causa absoluta, aunque este tipo de semejanza sea, por principio, incomprensible.

Esto nos lleva a la siguiente observación: si la causa primera se identifica con el ser en tanto *forma essendi*, y toda criatura no participa sino de su semejanza, entonces las criaturas son similitudes del ser. Esto quiere decir que su ser consiste en ser semejanza y el universo adquiere entonces el estatus de un simulacro. Estrictamente no habría más ser que el de Dios.[9]

Si continuamos la lectura del capítulo VII, encontramos que la relación entre los conceptos de participación y seme-

9 El propio Cusano afirma esto en el siguiente pasaje del sermón CCXVI: "Et mihi videtur, quod non est aliud dicere omnia, quae sunt, ut sunt, esse in esse, quod est Deus, quam quod Deus, qui est ipsum esse, sit in omnibus, quae sunt, ut sunt. Nam quo modo essent, si ipsum esse non esset in ipsis? Sed esse, quod est in omnibus, quae sunt, est in quolibet, quod est, incontracte ad hoc vel illud, ut omnia, quae sunt, per ipsum sint id, quod sunt". (*Sermo CCXVI*: h XIX/1, n. 19)

janza se vuelve más compleja. En todas las cosas hay formas de participación (*participantia*) que constituyen su ser, y es debido a ellas que las cosas participan del *posse fieri*. Esta participación es específica, es decir, que se realiza según una especie de semejanza (*species similitudinis*). A su vez, el principio de cada especie de semejanza se encuentra en lo uno, en lo incondicionado, en las formas complicadas en la causa absoluta (*cfr. De ven. sap.*: h XII, n. 16).[10]

Habiendo examinado el despliegue de la noción de semejanza en esta obra de madurez del Cusano, pasemos a considerar brevemente su proyección en la obra de Giordano Bruno. En su obra mnemotécnica, en particular en el *De imaginum compositione*, se encuentra el más claro intento de definición de la noción de *similitudo*. Esta noción se encuadra dentro del esquema general de la designación. Todo lo que es, es producto de un designio originado por alguno de los tres agentes universales: Dios, Naturaleza y Arte (*cfr. De imaginum compositione* [TV], p. 94).[11] Este principio de designación universal se complementa con la definición del estatus ontológico de los signos que se halla en el capítulo I:

---

10 "Et quia varia participantia sunt in omnibus, quae secundum eandem speciem similitudinis participant ipsius causae similitudinem, est devenire ad unum quod est maxime tale et est primum seu praecipuum aut principium illius specificae participationis et in ordine ad alia eiusdem speciei maxime tale et per se tale, cuius specificam similitudinem alia illius ordinis participant", Álvarez Gómez: "En todas las cosas hay diferentes formas de participación que según la misma especie de similitud participan a su vez de la semejanza de la causa misma. Es preciso por ello llegar a lo uno, que es en grado máximo tal grado de ser y que es lo primero y lo excelente, es decir, el principio de aquella participación específica y que en orden a otras cosas de la misma especie es en grado máximo y por sí mismo tal y de cuya semejanza específica participan las otras cosas de este orden". (trad. esp. *op. cit.*: 55)

11 *Cfr. Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino* [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, 3 volumi in 8 parti, 1879-1891 (= F; TV; IT). *De imaginum compositione* [TV], p. 94: "Ens in tria capita distributum intelligitur, metaphysicum, physicum et logicum universaliter dictum; ut tria sunt omnium principia, Deus, natura atque ars; et tres sunt effectus, divinus, naturalis, artificialis".

> En consecuencia, se distinguen los entes: en aquellas cosas que son, o cosas, y en esas cosas que son signos o indicaciones de las cosas que son; esta distinción es casi la misma que la que se conoce vulgarmente como sustancia y accidente. (*Ibidem*, p. 95 [trad. esp. Gómez Liaño, 1997: 342])[12]

Es decir, todo lo que no es sustancia es signo. Todo accidente es un modo de designación de la sustancia, y esto comprende tanto a las *sombras,* producidas por el Arte, a los *vestigios,* producidos por la Naturaleza, como a las mismas *ideas,* anteriores a las cosas, efectos del principio divino (*cfr. ibidem*, p. 98 [trad. esp. *op. cit.*: 346]).[13] Bruno aclara también que con los signos no se significa o explica la cosa en sí misma, sino que solo se "invita y apela a la mirada y a la visión de aquella" (*cfr. ibidem*, pp. 98-99).[14] Es decir que los accidentes en general pueden considerarse signos ostensivos de la sustancia, apuntan hacia ella, pero no la explican.

En este punto podemos abordar la definición de semejanza o similitud, que encontramos también en el capítulo III:

> Por su lado la similitud difiere de todos los términos antedichos, porque no es necesariamente de la misma especie que aquellos; puesto que al hombre se le designa con letras y caracteres, así como con signos, indicios, notas, no como con lo semejante; lo semejante será la pintura o estatua o especie recibida por

12 "Distinguuntur ergo entia in ea quae sunt seu res, et in haec quae eorum quae sunt seu signa vel indicationes, quae distinctio fere eadem est atque quae vulgo circumfertur, in substantiam et accidens".

13 "Signum est quodammodo genus ad omnia quae significant, significant, sive ut idea sive ut vestigium sive ut umbra sive aliter".

14 "Indicium, sicut et signum et sigillum, est cuius munus non tam est repraesentare, significare, quam ostendere, sicut index non rem quam indicat per se significat vel notat, sed ad eius tantum intuitum seu obtutum invitat vel appellit".

> el sentido y almacenada en la fantasía. (*Ibidem*, p. 99 [trad. esp. *op. cit*.: 346-347])[15]

La semejanza entonces tiene lugar en el ámbito de conexión entre la Naturaleza y el Arte, en tanto es algo que proviene del mundo sensible y se introduce en la fantasía o imaginación. Los términos que el Nolano utiliza para caracterizarla: "pintura", "estatua" no deben, sin embargo, entenderse como imágenes, ya que este último término tiene su propia definición:

> La imagen, por último, difiere de la similitud en que comprende una energía, énfasis y universalidad mayores; pues hay más ser en la imagen que en la similitud. Pues la imagen se aproxima más que la similitud a la univocidad. (*Ibidem*, pp. 99-100 [trad. esp. *op. cit*.: 347])[16]

Considerando entonces las nociones de *signo*, *semejanza* e *imagen* que Bruno desarrolla en esta obra, vemos que todas ellas son abarcadas por la noción general de designación. Pero mientras que "signo" se aplica prácticamente a todas las cosas, salvo a la sustancia, semejanza es más restringida y más unívoca. Está, como vimos, restringida a la relación entre la Naturaleza y el Arte, por lo que no hay, por ejemplo, relación de semejanza entre los vestigios y las ideas de las que provienen. El carácter designativo de todas las cosas en tanto son accidentes de la sustancia, aproxima hasta el límite de la identificación las nociones de realidad y de mente. En efec-

15 "Similitudo vero differt ab omnibus praedictis, quia eorum non est necessario eadem species; quandoquidem significatur homo literis et characteribus tanquam signis, indiciis, notis, non tanquam simili, simile vero erit pictura vel statua vel species per sensum accepta et in phantasia reservata".

16 "Imago tandem differt a similitudine, quia maiorem quandam energiam, emphasim et universalitatem complectitur; plus enim est esse ad imaginem, quam ad similitudinem. Imago enim plus accedit ad univocationem, quam similitudo".

to, los tres niveles de la primera se resuelven en uno, como leemos en el párrafo inicial del capítulo II:

> Como operación de la consideración presente hacemos ver el Universo según una tercera significación, esto es, como un cierto espejo viviente, en el que está la imagen de las cosas naturales y la sombra de las divinas. (*Ibidem*, p. 96 [trad. esp. *op. cit.*: 343])[17]

El universo no es entonces la Naturaleza, sino su imagen mental que también contiene la sombra de las ideas. La metáfora del espejo viviente es la misma que utiliza el Cusano en el capítulo V del *De mente*, para referirse a la mente humana que refleja la descripción de la infinita sabiduría. Pero hay una gran diferencia: para el Cusano el Universo es *explicatio*, es decir despliegue en la pluralidad, no imagen de la causa absoluta. Para el Nolano, en cambio, el Universo es imagen. Como vimos, la imagen es una semejanza de mayor grado, que conlleva una mayor univocidad entre lo semejante y lo semejado. Vemos aquí las huellas de la concepción cusana de la semejanza como nexo entre la alteridad y la unidad. Tal como nos refería el Cusano en aquel pasaje de *De coniecturis* II citado anteriormente, no puede decirse que haya algo que sea solo arte o solo naturaleza. Pero en el caso del Nolano esto no se debe a la imposibilidad de alcanzar la precisión máxima, sino a que todo, salvo la sustancia única, está atravesado por la significación. Todo designa todo porque todas las cosas son accidentes de una única sustancia. Por eso el arte de la memoria hace contacto con la magia, ya que ambas artes tienen como propósito:

17 "Actum praesentis considerationis proponimus in universo iuxta tertiam significationem, quod est veluti speculum quoddam vivens, in quo est imago rerum naturalium et umbra divinarum".

> [...] que todas las cosas salgan de todas las cosas, todas se designen con todas y en todas, y en todas contemplemos todas las cosas; y para recogerlo en una sola palabra, a fin de que todas las cosas, por aplicación, se comporten como la unidad, y la unidad, por la informabilidad, se comporte como todas las cosas. (*Ibidem*, p. 95 [trad. esp. *op. cit.*: 342-343])[18]

Para concluir, las diferencias y coincidencias entre las ontologías del Cusano y del Nolano se reflejan también en sus nociones de semejanza. Para el primero todas las cosas participan de la semejanza de la causa absoluta, que es el *posse fieri*. La noción de participación implica un déficit ontológico de la sustancia participante respecto de la causa participada. Este déficit se mide en términos del grado de semejanza. Hay en la concepción cusana de la semejanza que encontramos en el *De venatione sapientiae* una idea de continuidad que abarca todo lo contracto (el Universo) y que tiende como límite inalcanzable al *posse fieri*. A partir de allí hay un salto que conlleva una semejanza incomprensible entre el *posse fieri* y la causa absoluta. Algo similar ocurría en *De docta ignorantia* I con el ejemplo del polígono y el círculo. Para el Nolano, la semejanza y la imagen están abarcadas en el tema general de la designación. No hay continuidades ni saltos, sino un sistema de miradas recíprocas suscitadas por índices. Podríamos decir que el Cusano aborda el tema con una intuición geométrica, la del Nolano en cambio es semiótica. Por otra parte, a pesar de que para el Cusano, las ideas están complicadas en la mente divina y se identifican con ella, y para el Nolano son accidentes de la sustancia única, en ambos casos funcionan como principios de la semejanza o de la designación, respectivamente.

18 "[...] ut ex omnibus omnia eliciantur, omnia omnibus significentur, et in omnibus omnia contemplemur; et ut uno verbo colligam, omnia per applicationem se habeant ut unum, et unum per informabilitatem se habeat ut omnia".

Bibliografía

Giordano Bruno. *Mundo, Magia, Memoria*. Gómez Liaño, I. (trad.). Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Iordani Bruni Nolani. *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, 3 volumi in 8 parti, (= F; TV; IT), 1879-1891.

Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io.G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *De venatione sapientiae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 1 *[Sermones CCIV-CCXVI]* Ediderunt M.-A. Aris, S. Donati, W. A. Euler, I. Mandrella, K. Reinhardt, H. D. Riemann, H. Schwaetzer, F.-B. Stammkötter. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008).

Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*. Machetta, J. M. y D'Amico, C. (introd., trad. y notas). Edición bilingüe. Buenos Aires, Biblos, 2004.

———. *La caza de la sabiduría*. Álvarez Gómez, M. (trad.) Edición bilingüe. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2014.

Capítulo 16

El dinamismo de la unidad previa a la oposición en Nicolás de Cusa y Schelling

Diego Molgaray

Presentación

En el presente trabajo proponemos una lectura que busca abordar la cuestión del dinamismo de la unidad en Nicolás de Cusa y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Para ello ofreceremos, primero, una breve presentación del problema en el Cusano, centrándonos en dos momentos fundamentales de su propuesta metafísica: *De docta ignorantia* (1440) y *De possest* (1460). En estas obras, nos concentramos en la caracterización de lo absoluto en cuanto potencia, toda vez que en esto se pone de manifiesto el carácter dinámico de la unidad. Luego, en un segundo momento, ofrecemos una breve presentación de la doctrina metafísica que formula Schelling en su juventud, particularmente en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), para luego concentrarnos en su propuesta correspondiente al período conocido como filosofía de la identidad (*Identitätsphilosophie*), específicamente en su diálogo *Bruno* (1802). Al abordar ambas etapas de su producción, nos demoraremos en la caracterización de lo absoluto en su aspecto dinámico. Intentaremos, finalmente, establecer las

similitudes y diferencias entre las concepciones del Cusano y Schelling, atendiendo a los aspectos que refieren, de manera irreductible, a transformaciones sustanciales en el horizonte de sentido de uno y otro pensador.

La concepción dinámica de lo absoluto en *De docta ignorantia*

Para arribar a la caracterización de lo máximo absoluto como potencia en *De docta ignorantia*, debemos primero ordenar los elementos característicos de la unidad máxima. Lo máximo en sentido absoluto es:

a) "lo que nada mayor que ello puede ser" (*De docta ign*. I, 2: h I, n. 5 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 41]),[1] porque si hubiese algo mayor que lo máximo, esto formaría parte de lo que es proporcionable (es decir, habría algo mayor y algo menor que ello), y no sería, en rigor, máximo;

b) uno, que el Cusano postula a partir de los siguientes puntos: 1) todo lo que se puede nombrar puede recibir un número mayor o menor; 2) no puede haber pluralidad sin número; 3) el número máximo se identifica con el mínimo; 4) puesto que no puede darse nada menor que la unidad, esta será lo mínimo en cuanto tal, por lo que coincide con lo máximo (*cfr. ibid.* I, 5: h I, n. 13);

c) absoluto, dado que está desvinculado de toda oposición. De aquí que nada se da por fuera de lo máximo;

1 "Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest".

d) acto de todo ser posible, porque, al ser absoluto, todo lo que es recibe el ser de la absoluta potencia de lo máximo, pues, como dirá en el capítulo 22, todo cuanto puede suceder, está en Dios en acto, porque en lo máximo absoluto ninguna posibilidad queda sin actualización (*cfr. ibid.* I, 22: h I, n. 68);[2]

e) necesidad absoluta, dado que, al referirse a la verdad de lo que es, inaccesible para el intelecto, la llama "necesidad absolutísima —la que no puede ser ni más ni menos de lo que es—" (*ibid.* I, 3: h I, n. 10 [trad. esp. *op. cit.*: 47]).[3] Esto nos parece más comprensible al pensar que lo máximo absoluto es todo lo que puede ser y, simultáneamente, la actualidad de lo mismo. No se trata de una necesidad estanca, sino de la expresión de la absoluta necesidad.

Así pues, vemos que ya en la primera gran formulación sistemática de su metafísica se encuentra la meditación sobre la potencia de lo absoluto. Dios es la complicación "que es todo" (*ibid.* I, 2: h I, n. 5 [trad. esp. *op. cit.*: 43])[4] de un modo simplísimo, en tanto es acto de todo ser posible. Consideramos así, que los elementos de la doctrina cusana ya se encuentran expresados en este contexto.

La concepción dinámica de lo absoluto en *De possest*

La concepción de la potencia como expresión de lo absoluto recibe un desarrollo más preciso en las obras de madurez

2 "Quaecumque non evenient, sed evenire possunt, si in Dei sunt providentia, non sunt possibiliter, sed actu".

3 "Absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est".

4 "Quod est omnia".

del Cusano. Se ha observado que la lectura de Proclo[5] impulsa una nueva dirección en el pensamiento tardío de Nicolás de Cusa, en el sentido de que se advierte la búsqueda, de acuerdo con la propuesta de D'Amico, de una metafísica de la precedencia absoluta y de la absoluta negación "para alcanzar inalcanzablemente la sabiduría buscada" (2009: 134) o, según la formulación de Beierwaltes, de "un uno trans-entitativo absoluto" (Beierwaltes, 2005: 72; Cubillos Muñoz, 2013: 178-179), que contenga la realidad de un modo trascendente, que supere la distinción de ser y no ser. Tal vez de este modo podamos apreciar la singularidad del desarrollo maduro de la metafísica cusana de la potencia.

Nicolás de Cusa comienza el triálogo advirtiendo, a partir de una cita de la Epístola a los Romanos 1, 20 de Pablo de Tarso, que las cosas invisibles de Dios se ven de modo invisible. Para que lo que es visible *pueda* ser, nota el Cusano, debe *poder ser* lo que es en acto. Para poder ser precisa el acto, pero para el acto debe precisar un principio anterior: que el acto, a su vez, *pueda ser*. De este modo, se desprende un argumento que fundamenta la identidad de potencia y acto en lo absoluto: todas las cosas son por la actualidad absoluta, y la actualidad presupone el poder ser, y la posibilidad absoluta no es distinta del poder, por lo que la posibilidad absoluta no puede ser anterior ni posterior a la actualidad absoluta (*De poss.*: h XI/2, n. 6).

Aquí, el Cusano introduce un nuevo nombre complejo (*hoc complexum*) que complica de modo simplísimo (*simplicissimo*) lo que es inexpresable a través de muchas palabras (*multos sermones*) (*ibid.*, n. 14)[6] el neologismo *possest*.[7]

5 Nos parece particularmente relevante para este período su adquisición, en 1450, del *Comentario al Parménides* y en 1462 de la *Teología platónica* (*cfr.* D'Amico, 2009: 107-134).

6 "[...] vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit".

7 Es motivo de discusión hasta qué punto el Cusano se está apartando aquí de los conceptos aristotélicos o escolásticos. André afirma: "Así, con este nombre, más que invertir la relación

Debemos, primero, entender qué significa que este nombre complejo en cuanto a su morfología complique enigmáticamente de modo simplísimo la potencia absoluta. Esto se debe a que el nombre enigmático *possest* engloba todos los nombres y ninguno (*ibid.*)[8] y, aplicado a cualquier cosa que tenga nombre, funciona como un enigma (*aenigma*)[9] que conduce la visión intelectual hacia lo innombrable.

De este modo podemos apreciar cómo la cita del apóstol Pablo al comienzo de la obra da lugar a una comprensión del modo de operar de los nombres enigmáticos: conducen de lo temporal y visible a lo eterno e invisible (*cfr.* Bauchwitz, 2010: 68). Y vemos que el Cusano elige la forma del presente del indicativo del verbo *sum*, para señalar que la potencia se determina en cada creatura (*cfr.* Brüntrup, 1973: 30-31).[10]

A través de este simple término se conduce la contemplación de modo enigmático (*aenigmatice*) a ver que en Dios todas las cosas que pueden ser y pueden llegar a ser están por encima de todo lo que es nombrable, y aun por encima del ser y el no ser (*cfr. De poss.*: h XI/2, n. 25).[11] Este nuevo término

---

entre acto y potencia lo que el autor nos muestra es que finalmente ha logrado liberarse de las categorías de acto y potencia para expresarse, pues el *posse* más que la traducción de una potencia distinta del acto significa, al mismo tiempo, la posibilidad y el poder, una posibilidad y un poder que solo pueden ser considerados en la posición absoluta de su simplicidad" (André, 2010: 34-35). Nos permitimos, como sugerencia provisoria, considerar el uso cusano de los conceptos de potencia y acto aristotélicos como imágenes que orientan la especulación.

8 "Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter".

9 La traducción que seguimos vierte "imagen", no obstante lo cual, tal vez podría, en nuestra opinión, ser más exacto traducir "enigma".

10 El Cusano da el ejemplo de la aplicación del término *possest* a una línea: si la línea es acto de todas sus posibilidades, es efectivamente todo lo que puede ser, entonces no puede ser mayor de lo que es, y por tanto es máxima, ni puede ser menor de lo que es, y por tanto es mínima: es, por tanto, a la vez máxima y mínima; del mismo modo, a partir de esa línea pueden formarse todas las figuras, y es por tanto término, modelo, figura, razón y causa de todas (*cfr. De poss.:* h. XI/2, n.24).

11 "Quia possest absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum te aliqualiter ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut ibi videas omne quod esse ac fieri posse intelligis supra omne nomen, quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non-esse omni modo, quo illa intelligi possunt".

aporta, entonces, una manera más apropiada para ver invisiblemente lo invisible, esto es, la potencia absoluta, que complica todas las cosas.[12]

En Dios, la potencia, el acto y el nexo entre ambos son coeternos, dándose así una dinámica trinitaria en el *possest*. En este sentido, señala André, el *possest* es un nombre que a la vez que permite descubrir en la finitud una imagen contraída de la infinitud, autoriza a representar dinámicamente esa trinidad, dando paso a lo que será su metafísica de lo posible (André, *op. cit.*: 30). Según advierte de Gandillac, el *possest* contiene *complicite* las creaturas, tanto virtuales como reales (1993: 101). Esto se da en virtud de la anterioridad del *possest* respecto al ser y al no ser. Señala en este sentido Casarella (1990: 20) que el *possest* no debe ser entendido como una coincidencia en Dios de posibilidad y actualidad, sino como el punto de identidad más allá de la coincidencia entre posibilidad y actualidad.

De esta manera, creemos importante tener presente que el concepto de poder reviste una de las maneras que el Cusano considera menos inadecuadas para aludir a lo divino (*cfr. Comp.* epil.: h XI/3, n. 45),[13] dado que, como hemos visto (*cfr. De poss.*: h XI/2, n. 25), Dios se encuentra más allá del ser (acto) y del poder ser (potencia), en una dimensión transentitativa y complicativa de todo.

---

12 Como puede observarse en las palabras de Bernardo, en *De poss.:* h XI/2, n. 16: "Quia posse simpliciter dictum est omne posse. Unde si viderem omne posse esse actu, utique nihil restaret amplius. Si enim aliud aliquid restaret, utique hoc esse posset; ita non restaret, sed prius non fuisset comprehensum".

13 "Patrem verbi ac aequalitatis, quia omnipotens, posse supra nominamus".

La concepción dinámica de lo absoluto en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*

La temprana reflexión filosófica de Schelling se concibe en el marco de un contexto marcado por el pensamiento de Fichte (1762-1814), particularmente de la publicación de la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia.* Asimismo, es clave en su formación la participación en el Seminario de Tubinga, centro de formación protestante en el que se formará entre los 15 y los 20 años, en compañía de Hölderlin y Hegel. En este sentido, entre sus primeras obras filosóficas, escritas entre 1794 y 1800, podemos encontrar un lenguaje muy cercano al de su maestro Fichte, aunque su especulación se dirige más bien a un neoplatonismo, que será reafirmado en sus obras posteriores. Como ha sido observado,[14] ya en la temprana filosofía de Schelling se ve el traspaso de la terminología fichteana a un marco conceptual de matriz spinoziana.

Entre las principales fuentes de la filosofía de Schelling, además de la ya mencionada, así como las destacables influencias de Kant y Spinoza, es sumamente relevante la filosofía neoplatónica, a partir de los textos de Plotino, especialmente la *Enéada* V 3 y VI 8. La noción plotiniana del alma que se eleva al *noûs* atemporal es análoga, como observa Beierwaltes (2002: 395-396), a la noción del Yo finito que se eleva al Yo infinito en el *Vom Ich*. Asimismo, la noción de "destrucción" (*Zernichtung*) schellingiana, que juega un rol sumamente relevante en *Vom Ich* (1985 [1795]: 200-201), se relaciona a su vez con el imperativo plotiniano:

14 Tilliete observa que un "buen número de historiadores" considera que "la adhesión a Fichte es solo superficial, encubierta por el embrujamiento spinoziano" (1977: 373). Algo más adelante, afirma al respecto de la afinidad conceptual entre el Yo absoluto schellingiano con la sustancia spinozista que: "la intuición intelectual […] tiende a derivar […] hacia la mística intelectual de Spinoza. El Yo absoluto es mi Yo absoluto, pero es también el Absoluto a secas, con los caracteres de la divinidad, aseidad, infinitud, omnipotencia, etc." (*Ibidem*: 376-377).

áphele panta, "abandona todo", la *aphaíresis* que supone la unión activa para la destrucción de la materia y la multiplicidad (*Enn.* V 3 (49) [trad. esp. Cavallero, 2015: 224]).[15] Un tercer aspecto en común es que en Plotino encontramos la aspiración del alma al *noûs* y de este a lo Uno, para alcanzar la realidad de todas las posibilidades, *dynamon pánton* (*Enn.* V 4 (7) [trad. esp. *ibidem*: 226]).[16] Como veremos luego, en Schelling el Yo finito aspira a hacer real todo lo posible en él y posible todo lo real.

En su temprano *Del yo como principio de la filosofía*, Schelling comienza advirtiendo que el fundamento de todo saber (*Wissen*) debe ser uno, del cual parta toda consistencia y ordene los elementos del universo progresivamente. Este supremo saber es incondicionado (*unbedingte*), puesto que es en tanto es pensado, no porque otro saber sea; es decir, no depende de otro saber en la cadena de nuestro saber.

Puesto que condicionar es la acción a través de la cual algo se hace cosa, lo incondicionado[17] es lo que no puede ser hecho cosa. Al sujeto absoluto, en el que se halla lo incondicionado, lo llama Schelling en esta obra "Yo absoluto" (*Das absolute Ich*), aquel que nunca puede devenir objeto. Dado que en lo incondicionado el ser y el pensar coinciden, no se puede demostrar que este Yo absoluto sea incondicionado: para hacer tal demostración, debiera devenir objeto y, tal caso, sería condicionado.[18] Dado que el Yo es lo absoluto, el No-Yo

15 "He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al Sol lo vemos con luz ajena. —Y esto ¿cómo se puede lograr? —¡Despójate de todo!".

16 "¿Cómo podría, pues, el perfectísimo y el Bien primero detenerse en sí mismo, cual si fuera avaro de sí mismo o bien impotente, él que es la Potencia de todas las cosas?"

17 Esto se debe a que la palabra misma "incondicionado" (*unbedingte*) incluye la palabra "cosa" (*Ding*).

18 Por esta razón, el Yo no puede ser dado por un concepto, ya que este solo es dado en lo condicionado. Para determinar el Yo se precisa una intuición intelectual (*intellektualen Anschauung*), es decir, que no intuya objeto alguno (que no sea una intuición sensible).

debe ponerse en oposición al Yo.[19] La tarea de la filosofía debe ser la resolución del conflicto entre este Yo puro y el Yo empírico-condicionado, progresando de síntesis en síntesis, hasta aquella donde el Yo y el No-Yo sean pensados como idénticos.[20] Para que el Yo permanezca como lo absoluto, debe ser idéntico a sí mismo, pues, si no lo fuera, podría no ser lo que es, y por lo tanto, no podría ponerse a sí mismo (Schelling, *op. cit.*: 67).[21]

Vemos, pues, que el Yo es porque es necesariamente; es decir, no puede ser sino como es. Y, al mismo tiempo, puesto que es idéntico a sí mismo, es fundamento de la identidad de todo lo que existe, o dicho de otro modo, toda identidad expresa la identidad del Yo absoluto (*ibidem*: 68).[22] Dado que el Yo se pone a sí mismo, es decir, dado que es incondicionado, su esencia es la libertad, la cual alcanza a través de su propio poder absoluto (*ibidem*: 69).[23] Puesto que la esencia del Yo se agota en su realidad infinita, es causa inmanente de todo lo que es.

Puesto que fuera del Yo no hay nada, el Yo debe poner la realidad infinita por sí. A partir de estos dos elementos: 1) que el

---

19 Schelling contrapone su posición al dogmatismo, el cual ubica el No-Yo antes del Yo, es decir que presupone una cosa incondicionada (lo cual es una contradicción); al elevar la cosa como absoluto, dice Schelling eleva el No-Yo al Yo y rebaja el Yo al No-Yo. Es decir, el dogmatismo eleva el No-Yo, la cosa en sí, como el absoluto. El sistema que parte del Yo en relación a un objeto se contradice, como el dogmatismo, porque establece un principio supremo.

20 Esto lleva a que la libertad sea fundamento de la filosofía, porque todo el sistema está fundado sobre lo incondicionado. Afirma Schelling: "Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist Freiheit!" (Schelling, *op. cit.*: 67).

21 "Wäre es also nicht reine Identität, d.h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht durch sich selbst gesetzt sein, d.h. es könnte sein, auch, weil es das ist, was es nicht ist".

22 "Ginge diese Form (A = A) dem Ich selbst voran, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das außer dem Ich Gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Objekt, stehen".

23 "Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht".

Yo absoluto se pone a sí mismo a través de su poder, es causa inmanente; y 2) que el Yo absoluto es la sustancia única infinita, inmutable e indivisible, Schelling puede afirmar que el poder absoluto es "la idea suprema que expresa la causalidad de la sustancia absoluta (del Yo)" (*ibidem*: 85).[24]

La concepción dinámica de lo absoluto en *Bruno*

Luego de la etapa marcada por la fuerte influencia de Fichte en el joven Schelling, a partir de la publicación de la *Darstellung* (1801), comienza el período de la llamada filosofía de la identidad (*Identitätsphilosophie*). Es en este marco que en 1802 publica su diálogo *Bruno*. Allí se da un coloquio entre interlocutores con visiones distintas: Alejandro, un materialista cercano al pensamiento bruniano; Anselmo, un racionalista a la manera de Leibniz; Luciano, un idealista fichteano y Bruno, que es quien expresa más claramente la voz de Schelling.

Podemos considerar que la llamada "filosofía de la identidad" tiene como principio la indiferencia de lo finito y lo infinito. Todo lo finito tiene el fundamento de su existencia en otro. De este modo, se puede abarcar la relación de lo finito en lo infinito que en su concepto es individual y contiene la posibilidad infinita de otros individuos finitos; a su vez, visto en la unidad absoluta con lo infinito, está unido a la posibilidad de todos los otros individuos finitos en su realidad. En este sentido, afirma: "todo, en la medida en que es en Dios, en sí mismo absoluto, fuera de todo tiempo y tiene una vida eterna" (Schelling, 1985 [1795]: 44; 2005: 250).[25]

El primer principio no puede ser una unidad que tenga una oposición frente a sí, porque serían dos oposiciones, ni

24 "Die höchste Idee, welche die Kausalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht".

25 "[...] alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, ausser aller Zeit, und hat ein ewiges Leben".

pueden ser las oposiciones, dado que estas no pueden ser sin la unidad. Ahora bien, si la identidad se plantea como principio, también debe ponerse su opuesto, dado que es impensable la una sin la otra: identidad y diferencia deben estar igualmente opuestas en la realidad. La diferencia depende de la identidad sin modificarla, así como la multiplicidad depende de la unidad sin destruir la primera. Distingue así Schelling una oposición relativa de una absoluta: oposición relativa es aquella que se da entre dos cuerpos que se mezclan y sintetizan en un tercer cuerpo; oposición absoluta es aquella que se da entre aquellos opuestos que no pueden mezclarse, como sucede con un objeto y su imagen reflejada en un espejo (Schelling, 2005: 237). Por este motivo, la identidad y la oposición solo pueden ser unidas de manera absoluta e infinita.

Dado que el concepto tiene una real infinitud, que se manifiesta en las infinitas posibilidades, en la forma de lo absoluto está al mismo tiempo la realidad y el concepto de todo, por lo que en este acto y potencia no se diferencian. Afirma Schelling:

> [...] en el intuir considerado como lo real infinito está puesta, para el pensar infinito, la posibilidad de todas las cosas, solo que, a causa de la unidad absoluta de ambas, con la posibilidad está puesta inmediatamente también la realidad idéntica a ella y por tanto, dado que los conceptos son infinitos y no hay nada que venga a separar el concepto de la intuición, en las ideas tienen que estar expresadas, además de los conceptos, las intuiciones de las cosas, y siendo estas por completo adecuadas a ellos, tienen que estarlo también de modo infinito. (*Ibidem*: 41, 246-247)[26]

26 "[...] das Anschauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur dass, wegen der absoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit gesetzt, und also, da die Begriffe unendlich sind, zwischen den

Conclusiones

Podemos concluir que la concepción de la unidad previa a los opuestos desarrolla un rol fundamental en el pensamiento del Cusano y de Schelling. Así, en *De docta ignorantia* veíamos que Dios es lo máximo en que ninguna posibilidad queda sin actualización, en *De possest* encontramos un enigma que permite la contemplación enigmática de Dios, quien contiene la potencia de todo el ser y el no ser. En el *Vom Ich* encontrábamos la elevación del Yo finito al Yo infinito, cuya esencia es el poder absoluto, en el cual todo lo posible es real; vemos, finalmente, en el *Bruno* a partir de la multiplicidad de la realidad que se da en la intuición y la posibilidad infinita en unidad que se da en el concepto, la unión de ambas en la idea eterna. Esta noción de unidad eterna y perfecta previa a los opuestos nos resulta un concepto fundamental de sus concepciones filosóficas.

Encontramos explicitada la noción de esta unidad previa a los opuestos en la siguiente cita del *Bruno*:

> [...] y moviéndonos libremente y sin resistencia arriba y abajo en esta escalera espiritual, veremos al descender separada la unidad del principio divino y natural, y al ascender y reunir todo de nuevo en lo Uno, la naturaleza en Dios y Dios en la naturaleza. (*Ibidem*: 117, 329)[27]

Begriff aber und die Anschauung nichts tritt, was sie trennte, ausser den Begriffen auch die Anschauungen der Dinge, diese aber, jenen völlig angemessen, mithin undenlich ausgedrückt sei mussen in den Ideen".

27 "[...] und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen".

Bibliografía

André, J. M. (2010). Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible. En Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.) *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires, Biblos.

Bauchwitz, O. F. (2010). La metafísica de la alteridad como fundamento de la hermenéutica en los nombres divinos en el Cusano. En Machetta, J. M. y D'Amico, C. (eds.). *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Buenos Aires, Biblos.

Beierwaltes, W. (2002). The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought. En *International Journal of Philosophical Studies*, 10: 4.

————. (2005). *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. Pamplona, EUNSA.

Brüntrup, A. (1973). *Können und Sein*. Munich, Anton Pustet.

Casarella, P. (1990). Nicholas of Cusa and the Power of the Possible. En *The American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV.

Cubillos Muñoz, C. M. (2013). *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*. Pamplona, EUNSA.

D'Amico, C. (2009). La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 26.

De Gandillac, M. (1993). *Explicatio-complicatio* chez Nicolas de Cues. En *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Piaia, G. (cura). Padua, Editrice Antenore.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

————. *Trialogus de possest* (Volumen XI, Fasciculus 2. Edidit R. Steiger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1973).

————. *Compendium* (Volumen XI, Fasciculus 3. Edidit B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964).

Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*. Machetta, J. M. y D'Amico, C. (trads.) Buenos Aires, Biblos, 2003

Plotino. *Enéadas*. Cavallero, P. (trad.) Madrid, Gredos, 2015.

Schelling, F. W. J. *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Pereña, F. (introd. y trad.). Madrid, Ediciones Orbis, 1985.

———. Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. En *Ausgewählte Schriften/Band* I: 1794-1800. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985 [1795].

———. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005.

Tilliette, X. (1977). Schelling. En Belaval, Y. (ed.). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Madrid, Siglo XXI.

Capítulo 17

Sobre la nueva interpretación fenomenológica de la teología cusana de la visión de Dios

Peter Casarella

El debate actual

Ya en 2001 Jean-Luc Marion me prometió una conferencia sobre *De visione Dei* para el congreso que yo había organizado en Washington para el aniversario de los quinientos años del nacimiento de Nicolás de Cusa. Marion tuvo que cancelar su visita en el último momento y en los años posteriores a 2001 me comunicó solamente que todo lo que entendió acerca de su fenomenología del ícono se encontraba en *De visione Dei*. Pero no apareció ningún ensayo sobre el tema. En 2016, presentó Marion por fin su interpretación del texto del Cusano en el congreso medieval de Kalamazoo. En la publicación del mismo año aclaró la discrepancia consciente e importante entre su método y el de los otros investigadores del Cusano (Marion, 2016: 305-331; 2016a: 7-37). No quería ofrecer la interpretación definitiva de la filosofía del Cusano. Quería mostrar, en cambio, la posibilidad de una lectura fenomenológica a partir de la meditación cusana. Sin embargo, el aporte del padre del llamado giro teológico dentro de la fenomenología inspiró un debate fuerte. Un discípulo

de Marion, Emmanuel Falque, publicó un ensayo titulado "L'omnivoyant: Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues" (Falque, 2014: 37-73). En su ensayo en el *Journal of Religion,* Marion despreció la lectura de Falque diciendo que la prioridad de la fraternidad no era sostenible dentro de la filosofía del Cusano. Falque contestó a la crítica en uno de sus libros, aclarando la diferencia entre los dos acercamientos (Falque, 2016: 186-187).

En realidad, la diferencia entre las dos lecturas fenomenológicas francesas va más allá del enfoque en el dilema iconicidad o fraternidad. Marion mantiene su fidelidad a las supuestas raíces bizantinas del texto, confirmadas según él en el subtítulo, *Sive De Icona Dei.* Según esta lectura, hay una sintonía profunda entre el trasfondo dionisiaco de *De visione Dei* y las reflexiones sobre el ícono y el ídolo en la fenomenología de Marion. Falque dice que su propia lectura permanece fiel a la cristología del Cusano y a la tradición de una mística latina de las cuales el Cusano es heredero. Constata además que la donación para los monjes de Tegernsee del Santo Rostro de Cristo pintado en el velo de Verónica nunca fue hecha con la intención de ofrecer un ícono. Fue una *tabelle* según la traductora francesa del texto, dice Falque, o sea, una tabla o mero cuadro, negando entonces toda la referencia a la iconología griega como punto de partida histórico y filosófico para realizar la interpretación correcta del texto.

En este trabajo me gustaría indagar el contexto histórico y el sentido fenomenológico del pensamiento de Nicolás de Cusa en torno a la iconicidad, la perspectiva y la fraternidad. La falta de evidencia decisiva a favor de la lectura neobizantina de Marion o a favor de la lectura neofranciscana de Falque no constituye un reproche a cualquiera de los filósofos porque el método de cada uno se enfoca en la posibilidad de interpretar los escritos del Cusano a la luz de sus propias perspectivas fenomenológicas. Por eso, prefiero distinguir los

dos acercamientos (sin negar las ventajas de cada uno) para poder ofrecer en la conclusión un balance integrado y una perspectiva sintética. Es decir, examinaré, en el espíritu del Cusano, la posibilidad de una concordia nueva entre las dos posiciones opuestas.

Iconicidad y perspectiva en la Patrística y en el Medioevo

Durante el *Quattrocento*, la forma precisa de humanismo que experimentó el Cusano directamente en Italia durante su vida, la lectura nueva de Dionisio el Areopagita y la filosofía de la perspectiva divulgada sobre todo por Leon Battista Alberti fueron bastante bien conocidas y discutidas (Kim, 2019: 53-66). Además el Cusano conoció obras de arte de Rogier van der Weyden y quizá también sus reflexiones sobre la perspectiva escritas por el pintor flamenco (Bocken, 2012: 118-131). La visita del Cusano a Constantinopla en 1439 aumentó la probabilidad de una iconología implícita en toda la obra filosófica. Por eso, la interpretación de Marion enfocada en la iconología griega parece a primera vista bien establecida. Sin embargo, estos presupuestos históricos, aunque son correctos y relevantes, ignoran otras dimensiones de la historia que me gustaría subrayar acá.

De visione Dei forma parte de una historia de reflexión bíblica y teológica sobre la visión. McGinn muestra que el vínculo entre el lenguaje apofático y el tema de la visión de Dios fue elaborado profundamente en la Patrística griega, sobre todo en San Clemente y toda la escuela de Alexandria (McGinn, 1998: 26-53). Pero San Agustín es el fundador de la línea latina sobre la visión de Dios que defiende Falque y merece entonces nuestra atención. La concepción agustiniana incluye dimensiones de un perspectivismo antiguo. San Agustín no defiende la filosofía de la perspectiva ni en el sentido del

Renacimiento ni con la idea posmoderna inaugurada por Nietzsche, pero habla sin embargo en su tratado *De musica* (387-389) sobre la comparación de nuestro saber teológico con una estatua viva:

> Pues si alguien, por ejemplo, estuviese colocado como una estatua en un rincón de una casa espaciosísima y bellísima, no podría percibir la belleza de aquel edificio del que él será también una parte. Ni el soldado, puesto en fila, es capaz de contemplar el orden de todo el ejército. Igualmente, si durante el tiempo en que dentro de un poema suenan las sílabas, tuviesen ellas simultáneamente vida y capacidad perceptiva, de ninguna manera les causara placer la armonía y belleza de la obra continuada, al no poder contemplarla y aprobarla toda entera, ya que fue configurada y llevada a su acabamiento gracias a cada una de esas sílabas que iban pasando. (*De musica*, VI, 30)[1]

La implicación claramente indica que nuestra perspectiva está limitada en el sentido de ser comparable a una estatua viva, un solo soldado dentro de un batallón muy grande, o una sílaba dentro de una composición poética. Por eso, no podemos ni ver ni acercarnos a la esencia de Dios sin reconocer el límite parcial de nuestra comprensión de Dios. Dentro de la filosofía de San Agustín hay entonces un holismo basado en una visión de Dios que se extiende infinita y pluriperspectivamente.

En el pensamiento más maduro de San Agustín, por ejemplo en sus *Confesiones* (397-400 o 401), tematiza el obispo de Hipona nuestra transformación por la mirada de

1 Traducción en línea de Alfonso Ortega:. Disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/musica/index2.htm

Dios (*Conf.* II, 17, II, 18; Miles, 1985: 134, 136). McGinn compara los dos textos como manuales de la vida contemplativa diciendo que la contemplación visual en silencio entra en el tratado del Cusano para remplazar la voz de Dios comunicada por San Agustín a través de la Biblia (McGinn, 1998: 41).[2] Pero, según mi entender, no se puede distinguir entre los dos teólogos de la infinitud de Dios simplemente por la invocación de la distinción entre *visio Dei* y *fides ex auditu*. San Agustín es además el iniciador en la tradición latina de la noción de la visión beatífica como una presencia *ubique totus* ("una totalidad —o simplemente una visión total— que se encuentra igualmente en cada lugar") (Boersma, 2018: 16-32). El Cusano piensa de una manera semejante. Lo que dice el Cusano sobre nuestra visión de un Dios esencialmente invisible que se revela y se comunica como amor trinitario tiene en cierto modo su prototipo en la teología de San Agustín (*cfr. Ep.* 149 y *Conf.* X, VI, 8). Queda abierta la cuestión de la relacionalidad con Dios y con el otro como el otro enfrente de un Dios escondido. Según Falque, el Cusano deja entrar la relacionalidad a través de su concepción de la visión de Dios. Según Marion, no hay ninguna forma de relacionalidad comprensible enfrente del ícono porque la invisibilidad de Dios se presenta en una plenitud que

2 "In the *Confessions* Augustine had created a new kind of mystical text in which he made his confession, that is, gave his testimony, to God in his own voice, while God responded to him in the words of scripture that the bishop himself quoted so liberally throughout the book (about a third of the total text). Although Cusanus uses scriptural citations fairly often, he does not employ the Bible as the 'other voice' as Augustine did. Is God then silent in the *De visione*? Yes, in the sense that the appeal to silence is an essential part of Cusanus's message; but, from another perspective, God's speaking is as omnipresent as his gaze —and just as immanent—. If seeing God is the same as being seen by him (and vice versa) and God's seeing is his speaking, then the outpoured prayer of the contemplator speaking for and with Cusanus is itself God's hidden Word continuously breaking forth in human voice. Thus, the content of Cusanus message of what it means to see God —a seeing that is being-seen and a speaking that is hearing oneself being-spoken— is already inscribed in the dynamics of the text's voices" (McGinn, 1998: 41).

invierte nuestra comprensión (por ejemplo, en la visión que tuvo lugar con su madre en Ostia Antica) (Henry, 1938). La resolución de este complejo de preguntas queda abierta en la obra de San Agustín pero no a causa de una ingenuidad frente a las preguntas que hicieron los fenomenólogos actuales a partir del texto del Cusano. Hay una comunidad de visión que conecta al obispo de Hipona con la fenomenología francesa en su articulación contemporánea. San Agustín además se queda en un modelo latino originante de la visión de Dios en *De visione Dei*.

Nicolás de Cusa no habla meramente de una visión beatífica en el sentido escolástico sino en el del ver como tal. La reflexión teológica sobre el ver de Dios en la tradición latina ya fue elaborada antes de *De visione Dei* de una manera radical, y el iniciador de esta radicalización fue el dominico alemán Maestro Eckhart (ver Haas, 1989). Eckhart fue sin duda un lector de Dionisio Arepagita pero la teología de la visibilidad del Maestro renano no se reduce al apofaticismo de Dionisio. Según Eckhart: "El ojo en el que veo a Dios es el mismo ojo en el que Dios me ve. Mi ojo y el ojo de Dios son un solo y único ojo, una sola y la misma visión, un solo y el mismo conocimiento, un solo y un mismo amor" (*Sermo* XII: h XVI/3; Hegel, 1983: 233). La unión de las dos visiones fue una perspectiva que fascinaba a Hegel y también fue la causa de la sospecha de Eckhart, una sospecha que inspiraba la crítica de Juan Wenck del uso libre de Eckhart por el Cusano en su escrito polémico *De Ignota Litteratura* (1442-1443). Entonces es innegable que el Cusano recibe y reconfigura la integración y la simultaneidad de las dos visiones a partir de la doctrina de Eckhart, pero después de su *Apologia Doctae Ignorantiae*, en la cual respondió a la crítica de Wenck, su apoyo para este elemento de la visión eckhartiana fue elaborado con una cierta precaución.[3] Para Wenck, al Cusano jamás le interesó el panteísmo medieval

3 En mi interpretación de la relación entre el Cusano y Eckhart, sigo a Brient (2014: 553-585).

ni la concepción de Dios explícitamente protohegeliana. Su integración de la visión que tiene Dios con mi visión de Dios fue desarrollada a la luz de un misticismo renano-alemán y dominico sobre el nacimiento de Cristo en el alma (por ejemplo, en la doctrina del intelecto de Dietrich de Friburgo). El fundo o fundamento de la visión de Dios (el *grunt* o *Grund* según Eckhart) se revela en el fundamento de mi propia visión sin confundir uno con el otro.

Finalmente, concluyo esta parte histórica con una palabra sobre la tradición bíblica de afirmar a Cristo como el ícono de Dios. Al Cusano le fascinaba la autoexpresión de Dios en la Carta a los Hebreos 1, 3: "*splendor gloriae et figura substantiae ejus*".[4] Cristo es también el ícono del Dios invisible según Colosenses 1, 15 pero en el sentido plástico del Renacimiento de ser una figura creada por un artista. Dios se reconfigura en la persona de Jesucristo sin negar la consustancialidad entre las dos personas divinas. Según Reinhardt, el Cusano utilizaba la noción de Cristo como ícono del Dios invisible para enfatizar su cristocentrismo sin desprecio del sentido antropológico de la iconicidad (Reinhardt, 2014; ver *Sermo CCLI*: h XIX/4, n. 5, lin. 8-11; n. 8, lin. 9-12). El punto de partida de esta doctrina fue la fascinación que sentía el Cusano sin ninguna crítica histórica por el *raptus* en el tercer cielo de San Pablo (2 Cor 12, 2 cuando fue arrebatado en el cielo en una visión transformativa) y también los comentarios de San Alberto sobre los tratados *De mystica theologia* y *De caeleste hierarchia* escritos por Dionisio Areopagita.

La diferenciación eckhartiana entre los dos ojos y la investigación del cristocentrismo de Reinhardt nos ofrecen una hipótesis preliminar sobre el debate actual. El punto de partida de Marion es el ojo de Dios dentro del complejo eckhartiano en toda su complejidad. Es decir, él investiga el "*voir, se voir vu voyant*" ("el ver, viéndose para ver a sí mismo en el acto

4 Este elemento fue recuperado por von Balthasar (1985: 245-246).

de ser visto"). La iconicidad en Marion es traslucente en vez de ser expresiva. Para ser visto el espectador tiene que superar el modelo finito de un espejo y entrar en el juego más allá de que el espejo entre en el ícono y el ídolo. Es el acto de verse sin verse solamente a sí mismo. Mejor dicho, es el acto de verse para evitar o superar su perspectiva meramente subjetivista y sin querer entrar en una trascendencia sin perspectivismo. La perspectiva de Falque es una iconicidad expresiva en vez de ser traslucente. Su punto de partida es el otro ojo de Eckhart, reconociendo sin embargo la encrucijada de las dos perspectivas y su importancia dentro de la obra de Nicolás. Él se enfoca en el nacimiento de un ojo de Dios en el alma o, mejor dicho, en la tabla del intelecto. Su interpretación sigue la línea abierta por von Balthasar y por Reinhardt sobre la iconicidad expresiva que conduce en la predicación del Cusano al tema central de *Christiformitas (*Dall'Igna, 2019: 225-236).

La visión de Dios en *De docta ignorantia* (1440) y en *De filiatione Dei* (1444)

Es cierto que hay un largo camino dentro de la obra de Nicolás de Cusa acerca del desarrollo de la teología de la visión de Dios. Albertson, por ejemplo, ha destacado un camino con tres etapas preliminares (*De docta ignorantia* de 1440, *De mente* de 1450, y *De theologicis complementis* del mismo año de *De visione Dei*) (Albertson, 2019: 262-285). La ventaja de la sistematización de Albertson es que subraya la importancia del espejo de la matemática, un uso simbólico que el Cardenal mismo enfatizaba en su correspondencia con los monjes de Tegernsee (*op. cit*.: 280).[5] La relación entre la matemática

5 "In a letter to the Tegernsee monks in September 1453, written while completing *De visione Dei*, Nicholas confides that he had finally 'translated mathematical figures to theological infinity'.

y "la infinitud teológica" que el Cusano descubrió por primera vez con la elaboración del concepto de la *docta ignorantia* es una clave para la lectura de *De visione Dei*. Este es el camino a las *speculationes theologicas* como las denomina Nicolás de Cusa en *De theologicis complementis*. Es indudable que la cuestión del ver se integra en su teoría matemático-teológica de esas realidades.

En mi opinión, el camino preliminar debe incluir también la elaboración de la mirada de Dios y su vínculo con la infinitud. El Cusano concibe *facies*, el rostro de Dios, matemáticamente porque reconoce desde 1440 que la mirada de Dios anula toda la perspectiva humana como tal a causa de la invisibilidad e inefabilidad de Dios. El rostro es y no es la *coincidentia oppositorum* entre el punto y la línea. Este complejo sobre el rostro de Dios es muy importante para la fenomenología actual, aún prescindiendo de la figura inmensa de Levinas y su concepción de la infinitud transgresiva y radicalmente ética del rostro del otro.

¿Qué dice el joven Cusano sobre la fenomenología del rostro? Hay mucha continuidad en su pensamiento durante los trece años anteriores a la composición de *De visione Dei* aunque se nota clara y paulatinamente la construcción de un nuevo modo de ver a Dios. En 1440, compara en *De docta ignorantia* la búsqueda a partir de la *docta ignorantia* para encontrar a un Dios invisible al encuentro con *una facies in imagine*, un rostro en la imagen (*De docta ign.* II, 3: h I, n. 111). Apoya fuertemente esta declaración la tesis de Falque sobre la prioridad de la imagen. En *De filiatione Dei* (1445), dice el Cusano que la claridad del intelecto se abre a la visión cara a cara, citando a San Pablo (1 Cor 13, 12) (*De fil.* III: h IV, n. 62).

He is more confident than ever about the permanent intimacy between geometry and mystical theology. 'If something is true in mathematics', he promises, 'it will be even more true in theology'". Albertson cita la quinta carta de la correspondencia con Tegernsee y *De theologicis complementis* III.

Pero esta filiación con Dios es donada al intelecto, no es de ninguna manera realizada por el intelecto. El gozo (*fruitio*) y felicidad que viene de la visión de la verdad que es Dios es el resultado de un reconocimiento de la verdad en un modo distinto de su comprensión en sí misma. Esta enseñanza prefigura la metáfora del muro del paraíso en *De visione Dei*. En *De quaerendo Deo* (1445) habla el Cusano del rostro del futuro (*De quaer.* V: h IV, n. 49, lin. 6-7).[6] Lo que existe por el momento en el concepto intelectual a causa de la fe realmente tiene su fundamento y presencia en el futuro. En el uso matemático del rostro su invisibilidad deriva de su incorporeidad y presencia no espacial. Ahora el rostro aparece *desde el futuro* a causa de una cadena de imágenes que se presenta con certeza y solo oscuramente en el presente del intelecto. El espejo del rostro se encuentro en *De dato patris luminum* (1445-1446) y lo interesante acá es la identificación del rostro infinito con la igualdad inalcanzable de Dios (*De dato:* h IV, n. 99). Ahora se acerca el Cusano en este texto al concepto del ícono de Marion. Finalmente, en *De theologicis complementis* (1453), el Cusano destaca un rostro inmutable en el cual coinciden la mirada anterior (*prior*) y la mirada posterior (*posterior*).[7] Además, creación en Dios es visión, y no es más absurdo decir que Dios se creó a sí mismo y todas las cosas que Dios vio a sí mismo y todas las cosas (*De theol. compl.*: h X/2a, n. 14, lin. 24-27). La visión divina es entonces el momento de la *complicatio*, la síntesis abrazante, dentro del acto mismo de la creación.

En suma, la visión de Dios antes de *De visione Dei* tiene tres características. Primero, Dios es el punto de fuga de nuestra comprensión humana, una doctrina de la perspectiva lineal que traduce la *docta ignorantia* al lenguaje de la teoría del arte

6 "Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens exsistit".

7 Según el libro impreso de Basilea: *De theol. compl.*: h X/2a, n. 12. Este pasaje no se encuentra en la edición de Heidelberg.

del *Quattrocento*.[8] Segundo, el creador de las imágenes del mundo se desvela desde este punto invisible y determinante y el rostro asimismo se multiplica en el mundo desde allí. Tercero, la visibilidad del mundo y el acto receptivo de ser el objeto de la visión del Creador/Rostro confirman el *posse videri* de los artífices creados en el mundo.[9] La creación de allí puede ser vista, o sea amada, por Dios y por las criaturas mismas. Todas las criaturas tienen el poder de ser vistas por Dios dentro de sí. El mundo es en sí mismo el ser visto por Dios. La filosofía y la práctica del arte en el siglo XV de Europa exigían, según el Cusano, esta nueva orientación teológica.

De visione Dei: tres acercamientos a la visión cusana de Dios

a) Michel de Certeau

La filosofía francesa moderna sigue la línea de la perspectiva visual. Ya Descartes habla de la filosofía como una óptica cuando elabora una ventana de la visión para asegurar la certeza absoluta del conocimiento.[10] Pero hay que comenzar

8 La perspectiva lineal se representa en la famosa pintura de Jan Van Eyck del matrimonio Arnolfini (1434) que resulta modélica en este tema, al introducir ese espejo en el fondo del cuadro, que actúa casi como un punto de fuga y duplica el espacio pintado. Ver Bocken, *The Viewers in the Ghent Altarpiece* (*op. cit.*, 2012).

9 La relación entre la fenomenología de *De visione Dei* y aquella de *De Possest* constituirá la siguiente etapa en este debate. Ver, por ejemplo, Falque (2010: 131-142).

10 "Si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux". René Descartes, *Méditations métaphysiques* (segunda meditación). Agradezco a Jean-Marie Nicolle por informarme de la cita.

la presentación del debate actual en Francia con la lectura de *De visione Dei* de Michel de Certeau.[11] Este pensador ha creado verdaderamente la nueva apertura para realizar una lectura fenomenológica. Su punto de partida fue la *praxis devotionis* de los monjes en la introducción del texto pero saliendo de esta práctica recomendada por el Cardenal de Kues, enfatizó la producción de un discurso social y sobre todo espacial. La dinámica del espacio nunca fue elaborada en los estudios anteriores de Rudolf Haubst, Jasper Hopkins o Werner Beierwaltes (*"Visio Facialis-Sehen ins Angesicht"*, 1988). Entonces la novedad de de Certeau era doble porque señaló el descubrimiento del Cardenal de una nueva óptica sobre la prioridad de la práctica de la visión y utilizó su propia nueva óptica basada en la investigación de los ritmos espirituales de la vida cotidiana dentro de los textos místicos para posibilitar la necesidad de reflexionar sobre el descubrimiento del Cusano. Falque en una cita ofrece su homenaje a de Certeau y la apertura de una nueva línea de interpretación del texto (2014: 43, n. 17).[12] El enfoque de Marion en la relación entre el don de la *vera icona* (o sea, el velo de la Verónica) a los monjes de Tegernsee y la nueva visión teológica del texto estuvo posibilitado por la iniciativa fenomenológica de de Certeau, aunque no lo admita. Marion refiere a la lectura de de Certeau en la misma cita en la cual presenta su crítica fuerte de la prioridad de la fraternidad según Falque. Marion acepta la conclusión de

11 La primera versión del ensayo fue publicada en una redacción corta: Michel de Certeau (1984: 70-85). De Certeau murió en 1986 y al año siguiente apareció una traducción de Catherine Porter de esta versión (1987: 2-38). La influencia de esta lectura comienza con estos textos. Sin embargo, la versión más amplia se encuentra ahora en 2013: 51-121; traducida al inglés por Michael B. Smith (2015: 23-70).

12 "Un article dont on ne saurait que trop recommander la lecture, tant il ouvre pour la première fois, et précisément avant la publication du *De icona* dans la collection de 'La nuit surveillée' (1986; Ed. du Cerf, avec hommage à M. de Certeau), vers une véritable lecture 'philosophique' de ce texte de Nicolas de Cues".

de Certeau de la comunidad de los espectadores del ícono sin aceptar la reducción del misticismo a un misticismo de la fraternidad. De hecho, el enfoque en la frase *in praxi* (en la práctica) por parte de Marion refleja la nueva etapa en la interpretación del texto realizada únicamente por de Certeau. Entonces, los dos autores franceses tienen una deuda enorme con el innovador de la lectura fenomenológica del texto, aunque ninguno valoriza la nueva praxiología cusana favorecida por de Certeau. De hecho, Falque reconoce mejor que de Certeau que el muro del paraíso simboliza la barrera insuperable del intelecto ante Dios sin la necesidad de su autodestrucción.

b) Jean-Luc Marion

El corazón de la lectura de Marion radica en la relación entre lo que él denomina la iconicidad de Dios presentada por el Cusano y la cuestión de la libertad humana (Marion, 2016: 325). El encuentro con el ícono representa una alternativa a la subjetividad cartesiana a través de la inversión del sujeto reflexivo a causa de la experiencia de ser visto por Dios iconológicamente (es decir, de una manera no meramente reflexiva) (*ibidem*: 305). Su enfoque no es la reflexión de sí mismo por el espejo del otro sino "la contravisión" inventada por el juego del ícono. Marion nota que según el Cusano la mirada nos "habla", como una anticipación del concepto de la mirada expresiva y fundamentalmente ética del otro en Levinas (*ibidem*: 325).

Marion deduce tres implicaciones a través del uso icónico de la visión de Dios (*ibidem*: 323-324). En primer lugar, dice que el Cusano tematiza la fenomenalidad del ícono como tal.[13] En segundo, mantiene que la visión única de Dios (su

13 En este punto, Marion y también Falque defienden enfáticamente el trabajo de H. Lawrence Bond (por ejemplo: 2002: 177-197).

rostro esencialmente icónico) posibilita la visión finita del espectador de Dios. Y en tercer lugar, dice que Dios ve en la medida en que Dios ama y, en la medida en que Dios ama ve Dios universalmente porque Dios ama infinitamente. En otros escritos, según Marion, este fenómeno se denomina reducción erótica (*ibidem*: 330).

El encuentro con el ícono de Dios crea una brecha entre la visión física de la imagen puesta dentro de la pintura (*figura, imago, facies subtili arte pictoria, tabella*) y la finalidad del ícono en el sentido doble de *visus iconae*, o sea, o la puntería intelectual del ojo del intelecto o el destino último de la persona humana. Esta brecha, según Marion, estructura la experiencia entera *in praxi* y por eso la totatalidad de *De visione Dei* (*ibidem*: 311).[14] La mirada de Dios y la experiencia del espectador de ser visto facilitan el escaparse del discurso poshegeliano de una mirada que solamente puede objetivizar la realidad (como en el famoso ejemplo del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*). Marion introduce entonces el contraste entre Jean-Paul Sartre y Nicolás de Cusa (*ibidem*: 322). La criatura vista por Dios no es un mero objeto de la visión divina y puede —a partir de la contraintencionalidad de la experiencia— reflexionar sobre lo que ve tanto en el mundo como en sí mismo como imagen de Dios. Lo que no admite Marion claramente es la cocreatividad de la criatura-imagen dentro de la experiencia.

Marion no ignora la perspectiva de la Trinidad en *De visione Dei*. De hecho, precisamente concluye su trabajo con mucho entusiasmo sobre este punto (*ibidem*: 331). El despliegue de Dios en el mundo es por lo tanto la representación del amor trinitario. No tiene dudas sobre la importancia de la Trinidad.

---

14 "This gap between the physical vision of the image put into a painting (*figura, imago, facies subtili arte pictoria, tabella*) and the icon's aim (*visus iconae*) thus structures the entire experience *in praxi* and therefore the entirety of *De visione Dei*".

Sin embargo, para Marion la trinidad es el resguardo que comparten los hermanos uno con el otro a causa de su fe en Jesucristo. La trinidad aparentemente es una protección contra la reflexividad egoísta y consumista. No es, en primer lugar, la fuente de la fraternidad que comparten los monjes. Marion niega principalmente lo que llamamos hoy la analogía social de la Trinidad por lo menos en su lectura de *De visione Dei* (Casarella, 2011: 122-134).

c) Emmanuel Falque

El debate actual se ha enfocado hasta ahora en la traducción de las palabras *Sive de Eicona* en el título de la edición francesa preparada por Agnès Minazzoli (Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*: cap. IV; [ed. fr. Minazzoli, 1986: 37]). La obsesión de los dos autores franceses en torno a este punto filológico es retóricamente notable. Minazzoli las ha traducido por "*De le tableau"* ("*sobre la tabella*") a pesar de muchas traducciones a otros idiomas (citadas por Marion) que preservan el nexo filológico con la iconología. Falque va más allá de una defensa de la traducción de la palabra realizada por Minazzoli. Reconociendo la frecuencia del uso de la palabra "ícono" por parte de Nicolás de Cusa, Falque mantiene que la imagen (*imago, tabella*) no destruye la iconicidad en el sentido de Marion pero tampoco la confirma (Albertson, 2019: 265-267). Falque rechaza definitivamente la línea bizantina y apofática elaborada por Marion. "Ícono" quiere decir *imago* en el vocabulario del Cusano en *De visione Dei*, según Falque (2016: 187). A pesar del interés que tuvo el Cardenal en el tratado *De mystica theologia* escrito por Dionisio el Areopagita (hasta las citas de aquello en la correspondencia con Tegernsee), *De visione Dei* es en primer lugar un manual teológico sobre el uso de la imaginación y la cristología cusanas a través del juego de la imaginación. Por eso, Falque subraya la necesidad de leer y en-

tender la imagen (por ejemplo, el autorretrato de Rogier van der Weyden) antes de verla (2014: 90). De nuestro lado del muro del paraíso, creemos que las lecturas en común y los diálogos filosóficos deben siempre acompañar las visiones de Dios. La visión individualista del ícono no es muy fructífera. La visión afectiva de Dios recomendada por Vicente de Aggsbach a los monjes de Tegernsee es asimismo limitada por su falta de respeto por la dinámica de la visión intelectual.[15]

En el fondo, un consenso hipotético sobre la cuestión de la traducción del subtítulo no resolvería nada en el debate actual acerca de la filosofía del Cusano. Hay dos fenomenologías distintas en juego. La fenomenología de Marion viene de su obra y exige una distinción absolutamente estricta entre el ícono y los ídolos. Así vamos a salvaguardarnos de las tentaciones de desviar de una auténtica relación con el Rostro infinito de Dios y de un senso renovado del sujeto.[16] Mantener esta relación es humanamente imposible. Solamente el testimonio y el resguardo de la comunidad de espectadores y oradores nos dan la orientación necesaria. Según Falque (que viene originalmente de un grupo dentro de la renovación católica carismática), la revelación trinitaria a través de la imagen de Dios nos abre más posibilidades de ser una comunidad creativa. Pero Falque comienza con el enigma fenomenológico de no poder verse en el acto del ver:

> Bref, on ne voit, ou mieux Dieu ne voit, chez Nicolas de Cues, sans être vu. Ou davantage: le voir de la vision n'accomplit sa visée que dans la contre visión qui la confirme en même temps qu'elle l'actualise. (2014: 38)[17]

15 Sobre este debate, ver Andrea De Santis (1996: 113-170; 2017).

16 Para aumentar su perspectiva en torno a la contribución del Cusano a esta renovación, Marion puede entonces leer el estudio de Schmitt (2017).

17 "Brevemente, no se ve, mejor dicho, Dios no ve, según Nicolás de Cusa, sin ser visto. En otras palabras, el ver de la visión solamente realiza su intención de mirar en la contravisión que la confirma al mismo tiempo que la visión se realiza".

Es decir, en Marion el enfoque apunta al ser de la criatura visto por Dios, representando el ojo de arriba de Eckhart pero también hablando de la encrucijada (*la croisée du visible*) en la cual las dos visibilidades se cruzan. Falque enfatiza por su parte el ojo desde abajo de Eckhart y la visión de Dios que se realiza en la criatura de Dios.

Marion rechaza la centralidad de una comunidad de visión en *De visione Dei*. Falque, en cambio, enfatiza un vínculo necesario entre trinidad y fraternidad. La mirada constituye mi ser relacional, como dice el Cusano en el capítulo 4 (h VI: n. 12). Falque mantiene que Nicolás de Cusa elabora la visión del "ver en común": *video nexum amoris utriusque* ("veo el nexo de amor entre los dos") (*De vis.* 17: h VI, n. 76).[18] ¿Qué quiere decir "veo" en esta declaración? Ni el ojo físico ni el ojo del intelecto pueden ver directamente y sin la ayuda de la autovisibilización del Rostro de Dios "un nexo" entre el Padre y el Hijo que se sostiene dentro de la santísima Trinidad. Esta visión es una revelación pero una revelación transmitida a través de una comunidad de espectadores de la verdadera imagen de Dios en la persona de Jesucristo.

Un texto clave para entender la interpretación de Falque se encuentra en el octavo capítulo:

> Si tú eres en realidad padre y nuestro padre, nosotros somos entonces tus hijos. El amor paterno, sin embargo, es anterior al filial. En cuanto que nosotros, tus hijos, te intuimos como hijos, no cesas de guardarnos paternalmente [...] Nútreme con tu mirada, Señor; y enséñame cómo tu mirada ve toda mirada que ve, todo lo visible, todo acto de visión, todo poder de ver, todo poder visible y todo ver que de ellos se deriva.

18 Se puede comparar este capítulo con el concepto de los "amantes de la fraternidad" (*amatores fraternitatis*) en *Sermo CCXXXVI*: h XIX/3, n. 5 (29 de junio de 1456).

> Puesto que tu ver es causar, tú, que causas todo, ves todas las cosas. (*De vis.* 8: h VI, n. 28; ed. Hopkins: n. 30 [trad. esp. González, 1996: 79-80]).

El Padre nos protege si obedecemos a su Hijo. Pero más importante, creo, es la introducción de categorías y relaciones de forma trinitaria dentro de la visión de Dios. El amor de Dios no es un concepto vago según el Cusano. Lo que vemos en nuestro modo de acceso filial es el amor compartido entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Esta cita subraya la protección o cuidado paternal del creyente por parte de Dios Padre (confirmando la línea de Marion), pero también la visión de una relacionalidad intratrinitaria (*nexus amoris*) por el creyente (como confirmación de la tesis principal de Falque sobre el origen de la fraternidad). En el segundo caso, sola la fe cristiana puede facilitar la visión del Amor de Dios porque el objeto de la visión se encuentra del lado de la finitud ante el muro del paraíso.

La fraternidad de visiones compartidas del Dios invisible continúa en la predicación de Nicolás de Cusa después de *De visione Dei*. Por ejemplo, en *Sermo CCLI* (Brixen, noviembre de 1456) el Cusano tematiza el autorretrato viviente de Dios en el mundo (*Sermo CCLI*: h XIX/4, n. 5-15). Isabella Mandrella, entre otros investigadores, ha subrayado la importancia de este texto para aclarar la idea de la imagen en Nicolás de Cusa (2005: 133-145). Para el debate francés es muy interesante porque vincula el amor trinitario muy estrechamente con la pintura por Dios del mundo visible. El núcleo de la predicación radica en la comparación entre el creador trinitario, acá como en la *Cribratio Alkorani* concebida a través de la tríada *fecunditas* (la fecundidad), *proles* (la prole), *et amor* (el amor), y el pintor de un autorretrato. La imagen en la tabla del pintor falta a la perfección del original y aun de un espejo. Pero en el Hijo de Dios hay una

imagen perfectísima, más perfecta que lo que existe en el mundo finito de imágenes. Sin embargo, el desafío del pintor es el de alcanzar lo inalcanzable, un autorretrato que refleja perfectamente la fecundidad del original y la igualdad perfecta de la imagen divina. El proceso (la generación de la segunda persona) se realiza a la perfección intratrinitariamente pero sin perfección en la criatura. La falta de perfección artística en la criatura no impide la creatividad donada a la imagen de Dios. La creatividad de la visión se realiza a partir de la brecha entre lo que es natural en Dios y lo que es artificial en el arte humano. La brecha es insuperable sin el don de la filiación que no es un acto meramente espiritual. El Cusano dice que "la mente humana es entonces una imagen del arte universal de Dios" (*Sermo CCLI*: h XIX/4, n. 10, lin. 8).[19]

La barrera entre lo que quiere ver la criatura y la inalcanzabilidad de Dios es tematizada por los dos filósofos, pero tiene una actualidad más central en la lectura de Falque. ¿Qué dice entonces Falque sobre el muro del paraíso como un límite de comprensión humana y además de la visión intelectual? Falque no niega la verticalidad de la visión de Dios, pero quiere, sin embargo, abrir el espacio para hablar de un diálogo horizontal a la luz del encuentro con el rostro absoluto. Muy importante es el pasaje del *saber* que hay un rostro infinito, a *creerlo*. Según el prefacio de *De visione Dei*, el movimiento de los monjes se realiza en la fe a través de una revelación de un relator (*revelatio relatoris*) que a veces anda por otro camino (*De vis. praef.: h VI*, n. 4, lin. 10; ver Falque, 2014: 69). Según el Cusano Dios nunca abandonará al espectador que acepta el testimonio del otro. Para Falque este testimonio es mucho más que un resguardo

19 "Mens enim est imago universalis artis Dei". Sobre la herencia de Nicolás de Cusa de los conceptos *complicatio/explicatio, cfr.* Von Bredow (1971), Haubst (1991: 200-202), y Riccati (1983: 110-122).

que salvaguarda la fe cristiana. Es un momento esencial en la autocomunicación indirecta de Dios recibida desde y en nuestra ubicación separada de Dios por el muro de la contradicción. El muro, según el Cusano, subraya Falque, es también un muro de la absurdidad (*ita occurrat murus absurditatis*) (*De vis*. 12: h VI, n. 57; ver Falque, 2014: 72). Con Marion reconoce Falque la imposibilidad de ver al Dios escondido por la mera posibilidad de nuestras capacidades. El acto de fe es necesariamente imposible desde un cierto punto de vista. Pero Falque dice, en contra de Marion, que el relato del otro y, sobre todo, el testimonio fraternal son elementos innegables de la teología humanista del Cusano en torno a la visión de Dios. Puesto que el otro va en un camino opuesto, la mirada del otro dentro de la comunidad de visión es, teóricamente, una encrucijada de visibilidades en la cual el espectador se encuentra visible a partir del encuentro con un extranjero completo. La fraternidad deriva entonces de nuestro reconocimiento de la absurdidad de realizar una visión de Dios como si fuera directamente alcanzable por el intelecto humano en sí mismo. La fraternidad, según Falque, no es visible a través del ícono de Dios. Es el resultado indirecto de darse cuenta de la imposibilidad de ver a Dios mediante un instrumento o imagen trasluciente. El testimonio nos interpela no porque imita nuestra subjetividad sino porque es una llamada en la oscuridad a la transformación interior que viene de un origen externo.

Conclusión

Para concluir, las visiones de Jean-Luc Marion y de Emmnuel Falque son distintas no solamente en su interpretación del texto del Cusano sino también en sus planteamientos fenomenológicos. Por eso, no es fácil armonizar las dos perspec-

tivas. Intenté subrayar que el contraste entre un acercamiento bizantino y otro que es latino no ayuda tanto en el debate como mantienen los interlocutores principales. El momento identificado por Marion como bizantino tiene raíces auténticas en la mística de Dionisio que fue muy importante en la formación del Cusano pero en *De visione Dei* deriva más bien del apofatismo dionisiano de Eckhart. La encrucijada de la vista que anima la fenomenología de Marion es una modernización y *casi* una hegelización de la doctrina de Eckhart sobre la imagen. Por su parte, lo que defiende Falque bajo la denominación de "tradición latina" también tiene elementos modernos descubiertos en de Certeau y en Husserl. No hay nada malo en esto porque ningún autor pretende ser un lector enfocado solamente en el contexto histórico. La fenomenología es una liberación de la mentalidad historicista criticada por Nietzsche y otros pero, de todas formas, debe mantener una responsabilidad crítica frente a las raíces históricas de los textos investigados a partir de esta nueva apertura. Falque ofrece una mejor lectura que Marion sobre el muro del paraíso y sobre la imposibilidad de ver a Dios sin el dono de la visión por Dios. Marion prioriza la iconicidad con razón, pero clasifica la fraternidad de los monjes con un desprecio polémico y problemático. El tema de la fraternidad es verdaderamente complejo porque esta investigación muestra la necesidad de enfocarnos en el trasfondo trinitario de la donación de fraternidad. ¿Hasta qué punto es posible demostrar verdades sobre la Trinidad a partir de una fenomenología moderna? Esta pregunta va más allá del planteamiento de esta presentación, pero necesariamente merece una investigación extensa si queremos seguir el camino de la nueva fenomenología francesa en torno a su lectura —hasta ahora muy fructífera— de la obra de Nicolás de Cusa.

Bibliografía

Albertson, D. (2019). Before the Icon: The Figural Matrix of *De Visione Dei*. En Izbicki, T. M.; Aleksander, M. y Duclow, D. F. (eds.). *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*. Leiden, Brill.

Beierwaltes, W. (1988). *"Visio facialis": Sehen ins Angesicht: zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. Edición alemana. Broschiert, Sitzungsberichte/ Bayerische Akademie der Wissenschaft.

Bocken, I. (2012). The Viewers in the Ghent Altar Piece. En De Mey, M.; Stroo, C. y Martens, M. (eds.). *Vision and Material. Interaction Between Art and Science in Jan Van Eyck's Time*. Bruselas, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten.

Boersma, G. (2018). Augustine on the Beatific Vision as *ubique totus*. En *Scottish Journal of Theology*, 71(1).

Bond, H. L. (2002). The "Icon" and the "Iconic Text" in Nicholas of Cusa's *De visione Dei*. En Ballitto, C. M. e Izbicki, Th. M. (eds.). *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality, Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*. Leiden, Brill.

Brient, E. (2014). Meister Eckhart's Influence on Nicholas of Cusa: A Survey of the Literature. En Hackett, J. (ed.). *A Companion to Eckhart*. Leiden, Brill.

Casarella, P. (2011). Thinking Out Loud about the Triune God: Problems and Prospects for a Trinitarian Social Ethic in a Procedural Republic. En Casarella, P.; Storrar, W. y Metzger, P. (eds.). *A World for All? Global Civil Society in Political Theory and Trinitarian Theology*. Grand Rapids, MI, Eerdmans Press.

Dall'Igna, A. (2019). *Viva Imago Verbi*: La Sapienza del Verbo e la Viva Immagine di Dio nel Primo Libro *De Sapientia*, En Cuozzo, G.; Dall'Igna, A.; González Ríos, J.; Molgaray, D. y Venturelli, G. (eds.). "*Verbum et Imago Coincidunt": Il Linguaggio Come Specchio Vivo in Cusano*. Milán, Mimesis.

De Certeau, M. (1984). Nicolas de Cues: Le secret d'un regard. En *Traverses* 30-31.

———. (1987). The Gaze: Nicholas of Cusa. Catherine Porter, C. (trad.). En *Diacritics* 17.

———. (2013). Le regard: Nicolas de Cues. En Giard, L. (ed.). *La fable mystique* (XVIe-XVIIe siècle) II. París.

———. (2015). *The Mystic Fable*, Vol. 2: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Smith, M. B. (trad. al inglés). Chicago, Luce Giard.

De Santis, A. (1996). *Metamorfosi dello Sguardo: Il vedere fra mistica, filosofia ed arte.* Roma, Studia Anselmiana.

———. (2017). *Participación et visión de Dieu chez Nicolas de Cues.* París, Isabelle Moulin.

Falque, E. (1986). *L'omnivoyant*, 43, nº 17, avec hommage à M. de Certeau. París, Éditions du Cerf.

———. (2010). Le Pouvoir-Est (*De possest*) ou le "Dieu im-possible" chez Nicolas de Cues. En *Archivio di Filosofia, Actes du colloque Enrico Castelli,* n° 1.

———. (2014). L'omnivoyant: Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues. En *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 98, nº 1.

———. (2016). *Parcours d'Embûches: s'expliquer: disputationes, objections et réponses*, París, Éditions franciscaines.

Haas, A. (1989). *Deum mistice videre … in caligine coincidencie: Zum Verhältnis Nikolaus'von Kues zur Mystik.* Fráncfort, Helbing und Lichtenhahn.

Hegel, F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión.* Madrid, Alianza, 1983.

Henry, P. (1938). *La vision d'Ostie: sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin.* París, Vrin.

Kim, I. (2019). Nicholas of Cusa as a Theoretical Bridge between Alberti and Vasari. En Cuozzo, G.; Dall'Igna, A.; González Ríos, J.; Molgray, D. y Venturelli, G. (eds.). *Verbum et Imago Coincidunt: Il Linguaggio Come Specchio Vivo in Cusano.* Milán, Mimesis.

Mandrella, I. (2005). Gott als Porträtmaler in *Sermo CCLI.* En Bocken, I. y Schwaetzer, H. (eds.). *Spiegel und Portrat. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus.* Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing.

Marion, J.-L. (2016). Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei.* En *The Journal of Religion* 96, nº 3, julio.

———. (2016a). Voir, se voir vu voyant. L'apport de Nicolas de Cues dans le *De visione Dei.* En *Bulletin de littérature ecclésiastique* 117.

McGinn, B. (1998). Seeing and Not Seeing: Nicholas of Cusa's *De visione Dei in the History of Western* Mysticism. En Casarella, P. (ed.). *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance.* Washington, D. C., The Catholic University of America Press.

Miles, M. (1985). The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's '*De trinitate'* and 'Confessions". En *Journal of Religion* 63, 2.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

———. *De quaerendo Deum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De filiatione Dei* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De dato patris luminum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).

———. *De theologicis complementis* (Volumen X, Fasciculus 2a. Ediderunt commentariisque illustraverunt A.D. Riemann et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1994).

———. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 3 *[Sermones XI-XXI]*. Ediderunt R. Haubst et M. Bodewig. Hamburgi, 1977).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 3 *[Sermones CCXXXII-CCXLV]*. Ediderunt W. A. Euler et H. Schwaetzer. Hamburgi, 2002).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 4 *[Sermones CCXLVI-CCLVII]*. Ediderunt W. A. Euler et H. Schwaetzer. Hamburgi, 2004).

Nicolas de Cues. *Le Tableau ou la vision de Dieu*. Minazzoli, A. (trad.). París, Éditions du Cerf-coll. "La nuit surveillée", 1986.

Nicolas de Cusa. *La visión de Dios*. González, Á. L. (trad.). Pamplona, EUNSA, 1996.

Reinhardt, K. (2014). Jesus-Christ, image de Dieu invisible (col 1,15) selon Nicolas de Cues. En *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicholas de Cues. Vannier, M.-A. (ed.)* París, Du Cerf.

Riccati, C. (1983). "*Processio*" et "*explicatio*". *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Nápoles, Bibliopolis.

Schmitt, A. (2017). *Interioridad y transcendencia. Asimiliación de la interioridad agustiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna.* Buenos Aires, Biblos.

Von Balthasar, H. (1985). *Teologik II. Wahrheit Gottes.* Einsiedeln, Johannes Verlag.

Von Bredow, G. (1971). "Complicatio-explicatio". En Ritter, J. (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, B. I. Wissenschaftliche. Darmstadt, Buchgesellschaft.*

Capítulo 18

Fenomenología y neoplatonismo

El caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano

Matías Ignacio Pizzi

Introducción

El vínculo entre fenomenología y neoplatonismo posee un lugar de encuentro fundamental en la llamada "fenomenología francesa del giro teológico" (*phénoménologie française du tournant théologique*). A partir de un fecundo diálogo con la tradición neoplatónica, diversos pensadores encuentran vías de acceso a problemas fenomenológicos. Entre ellos podemos citar la noción de "fenómeno saturado" (*phénomène saturé*) de Jean-Luc Marion en diálogo con el Pseudo Dionisio y el Cusano; la postulación de la autoafección inextática de la Vida absoluta en Michel Henry y su referencia a la pura inmanencia del alma en Meister Eckhart (Henry, 2003: 385-418; 532-549); la apelación de Jean-Louis Chrétien al concepto cusano de *vocatio* a la hora de repensar el par "llamada-respuesta" (Chrétien, 1992: 32), y las indagaciones de Emmanuel Falque sobre el vínculo entre *visio dei* e ícono (Falque, 2014: 37-73), por hacer mención de algunos casos. Todos estos ejemplos dan testimonio de la pregnancia de elementos neoplatónicos

como fuentes directas de la fenomenología francesa del giro teológico.[1]

A modo de aclaración, queremos señalar que el rótulo de "giro teológico" para nombrar la orientación de estos fenomenólogos (Henry, Marion, Chrétien, Lacoste, Romano, Falque) es parcial. Y esto es así dado que ya en la fenomenología histórica (Husserl, Heidegger) está presente la relación entre fenomenología y teología. En este sentido, la fenomenología del giro teológico no es más que un "retorno a los orígenes" (Walton, 2010: 127-140; González Di Pierro, 2013: 152-154). Por ello, creemos que la novedad de estos autores de la fenomenología francesa no estriba en su vínculo con la teología (Janicaud, 1991: 85),[2] dado que no es algo novedoso en la historia de la fenomenología, sino más bien en su constante discusión y apropiación crítica de la teología neoplatónica.

Visibilidad e "ícono" en la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion

El problema de la "visibilidad" posee una presencia indiscutible en la fenomenología francesa contemporánea. En el caso de Jean-Luc Marion, dicha cuestión se encuentra presente a lo largo de todo su pensamiento. En su obra *Dieu sans l'être* (1982), Marion ofrece una lectura del problema de la

1 También se puede incluir, aunque no forme parte de esta corriente fenomenológica, al fenomenólogo alemán Heinrich Rombach quien, definiendo al Cusano de un modo semejante a Cassirer como "el primer pensador moderno", lo presenta como un filósofo de su "ontología funcionalista". Ver Rombach (1966: 151).

2 A su vez, pueden rescatarse diferentes perspectivas que intentan dar cuenta de la novedad de la fenomenología francesa. Entre ellas, cabe destacar la propuesta de Jocelyn Benoist. A su juicio, lejos de hablar de un "giro teológico", se debe explicar la irrupción de la fenomenología francesa a partir de un "giro levinasiano". Ver Benoist (2001: 22). También se debe señalar la lectura de Carla Canullo, quien sostiene que los autores de la fenomenología francesa desarrollan, de diversos modos, una "inversión" de la intencionalidad fenomenológica tradicional (Canullo, 2004).

visión a la luz de dos nociones que tendrán una importancia capital en sus futuros trabajos: el ídolo (*idole*) y el ícono (*icône*). Estas dos figuras, lejos de indicar entes o clases de entes, constituyen diversos modos de la visibilidad (Marion, 1982: 15-16). Mientras que el ídolo (al modo de un espejo) retoma el esquema tradicional de la intencionalidad (extática), el ícono (como retrato) pone de manifiesto una reformulación de la intencionalidad fenomenológica en términos de "contraintencionalidad", pues este, intentando hacer visible lo invisible en cuanto tal, "no resulta de una visión, sino que la provoca" (*ibidem*: 28).[3]

Con todo, este camino de investigación alcanza su punto más relevante en su obra *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). Allí, Marion formula su tópica de los "fenómenos saturados" (*phénomènes saturés*), esto es, aquellos fenómenos cuya "intuición sobrepasa todo concepto" (2013a: 329).[4] Estos fenómenos son entendidos por Marion como la radicalización del "principio de todos los principios" (*Prinzip aller Prinzipien*) formulado por Edmund Husserl en el §24 de *Ideen I* (1913: 43)[5] y la definición heideggeriana de fenomenología tal como puede hallarse en el §7 de *Sein und Zeit* (1967: 28).[6]

En este sentido, el proyecto marioniano intenta pensar hasta las últimas consecuencias el "se da" (*cela donne/es gibt*).[7]

---

3 "L'icône ne résulte pas d'une vision mais la provoque".

4 "[...] le phénomène saturé excède ces catégories [...] puisqu' en lui l' intuition outrepasse le concept".

5 "[...] Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der "Intuition" originär".

6 "Als Bedeutung des Ausdrucks 'Phänomen'. ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbstzeigende, das Offenbare".

7 Si bien esta propuesta encuentra su mayor expresión y rigor metodológico en *Étant donné*, no podemos dejar de lado las primeras formulaciones propias de su obra *Réduction et donation* (1989). Allí, Marion establece un estudio pormenorizado sobre el concepto de donación a la luz de la fenomenología histórica. Así, encuentra en Husserl y Heidegger diversos modos de abordar

En palabras de Marion: "Lo que se muestra, *se da* primariamente —he aquí nuestro único tema [...] (2013a: 8).[8] Esto conlleva la formulación de una "fenomenología de la donación" (*phénoménologie de la donation*), y con ello, una serie de reconsideraciones sobre el estatuto trascendental de la subjetividad presente en la fenomenología histórica.[9]

En *Étant donné*, el "ícono" encuentra su lugar en el ya mencionado tópico de los fenómenos saturados, entre los cuales también se destacan el "acontecimiento" (*l'événement*), el ídolo (*l'idole*), y "la carne" (*la chair*). En cuanto al "ícono", fenómeno saturado que reúne los otros tres, este establece una liberación e inversión de toda referencia a un "yo" trascendental o constitutivo, por el hecho de que la mirada cesa en su capacidad de poder mentar y constituir todo objeto posible. El "yo" no tolera aquello que se ofrece en la visión del ícono, desbordando así toda posibilidad de configurar (*noesis*) un objeto visible (2013a: 380-382). La mirada realiza una inversión en la cual, lejos de mentar un objeto, gracias a la saturación que imposibilita el obrar de toda conciencia extática, es puesta a prueba al intentar soportar lo inmirable de lo divino.[10]

---

el problema de la donación, ambos insuficientes a la hora de pensar la donación misma bajo la "pura forma de la llamada" (*pure forme de l'appel*). Ver Marion (2004: 303-305).

8 "Ce qui se montre, d'abord se donne —voici notre unique thème [...]".

9 Siguiendo esta línea, Marion reformula la cuestión de la subjetividad bajo la figura del "adonado" (*adonné*). A diferencia tanto del "yo trascendental" (*Je transcendental*), como también del "yo empírico" (*moi empirique*), el adonado permite, en esta reformulación de la fenomenología, la posibilidad de recibir el "don" y, con ello, el fenómeno en su puro darse. Ver Marion (2013a: 405-426).

10 En su obra *La Croisée du visible*, Marion intenta repensar el problema de la visibilidad a la luz de diversas reflexiones estéticas. Para ello, se concentra en el "cuadro" y el oficio del pintor. A su juicio, el pintor transmuta en visible lo que sin él hubiera permanecido invisible. Este movimiento es definido como "lo invisto" (*l'invu*). Lo *invisto* se hace manifiesto, aunque invisiblemente, a partir de los "ectipos" (*ectypes*). Ver Marion (2013b: 51; 68-69). El problema de lo visible también puede encontrarse en *Le Visible et le Révélé*. Aquí la visibilidad es abordada a la luz del concepto teológico de revelación aunque, como siempre ha señalado Marion, desde un plano de posibilidad y no de efectividad. La visibilidad, en su modo más radical, debe revelar lo que se da en sí mismo,

La *visio* cusana como vía para repensar el estatuto de la objetividad

El problema de la visibilidad es abordado de modo exhaustivo por Marion en su reciente artículo "Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in *De visione Dei*" (2016: 305-331).[11] Marion señala allí que

> [...] reconocemos un gran texto de un gran pensador por el hecho de que este ofrece recursos adicionales [...] para aclarar preguntas que surgieron mucho después de que el texto fuese escrito [...] Tal es el caso de Nicolás de Cusa, cuyo *De visione Dei sive de Icona*, encuentra [...] numerosos debates contemporáneos acerca de la visibilidad en general [...]. (2016: 305 [traducción propia])

Desde un enfoque retrospectivo, Marion intenta mostrar cómo el Cusano permite repensar problemas caros a la tradición fenomenológica, tales como: la dimensión de la fenomenalidad, el estatuto fenomenológico del concepto de ícono, la contraintencionalidad, la distinción entre objetos y no-objetos en el campo de la visión, y la posibilidad de la visión del Otro (referido aquí al problema de la empatía en Husserl, pero de modo más específico a las formulaciones levinasinas concernientes al rostro del Otro) (*ibidem*).

En el primer apartado de su artículo, "The All-seing", Marion advierte que el objetivo del *De visione Dei* consiste en ofrecer, mediante la explicitación de la teología mística destinada a los monjes de Tergensee, una experiencia más

---

y esto implica pensar la revelación de Cristo como un modo de apuesta a la saturación en segundo grado, esto es, Cristo como fenómeno saturado por excelencia. Ver Marion (2010a: 13-34).

11 Para otros lugares en los que Marion aborda al Cusano, ver 2001: 164; 2010b: 116-118; 2017: 63.

allá de la *ratio*, tal como esta última ha sido entendida por la historia de la filosofía (*ibidem*: 308). Esta experiencia se entiende como "paradojal". Ante ello, no debemos olvidar que en *Étant donné*, Marion define los fenómenos saturados como "paradojas" (2013a: 1-9). En este contexto, hace hincapié en el hecho de que el ícono de Cristo ofrecido por el Cusano debe ser entendido como una "praxis fenomenológica", pues indaga sobre el problema de la visibilidad (2016: 308).

Como es sabido, para efectuar dicha "praxis" Nicolás de Cusa recurre al famoso retrato de Cristo, elaborado por el pintor flamenco Rogier van der Weyden siguiendo una escena del legendario episodio de la "Justicia de Trajano". Dicho ícono, cuya mirada ve en todas direcciones, se constituye como un *aenigma* de la visión absoluta (*visio absoluta*) a partir de la cual toda visión obtiene su sentido y ser. Toda visión contracta, esto es, humana, solo puede existir a través de la visión absoluta, puesto que la "visión absoluta es el principio en el cual todas las visiones están complicadas o contenidas en cuanto posibilidad" (D'Amico, 2012: 237).

La visión humana es imagen de la visión absoluta de Dios. En cada visión humana resplandece, de modo contracto, aquella visión infinita e incontracta de Dios (Beierwaltes, 1978: 7). Por ello, en el ver humano, el hombre ve no solo su propia limitación, sino también, de modo enigmático, el ver creador de la divinidad, configurándose así como un espejo vivo (*speculum vivum*) (D'Amico, 2011: 109).

Esta distinción constituye, para Marion, el corazón de la "praxis fenomenológica" del ícono expuesta por Nicolás de Cusa (2016: 311).[12] En tanto praxis, su consolidación permite el acceso a una experiencia, y esta no será otra que la visión

12 A juicio de Marion, no concebir estos dos elementos en la praxis fenomenológica del ícono conlleva diferentes equívocos interpretativos sobre el carácter fundamental del ícono en el Cusano, hasta el punto de reducirlo a su acepción pictórica. Un caso de ello, tal como él lo señala, es la lectura que realiza Emmanuel Falque (Marion, 2016: 312).

de Dios (*ibidem*: 313). Esto significa que mediante la visión sensible es posible, aunque de modo conjetural, una comprensión de la visión absoluta de Dios, pues como señala el Cusano: "todo lo que puede parecer verdadero en la mirada del ícono de Dios es mucho más verdadero en la verdadera visión de Dios" (*cfr. De vis.* 1: h VI, n. 5).[13] De allí que Dios sea llamado *théos*, porque todo lo ve (*cfr. ibid.*),[14] y su ver es la complicación de todas las visiones finitas. Pero a su vez, se encuentra más allá de ellas, dado que es la visión absoluta. Por ello, la visión del ícono no puede alcanzar la visión absoluta de Dios, si bien dicho ícono se comporta como una invitación, una *directio speculantis*, una *manuductio* que permite volver visible lo invisible de modo invisible. Nuestro ver solo es posible mediante el ver absoluto de Dios, el cual nos otorga nuestro propio "ver".

A partir de esto, Marion encuentra en la propuesta cusana la inversión de la intencionalidad ya anunciada en *Dieu sans l'être* (1982). Esto significa recibir en la experiencia una mirada invisible que nos convoca de modo invisible, y no un intento de sondear diferentes escorzos de un objeto visible bajo el modo de una sumatoria indefinida (Marion, 2016: 314).

Visio dei y otredad

Avanzando sobre la posibilidad de la visión no-objetivable, Marion muestra que dicha cuestión posee un vínculo indisociable con el problema fenomenológico de la "otredad". Este podría resumirse del siguiente modo: en toda percepción del mundo tenemos acceso a diversos objetos o entes.

13 "Primo loco prasupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eicona dei, quin verius sit in vero visu dei".

14 "Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ab hoc dicitur, quia omnia intentur".

Sin embargo, en la diversidad del mundo también nos enfrentamos cotidianamente con seres humanos, los cuales, por lo menos *a priori*, no pueden ser identificados bajo el modo de los objetos. De ello se desprende la siguiente pregunta: ¿cómo puedo acceder al Otro en cuanto tal?

Desde un punto de vista fenomenológico, es imposible validar la efectividad del Otro mediante la actitud natural del mundo. Por ello, es necesario establecer una reducción fenomenológica que nos permita reconducir (*reducere*) al Otro a su carácter fenomenológico. Marion encuentra en el concepto de "amor" un camino para cumplir dicho objetivo.[15] En su obra *Le phénomène érotique* (2003), el amor permite una vía de acceso a una nueva modalidad de reducción. A diferencia de la "reducción epistémica" (Husserl) y la "reducción ontológica" (Heidegger), Marion propone una tercera vía: la "reducción erótica" (2003: 41). Esta permite comprender al amante, ya no como un objeto ni tampoco como un ente, sino más bien como un Otro, esto es, un rostro y una carne inobjetivables que escapan a toda clasificación óntico-ontológica. Esto es así porque hay una primacía del amor sobre el ser. Si bien se presupone que para amar, o hacerse amar, es necesario ser (prejuicio epistémico), Marion muestra que la experiencia del fenómeno erótico se dirige hacia aquello que escapa a todo predominio del ser. Posee su horizonte propio, "el de un *amor sin el ser*" (2003: 118).

Ante esto, es ineludible retornar al capítulo VIII del *De visione Dei*, titulado "*Quomodo visio dei est amare, causare, legere et in se omnia habere*". Allí, el Cusano establece una relación entre el "ver" y el "amar", pues "el amor paternal abarca a todos y cada uno de sus hijos" (*cfr. De vis.* 8: h VI, n. 27).[16] Por ello, su ver es su amar. Este amor paternal de Dios se expresa en el ver que

15 Es interesante señalar que para Marion el amor solo se dice en un sentido unívoco. Por ello, no cabe la distinción entre ἔρως y ἀγάπη. Ver Marion (2003: 15).

16 "Paternus amor omnes et singulos filios comprehendit".

protege y conserva a cada uno de sus hijos, y justamente, en tanto el amor se identifica con el ver, presenta una anterioridad, siendo causa de todo aquello que es visto por la mirada amorosa (*cfr. ibid.*, n. 28).[17]

En este sentido, Marion en su artículo sobre el *De visione Dei* señala lo siguiente:

> Me gustaría indicar cómo la doctrina icónica de la *visio dei* [...] nos permite, a través de su rigor fenomenológico, tomar las aporías fenomenológicas clásicas, no tanto sobre la visión de Dios, sino del Otro en general. Y tal vez indicar las condiciones para su solución. (Marion, 2016: 318)

La doctrina cusana del ícono se presenta aquí como una vía de solución frente al problema de la otredad en general. Sin embargo, la propuesta cusana permite esta vía de acceso al Otro, no meramente por su concepción del ícono, sino también por el papel que juega aquí la noción de amor. Justamente, la propuesta de Marion consiste en observar el vínculo entre el ver y el amar, puesto que la visión, ya no entendida como un ver que se dirige a objetos, debe acceder al rostro invisible del Otro. Este ver se realiza a partir del amar, pues es un ver gracias al cual me entrego al advenimiento del Otro sin imponer condiciones para su aparición. El Otro se comporta como un don que es posible recibir en el amar. Este rostro inobjetivable, como ya hemos señalado, solo puede alcanzarse en la reducción erótica, pues la reducción epistémica brinda al yo la certeza de su existencia al modo de un objeto en tanto yo que piensa. Esto significa que, en rigor, no brinda ninguna certeza de mí mismo como algo distinto de los objetos. Por ello, el amor me brinda mi ipseidad última, la cual, paradójicamente, es una certeza que viene de otra parte (Marion, 2003: 41-48).

17 "[...] quia videre tuum est causare; omnia vides, qui omnia causas".

Siguiendo dicha cuestión, Marion afirma que la *visio dei* "se encuentra liberada del horizonte de objetivación y nadie puede o debería ser capaz, hablando en sentido estricto, de idolatrarla" (2016: 325). Aquí se confirma la conexión que ofrecimos unas líneas más arriba entre la reducción erótica y la doctrina cusana del ícono, pues declara que "la intencionalidad del ícono opera desde el principio en términos de lo que he tematizado como la reducción a lo dado y la reducción erótica" (*ibidem*: 330 [traducción propia]).

Puede apreciarse, en este sentido, la presencia y pregnancia del Cusano en las elaboraciones de Marion, en tanto el amor no depende del ser para darse, sino de una instancia anterior a toda posible comprensión ontológica. Amor y visión, por lo tanto, configuran la posibilidad de acoger el rostro del Otro, entendido este como aquella mirada anterior a toda mirada humana que convoca desde el amor a reconocerse como dependiente de aquello que nos sobrepasa y constituye.

Consideraciones finales

Para concluir, puede apreciarse a partir de las consideraciones que compartimos en torno de la recepción marioniana del *De visione Dei* del Cusano, que tanto la fenomenología como el neoplatonismo dirigen sus esfuerzos, de modos diversos, a la captación de aquello anterior a toda conceptualización posible. De aquí que la tarea principal que aúna ambas tradiciones encuentre su vértice en pensar cómo volver manifiesto, visible, aquello que en sí mismo "excede" (*de surcroît*) de modo invisible toda visión pero que, a su vez, insiste y persiste en su fenomenalización imposible.[18] Tanto el Cusano como

18 Si bien es cierto que el problema de la visión constituye uno de los puntos centrales de la interpretación marioniana del *De visione Dei*, debe tenerse en cuenta que los análisis que hemos

Marion afrontan dicha cuestión a partir de la relación entre tres términos: visión, ícono y amor. En el caso del Cusano, la visión sensible puede ascender, mediante el ícono del rostro de Cristo, hacia una comprensión intelectual de la *visio absoluta*, y así volver visible lo invisible de modo invisible. El amor es el modo bajo el cual la visión absoluta de Dios nos constituye y brinda nuestra propia visión contracta. En cuanto a Marion, la visión icónica se comporta como el paradigma de una contraintencionalidad que permite recibir el don sin causa ni razón bajo el modo de la saturación o exceso. El amor abre una dimensión anterior a toda primacía del ser, en la cual el rostro invisible del Otro nos convoca, con el fin de alcanzar así nuestra ipseidad originaria. Ante esto, cabe destacar que, si bien en su obra *Le phénomène érotique* Marion señala que la historia de la filosofía ha estado atravesada por un "silencio del amor" (*silence de l'amour*) (2003: 9-23), es destacable que trece años más tarde encuentre en Nicolás de Cusa una fuente a la hora de abordar el señalado concepto. Por todo esto, vemos nuevamente también cómo la tradición neoplatónica constituye un camino fecundo para repensar la filosofía presente, tal como hemos querido poner de manifiesto en este trabajo.

---

presentado aquí, lejos de reivindicar el papel del ver, ponen de manifiesto los límites del mismo, apuntando hacia aquella instancia que "satura" sus posibilidades. La fenomenología histórica, al igual que la tradición filosófica en su conjunto, ha sostenido un privilegio de la visión. Con todo, la fenomenología francesa del giro teológico, y en especial el pensamiento de Marion, nos invitan a reflexionar sobre los límites del ver y, así, a abrir el campo de una fenomenología del lenguaje que permita enunciar el exceso de toda visión, cuyo modo de fenomenalización solo puede darse en el marco de un puro acontecimiento lingüístico. Para la presente cuestión, ver Pizzi (2018: 9-21).

Bibliografía

Beierwaltes, W. (1978). *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg, Carl Winter.

Benoist, J. (2001). *L' idée de phénoménologie*. París, Beauchesne.

Canullo, C. (2004). *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Turín, Rosenberg & Sellier.

Chrétien, J.-L. (1992). *L' appel et la réponse*. París, Minuit.

D'Amico, C. (2011). Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterischen Neoplatonismus. En Schneider. W. Ch.; Schwaetzer, H. y de May, M. (eds.), [*Videre et videri coincidunt*]. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Munich, Aschendorf Verlag.

———. (2012). Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa. En *Mística e Milenarismo na Idade Média*, Vol. 14.

Falque, E. (2014). L' Omnivoyant. Fraternité et visión de Dieu chez Nicolas de Cues. En *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 98.

González Di Pierro, E. (2013). Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo. En *Open Insight*, Vol. IV.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag.

Henry, M. (2003). *L' essence de la manifestation*. París, PUF.

Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle, Max Niemeyer Verlag.

Janicaud, D. (1991). *La tournant théologique de la phénoménologie française*. París, L´Éclat.

Marion, J.-L. (1982). *Dieu sans l'être*. París, Fayard.

———. (2001). *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. París, PUF.

———. (2003). *Le phénomène érotique*. París, Grasset.

———. (2004). *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París, PUF.

———. (2010a). *Le Visible et le Révélé*. París, CERF.

———. (2010b). *Certitudes négatives*. París, Bernard Grasset

———. (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París, PUF.

———. (2013b). *La Croisée du visible*. París, PUF.

———. (2016). Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa´s Contribution in *De visione Dei*. En *Journal of Religion*, Vol. 96.

———. (2017). La cuestión de lo incondicional. En Pommier, E. (ed.). *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires, Prometeo.

Nicolai de Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).

Pizzi, M. (2018). El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion. En *Revista Teología y Cultura*, Vol. 20.

Rombach, H. (1966). *Substanz, System, Struktur, Band I*. Friburgo/Munich, Karl Alber Verlag.

Walton, R. (2010). El giro teológico como retorno a los orígenes: la fenomenología de la excedencia. En *Pensamiento y Cultura*, Vol. 13-2.

Capítulo 19

Una lectura deconstructiva de la concepción cusana de la escritura

José González Ríos

Introducción

En el mapa de los estudios sobre el problema general del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa resulta una región aún no suficientemente explorada su concepción general de la escritura. Con todo, es complejo circunscribir un concepto general de escritura en la teología especulativa del Cusano, pues en él concurren diversos elementos de su sistema de pensamiento.

En primer término, en un concepto general de escritura, en Nicolás de Cusa debe considerarse el tópico —medular en su teología— de la palabra que se ha hecho carne (*Verbum caro factum est*), esto es, su cristología. El Cusano tanto en sus opúsculos como en sus sermones, que constituyen gran parte del corpus, ofrece consideraciones sobre la escritura a partir de la palabra que se ha hecho carne en Cristo. Entre ellos, se encuentra el *Sermo CCLIV* "*Quaecumque scripta sunt*" (1456), de la época de Brixen, en el que Nicolás de Cusa se demora en la consideración de la fuerza de la palabra escrita a partir del escrito de Pablo Romanos 15, 4. La palabra

escrita manifiesta un concepto (*conceptus manifestatum*), como la mente de Pablo a través de sus escritos. Así la mente extiende su vida a través de la escritura, como en los escritos de Pablo en los que vive el concepto (*Sermo CCLIV*: h XIX/4, n. 25-28).

Ligado con esto, en segundo lugar, en el estudio de un concepto cusano de escritura resulta necesario considerar su hermenéutica escritural, que practica de modo continuo en sus sermones pero también en sus opúsculos, como es el caso del *De genesi* (1447). Pues de ella pueden desprenderse los principios de la hermenéutica cusana, esto es, los modos en que Nicolás de Cusa interpreta no solo las Escrituras sino también las fuentes de las diversas tradiciones de pensamiento de las que se sabe heredero.

En tercer lugar, habría que integrar a la problemática en torno de un concepto general de escritura en el pensamiento cusano la especulación que él mismo practica o ejercita sobre y a través de las imágenes que emplea en su obra para orientar su investigación, como una *manuductio*. Entre ellas, podemos hacer mención de los símbolos matemáticos, el ícono del *De visione Dei* (1453), el juego de las esferas en el *De ludo globi* (1463) y el mapa que diseña el cartógrafo en el Capítulo 8 de su *Compendium* (1463), entre otras.

Por supuesto que es capital en la concepción cusana de la escritura, en cuarto lugar, la reflexión sobre el arte de escribir (*ars scribiendi*), que él despliega, entre otras, al tratar sobre la palabra escrita en el contexto de la teoría de los signos que presenta en su *Compendium*. Allí Nicolás de Cusa trata sobre la fuerza de la palabra escrita, que tiene que ser interpretada de acuerdo con el espíritu con el que fue producida, y no solo como un mero remedio de la palabra hablada (*cfr. Comp.* 10: h XI/3, n. 28).

Finalmente, en quinto lugar, quisiéramos indicar, siguiendo la pista de Casarella y Thiel, la conciencia que Nicolás de

Cusa tiene, conforme a la cultura de su tiempo, del sentido material de la escritura. Esto lo conjeturan dichos autores a partir del uso que el Cusano hace del término técnico "*expressio*", propio del oficio de la imprenta. A su vez, poseía una copia del *Catholicon*, impreso en latín por Guttemberg en 1460 (Thiel, 2003: 133 y ss.; Casarella, 2017: 343).

La mera mención de estos tópicos, a los que podrían, claro, añadirse otros, busca tan solo poner de manifiesto la complejidad y amplitud de un concepto general de escritura en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En lo que sigue me propongo tan solo abordar una lectura deconstructiva de la palabra escrita en el pensamiento cusano y, con ello, poner de manifiesto la fuerza de la palabra escrita. Pues, como mostraré, a partir de los principios de su teología especulativa y, en particular, de su cristología, no solo la palabra hablada sino también la palabra escrita están dotadas simbólicamente de una fuerza expresiva y especulativa que no las confina a la pasividad, sino que, por el contrario, conduce, como en un espejo y en un enigma, a la autocomprensión de la mente humana y del principio del que ellas y todo proceden.

La operación textual de deconstrucción

Claro que al proponer una lectura deconstructiva de la palabra escrita en el pensamiento cusano, resulta necesario remitir a la operación textual de deconstrucción. Pues en ella irrumpe una de las cuestiones centrales para una redefinición del concepto de escritura: la de-sedimentación o solicitud del predominio de la palabra hablada (*phoné*) por sobre la escrita (*graphé*) en la interpretación dominante de la historia de la metafísica occidental, que Derrida nombra, entre otros, bajo el concepto general de

fono-logo-centrismo, en el que también es integrado el discurso de las "teologías negativas" y Nicolás de Cusa, en particular.[1]

La consideración de la palabra hablada como expresión de un lenguaje natural, originario, que revela el *lógos*, confinó a la palabra escrita a ser una técnica artificial, un mero instrumento de fijación espacial, apta solo para la memoria. De este modo, la tensión entre la palabra hablada y la palabra escrita para Derrida pone de manifiesto una cadena de oposiciones en la historia de la metafísica de la presencia: mientras el habla expresa lo vivo, lo interior, lo inteligible, la esencia, lo verdadero, la escritura pone de manifiesto lo inerte, lo exterior, lo sensible, la mera apariencia, lo falso.

Derrida se ha encargado de mostrar los modos, siempre singulares, en que esta consideración de la escritura como un hijo bastardo, un significante estéril, externo y secundario, que solo pone de manifiesto aquello que se expresa de modo originario en la voz, *se deconstruye* a sí misma.[2] En lo que sigue quisiéramos entonces mostrar la fuerza de la *palabra escrita* en el pensamiento cusano y, con ello, advertir el modo en que allí *se deconstruye* la concepción de la pala-

1 Si bien Jacques Derrida no destinó ningún texto a Nicolás de Cusa, Detlef Thiel en uno de sus trabajos sobre el Argelino releva las pocas pero ciertas referencias, tanto explícitas como implícitas, al Cusano en algunos de los textos de Derrida (*cfr*. Thiel, 2005: 121-150; *cfr*. González Ríos, 2012: 93-105). Con todo, resulta insoslayable la referencia al trabajo de Stephen Gersh, "Neoplatonism after Derrida" (2006), al que podemos sumar ahora su Lectura Inaugural "Cusanus bettween Platonism and Deconstruction" (2019).

2 Pues la escritura o diferancia no depende de ninguna plenitud de sentido. Es más, la escritura no fonética es concebida como posibilidad de todo lenguaje. La imposibilidad de una escritura puramente fonética se debe al movimiento pasivo y activo del espaciamiento entre signos: la puntuación, los intervalos que producen las diferencias indispensables para el funcionamiento de los grafemas (gramas), e implica una archiescritura anterior a todas las oposiciones (significante/significado, sensible/inteligible, tiempo/espacio, etc.), donde cada elemento de la cadena del sistema se constituye a partir del trazo de los otros. La escritura se configura en una cadena de sustituciones (architrazo, resto, suplemento, *differance*). Derrida intenta demostrar que no existe signo lingüístico anterior a la escritura. La exterioridad del significante en relación al significado o al significante fónico es la condición de la exterioridad de la escritura.

bra escrita como una mera imagen estéril e impotente de la palabra hablada.

Metafísica de la palabra escrita en Nicolás de Cusa

Como es sabido, la concepción cusana del lenguaje encuentra su fundamento último en la doctrina teológico-metafísica del *Lógos* o *Verbum*, que el Cusano presenta en la totalidad de su obra, desde su primer sermón "*In principio erat Verbum*" (1428-1430) hasta su último opúsculo *De apice theoriae* (1464). En ella, lo divino es concebido como un dinámico principio unitrino que se concibe a sí y a todo en su Palabra absoluta (*verbum absolutum*) (*cfr. De fil.* 4: h IV, n. 77) e infinita (*verbum infinitum*) (*cfr. De dato* 4: h IV, n. 111). Pero esa palabra infinita se hace carne. Una palabra hablada se encarna, deviene una palabra escrita. Y solo cuando la palabra se hace carne, se vuelve una palabra escrita, se hace visible. Así el que especula puede tender hacia una comprensión conjetural a partir de la comunicación visible de lo invisible.

Sobre este punto se ha concentrado Gadamer, uno de los grandes antecedentes de la deconstrucción, en su interpretación sobre el problema del lenguaje en la tradición cristiana y en el pensamiento de Nicolás de Cusa en particular, ofreciendo, con esto, un importante antecedente para la concepción cusana de la palabra escrita (1960: 395 y ss.). Gadamer advierte la importancia de la *encarnación* para la comprensión de la función de la palabra, pues, en definitiva, la relación entre el pensamiento y el lenguaje se entiende simbólicamente a partir del tópico de *Ioh.* 1, 14 "*Verbum caro factum est*". En este sentido, afirma Gadamer que solo cuando el Verbo se hace carne, por medio de Él se cumple la realidad del espíritu. Pues así como el Verbo divino se encarna en Cristo, en el

lenguaje, y más precisamente en la palabra escrita, se hace carne la mente humana. De este modo, los diversos escritos que se despliegan o explican a partir de la fuerza de la mente humana, viva imagen de la absoluta y divina, permiten no solo que ella se haga visible para sí misma sino que vuelva simbólicamente visible también la divina. De aquí que, ya desde sus primeras prédicas, el Cusano interprete no solo el primer versículo de *Ioh*. 1, 1 "*In principio erat Verbum*", esto es, la generación eterna del Verbo divino en el que el principio mismo se concibe y entiende a sí mismo y a todo en una palabra hablada, sino también el versículo 1, 14 "*Verbum caro factum est*", esto es, el modo en que lo divino a través de aquella Palabra se hace carne en Cristo. La función de Cristo, tal como lo ha mostrado Gadamer en su interpretación, encuentra su analogía en la función de la palabra escrita, pues la palabra escrita también liga y reúne a los hombres entre sí.[3]

La palabra escrita en el libro intelectual de la mente humana

En repetidas ocasiones el despliegue de lo real adquiere en la obra de Nicolás de Cusa el carácter simbólico o enigmático de un escrito, más precisamente, un libro, en el que la intención (*intentio*) invisible de su Autor puede ser buscada en sus caracteres visibles. Entre múltiples referencias, podríamos recordar aquella que ofrece en el capítulo cuarto del *De genesi*. Allí afirma que el mundo es como un libro escrito en griego para el alemán que busca descifrarlo. De aquí que la lengua y los caracteres sean ignorados por el alemán que se acerca a un libro de Platón.

3 Entre otros, *De aequal.*: h X/1, n. 2: "Ideo verbum caro factum est, ut homo mediante homine, qui verbum et filius Dei, Deo patri in regno vitae eternae inseparabiliter uniatur".

Con todo, atiende a las concordancias y a las diferencias entre los caracteres, a las combinaciones de los elementos, aunque sabe que el libro en sí, en su significado o sentido, es indescifrable para él (*De gen.* 4: h IV, n. 171).[4] Sin embargo, se conduce hacia él de modo ignorante. Así, el *idiota* llama al *orator* en el *De sapientia I* a buscar la sabiduría no en los libros de las autoridades sino en los libros que han sido escritos por Dios. De este modo, la metáfora se transporta hacia la contraposición entre dos libros: el del mundo y el de las autoridades (*De sap. I*: h V, n. 3).[5] Tópico este caro a la especulación filosófica renacentista y moderna.[6]

Con todo, me gustaría abordar el tópico de la escritura con la imagen del libro, no tanto a través de la remisión al libro del mundo sino al libro de la mente humana, esto es, la consideración de la mente humana como un libro intelectual. De este modo quisiéramos mostrar un desplazamiento de lo ontológico a lo antropológico, como una suerte de ápice de la concepción cusana de la escritura a la luz de su último opúsculo, el *De apice theoriae* (1464).[7]

---

4 "Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almano Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem".

5 "Idiota: Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento 'in virum perfectum' perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt".

6 Ellos han sugerido, como proyecciones posibles, las siguientes remisiones: Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (ed. Favoro, 1890-1909, vol. VI: 197-372; 232); *Galileo a Kepler, 19 de agosto de 1610* (ed. Favoro, 1890-1909, vol. X: 421-23); Tommaso Campanella, *Universalis Philosophia I, 1 Proemium*; Francis Bacon, *De augmentis scientiarum I*; *De sapientia veterum VI: Pan sive Natura*; *De augmentis scientiarum II*, 13; Michel Eyquem de Montaigne, *Essais* I, 25; I, 36; II, 12; et passim; René Descartes, *Discours de la Méthode I*, entre otros.

7 En otro contexto he abordado la metáfora del libro en el pensamiento cusano (González Ríos, 2018: 137-149).

El *De apice theoriae* es un texto rico en remisiones al concepto de escritura, y más precisamente al de la palabra escrita. El interlocutor del Cusano, Pedro, emplea el concepto de *codex* para referirse a los escritos de Nicolás de Cusa, con lo cual pone de manifiesto el arte de la palabra escrita y, en particular, de los libros (*De ap. theor.*: h XII, n. 3).[8] Es más, allí mismo advierte que el Cardenal desplegó su visión en escritos (*in scriptis visionem reliquisse*) (*ibid.*). A su vez, el Cusano remite allí a otros escritos suyos, como el *De possest*, el *De sapientia I* y sus sermones. Hacer dialogar sus escritos, tanto los opúsculos entre sí como sus sermones, es un gesto propiamente cusano.[9] Refiere allí a la lectura de sus opúsculos (*lectura opusculorum meorum*) (*De ap. theor.*: h XII, n. 13). Y le recuerda a Pedro la necesidad de ejercitarse en la lectura de sus escritos (*exercitare in libellis et sermonibus nostris*) (*ibid.*, n. 16), no en último término como un ejercicio espiritual.

Thiel considera que con esto Nicolás de Cusa pone de manifiesto el paso de una cultura en la que el códice era solo una fijación de la palabra hablada, como remedio suyo, a una cultura con plena conciencia de la escritura como tal, en la que se expresa su fuerza y efecto (Thiel, 2003: 136-137). En este sentido, el Cusano afirma en su *Compendium* que la transmisión, esto es, la tradición, se lleva adelante a través de escritos (*in scriptis tradere*) (*Comp*. 10: h XI/3, n. 28). Así muestra ser consciente de la transmisión de doctrinas y conceptos por medio de la escritura y, con esto, confirma la idea de que la escritura es un archivo para el porvenir, pues la escritura alcanza lo remoto (*De non aliud*, prop. 12: h XIII, n. 118).[10]

---

8 "Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam".

9 Como testimonio de algunos casos, podemos apuntar la mención que hace de *De docta ignorantia* en el *Sermo* XXXVIII, la referencia al *De coniecturis* en el CXXVIII, al *De visione Dei* en los sermones CLXXIV y CCLXX, al *Idiota. De sapientia* en el CLXXXIX, al *De principio* en el CXCVII, al *Idiota. De mente* en el CLXXIV y al *De beryllo* en el CCLXXXVIII.

10 "quae praesentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut scripturam".

Pero la palabra escrita alcanza su mayor expresión como revelación o comunicación de la mente, tanto de la divina, en el libro del mundo, como de la humana, en los libros que se componen a partir del arte de escribir. El poder (*posse*) de la mente se manifiesta en los libros. Como veremos más adelante, la mente aparece en *De apice theoriae* como un libro intelectual (*liber intellectualis*) que comunica la intención de su autor en escritos que en sí mismos son incomprensibles, incluso, para su autor. Debemos, entonces, introducir el nombre enigmático *posse*, como ápice de la concepción cusana de la escritura.[11]

Este nombre enigmático, con todo, ya había sido presentado en el *Compendium* (1463) (*cfr. Comp*. 10: h XI/3, nn. 29-31 y *Epil*.: h XI/3, nn. 45-47). En su mayoría, los intérpretes sostienen que por medio del nombre enigmático "*posse ipsum*"[12] Nicolás de Cusa puede mostrar de un modo más

11 En cuanto a los antecedentes de la expresión en su conjunto como "*apex theoriae*" y las fuentes de las cuales el Cusano pudo haber tomado la expresión, Klibansky y Senger muestran que el concepto ha sido utilizado de modo profuso por aquellos que han tratado sobre la teología mística en el contexto del pensamiento medieval, como es el caso de Buenaventura, por hacer mención de una fuente cara al pensamiento de Nicolás de Cusa. En este sentido, en las notas y comentarios a la edición bilingüe del *De apice theoriae*, Senger releva los distintos usos de la expresión en el pensamiento medieval. Con todo, sostiene que Nicolás de Cusa pudo haber tomado la fórmula de la *Theologia platonica* de Proclo (I, 3), en la versión latina realizada por Pedro Balbo, en la que aparece como "*apex intellectus*". De aquí que pueda establecerse entonces una relación directa entre *apex theoriae, visio mystica* y *visio intellectus* como conceptos que en su caso refieren a una y misma instancia, esto es, a aquella visión en la que el entendimiento por medio de sí mismo se sobrepasa a sí mismo y aguarda en ello la revelación del objeto de su búsqueda, esto es, la verdad, tal como es en sí misma. De hecho, en el inicio de su ejemplar del *In Parmenidem* de Proclo, que figura como Códice Cusano 186 de su Biblioteca se lee hacia el final "*Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam*" citado por Klibansky y Senger en su "*Praefatio*" (*cfr.* Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, h XII, p. 14).

12 En cuanto al "*posse ipsum*" como nombre enigmático, se trata en su formulación lingüística del mismo verbo auxiliar en infinitivo *posse* que conforma el neologismo "*possest*". Con todo, en este caso no está acompañado de otro verbo sino del pronombre demostrativo "*ipsum*". En tanto verbo auxiliar, define la modalidad de cualquier otro verbo con el cual se conjuga. Ahora bien, separado de otro verbo y acompañado por el pronombre demostrativo, el "*posse*" expresa

adecuado el dinamismo productivo del principio (Elpert, 2002: 525; Dangelmayr, 1969: 283; Martínez Gómez, 1965: 99).[13] Si bien no se trata de un tópico novedoso en el pensamiento de Nicolás de Cusa, pues este dinamismo productivo de la potencia absoluta reluce en los nombres enigmáticos "*idem absolutum*", "*possest*" y "*non aliud*", con todo, consideramos, junto a la mayoría de los intérpretes, que por medio del "*posse ipsum*" el Cusano muestra de un modo más fácil y, por tanto, más verdadero, el dinamismo productivo de lo divino, esto es, la identificación de lo divino con una absoluta potencia, fuerza o poder activo (Santinello, 1993: 164).

En cuanto a la introducción entonces del nombre divino "*posse ipsum*" en el *De apice theoriae*, Pedro está interesado en saber sobre qué ha meditado (*meditor*) el Cardenal durante los últimos días, de ahí que le pregunte: "*qué buscas* (*quid quaeris*)" (*De ap. theor*.: h XII, n. 2). El Cardenal responde que aquello que busca no es otro que el qué [*quid*] de aquella pregunta, esto es, que la respuesta a su pregunta está contenida en la misma pregunta. Es más, advierte que todo el que busca, busca algo (*aliquid*), esto es, busca el *quid*, ya que si no buscase algo (*aliquid*) no buscaría. De aquí que el Cardenal desea saber (*cupio scire*) qué sea el mismo *quid* o *quiditas* (*ibid*.).[14] En este mismo sentido afirma Nicolás de Cusa en el *De coniecturis*:

---

o significa una fuerza o poder, que en su dinamismo aparece como condición de posibilidad de toda acción o actividad, y ello reforzado por el "*ipsum*" (*cfr*. André, 1997: 290).

13 J. B. Elpert: "Der enigmatische Gottesbegriff soll vor allem den dynamischen und frei allmächtigen Charakter des Göttlichen unterstreichen."; S. Dangelmayr: "Das Wortspiel *possest*, das alles in das Absolute hineinimplizierte und somit, wenn es auch von einer Ontologie des 'kann sein' und des 'ist wirklich' ausging, das alte 'alles in einem' (*omnia uniter*) als seinshaftes Verhältnis im Sinne einer primär formalursächliche *Methexis-Sicht* im Blick hatte, erscheint vom Denken des *posse ipsum* her überboten, das alles auf die absolute dynamische Aktualität im Gottesbegriffe abstellt: *Posse* bedeutet hier ohne Zweifel soviel wie *Dynamis*."; L. Martínez Gómez: "*Posse ipsum*, on the other hand, pretends not so much to define an essence as to describe a dynamic order, of which the principle is God and the created is His expansion".

14 "Petrus: Quid quaeris? Cardinalis: Recte ais. Petrus: Ego te interrogo, et tu me derides. Cum peto, quid quaeras, tu dicis 'recte ais', qui nihil aio, sed quaero. Cardinalis: Cum diceres 'quid quaeris',

> "Toda mente inquisitiva e investigativa inquiere en su luz, y ninguna puede ser la cuestión que no la suponga. ¿No presupone la cuestión 'acaso sea' la entidad; 'qué sea' (*quid sit*) la quididad; 'por lo cual', la causa; 'en razón de qué', el fin? Por tanto, aquello que es supuesto en toda duda, es necesario que sea de modo muy cierto". (*De coni.* I, 5: h III, n. 19)[15]

De lo cual se desprende que toda pregunta, toda duda, presupone lo preguntado, lo cierto, pues todo presupone el poder mismo, ya que no podría preguntar o dudar si no supusiera el poder mismo (*De ap. theor.*: h XII, n. 12).[16] De aquí que el *quid*, la *quiditas* o *quidditas*, que está presupuesta en todo, es en sí misma idéntica de modo absoluto (*ipsum idem absolutum*) y es, por tanto, todo lo que puede ser (*possest*). En tanto tal, es subsistente en sí misma, es la subsistencia (*subsistentia*) de todas las subsistencias (*De ap. theor.*: h XII, n. 4).[17] Ahora bien, el *quid*, *quiditas* o *subsistentia* que es lo que

---

recte dixisti, quia quid quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid. quaereret, utique non quaereret." Cabe señalar, por otro lado, que el concepto *quiditas*, también como *quidditas*, lo emplea Nicolás de Cusa en reiteradas ocasiones, tanto en el contexto de sus prédicas como en el resto de su obra, desde *De docta ignorantia* en adelante. En aquel contexto distingue la *quidditas* de lo *maximum* en sentido absoluto de la *quidditas* de aquel cuando es considerado en su carácter contracto, esto es, como universo. De aquí que se refiera entonces a la *quidditas* absoluta y a la *quidditas* contracta de lo *maximum*. Entre otros, *cfr. De docta ign.* II, 4: h I, n. 115 et sqq). Esta misma distinción es empleada por el Cusano en el contexto del tetrálogo *De non aliud* 8 (h XIII, n. 27 et sqq).

15 "Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquirit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio 'an sit' nonne entitatem, quid sit quiditatem, 'quare' causam, 'propter quid' finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est". *Cfr. De coni.* I, 6: h III, n. 24; *De sap.* II: h V, n. 29: "Idiota: Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaesitio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis".

16 Sobre la consideración del *posse ipsum* como *praeaesuppositio absoluta*, ver Brüntrup (1973: 103-130).

17 "Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeaeri oportere, non attendi quiditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam".

puede ser, no podría ser sin el poder mismo (*posse ipsum*). En palabras del Cardenal: "y ya que puede ser, ciertamente no puede ser sin el poder mismo. Pues, ¿cómo podría sin poder? Por esto, el poder mismo, sin el cual nada puede, es aquello sin lo cual nada puede ser subsistente. Por lo cual, es el mismo 'qué' buscado o quididad misma, sin la cual nada puede ser" (*ibid*.).[18]

Este es el argumento por medio del cual el Cusano introduce la identidad entre aquello que es buscado y presupuesto en toda búsqueda sensible, racional e intelectual, esto es, el *quid* o *quiditas*, con el *posse ipsum*, pues nada podría ni ser ni ser conocido si no pudiera, es decir, si no tuviera el *poder mismo* como su principio y fin. Pues, retirado el poder, que es subsistente en sí mismo, nada puede ser. Con todo, aún el no-ser presupone el poder mismo, pues para no ser tiene que poder (*cfr. De ap. theor*.: h XII, n. 8). Todo lo cual pone en evidencia la *anterioridad* del poder mismo (*posse ipsum*) respecto de todo. En este sentido, en el *Compendium* el Cusano afirma que el *posse ipsum* es anterior al ser y al no-ser. Pues nada es si no puede ser y no es sino no puede no-ser (*cfr. Comp*. 10: h XI/3, n. 29).[19] Asimismo, es anterior al poder hacer (*posse facere*) y al poder ser hecho (*posse fieri*), ya que nada que no puede hacerse se hace y nada que no puede ser hecho es efectivamente hecho. De aquí que el *posse ipsum* sea complicación absoluta de todo lo que es y de lo que no es, de lo que hace y de lo que es hecho (*cfr. ibid*.). Por ello puede ser definido, tanto en el *Compendium* como en *De apice theoriae*, tal como se desprende de la cita que sigue más abajo, como aquel que nada más potente ni primero

18 "Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaeaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa hanc theoriam in his festivitatibus versatus sum cum ingenti delectatione".

19 "Est enim ante esse et non esse. Nihil enim est, nisi esse possit, nec non est, si non esse non potest".

ni mejor puede ser (*cfr. Comp. epil.*: h XI/3, n. 47; *De ap. theor.*: h XII, n. 5). A su vez, como el simple principio unitrino que complica el poder hacer del que hace, el poder ser hecho de lo realizado y la conexión de ambos (*cfr. De ap. theor*. Prop. X: h XII, n. 26).[20]

A Pedro le llama la atención que esta especulación o teoría (*theoria*) sobre el *posse ipsum* en la que el Cardenal se ha demorado durante aquellos días, no se encuentre contenida en sus otros escritos. Nicolás de Cusa señala que el "*posse ipsum*" es un nombre más apto para nombrar o significar a lo divino que todos aquellos que ha propuesto en obras precedentes, en virtud de que es un *nombre enigmático* más claro (*clarius*), más verdadero (*verius*) y más fácil (*facilius*) que los otros, incluso que el "*possest*" (*De ap. theor.*: h XII, n. 5).[21] Cabe señalar que estas tres notas que acompañan al "*posse ipsum*" como último nombre enigmático están profundamente vinculadas entre sí, pues, como afirma el Cardenal, la verdad (*veritas*) cuanto más clara (*clarior*) tanto más fácil (*facilior*) (*cfr. ibid.*). De aquí que él mismo rememore en este contexto el *De sapientia I*, justo en aquel punto en que el *ignorante* afirma que la sabiduría clama en la plaza (*De sap. I*: h V, n. 3),[22] y por ello conduce a su interlocutor, el *orador*, al mercado, donde se *pesan*, se *miden* y se *numeran* todas estas actividades fáciles que *transsumptive*, esto es, que elevándolas a otro nivel pueden ser conjeturadas del principio primero o ejemplar que a todo y a sí mismo pesa, mide y numera (*cfr. De sap. I*: h V, n. 5 et sqq.). Del mismo

20 "In operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse conexionis utriusque".

21 "Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo".

22 "Ego autem tibi dico, quod 'sapientia foris' clamat 'in plateis', et est clamor eius, quoniam ipsa habitat 'in altissimis'".

modo, el Cardenal advierte la facilidad del "*posse ipsum*", al afirmar que un niño no ignora el poder mismo (*posse ipsum*) cuando afirma que puede realizar distintas actividades, como correr, comer o hablar (*cfr. De ap. theor.*: h XII, n. 6). Pues nada es que no presuponga el *poder mismo*.

Pero el "*posse ipsum*" no solo expresa la trascendencia del principio primero, esto es, el *quid* o *quididad* absoluta que es pre-supuesta en todo, sino que a su vez expresa la inmanencia del principio, es decir, los diversos modos de ser en que se participa. Pues se trata del dinamismo productivo del *posse ipsum* en su trascendencia, pero, al mismo tiempo, en su inmanencia. Todo lo que puede ser, vivir o entender presupone el *posse ipsum*, como su principio y fin, pues todo se da dentro del máximo y el mínimo poder. De aquí que en todas las cosas visibles pueda verse de modo invisible el *posse ipsum* (*cfr. De ap. theor.*: h XII, n. 7 et n. 24).

Así, cuando la mente busca ver en las cosas visibles el *posse ipsum*, entiende que este en sí mismo está más allá del poder ser, el poder vivir y el poder entender, como el principio simple y absoluto de todo. Sin embargo, busca en ellos, porque el poder ser, el poder vivir y el poder entender son imágenes del poder mismo. Tal como lo expresa en la Proposición IV del *Memorial* que acompaña el diálogo, quien especula ve de modo invisible el poder mismo en su imagen, esto es, en todo lo que puede ser, en todo lo que puede vivir y de modo más perfecto en todo lo que puede entender, pues "así como la imagen es la aparición de la verdad, del mismo modo todo no es sino la aparición del poder mismo" (*De ap. theor.*: h XII, n. 20).[23]

De igual manera, el *posse ipsum* está por encima de toda potencia de conocimiento (*potentia cognitiva*), pues se encuentra más allá del poder sentir, del poder imaginar, del poder razonar y del poder entender, no como algo otro o di-

23 "Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse".

verso, sino como lo presupuesto en todo ello, como en su imagen. Y cuando entiende, por esto, que el *posse ipsum* es en sí mismo inalcanzable, lo ve por encima de su capacidad. Pues el *poder ver* (*posse videre*) de la mente excede su poder ver de modo comprensivo (*De ap. theor.*: h XII, n. 10),[24] el cual es ya una determinación suya (*cfr. De ap. theor*. prop. III: h XII, n. 19). Por eso la visión hacia la que tiende la mente no es una visión comprensiva, sino que desde esta se eleva para poder verse a sí misma, y en ella al *posse ipsum* de modo incomprensible, del que ella y todo procede (*cfr. De ap. theor.*: h XII, n. 11).

Con esto, el Cusano señala que el poder ver de la mente es su poder supremo, a partir del cual se despliegan, como determinaciones suyas no sustancialmente diversas, sus distintas potencias cognoscitivas, esto es, el poder sentir, el poder imaginar, el poder razonar y el poder entender. Pero este movimiento dinámico del poder de la mente no es solo descendente, sino que es también y simultáneamente ascendente, pues aquellas determinaciones cognoscitivas de la mente ascienden progresivamente hacia su principio, esto es, el poder ver de la mente, en el que se manifiesta, como en una viva imagen, el poder mismo absoluto.

A partir de esto podemos abordar, finalmente las proposiciones IV a VI del *Memorial* del *De apice theoriae* (h XII n. 20 et sqq.), pues allí presenta la entonación de la imagen del libro a la que deseaba referirme y podemos advertir una profundización de la dimensión antropológica de la metáfora, al definir a la mente humana como un libro intelectual (*De ap. theor.*: h XII, n. 21).[25]

Nicolás de Cusa sostiene, en este sentido, que el poder de la mente (*posse mentis*) de Aristóteles se manifiesta (*manifestare*),

24 "Quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitatem lapidis maiorem, quam fortitudo suae potentiae portare posset. Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere".

25 "Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns".

se comunica o se participa en los varios libros que ha escrito. Pues cada uno de ellos expresa de modo contracto (*contracte*), esto es, de manera determinada, el poder de su mente. Unos lo ponen de manifiesto mejor que otros, en virtud de los grados de participación. Pero aun cuando él se comunique o participe en todos, en ninguno de los libros se lo encuentra de modo preciso (*praecise*). De aquí que la intención (*intentio*) del escritor se halle *toda* en todos, pero como *nada* de todos.

Si bien el poder o intención de la mente de Aristóteles, en tanto libro intelectual, es en sí incomunicable e imparticipable, no solo para los lectores de sus libros sino para él mismo, con todo, de esto no se desprende la renuncia a su búsqueda, sino más bien la necesidad de transitar esas diversas y plurales manifestaciones, esto es, sus escritos, con la finalidad de abrazar una visión concordante, en la que aquella inalcanzable e incomunicable intención sea vista, de modo invisible, como una e idéntica en la multiplicidad y diferente de sus manifestaciones visibles. Así, por medio de la palabra escrita se comunica el poder invisible de la mente humana, viva imagen del poder de la mente divina (*De ap. theor.*: h XII, n. 20 et sqq.).[26] Pues es por medio de ella que puede tender a una comprensión de sí misma y del principio del que ella y todo proceden.

---

26 "IV. Posse cum addito imago est ipsius posse, quo nihil simplicius. Ita posse esse est imago ipsius posse, et posse vivere imago ipsius posse, et posse intelligere imago ipsius posse. Verior tamen imago eius est posse vivere et adhuc verior posse intelligere. In omnibus igitur videt contemplator posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas. Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse. V. Sicut posse mentis Aristotelis se in libris eius manifestat, non quod ostendant posse mentis perfecte, icet unus liber perfectius quam alius, et libri non sunt ad alium finem editi, nisi ut mens se ostendat, nec mens ad edendum libros fuit necessitata, quia libera mens et nobilis se voluit manifestare, ita posse ipsum in omnibus rebus. Mens vero est ut liber intellectualis in se ipso et omnibus intentionem scribentis videns. VI. Quamvis in libris Aristotelis non contineatur nisi posse mentis eius, tamen hoc ignorantes non vident. Ita quamvis in universo non contineatur nisi posse ipsum, tamen mente carentes hoc videre nequeunt. Sed viva lux intellectualis, quae mens dicitur, in se contemplatur posse ipsum. Sic omnia propter mentem et mens propter videre posse ipsum".

Bibliografía

André, J. M. (1997). *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa.* Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

Brüntrup, A. (1973). *Können und Sein. Der Zusammenhang des Spätschriften des Nikolaus von Kues.* Munich, Pustet Verlag.

Casarella, P. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa.* Munich, Aschendorff Verlag, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band XXI.

Dangelmayr, S. (1969). *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues.* Hain, Meisenheim.

Elpert, J. B. (2002). *Loqui est revelare'verbum ostensio mentis. Die sprachphilsophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus.* Fráncfort, Peter Lang.

Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Galilei, G. *Le Opere di Galileo Galilei.* Favoro, A. (ed.) 20 vols. [vol. VI, *Il Saggiatore*; vol. X, *Galileo a Kepler, 19 de agosto de 1610*]. Florencia, Edizione Nazionale, Barberà Editore, 1890-1909.

Gersh, S. (2006). Neoplatonism after Derrida. En *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition*, 16. Leiden, Brill.

————. (2019). Cusanus between Platonism and Deconstruction. En *Cusanus Today. Prospects for Philosophy, Theology and Mysticism.* University of Notre Dame, sept.

González Ríos, J. (2012). La operación de deconstrucción en el discurso de las teologías negativas. En *Nombres. Revista de Filosofía*, vol. XXVI.

————. (2018). La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En Cuozzo, G.; Dall'Igna, A.; González Ríos, J.; Molgaray, D. y Venturelli, G. (eds.). *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano.* "Bibliotheca Cusana", 5. Milán, Mimesis.

Martínez Gómez, L. (1965). From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa. En *International Philosophical Quarterly* V, 1.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De filiatione Dei* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De dato patris luminum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Compendium* (Volumen XI, Fasciculus 3. Edidit B. Decker, cuius post mortem curavit C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1964).

———. *De genesi* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Idiota. De sapientia* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De aequalitate* (vita erat lux hominum) (Volumen X, Fasciculus 1. Edidit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2001).

———. *De apice theoriae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et Io. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

———. *Directio speculantis seu de non-aliud* (Volumen XIII. Ediderunt L. Baur et P. Wilpert, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1944).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 4 *[Sermones CCXLVI-CCLVII]*. Ediderunt I. Mandrella et H. D. Riemann. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008).

Santinello, G. (1993). Novità nel pensiero del tardo Cusano. En *En kai plethos: Einheit und Vielheit: Festschrift für Karl Bormann zum 65.* Geburtstag, hrsg. V. L. Hagemann und R. Glei (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 30), Altenberge.

Thiel, D. (2003). "De apice litteraturae". Schrift und Buch bei Nikolaus von Kues. En *Perspektiven der Philosophie*, Bd. 29.

———. (2005). Die Differenz-Derrida with/out Cusanus. En *Cusanus. Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts.* Ratisbona, Roederer Verlag.

Conferencia de cierre

Metáforas y otros dispositivos conceptuales para pensar la Unidad en la Pluralidad en Nicolás de Cusa

João Maria André

Son contradictorios los tiempos que vivimos: por un lado, la globalización y las redes de comunicación parecen aproximar lo que está distante, acentuando la unidad de y en la pluralidad; por otro lado, aumentan el individualismo y la fragmentación y las existencias se trasforman en ladrillos acentuando el creciente atomismo de la sociedad contemporánea y, con él, la caída en la multiplicidad con la consecuente pérdida del sentido de relación y de interdependencia. El problema de la unidad y de la multiplicidad se revela, de este modo, como el de los problemas de la sociedad contemporánea y se renueva, una vez más, como una de las grandes cuestiones de todos los tiempos. Con razón Heinz Heimsoeth, cuando caracteriza los seis grandes temas de la metafísica occidental, eligió el problema de la unidad como el primero de esos temas, introduciéndolo con estas palabras:

> La más inmediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas que se presentan al espíritu humano, para no enmudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto en

> la abigarrada diversidad de las experiencias. (Heimsoeth, 1946: 31)

En la exploración que hace de este tema, Heimsoeth concede una atención particular a Nicolás de Cusa y al modo como ha sabido —en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna— percibir que la relación de la unidad con la multiplicidad constituye una de las claves de acceso tanto a la misteriosa naturaleza de Dios como a la realidad del mundo en el cual Él se manifiesta. Y, de hecho, la tensión entre la unidad y la pluralidad constituye un tema tan central de la reflexión cusana que se podría decir que, a lo largo de toda su obra y de su actividad reflexiva, poco más ha hecho que tejer variaciones continuas en torno a esta temática. Si ella asume relevancia metafísica, no deja de presentar un profundo alcance teológico, por un lado, eclesiológico, por otro, y también antropológico, lingüístico y estético. En el último capítulo de su reciente obra sobre diversos aspectos del pensamiento cusano, Kazuhiko Yamaki empieza con estas palabras: "Como otras veces he demostrado, existe, para Nicolás de Cusa, una larga, continua y difícil cuestión: ¿por qué existe diversidad de cosas en el mundo aunque el mundo haya sido creado por un Dios uno, y cómo debe ser comprendida esta diversidad?" Y, porque no se trata de una cuestión tardía en el pensamiento cusano, añade después: "Que esta cuestión, que caracterizo como el problema de la diversidad, haya sido tomada muy en serio desde el inicio de su actividad especulativa lo muestran con evidencia no solo sus primeras prédicas, sino también su primera obra *De concordantia catholica*" (Yamaki, 2017: 385). El problema de la diversidad es el de la relación de la unidad con la pluralidad, que se reformula también mediante el problema de la relación de la igualdad con la diferencia. Y, siendo un problema del siglo XV, es y continúa siendo uno de los grandes problemas del siglo XXI.

De su complejidad es testimonio la frecuencia y la variedad con que Nicolás de Cusa regresa permanentemente a él. Pero expresan también esa complejidad los dispositivos mediante los cuales se lo retoma continuamente, en el contexto de una *symbolica investigatio* como si la respuesta a la cuestión aquí latente no pudiera encontrar en la simple conceptualización filosófica su forma discursiva y necesitase del pensamiento metafórico para decirse y expresarse. Vamos a intentar, por eso, recorrer la obra filosófico-teológica de Nicolás de Cusa para demostrar que el problema de la presencia de la unidad en la pluralidad es también permanentemente alcanzado por la *docta ignorancia* y que solo un discurso que sabe que no sabe se puede aproximar, en sus ejercicios conjeturales, a su misterio. Sin ser exhaustivos, procuraremos presentar algunos dispositivos conceptuales y metafóricos con los cuales, en su "caza de la sabiduría" el Cardenal alemán intentó expresar su percepción de la "oculta presencia de la unidad en la multiplicidad".

El par de conceptos *complicatio-explicatio* en *De docta ignorantia*

Aunque el problema de la diversidad, en su relación con la unidad, se presente ya en el *De concordantia catholica* y en los primeros sermones, sobre todo mediante sus reflexiones sobre el concepto de *repraesentatio*, como Yamaki demuestra en el texto citado, es en especial en el *De docta ignorantia* donde Nicolás de Cusa lo introduce, específicamente en el capítulo 3 del Libro II, que ostenta como título "Lo máximo complica y explica todo de un modo inteligible". Pero, mirando bien el desarrollo del tema, verificamos que, de los siete párrafos que constituyen este capítulo, cuatro exponen el sentido del par de conceptos *complicatio-explicatio*, y los

otros tres se dedican a la "*docta ignorantia*" que caracteriza la percepción de la relación de la unidad con la pluralidad, y, por consecuencia, de la complicación con la explicación. El n. 109, después de los primeros esclarecimientos sobre la relación entre lo máximo y el universo de las cosas, empieza afirmando: "Con todo, supera nuestra mente el modo de complicación y de explicación." Y añade luego la pregunta: "¿Quién, por favor, podría entender cómo de la mente divina sea la pluralidad de las cosas, admitido que el entender de Dios sea su ser el cual es la unidad infinita?" (*De docta ign.* II, 3: editio minor, n. 109, lin. 1-4, p. 26). Y el n. 110 insiste en afirmar: "En consecuencia, nadie entiende cómo por medio del número de las cosas se explica Dios, cuyo ser de unidad no es por el intelecto abstrayendo de las cosas ni tampoco se halla unido o inmerso en ellas" (*ibid.*, n. 110, lin. 1-3, p. 26). Y en el último párrafo de este capítulo repite que "es necesario, por tanto, que confieses que tú ignoras totalmente cómo se realiza no solo la complicación sino también la explicación; únicamente sabes esto: que tú ignoras el modo, aunque también sepas que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas" (*ibid.*, n. 111, lin. 9-13, p. 28). Pero ya en el final del Libro I, en el capítulo 24, se formula la pregunta que anuncia las otras que han sido citadas: "¿Quién pues podría entender la unidad infinita la cual infinitamente antecede a toda oposición, en la que todo es, sin composición, complicado en la simplicidad de la unidad?" (*ibid.* I, 24: editio minor, n. 77, lin. 1-3, p. 98).

El reconocimiento de nuestros límites en la comprensión del modo como se engendra la pluralidad de las cosas desde la unidad divina y del modo como la unidad divina se mantiene después presente en la pluralidad constituye la base fundamental para nuestra tesis de que la relación entre unidad y pluralidad solo pude ser dicha de modo enigmático, es decir, mediante símbolos y metáforas. Y los

primeros de entre esos símbolos o metáforas son justamente los conceptos de complicación y de explicación, que surgen como dos dispositivos para pensar esta relación.

Antes de todo hay que registrar que estas categorías solamente se transforman en dispositivos conceptuales y filosóficos desde una transposición metafórica que toma como base su dimensión física y concreta: las dos palabras se constituyen desde el verbo *plicare* que significa "doblar", siendo la *complicatio* el pliegue de un conjunto o complejo sobre sí mismo y la *explicatio* el respectivo desdoblamiento que se traduce en su desarrollo. Debemos aún notar que la primera aparición de estos conceptos en el *De docta ignorantia* no se produce en un contexto y con una significación metafísica, sino con un alcance matemático. Este radical surge en la palabra *complicantes* cuando se refiere a cómo el triángulo, el círculo y la esfera salen de la línea simple y cómo estas figuras elementales son las que "complican en sí todas las figuras" (*ibid.*, n. 61, lin. 5, p. 80). Así, solo después de pasar por esta transición matemática se considera este par de conceptos aplicado con un sentido más filosófico, aun en el Libro I, capítulo 22, sea a la naturaleza de Dios de la cual se dice que es "la complicación de todo, aún de lo contradictorio" (*ibid.* I, 22, n. 67, lin. 7-8, p. 88), sea a la naturaleza humana que es presentada como complicando tanto "a aquellos que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran haber sido" (*ibid.*, n. 68, lin. 8-10, p. 88). Es aún en este capítulo sobre la providencia divina que el concepto de *complicatio* es articulado, por primera vez, con el concepto de *explicatio*, para decir, en una aplicación a la relación entre la unidad divina y la pluralidad de las cosas, que, "establecida la explicación, se establece la complicación" (*ibid.*, n. 69, lin. 19-11, p. 90). Antes que el par de conceptos sea más desarrollado y profundizado en el Libro II, surge, con un alcance al mismo tiempo teológico y lingüístico, en

el final del Libro I, para mostrar cómo el nombre máximo divino, que complica todo en su simplicidad y en su unidad, se explica en los múltiples nombres con los cuales las diversas religiones designan la perfección infinita de Dios (*cfr.*, por ejemplo, *De docta ign*. I, 24: editio minor, n. 76, n. 79 y *De docta ign*. I, 25: editio minor, n. 84).

Pero es, en efecto, en el capítulo 3 del Libro II que la fecundidad del dispositivo *complicatio/explicatio* se explora en todo su alcance y en toda su profundidad, en una recepción de su abordaje de Thierry de Chartres en sus comentarios al *De Trinitate* de Boecio, retomados por su discípulo Clarenbaldo de Aras en su aplicación a la Providencia divina. Algunas características de lo Máximo desarrolladas en el Libro I, son ahora reelaboradas desde el concepto de unidad infinita de la cual se dice que, uniendo todas las cosas, "es la complicación de todo" (*cfr. De docta ign*. II, 3: editio minor, n. 105, lin. 11, p. 22), traspasando el concepto matemático de unidad para darle una proyección metafísica con la afirmación de que la unidad "es máxima no solamente como la unidad es complicación del número, sino porque es complicación de todo" (*ibid.*, lin. 12-14, p. 22).

Viene después una serie de desdoblamientos y de clarificaciones del par de conceptos *complicatio/explicatio*, con aplicaciones al punto y a la cantidad, al reposo y al movimiento y al presente y al tiempo, terminando con su generalización a otros conceptos filosóficos: "Así la identidad es la complicación de la diversidad, la igualdad de la desigualdad y la simplicidad de las divisiones o distinciones" (*ibid.*, n. 106, lin. 10-13, p. 24). La síntesis final nos es dada por esta afirmación concisa e incisiva: "Por lo tanto, Dios es quien complica todo precisamente porque todas las cosas son en Él. Y es quien explica todas las cosas precisamente porque Él mismo es en todo" (*ibid.*, n. 107, lin. 11-12, p. 24).

Esta última afirmación contiene dos aspectos fundamentales para comprender la fecundidad hermenéutica del dispositivo *complicatio/explicatio*. En primer lugar no se refiere solamente al hecho de que la pluralidad de las cosas resulta o brota de la unidad divina, sino también a que esa unidad divina permanece como unidad en la pluralidad de las cosas, afirmándose que Él, Dios, está en todo. Y, en segundo lugar, resulta de esta afirmación una dinamización de la relación entre la unidad y la pluralidad. El paso de los sustantivos complicación y explicación a los verbos *complicare* y *explicare* significa que la unidad no es concebida como estática, sino como una unidad profundamente dinámica: las cosas son porque en ellas se explica la unidad, lo que permite concebir a esta como fuerza (complicante y explicante) y a la pluralidad de las cosas como una pluralidad de fuerzas, puesto que en ellas se explica la fuerza complicante de la unidad. Este carácter dinámico es el que permite comprender que los conceptos de *complicatio/explicatio* no constituyen una dualidad simplista en la cual la *complicatio* sería atribuida a Dios y la *explicatio* a la pluralidad de las cosas. La afirmación de Nicolás de Cusa destruye esa dualidad simplificadora dado que lo que se afirma es que "Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas; y todo es en Él —en cuanto es complicación—. Él mismo y, —en cuanto explicación— Él mismo es en todo aquello que es, tal como la verdad es en la imagen." (*ibid.*, n. 111, lin. 12-15, p. 28). Se concluye, pues, que Dios está en todas las cosas como fuerza explicante, pero el hecho de que se vuelve presente en todas las cosas no significa que la unidad sea multiplicada o que él mismo se vuelva plural. Pero no deja de ser interesante ver que, una vez más, para explicitar el sentido profundo de la presencia de la unidad en la pluralidad mediante el dispositivo *complicatio/explicatio*, Nicolás de Cusa necesite de un desvío metafórico y recurra al concepto de imagen

que, en escritos posteriores, será largamente utilizado, en especial en el *Idiota de mente*, con su aplicación a la mente humana. Así como la verdad se hace presente en su imagen especular, la unidad lo hace en la pluralidad de las cosas del universo. Y es también significativo de la dimensión dinámicamente hermenéutica de este dispositivo el hecho de que los dos capítulos inmediatamente posteriores a la explicitación de estos conceptos sean consagrados al de *contractio* en su aplicación al universo y a la pluralidad de las cosas que lo constituyen: siendo el universo una explicación de la complicación divina, en él y en cada una de sus cosas se contrae la unidad dinámica que en él se explica, lo que permite comprender que, retomando el pensamiento de Anaxágoras, "todo sea en todo" por el hecho de que en todo se hace presente la fuerza de la unidad simple y absoluta.

Este dispositivo conceptual acompañará el desarrollo de toda la obra del Cusano,[1] siendo pocos los textos en los cuales no se lo utilice, siempre para ayudar a comprender la relación entre la unidad y la pluralidad y la forma de presencia de la pluralidad en la unidad. Esto ocurre desde el *De coniecturis*, escrito en que es frecuente la ocurrencia de estos conceptos, pasando por el *Idiota*, especialmente en el *De mente*, en el cual la correlación entre la unidad complicante y la pluralidad explicada se transpone de Dios hacia la relación entre la mente humana y sus creaciones, hasta, inclusive, el *De apice theoriae,* donde el *posse ipsum* aparece como la complicación de todos los poderes y su suprema imagen —que es la voluntad humana y su poder elegir— aparece como la complicación del poder ser, del poder vivir y del poder entender (*cfr. De ap. theor.* memoriale, VII: h XII, n. 23, lin. 1-2, p. 132).

1 Para una presencia de estos conceptos en la obra de Nicolás de Cusa, *cfr.* Gandillac (1993: 77-106).

La figura paradigmática en *De coniecturis*

Como referí, el par de conceptos *complicatio/explicatio* será profusamente utilizado en el *De coniecturis* para desarrollar y explicitar cómo la unidad, sea pensada en términos metafísicos o lo sea en términos matemáticos, se hace presente en la multiplicidad y cómo la multiplicidad está siempre en la unidad. Todavía el dispositivo más original en esta obra es, sin duda, la figura P o figura paradigmática, auténtico modelo, de naturaleza conjetural, para la explicitación de la metafísica de la unidad que este texto desarrolla.

Después de haber discurrido sobre la mente humana como sujeto creador del mundo de las conjeturas, de haber presentado el número como ejemplar simbólico de las cosas y de haber presentado también su teoría de las cuatro unidades, tanto en una perspectiva matemática como en una metafísica, caracterizando cada una de esas unidades, Nicolás de Cusa enfrenta el problema de la relación de la unidad con la pluralidad. Este asunto fue suscitado por la progresión de la unidad hacia su explicación en otras unidades, bajo la forma de la relación entre unidad y alteridad, tema al cual dedica el capítulo 9, continuando en el capítulo 10 en un recorrido hacia el capítulo 11 que introduce otro concepto fundamental para comprender la presencia de la unidad en la alteridad: la participación. Los conceptos de unidad y alteridad se presentan desde una analogía matemática: "es evidente que todo número es constituido de unidad y de alteridad, avanzando la unidad en la alteridad y retornando la alteridad en la unidad" (*De coni.* I, 9: h III, n. 37, lin. 6-7, p. 42).

Son así lanzadas las bases para la construcción de la Figura P, las cuales, intentando estructurar una forma de pensar el problema y la naturaleza de la multiplicidad y de la diferencia, la establecen bajo el concepto de alteridad, lo cual, en esta

reflexión, surge como complemento indispensable del concepto de unidad. El párrafo siguiente empieza por hacer la transposición de esta analogía o de este ejemplo, como lo llama Nicolás de Cusa, del campo de la matemática al de la naturaleza metafísica de la realidad: "Desde este ejemplo, conjetura que el universo y todos los mundos y todas las cosas en ellos son constituidos de unidad y de alteridad en una progresión recíproca, de modo diverso y variado" (*ibid.*, n. 39, lin. 1-3, p. 44). Se trata ahora de comprender cómo se da esta composición de unidad y alteridad en las cosas que constituyen el universo, sabiendo que la unidad, en sí misma y tal como es, no es multiplicable, pero, al mismo tiempo, reconociendo que la multiplicidad existe y que no puede existir sino en cuanto desarrolla la unidad que está en su raíz y que en ella se hace presente. Nicolás de Cusa pasa entonces de la analogía matemática a otra que tiene también sus raíces platónicas y neoplatónicas, la analogía de la luz, haciendo corresponder la unidad al máximo de luz y la alteridad a la sombra y a la oscuridad:

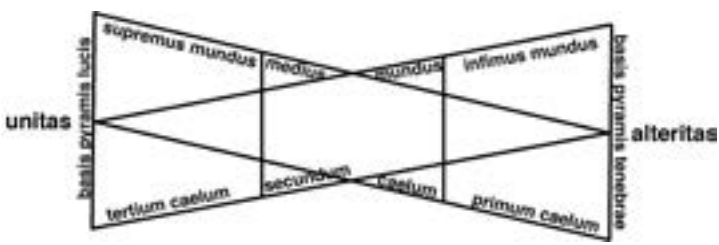
> Puesto que has llegado ahora al hecho de que ves conjeturalmente que todas las cosas son hechas de unidad y alteridad, debes concebir la unidad como una cierta luz formal y como una semejanza de la primera unidad y la alteridad como una sombra y un retraimiento del primero simplicísimo, como un peso material. (*Ibid.*, n. 41, lin. 1-4, p. 45)

Esta necesidad de recurrir a una nueva metáfora, la metáfora de la luz, demuestra cómo la relación de la unidad con la pluralidad no es comprensible sino mediante una serie de mediaciones comparativas. Una vez en posesión de los conceptos-llave, unidad y alteridad, y de su traducción metafórica, luz y sombra, Nicolás de Cusa avanza hacia un

nuevo dispositivo que le permite una aproximación conjetural de la relación entre la unidad y la pluralidad, que es la figura paradigmática:

> Haz avanzar la pirámide de la luz en las tinieblas y la pirámide de las tinieblas en la luz y reconduce a esta figura todo sobre lo cual quieres investigar de modo que puedas, con una manuducción sensible, dirigir tu conjetura hacia lo que está oculto. (*Ibid.*, n. 41, lin. 5-7, p. 45-46)

Presenta entonces Nicolás de Cusa la figura paradigmática para cuya construcción pudo haber sido influenciado por tratados sobre óptica y sobre perspectiva, como sugieren Gianluca Cuozzo (2005: 177-195), Marco Böhlandt (2005: 287-322) y Jocelyne Sfez (2012: 190-198) en sus estudios sobre eventuales fuentes del místico alemán:



Aparece luego la transposición de la metáfora de la luz del dispositivo de la figura paradigmática en términos metafísicos y su aplicación a la relación entre el mundo de Dios y el mundo de las creaturas:

> Nota que Dios, que es la unidad, es como la base de la luz; pero la base de las tinieblas es como la nada. Conjeturamos que entre Dios y la nada se encuentra toda la creatura. Así, el mundo supremo abunda en luz

> como ves con tus ojos; todavía no es privado de tinieblas, aunque se considere que estas son absorbidas en la luz por causa de su simplicidad. La figura muestra claramente que esta luz permanece oculta en las tinieblas más que se manifiesta. Pero en el mundo intermediario esta relación existe de modo intermediario. (*De coni.*, I, 9: h III n. 42, lin. 1-8, p. 46-47)

El juego de la interpenetración recíproca de una pirámide del dispositivo en la otra muestra cómo, fuera de la base de la luz o de la unidad o fuera de la base de las tinieblas o de la alteridad, todo existe en una relación de mezcla que el capítulo 11 presentará en términos de participación, acentuando la presencia de la unidad en la alteridad bajo la forma de alteridad y la presencia de la alteridad en la unidad bajo la forma de unidad y siendo absorbida por esta. Es la transposición del discurso de la luz y de las tinieblas en un discurso sobre la unidad y la alteridad, el cual el capítulo siguiente desarrollará como explicación (*explicatio*) del alcance de la figura paradigmática:

> Si diriges tu mirada hacia la figura P verás el descenso de la unidad en la alteridad y el retorno de la alteridad en la unidad, como en el cielo supremo todo lo que existe de alteridad bucea en la unidad misma: por ejemplo, [el retorno] de la divisibilidad en la indivisibilidad [...]. Es el contrario en el mundo inferior, en el cual la indivisibilidad degenera en la divisibilidad [...]. (*Ibid.*, I, 10: h III, n. 45, lin. 1-4 et 7-8, p. 49)

Y el párrafo siguiente profundiza en la misma idea:

> [...] Tú serás así conducido bajo la variación de los términos, en uno y otro mundo, [viendo] cómo la estabi-

> lidad en el mundo inferior es en la inestabilidad, y más generalmente la unidad en la alteridad, pues esta es la unidad de este mundo más inferior que ha pasado hacia la alteridad y que no es unidad, sino alteridad; se pasa al contrario en el mundo superior, en el cual la alteridad no es alteridad sino unidad. (*Ibid.*: h III, n. 46, lin. 3-8, p. 50)

El dispositivo de la figura P nos permite comprender, pues, que aunque en la partida la unidad y la alteridad se presenten en un registro de contraposición total, como sucede con la luz y las tinieblas, todavía en la realidad de las cosas del mundo intermedio, en el cual vivimos, esa contraposición no es total ni absoluta, sino que está hecha de gradientes y diferentes intensidades, lo que estructura la realidad en términos ontológicos con base en una mayor presencia de la unidad en unos seres y en una presencia menos intensa de la unidad en otros. Hay, pues, grados diferentes de presencia de la unidad en la pluralidad: "Conjetura los grados de unidades desde lo que has oído, para que afirmes que la mayor es aquella unidad que es más indivisible y que une más" (*ibid.*: h III, n. 48, lin. 5-7, p. 51).

Pero con esto, al mismo tiempo que se atenúa y relativiza la contraposición, se introduce otro trazo fundamental para percibir correctamente la presencia de la unidad en la pluralidad y en la alteridad: el carácter dinámico de la unidad. Efectivamente, la unidad no se presenta como algo estático sino como algo dinámico, y si la aplicación de los conceptos de descenso y retorno a la unidad y a la alteridad dinamiza sus relaciones, la caracterización de la unidad como una fuerza que une y la aplicación en este contexto del lenguaje de la potencia y del acto, cuando se afirma que unas unidades son más en potencia para ser unificadas y que otras son más en acto (*ibid.*: h III, n. 49, lin. 9-10, p. 52), profundiza esa

dinamización. El dispositivo de la figura P demuestra así que la presencia de la unidad en la pluralidad es una cuestión de intensidad y de dinamismo y no solamente una relación estática entre las dos.

Esa presencia puede ser descrita mediante el concepto de participación, tema del capítulo siguiente del *De coniecturis*. Y, aquí, juega un papel central en el pensamiento cusano el juego establecido en este triángulo conceptual "unidad-alteridad-participación". Cuanto más nos alejamos de la base de la pirámide de la luz y de la unidad, más podemos reconocer una presencia difusa de la unidad en la pluralidad. Pero esa nunca es una presencia de la unidad como ella es en sí misma y en su simplicidad y plenitud, puesto que la unidad es incomunicable tal como es. Las palabras de Nicolás de Cusa son clarificadoras:

> Porque para una unidad ser unidad es ser precisamente lo que ella es y como ella es, es para ti un hecho suficiente y claramente establecido que la unidad es la identidad incomunicable, no explicable e inalcanzable tal como es. (*Ibid.,* I, 11: h III, n. 54, lin. 3-6, p. 55)

Hay, pues, una presencia de la unidad en la alteridad, siendo la alteridad el modo de ser de la unidad fuera de sí y en la contingencia (más que un efectivo principio de ser).[2] Así, aunque en la pluralidad de las cosas se registre la presencia de la unidad, eso no significa una participación de las cosas plurales en la unidad como ella es, sino solamente una participación de esa unidad en la alteridad. Si esta es la base para que, en el plano gnoseológico, se pueda afirmar la presencia de la verdad en la conjetura (del modo

2 Sobre el estatuto de la alteridad en el pensamiento de Nicolás de Cusa, tanto en el *De coniecturis* como en el *De docta ignorantia* y en otros escritos, *cfr.* Sfez (*op. cit.*: 156-174).

cómo la verdad puede ser participada en la alteridad), se puede también considerar que la conjetura y su definición como participación, en la alteridad, de la verdad es una aproximación comparativa o metafórica de la participación, en la alteridad, de la pluralidad en la unidad que, tal como es, es imparticipable.[3] Nuestra intelección de la participación y del modo de participación no pasa, así, de una intelección conjetural, condenada a moverse permanentemente en la alteridad de su precisión y a expresarse en formulaciones tan paradoxales como la que aparece en el comienzo del Libro II: "Comprendiendo que la unidad es al mismo tiempo imparticipable y participable, penetrarás en la potencia de lo dicho" (*De coni.* II, 6: h III, n. 98, lin. 4-5, p. 95).

La metáfora de la luz en *De dato patris luminum*

Si el *De coniecturis*, presentando la Figura Paradigmática, ya recorría la metáfora de la luz para construirla como dispositivo de profundización en la relación entre la Unidad y la Alteridad, los opúsculos publicados en los años siguientes han continuado trabajando en el cuadro de esa metáfora, en especial el *De quarendo Deum* y el *De dato patris luminum*. Este último merece ahora especial atención debido a su contribución para una conceptualización de la forma en que la Unidad se hace presente en la alteridad. Escrito entre 1445 y 1446, toma como mote el versículo de la Epístola de Santiago "Todo el don excelente, todo el don perfecto viene del alto y desciende del padre de las luces, en el cual no existe ningún cambio, ni sombra de variación" (*Epístola de Santiago*, 1, 17). El sentido de estas palabras y su alcance filosófico se aprecian en las siguientes afirmaciones:

3 Para una lectura del concepto de participación en Nicolás de Cusa desde el mote "participar en el imparticipable", *cfr.* R. Haubst (1977: 12-22).

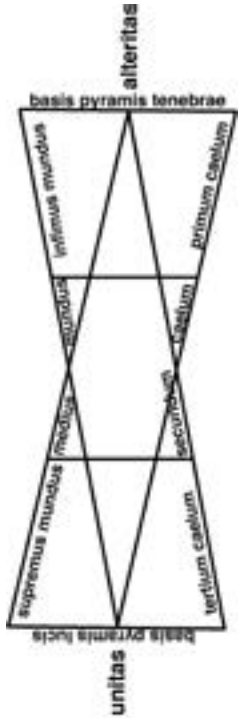
> Todo don natural en todo lo que es es óptimo según el juicio de todas las cosas que son, las cuales reposan en su ser como siendo lo mejor. Por eso, [venir] del alto es [venir] de la omnipotencia infinita que tienen un arte y una sabiduría tales que son la fuerza suficientísima formadora de todas las cosas. (*De dato.* 1: h IV, n. 93, lin. 17-19, p. 69)

Toda esta introducción tiende, así, a configurar la búsqueda de la sabiduría desde una metafísica del don que se visualiza en perspectiva, al mismo tiempo, en dos vertientes, una gnoseológica y otra ontológica. Es lo que los otros cuatro capítulos de este opúsculo intentan estructurar y desarrollar. Nos interesa particularmente el segundo capítulo que, por un lado, parte de la intuición mística de que Dios está en lo más íntimo de todas las cosas y, por otro, reinterpreta a Dios como el dador de las formas, pasando luego a recorrer la metáfora de la luz y de los colores, para ejemplificar cómo los colores no son sino modos diferentes de recepción de la luz en su dinámica descendente, y cómo los diferentes hombres no son sino modos diferentes de recepción de Dios, es decir, modos diferentes de Dios humanizado.

Nos interesa también el capítulo cuatro en el cual se observa la dinámica teofánica de la creación y se añaden dos ideas fundamentales: la concepción de Dios, en cuanto origen, como fuerza infinita absoluta en acto; y el recurso a la mediación del Verbo en este proceso descendente.

Este texto es, pues, una especie de retorno a la Figura Paradigmática, como si de su presentación horizontal pasáramos a una lectura vertical.

En esta lectura vertical, el proceso descendente corresponde a la concretización de la explicación de la unidad y de su plurificación como fuente de luz en la multiplicidad de las creaturas que son luces contraídas y el proceso



ascendente corresponde al retorno hecho por la luz presente en los sentidos, en la razón y en el intelecto hacia la unidad-fuente de la cual ha descendido toda la pluralidad.

La metáfora de la luz y de la visión se recibe del fondo neoplatónico y de sus variaciones más místicas, por inspiración de la idea del Bien en Platón, comparada a la del Sol en la *República* y, por influencia de Plotino, en la relación que señala entre el *Noûs*, el intelecto, con una similitud entre los dos al igual que entre la luz y el Sol (*Enn.*, V, 1, 7, 4-6), a punto de decir que el intelecto fluye de lo uno como la luz emana del Sol (*ibid.*, V, 3, 12), metáfora que el Pseudo Dionisio también retoma, como lo hace Escoto Erígena, que

concibe también la creación desde la mirada y las creaturas como teofanías,[4] cabe señalar igualmente su presencia en Buenaventura.[5] En esa tradición se inscribe tanto la figura paradigmática como la perspectiva teofánica presentes en el *De dato patris luminum*.

Para comprender cómo la metáfora de la luz ayuda a una percepción de la presencia de la unidad en la pluralidad hay dos aspectos en su desarrollo que nos interesan ahora. El primero, respecto de la relación de la luz con los colores. La idea fundamental es que si la luz no es visible en sí misma, puesto que supera todas las potencias con las cuales la podemos ver, los colores solamente son visibles debido a la acción de la luz que modula su luminosidad. Dice Nicolás de Cusa:

> La luz es la forma universal de todo ser visible, es decir, de todo color. El color es la recepción contraída de la luz y la luz no se mezcla con las cosas, sino que es recibida de modo descendente según el grado del descenso. El color es la terminación de la luz en lo visible.

Y añade poco después:

> Todo ser del color es dado por la luz que desciende, porque la luz es todo lo que es en todos los colores; su naturaleza consiste en el propagarse a sí misma en su pureza por su bondad. Y aunque sea a sí misma que ella se da comunicándose en su pureza, la variedad de los colores nace del modo diverso como es recibida cuando desciende. (*De dato.* 2: h IV, n. 100, lin. 2-10, p. 74-75)

4 El tema de las teofanías pudo haber sido tomado de Escoto Eriúgena en *De divisione naturae*, L. I, 7 (PL 122, 446 c-d). Sobre la influencia de Eriúgena en el pensamiento de Nicolás de Cusa, *cfr.* Beierwaltes (2007: 103-133).

5 Sobre el desarrollo de la metáfora de la luz en la tradición neoplatónica, *cfr.* Pereira (2012: 44-65). Sobre la presencia de la metáfora de la luz en Buenaventura y sus repercusiones estética, *cfr.* Afonso (2015).

Esta analogía sirve para ilustrar cómo la unidad divina, que es el bien y que como bien es "*diffusivum sui*", se da a sí misma y se hace presente en la pluralidad de las creaturas: "Parece, desde aquí, que toda creatura es, en cierto modo, Dios" (*ibid.*: h IV, n. 97, lin. 5-6, p. 71). Pero este ser Dios de toda creatura no es un ser Dios como Dios es Dios. Por eso, añade el autor poco después:

> Parece, pues, que lo mismo es Dios y las creaturas: según el modo del dador, Dios; según el modo de lo que es dado, creatura. Habrá entonces no más que un solo Dios que recibe nombres diversos según la diversidad del modo. Será eterno, según el modo del dador y temporal según el modo de lo dado, y será al mismo tiempo hacedor y hecho y así sucesivamente. (*Ibid.*: h IV, n. 97, lin. 15-20, p. 72)

Y luego enseguida estos términos son traducidos en un lenguaje más filosófico, heredado de la Escuela de Chartres, considerando a Dios como la forma que da el ser a todo ser, la forma absoluta y universal del ser que da el ser a todas las cosas, dándose a sí misma. Todavía, como nota el Cusano, puesto que la forma "no puede ser recibida como es dada porque la recepción del don sucede de modo descendiente, lo infinito es recibido en modo finito, lo universal en modo particular y lo absoluto en modo contracto" (*ibid.*: h IV, n. 99, lin. 4-6, p. 74). Y para expresarlo en términos diferentes mas con otra metáfora obtenida también de la experiencia visual, Nicolás de Cusa recurre a la comparación con los espejos que reflectan un rostro según las limitaciones e imperfecciones de su propia naturaleza (*cfr. ibid.*, lin. 9-17).

El segundo aspecto a subrayar, consecuencia inmediata de esto, resultado de una influencia de Escoto Erígena, se traduce en una visión teofánica del mundo y de las creaturas: siendo

resultado de la expansión de la luz divina, todas las cosas son manifestaciones de esa misma luz, es decir, teofanías: "Todas la cosas", dice el autor, "son pues apariciones o luces. Pero, porque uno solo es el padre y fuente de las luces, todas ellas son apariciones de Uno Dios que, aunque sea uno, no puede todavía manifestarse sino en la variedad" (*ibid.*, 3: h IV, n. 108, lin. 8-10, p. 79). Y la pregunta siguiente incide una vez más en el carácter profundamente dinámico de este proceso, atribuyendo a la unidad–fuente la designación de fuerza: "¿En cuál modo podría la fuerza infinita aparecer sino en la variedad?" (*ibid.*, lin. 10-11, p. 80).

Lo que estas metáforas de la presencia de la unidad en la pluralidad van configurando es una ontología que no se reduce a una ontología propia de la identidad, pero que tampoco lo hace a una ontología de la diferencia, sino que establece un equilibrio tensional entre las dos que, más que hacia una ontología, abren hacia lo que se podría llamar una metaontología. Estamos, pues, de acuerdo con lo que Jakobi considera:

> [...] este descubrimiento de la duplicidad de las dimensiones ontológicas y, con eso, necesariamente, de la duplicidad de las ontologías —ontología de la identidad y ontología de la diferencia— es el punto axial de toda la filosofía cusana. (Jakobi, 1969: 152)

Pero, al mismo tiempo que esta traducción metafórica de la presencia de la unidad en la multiplicidad resuelve de un modo no reductor las diversas dimensiones de la ontología, resuelve también, en una especie de superación, la contraposición entre una filosofía de la inmanencia y otra de la transcendencia, dejando ver cómo la unidad-fuente es, al mismo tiempo, inmanente y transcendente al mundo, no quedando más que el reconocimiento de su inefabilidad:

> Pero habla con más precisión del Dios inefable lo que afirma que Él permanece más allá de toda afirmación y de toda negación, más allá de toda presencia y ausencia, más allá de toda oposición, de todo cambio y no cambio, y que habita la luz inaccesible de la inteligencia, como yo he dicho con abundancia en otros locales. Y puesto que hablar así del Dios inefable es hablar con un lenguaje que está más allá de todo lenguaje y de todo silencio, donde callarse es hablar, este lenguaje no es de este mundo, sino del reino eterno.. (*De dato,* 3: h IV, n. 107, lin. 3-10, p. 79)

La metáfora de la mirada en *De visione Dei*

Con todas las potencialidades hermenéuticas que sirven de base a esta obra y con el alcance filosófico diversificado que tiene, también el *De visione Dei* es un texto que aborda, a su modo, la presencia de la unidad en la pluralidad. Lo hace continuando el registro de una metáfora de lo visual, más concretamente de la relación entre la mirada omnividente y omnidireccional y las miradas múltiples que se fijan en ella.

Todas la reflexiones del *De visione Dei* se construyen en base al movimiento en un triple plan que corresponde al movimiento de ascenso descrito en el *De docta ignorantia* para la utilización de los símbolos matemáticos: el plan de la mirada del ícono en su relación con las miradas que se vuelven hacia él; el plan de la mirada abstracta y absoluta desvinculada de las características sensibles; y, finalmente, el plan del ser divino, en su unidad infinita, que la mirada del ícono simboliza. En todos estos planes se verifica siempre una presencia de la mirada que representa la unidad en las miradas que se constituyen en torno de ella en su multiplicidad. Así, lo que da realidad a las miradas puestas en

círculo en torno a la mirada del ícono es justamente la mirada del ícono que, mirándolas, funda su mirada. Sucede lo mismo con la mirada absoluta en relación con cualquier modo de ver como lo dice explícitamente en el capítulo 2 titulado sugestivamente "La mirada absoluta abraza todos los modos" (siendo aquí utilizado el término *complectitur*, cuyo parentesco con *complicare* es evidente). Y el texto del capítulo lo explicita en términos muy claros, afirmando primero que "sin la visión absoluta no puede haber visión contraída" (*De vis.* 2: h VI, n. 7, lin. 9-10, p. 11) y completándolo después con las siguientes palabras: "En la vista absoluta están, de manera no contraída, todas los modos de las contracciones de lo ver. En efecto, toda contracción está en lo ver absoluto, ya que la visión absoluta es la contracción de las contracciones" (*ibid.*: lin. 12-15). Y si aquí se observa la presencia de la pluralidad en la unidad, luego enseguida es referida la presencia de la unidad en la pluralidad: "De este modo, la visión absoluta está presente en toda mirada, puesto que toda mirada contraída es por ella y sin ella no puede ser en absoluto" (*ibid.*: lin. 17-18, p. 12). Se podría así decir que la unidad está en la pluralidad del mismo modo en que las miradas finitas y limitadas son engendradas por la mirada del ícono y todos los modos de ver tienen su causa en la mirada absoluta.

Esto conduce naturalmente a la dialéctica entre ver y ser visto: el ver de las creaturas radica en su ser vistas por Dios, como si la pluralidad de miradas fuese solamente posible porque hay la mirada una que las precede y constituye como miradas. El autor lo expresa cuando afirma: "Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que sea visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve" (*De vis. 5*: h VI, n. 13, lin. 12-14, p. 17).

Y en el capítulo siguiente, dedicado a la visión facial, se profundiza en esta relación entre ver y ser visto desde la relación

entre el ejemplar o la verdad del rostro divino y sus imágenes que son todos los otros rostros:

> Comprendo así, Señor, que tu rostro es anterior a todo rostro susceptible de ser formado y que es el ejemplar y la verdad de todos los rostros y que todos los rostros son imágenes de tu rostro incontraíble e imparticipable. Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo. (*Ibid.*, 6: h VI, n. 18, lin. 7-14, p. 20-21)

La transposición del juego de miradas hacia la relación entre modelo e imagen, aun en un registro de las metáforas visuales, es muy significativa para la comprensión del modo cómo la unidad está presente en la pluralidad: ella corresponde a la relación que se establece entre un rostro y su imagen pintada en un cuadro: todo ser de la imagen reside en el ser de su modelo, pero eso no significa que ella sea el modelo; ella es solamente una semejanza suya que participa en lo que es en sí imparticipable (afirmando que el rostro divino no es susceptible de contracción o de participación, Nicolás de Cusa retoma la paradoja de la participación en el imparticipable ya presente, como vimos, en el *De coniecturis*).

Pero esta comparación de la relación entre unidad y pluralidad con la relación del modelo con sus imágenes alimenta otras comparaciones, siendo una de las más expresivas la que se desarrolla en el capítulo siguiente, en el cual la fuerza del principio o de la unidad infinita en su fecundidad plurificable es clarificada por la metáfora del

nogal, de sus nueces y de sus simientes. El árbol, con todas sus ramas, hojas y nueces existió virtualmente en la simiente de la cual ha nacido. Puede, pues, el autor decir: "Considero atentamente el admirable poder de la simiente en la que están presentes este árbol entero, todas sus nueces, toda la fuerza de la simiente de las nueces, y todos los árboles que están potencialmente en el poder seminal de las nueces" (*ibid.*, 7: h VI, n. 22, lin. 12-15, p. 24). Lo que esta comparación añade de más significativo a la metáfora del modelo y de la imagen es justamente el carácter dinámico de la presencia oculta de la unidad en la pluralidad, aquí simbolizada por la presencia de la fuerza seminal en la simiente de los árboles y de sus nueces. Los conceptos de *virtus* y de *vis* aquí utilizados son claro indicio de ese dinamismo. Pero también no deja de ser interesante que, enseguida, esta metáfora de la simiente y del árbol sea clarificada por un retorno al primer dispositivo que señalamos para expresar la presencia de la unidad en la pluralidad, es decir, el juego entre *complicatio* y *explicatio*:

> Y así, veo que ese árbol es una cierta explicación de la fuerza seminal, y la simiente una cierta explicación de la fuerza omnipotente. Y veo que, al igual que el árbol en la simiente no es árbol sino la fuerza de la simiente, y la fuerza de la simiente es la que a partir de la cual se desarrolla el árbol [...] del mismo modo la fuerza seminal, en su causa, que es la fuerza de las fuerzas, no es fuerza seminal, sino fuerza absoluta. (*Ibid.*: h VI, n. 24, lin. 1-7, p. 25)

Pero todo esto es desarrollado en el marco de la "docta ignorancia", lo que demuestra, una vez más, cómo la conceptualización de la presencia de la unidad en la multiplicidad supera los límites de nuestro conocimiento. Por eso, afirma el autor:

> Si quiero ver la fuerza absoluta de todas las fuerzas de tales simientes, que también es el principio que proporciona fuerza a todas las simientes, debo transcender toda fuerza seminal que pueda ser conocida y concebida y penetrar en esa ignorancia en la que no queda absolutamente nada de la fuerza o del vigor seminal. Y entonces en la oscuridad encuentro la espléndida fuerza que no es accesible a ninguna fuerza que pueda ser pensada. (*Ibid.*: h VI, n. 23, lin. 1-7, p. 25)

El concilio de los sabios y la unidad dinámica de la sabiduría en *De pace fidei*

De los dispositivos y de las metáforas referidos hasta ahora no está ausente una dimensión ética, que es inherente al proceso anagógico que sigue de la presencia de la unidad en la pluralidad: si es la unidad la que se explica en la pluralidad, esa presencia instaura en el seno de la pluralidad misma una dinámica de retorno a la unidad, en la que la mente humana, como despliegue de sus diferentes potencias, juega un papel fundamental. Pero, si esa perspectiva anagógica, con una tonalidad ética, está siempre presente, hay textos donde se afirma de manera más clara y evidente. Es el caso del *De pace fidei*, cuyo objetivo se identifica desde el comienzo como un retorno, dialógicamente compartido, a la unidad, afirmado en el mote *religio una in rituum varietate* (*De pace*. 1: h VII, n. 6, lin. 10-11, p. 7).

Trátase en este caso de un dispositivo más práctico para pensar la presencia de la unidad en la pluralidad y la afirmación de su fuerza unificadora dentro de la pluralidad misma: un concilio de los más sabios representantes de cada religión, cada cultura y cada nación que intentará, mediante el diálogo, superar las luchas y las disensiones que la diversidad provoca

entre los pueblos, engendrando la violencia y la guerra en la afirmación de cada perspectiva, punto de vista, credo, religión y respectivos rituales. Así, delante del escenario del confrontamiento y del antagonismo se toma como referencia la afirmación del Verbo; enfrente del Rey de los reyes, de que "la verdad, siendo una, y porque no puede no ser comprendida por cualquier intelecto libre, hará que toda la diversidad de religiones sea conducida a una sola fe ortodoxa" (*ibid.*, 3: h VII, n. 8, lin. 4-6, p. 10). Nace de aquí el dispositivo del concilio al cual son convocados los "hombres más eminentes de este mundo" (*ibid.*: h VII, n. 9, lin. 10, p. 10) con la misión de que "toda la diversidad de las religiones, mediante un consenso común de todos los hombres, sea armoniosamente reconducida a una sola, que será en adelante inviolable" (*ibid.*: lin.17-19) contando, como sus guías e interlocutores, el Verbo, Pedro y Pablo, doctor de los gentíos.

El que habla primero es el Griego, designado como el más viejo de los presentes y, curiosamente, el diálogo que se establece entre él y el Verbo no es un diálogo con base teológica, sino utilizando como recurso solamente argumentos de naturaleza racional. Así, la unidad divina se reconfigura, en esta primera fase del debate, como unidad de la sabiduría. Se toma, pues, la diversidad de los sabios como una expresión plural de la sabiduría una que está por detrás de toda la pluralidad: "No puede haber más que una sabiduría. Si fuera posible la existencia de varias sabidurías, sería necesario que procedieran de una sola, porque la unidad es anterior a la pluralidad" (*ibid.*, 4: h VII, n. 11, lin. 9-11, p. 11). Concordando con esta afirmación del Verbo, el Griego traduce, de inmediato, la relación entre la diversidad de los sabios y la unidad de la sabiduría en una categoría filosófica que ya vimos ser fundamental en el desarrollo de las consideraciones en torno a la figura paradigmática, el concepto de participación. "Es por participación de la sabiduría que

hay muchos sabios, permaneciendo no obstante la sabiduría misma simple e indivisa en sí" (*ibid.*: lin. 3-4, p. 12). Vemos cómo la idea de participación en lo imparticipable es aquí retomada, visto que al mismo tiempo se habla de la participación en la sabiduría y se afirma su simplicidad y su indivisibilidad, lo que obliga a pensar la presencia de la unidad de la sabiduría en la multiplicidad de las filosofías no como un "tener parte de" sino como una contracción de su simplicidad y plenitud en una pluralidad que no la divide.

En los desarrollos con que el Verbo da continuidad a esta idea se condensan varios aspectos muy importantes para percibir la naturaleza de esta presencia de la unidad de la sabiduría en la pluralidad de sus expresiones. Son estas sus palabras:

> Todos estáis de acuerdo en que existe una sabiduría simplicísima, cuya fuerza es inefable. Cada uno experimenta, en la explicación de su virtud, esa fuerza inefable e infinita, porque cuando la vista se dirige a las cosas visibles y comprende que todo lo que ve procede de la fuerza de sabiduría [...] afirma que la sabiduría invisible excede todas las cosas. (*Ibid.*: lin. 5-11)

Explicitemos algunos tópicos fundamentales aquí presentes: en primer lugar, el carácter profundamente dinámico del concepto de sabiduría, aquí traducido por la palabra fuerza (*vis*) y, al mismo tiempo, su profunda inefabilidad, es decir, el hecho de que, en su simplicidad, supera la capacidad del discurso humano en decirla; en segundo lugar, el recurso al concepto de *explicatio* para expresar la relación entre la unidad simplicísima de la fuerza o virtud de la sabiduría y su presencia contraída en cada uno de los sabios, pues es esa virtud la que se despliega en la filosofía de cada uno de los sabios; en tercer lugar, el reconocimiento de que esa fuerza (una vez más se utiliza aquí la palabra *vis*) es inefable porque es infinita

—lo que remite a la idea recurrente de Nicolás de Cusa de la presencia oculta del infinito en lo finito (*cfr.* Álvarez Gómez, 1968)—; y, en cuarto lugar, la invisibilidad de la sabiduría que supera todas las cosas, superando así también la capacidad humana de comprenderla en su plenitud, en su infinitud y en su unidad simplicísima. Vemos, pues, cómo la traducción de la reflexión sobre la unidad y su presencia en la pluralidad en una reflexión sobre la sabiduría y de su fuerza en todas las filosofías da una configuración expresionista a esta reflexión. En ella es mucho más fácil la liberación de un concepto de participación entendido como recibir o tomar parte de (la participación vista desde la perspectiva de la relación de la parte con el todo) y entrar en un concepto de participación más relacionado con el de expresión. Allí, el modelo del lenguaje como expresión de sentido se eleva a modelo configurador de toda la filosofía, inclusive en su dimensión metafísica y henológica.[6]

A estas palabras del Verbo responde el Griego con dos ideas muy importantes para nuestro propósito. En primer lugar, el recurso implícito a la metáfora de la luz y de la mirada para expresar la relación entre la sabiduría, la armonía del organismo, la pluralidad de las artes y la multiplicidad de las filosofías, como lo demuestra el recurso al verbo relucir y al par de conceptos verdad/imagen:

> ¡Cómo reluce la fuerza de la sabiduría en el organismo humano, en sus miembros y en el orden entre ellos, en la vida que le es infundida, en las armonía de sus órganos, en el movimiento y por último en su espíritu racional, capaz de artes admirables y que es como el signo de la sabiduría, en el que por encima de todo se refleja la sabiduría eterna como en una imagen

6 Ha sido sobre todo esta la tesis que intentamos defender (1997).

> adecuada, como la verdad en una semejanza próxima! (*De pace*. 4: h VII, n. 12, lin. 16-20, p. 12 et lin. 1-2, p. 13)

En segundo lugar, la dinámica anagógica de retorno de la pluralidad a la unidad, de que el concilio de los sabios es un ejemplo, y en que, desde los resplandores y desde las imágenes se opera una aproximación —que nunca será más que eso— de la verdadera sabiduría en su unidad, entendida como una conversión del espíritu:

> Y lo más admirable de todo es que aquel resplandor de la sabiduría se acerca cada vez más a la verdad por medio de la intensa conversión del espíritu, hasta que el resplandor vivo desde la sombra de la imagen se hace cada vez más verdadero y conforme a la verdadera sabiduría, aunque la sabiduría absoluta en cuanto tal no se puede alcanzar nunca en otra cosa, para que así la sabiduría eterna e inagotable sea un alimento intelectual perpetuo y sin fin. (*Ibid.*: lin. 2-8)

Retumba aquí, con resonancias profundamente éticas, la metáfora del autorretrato vivo que Nicolás de Cusa presentara en el *Idiota de mente* para ejemplificar la imagen viva que es la mente humana.

El Verbo cierra este debate con el Griego, llamando la atención hacia el modo cómo la sabiduría una abraza todo lo que puede decirse, traduciendo ahora en el concepto de abrazo (*complectitur*) el concepto de *explicatio* y reinscribiendo el modelo del lenguaje como modelo de comprensión de la dinámica de la sabiduría. En el diálogo siguiente, en que el interlocutor es el Italiano, continúa la profundización de la dinámica de la unidad en la pluralidad desde la dinámica de la sabiduría, para después hacer la transición del concepto de sabiduría hacia el de Dios —"luego, la sabiduría es dios

uno, simple, eterno, principio de todas las cosas" (*De pace. 5*: h VII, n. 15, lin. 11-12, p. 14) y, en consecuencia, para mostrar cómo este dispositivo del concilio de los sabios no es sino la traducción anagógica, en la paz de las religiones, de la fuerza unificadora de la unidad de la sabiduría que es la unidad divina: "Se ve ahora cómo vosotros, filósofos de escuelas diferentes, estáis de acuerdo en la religión del único Dios, que todos presuponéis, al confesaros amantes de la sabiduría" (*ibid.*: lin. 24-26).

La metáfora del juego y el movimiento de la *explicatio* y de la *complicatio* de la unidad

Casi en el final de su vida Nicolás de Cusa desarrolló una nueva metáfora que le permitió una exposición de su pensamiento en sus diversos aspectos, metáfora que encuentra su realización plástica en un juego con una bola, con las siguientes características:

1) hay una bola que no es una esfera perfecta, sino que en una de sus mitades tiene una concavidad que hace que, cuando se mueve, el movimiento no sea en línea recta sino en espiral;

2) hay en el suelo dibujados nueve círculos en torno a un décimo círculo central que se reduce a un punto que es el centro de todo este dispositivo;

3) cada jugador debe intentar, al lanzar la bola, llegar lo más próximo posible del círculo/punto central, para obtener así más puntos.

La exploración que Nicolás de Cusa hace de esta metáfora no deja de ser importante para la comprensión de cómo la unidad se expresa en la pluralidad y de cómo el movimiento de la existencia es un movimiento desde la pluralidad hacia la unidad. El desarrollo de la metáfora recorre también los

conceptos de *explicatio* y de *complicatio* y, puesto que siempre se trata de movimiento, la dinamización de la presencia de la unidad en la pluralidad y del retorno de la pluralidad a la unidad llega aquí a un grado muy elevado.

El juego entre la unidad y la pluralidad empieza en la exploración de la propia arte con que se construye la bola del juego y que es una imagen del modo en que opera la creación:[7] la bola existe inicialmente en la mente del artista como la mente misma y como modelo o arquetipo, siendo una pura posibilidad en el trozo de madera, y existe como movimiento en el movimiento del artista que, con el torno, la hace pasar de la potencia al acto. De igual forma, en la creación, el mundo de la pluralidad de las creaturas existe como mundo arquetipo en la mente de Dios, el cual crea la posibilidad del mundo y, después, lo proyecta en acto en la existencia mediante el movimiento, que es la creación misma (*cfr. De ludo*. I: h IX, n. 45, pp. 50-52). La construcción artística de la bola es, así, una imagen del proceso explicativo del arte divino de la creación:

> Todas las cosas son en Dios. Y en él son la verdad, la cual no es más ni menos verdad. Allí están de modo complicado y no desplegado, lo mismo que el círculo está en el punto. Todo está en movimiento. Pero allí están para desplegarse, lo mismo que el punto de una extremidad del compás gira sobre la otra. Así, este punto explica el círculo que antes estaba complicado. Todas las cosas están en el poder ser hecho, lo mismo que el círculo está en la materia que puede ser conducida a la figura del círculo. Y todas las cosas son en

7 Nicolás de Cusa sigue aquí un raciocinio en todo idéntico al que había ya seguido en el *Idiota de mente* para explicar cómo de la idea de cuchara existente en su mente el artesano hace surgir la cuchara en la madera sobre la cual trabaja (*cfr. De mente*. 2: h V, n. 63).

> la posibilidad determinada lo mismo que el círculo está en acto una vez descrito. (*Ibid.*: h IX, n. 49, lin. 1-8, pp. 54-55)

Una vez más la relación entre el modelo y las copias es aquí explorada para mostrar cómo la unidad de la idea de bola se explica en la multiplicidad de las bolas y la unidad divina se explica en la pluralidad del mundo de las creaturas.

Entretanto, cuando el autor entra en la profundización del juego en sí y en su significado para la existencia individual, la presencia de la unidad en la pluralidad es pensada desde el movimiento que reconduce de la pluralidad y de la exterioridad de los círculos hacia el centro respectivo, que es su unidad y que aparece aquí definido como vida: "Afirmo que este juego expresa el movimiento de nuestra alma desde su reino hacia el reino de la vida, en el que se encuentra la quietud y la eterna felicidad" (*ibid.*: h IX, n. 51, lin. 1-2, p. 56). Cada persona es, en la explicación de la metáfora, al mismo tiempo, el jugador y la bola que es jugada, y el trayecto de la bola entre los círculos es su existencia en la dinámica del paso desde la pluralidad de moradas exteriores al centro, hacia la unidad que es constituida por el centro de la vida que es el centro de Cristo. No existiendo dos trayectos iguales —por ser imposible realizar idéntico movimiento y porque todas la bolas son diferentes, con diferentes curvaturas—, no hay dos existencias iguales, lo que significa que la fuerza atractiva de la unidad como centro se ejerce siempre de manera diferente, siendo el nuestro un trayecto existencial dependiente del entrenamiento que hacemos por el ejercicio del juego: "Esto es el resumen de los misterios de este juego: aprender que estas inclinaciones y curvaturas naturales pueden rectificarse con un ejercicio de la virtud, de manera que, tras muchos cambios, vueltas inestables y curvaturas, al final descansemos en el reino de

la vida" (*ibid*: h IX, n. 54, lin. 1-4, p. 60). Como vemos, lo más original que comporta esta metáfora para la relación de la unidad con la pluralidad es el pensamiento de la pluralidad no solamente en términos de multiplicidad de identidades, sino especialmente en términos de multiplicidad de trayectos existenciales correspondientes a la multiplicidad de movimientos de la bola, lo que añade al plan ontológico de esta reflexión una vertiente claramente ética inherente a nuestra capacidad de conducción de la propia existencia.[8]

El comienzo del Libro II va a acentuar la lectura del juego como un juego de la unidad y de la pluralidad, cuando traduce la multiplicación de los varios círculos como una multiplicación del respectivo centro —"en todo círculo puede verse el centro común a todos, más cercano en los que están más cercanos, más alejado en los que están más alejados" (*De ludo*. II: h IX, n. 72, lin. 1-3, p. 85)—. Esto es al mismo tiempo traducido como una explicación de un modelo que es la unidad en relación a sus copias que son su multiplicidad (*cfr. ibid.*: h IX, n. 64, lin. 1-7, p. 76). Llegamos así a la conclusión de que "no puede por tanto existir más que un solo primer modelo, que está en todas las copias" (*ibid.*: lin., pp. 8-9) y para hacer más perceptible esta presencia del modelo en todas las copias, sin que eso multiplique el modelo, el autor recurre, de nuevo, a la metáfora de la luz que, sin multiplicarse, permite la variación en la iluminación de las diversas cosas (*cfr. ibid.*: h IX, n. 73, pp. 86-87).[9] Debe notarse, todavía, como justificación del recurso a la metáfora para expresar estos pensamientos, el reconocimiento de nuevo de nuestros límites para conceptualizar esta relación

8 Sobre el juego como símbolo moral, sea en la tradición medieval, sea en el juego mismo propuesto por Nicolás de Cusa, *cfr.* Senger (2002: 98-104).

9 Un poco después, el recurso a esta metáfora de la luz permitirá hablar de los nueve círculos como diferentes teofanías para manifestar lo divino (*cfr. De ludo*: h IX, n. 78, lin. 6-10, pp. 94-95).

de la unidad con la pluralidad: "Ahora bien, la imaginación no puede captar cómo llega a ser así. ¿Quién podría concebir que uno está en otro y que este otro está en el mismo uno?" (*ibid.*: h IX, n. 67, lin. 1-3, p. 79). Es el principio de la docta ignorancia el que permite establecer también, en el uso de estas metáforas, la distancia crítica entre nuestra percepción y la verdad en sí misma.

La metáfora de la palabra y del lenguaje como símbolo de la relación unidad-pluralidad

La relación entre unidad y pluralidad es simultáneamente la relación entre el principio y lo principiado y entre el creador y las creaturas. Esa relación se traduce, a partir de los primeros textos de Nicolás de Cusa, por la metáfora de la palabra en que el Verbo inefable es la unidad en la cual todas las cosas son contenidas y la proyección de la pluralidad corresponde a la explicación del Verbo en la multiplicidad de sus elocuciones. Así en el sermón I, que tiene por título *In principio erat verbum*, el autor, citando a Agustín, proclama que todas las cosas han sido hechas mediante el Verbo mismo (*Sermo I*: h XVI/1, n. 12),[10] siendo así las creaturas las palabras del discurso del padre que quiere y al mismo tiempo que habla.

Los opúsculos publicados después del *De coniecturis* regresan recurrentemente a esta metáfora para traducir la acción creadora de Dios y la relación del principio con la multiplicidad de las creaturas. Así en el *De filiatione Dei,* el autor discurre sobre la creación como un diálogo intra y extratrinitario,

10 El inicio del Evangelio de Juan constituye un mote recurrente de los sermones de Nicolás de Cusa, sea en la expresión "*In Principio erat Verbum*", sea en la expresión "*Verbum caro factum est*". *Cfr.*, por ejemplo, los *Sermones* I (h XVI/1); XI y XIX (h XVI/3); CXL (h XVIII/1) y CXLI (h XVIII/2).

a partir del juego dialógico entre el verbo sensible y el verbo mental:

> Según esta comparación, el principio unitrino creó, por su bondad, el mundo sensible por la infinidad de los espíritus intelectuales como materia y una especie de voz, en la cual ha hecho brillar de modo vario el Verbo mental para que todas las cosas sensibles sean como discursos diversos pronunciados por Dios padre, explicados mediante el Verbo, su hijo, en el espíritu de los universos. (*De fil.* 4: h IV, n. 76, lin. 1-5, p. 56)

El modelo para pensar la creación es, así, el discurso del Padre, mediante el Verbo, su hijo, manifestándose en la pluralidad de discursos que son las creaturas del mundo. Metáforas idénticas surgen en el *De genesi* en tanto se concibe la creación como un discurso en que el *Idem* llama el *non-idem al Idem*, de ahí resultando la multiplicidad de la creación por un proceso de asimilación *(cfr. De gen.* 1: h IV, n. 149, lin. 8-15, p. 109),[11] como cuando el proceso creador es comparado al diálogo entre un maestro y su discípulo (*cfr. De gen.* 4: h IV, n. 165-167).

El alcance de esta metáfora para la comprensión de la relación entre unidad y pluralidad puede encontrarse en dos ideas fundamentales: la primera, presente en el *De quaerendo Deum*, explicita que "hablar consiste en decir externamente, con vocales y otros signos figurativos, el concepto interno" (*De quaer.* 1: h IV, n. 19, lin. 4-5, p. 14), es decir, el acto discursivo es concebido como una plurificación externa de un concepto interno, siendo lo mismo las palabras concretas con que se designa algo que las múltiples designaciones del nombre verdadero y natural, indicible en su precisión,

11 Idénticos términos son utilizados en el *De vis.* 10: h VI, n. 40, lin. 12-19, pp. 36-37.

como dirá después el *De mente*.[12] La segunda idea, partiendo de esta, aplica lo mismo al principio de todas las cosas y a la relación que todas mantienen con él:

> Por tanto, conviene que supongas que el uno, que es el principio de todas las cosas, es inefable puesto que es el principio de todos los efables. Todo lo que se puede expresar no expresa lo inefable, pero toda expresión dice lo inefable. El Uno, el Padre o engendrador del Verbo es, en efecto, todo lo que es dicho en cualquier palabra, significado en cualquier signo, y así sucesivamente. (*De fil*. 4: h IV, n. 72, lin. 1-6, p. 54)

En 1456 Nicolás de Cusa regresa al tema en términos muy expresivos en un sermón que toma como mote los dos primeros versículos de la Epístola a los Hebreos, en que se da una articulación entre el modo como Dios habla mediante los profetas, mediante su hijo y mediante las cosas creadas en el Verbo. Desarrollando este tema, dice el autor:

> Toda elocución es la explicación del concepto interno o del verbo. Y porque nunca puede ser explicada la esencia del verbo, así Dios habla muchas veces y de muchos modos por la creatura para que en la variedad de la creatura se explique mejor la simplicidad y la fecundidad de la simplicidad del Verbo —así como la fuerza de un simple rayo solar es de una fecundidad inexpresable, y para manifestar esto, mostró muchas veces y de modos varios su fuerza en las cosas engendrables de este mundo sensible, mismo por encima de la oposición cuando endurece el barro y hace

12 Sobre la relación entre la unidad del nombre natural y la pluralidad de los nombes atribuidos por las lenguas humanas, *cfr. De mente*. 2: h V, n. 64, lin. 4-7, pp. 98-99; *ibid.*: h V, n. 68, lin. 1-6, p. 104.

líquida la nieve o la cera. (*Sermo CCLVIII* Multifarie multisque modis: h XIX/5, n. 17, lin. 4-15, p. 186)

Es, una vez más, la analogía de la palabra la que hace más perceptible la forma en que la unidad del principio creador se hace presente en las creaturas, proceso que aquí es también comparado a la fuerza del Sol en la producción de sus efectos. Una vez más queda claro que la presencia de la unidad en la multiplicidad no significa propiamente una fragmentación de la unidad, sino que está mucho más cerca de la presencia de una fuerza en sus consecuencias o del sentido en sus expresiones, hablando así Dios en las creaturas y por las creaturas, es decir, siendo ellas la expresión de la palabra de Dios y pudiendo oírse la palabra de Dios mediante ellas.[13] Esta perspectiva es la que está en la base de la metáfora también recurrente en Nicolás de Cusa, del mundo como libro[14] en que las creaturas, en su multiplicidad, aparecen como signos de un libro escrito por la mano de Dios, siendo así expresión de su principio. Es también con base en estas metáforas que se puede hablar en Nicolás de Cusa, como sugiere Yamaki, de una ontología del habla que se concretaría en una *scientia laudis (cfr.* Yamaki, *op. cit.*: 395-400), pudiendo situarse esa ontología del habla en la secuencia de una metafísica y de una teología de la palabra sobre las cuales han escrito González Ríos (2014) y Casarella (2017).

13 En relación a estos dos aspectos, *cfr.* Yamaki (*op. cit.*: 398-399).

14 Para la presencia de esta metáfora en Nicolás de Cusa, *cfr. Sermo VII Signum magnum*: h XVI/2, n. 16, lin. 10-20: 154-155; *De gen.* 4: h IV, n. 171-172; *De fil.* 2: h IV, n. 57; *De beryl.*: h XI/1, n. 66 y *De sap.* I: h V, n. 4. *Cfr.*, sobre esta metáfora, van Velthoven (1977: 252-256); Blumenberg (1981: 58-67); Yamaki (*op. cit.*: 137-162). *Cfr.* también en nuestro libro André (*op. cit.*; 413-414).

Conclusión

En este recorrido y partiendo de la idea de que el engendramiento de la pluralidad desde la unidad y la presencia de la unidad en la pluralidad son incomprensibles para la mente humana, fue nuestro propósito analizar los dispositivos, las metáforas y los símbolos presentados por Nicolás de Cusa en el sentido de proporcionar una aproximación, aunque incomprensible, a esa presencia. El concepto de participación se ha revelado como central en este proceso, pero la dificultad de pensar esa participación resultó evidente puesto que de modo paradojal esa participación aparece definida como una participación en la unidad imparticipable. Dispositivos conceptuales como los conceptos de *explicatio/complicatio* o la figura paradigmática, metáforas como la de la luz, la de la mirada y del habla, y otros dispositivos más prácticos como el concilio y más artesanales como el juego de la bola con su complejo de círculos alrededor del respectivo centro se han revelado fecundos en las perspectivas que abrieron, y de ellos se pueden extraer los siguientes trazos fundamentales:

1) la presencia de la unidad en la pluralidad y la participación de la pluralidad en la unidad no implican la división de la unidad sino la presencia de la unidad entera en cada fragmento de la pluralidad, de un modo contracto, en la esfera contingente de la alteridad;

2) esa presencia tiene un carácter dinámico manifestándose así como una fuerza en permanente actividad y actualidad;

3) la dinámica de esa presencia se manifiesta, además, por la capacidad extraproyectiva que la caracteriza y que subyace al proceso explicativo de la unidad complicante del principio;

4) la presencia de esa dinámica en la pluralidad la señala con lo que podría llamarse una potencia unitiva que no solamente establece la unidad dentro de la pluralidad, sino

que también introduce un movimiento anagógico de la pluralidad hacia la unidad;

5) el concepto que traduce mejor esa relación unidad/multiplicidad es el de expresión, lo que da una tonalidad también expresionista a este pensamiento, otorgándole un lugar de destaque en una tradición que, viniendo del neoplatonismo plotiniano y procliano, atraviesa el neoplatonismo cristiano de Escoto Erígena y de Buenaventura, repercute en el monismo naturalista de Giordano Bruno, en la monadología leibniziana, en el panteísmo naturalista de Spinoza, llegando hasta algunas figuras del idealismo alemán; y, por fin,

6) esta filosofía expresionista conduce a Nicolás de Cusa a una valoración de la *symbolica investigatio* como método o vía para el discurso filosófico. Esa *symbolica investigatio* puede ser complementada por una *aenigmatica scientia* mediante la cual nos sería posible interpretar algunos de los enigmas formulados por Nicolás de Cusa para pensar lo Uno o mismo lo que lo antecede y que corresponde a los nombres divinos más importantes. Percibiríamos entonces que el *Idem*, el *Non aliud*, el *Possest* o el *Posse ipsum* se reconfigurarían igualmente como caminos para pensar la relación entre pluralidad y unidad y las formas de presencia de la unidad en la pluralidad.

Sin tiempo disponible para profundizar en ese camino, presento solamente esa orientación de la investigación en sus potencialidades y en su fecundidad, revelando cómo el pensamiento cusano es una apertura continua para pensar la tradición en su proyección para la contemporaneidad.

Bibliografía

Afonso, F. (2015). *Figuras da Luz. Uma leitura estética da metafísica de S. Boaventura.* Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Álvarez Gómez, M. (1968). *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. Munich/Salzburgo, Anton Pustet.

André, J. M. (1997). *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coímbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.

Beierwaltes, W. (2007). Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. En Reinhardt, K. y Schwaetzer, H. K. (Hrsg.). *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Paltonismus*. Ratisbona, S. Roderer Verlag.

Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Fráncfort, Suhrkamp.

Böhlandt, M. (2005). "Figurae paradigmaticae". Die Bildsprache der konjekturalen Logik nach der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik. En Bocken, I. y Schwaetzer, H. (Hrsg). *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing.

Casarella, P. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Munich, Aschendorff.

Cuozzo, G. (2005). Bild, *Visio* und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti. En Bocken, I. y Schwaetzer, H. (Hrsg). *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing.

De Gandillac, M. (1993). *Explicatio-complicatio chez Nicolas de Cues*. En Paia (ed.). *Concordia discors*. Padua, Editrice Antenore.

González Ríos, J. (2014). *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

Haubst, R. (1977). "Am Nichtteilnehmabaren teilhaben". Zu einem Leitsatz der cusanischen "Einheitsmetaphysik" und Geistphilosophie. En Fischer, N.; Nosbüsch, J.; Sprengard, K. A. y Teichner, W. (Hrsg.). *Alte Frage und Neue Wege des Denkens. Festschrift für Joseph Stallmach*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grandamann.

————. (1991). *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Munich, Aschendorff Verlag.

Heimsoeth, H. (1946). *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*. Gaos, J. (trad.). Madrid, Revista de Occidente.

Jakobi, K. (1969). *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Munich, Karl Alber.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io.G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

———. *De quaerendo Deum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De filiatione Dei* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De genesi* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *De dato patris luminum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Idiota. De sapientia* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).

———. *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).

———. *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).

———. *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).

———. *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).

———. *De apice theoriae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

———. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 1 *[Sermones I-IV]*. Ediderunt R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer. Hamburgi, 1970).

———. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 2 *[Sermones V-X]*. Ediderunt R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer. Hamburgi, 1973).

———. *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 5 *[Sermones CCLVIII-CCLXVII]*. Ediderunt H. D. Riemann, H. Schwaetzer et F.-B. Stammkötter. Hamburgi, 2005).

Pereira, M. B. (2012). Prefácio a *Nicolau de Cusa, A visão de Deus*, 4ª ed. André, J. M. (trad. y notas). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Riccati, C. (1983). *"Processio" et "explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues.* Nápoles, Bibliopolis.

Senger, H.-G. (2002). *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues.* Leiden/Boston/Colonia, Brill.

Sfez, J. (2012). *L'art des conjectures de Nicolas de Cues.* París, Beauchesne.

Van Velthoven, Th. (1977). *Gotteschau und Menschliche Kreativität.* Leiden, E. J. Brill.

Von Bredow, G. (1971). *Complicatio-explicatio.* En Ritter, J. (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, B. I. Wissencaschaftliche.* Buchgesellschaft, Darmstadt.

Yamaki, K. (2017). *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues.* Munich, Aschendorff Verlag.

Los autores

João María André

Licenciado en Filosofía por la Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal, 1979). Doctorado por la misma institución con una tesis sobre Nicolás de Cusa. Profesor catedrático de dicha facultad, donde es docente en las áreas de Filosofía y de Teatro. Autor, entre otros libros, de *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder. Sentido simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa, pensamento e afectividade, diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização.* En el campo de la poesía, publicó *Rostos suspensos y Estilhaços em poemas.* Tradujo al portugués varias obras de Nicolás de Cusa. Además de su actividad docente y de investigador, se ha desenvuelto como desarrollador cultural en la Cooperativa Bonifrates de Coimbra y en el Teatro Académico de Gil Vicente, del cual fue director entre 2001 y 2005.

Peter Casarella

B. A. Yale College (1985), *summa cum laude*, distinción en Estudios Religiosos. Ph. D. por el Departamento de Estudios Religiosos de Yale University (1992). Fue presidente de "Academy of Catholic Hispanic Theologians in the U.S." (ACHTUS) entre 2005 y 2006. Fue nombrado en 2008 Director Fundador de "DePaul's Center for World Catholicism and Intercultural Theology". En 2013 se unió al Departamento

de Teología de la Universidad de Notre Dame. En dicha Universidad se desempeña también como Profesor Asociado de Teología Sistemática, como coordinador de diversos programadas doctorales y como Director del proyecto "Latin American/North American Church Affairs". Fue el cuarto presidente de la Sociedad Cusana Americana, entre 2009 y 2014.

Cuozzo Gianluca

Doctor en Hermenéutica por la Università degli Studi di Torino, con la tesis "Rivelazione ed ermeneutica. Un'interpretazione del pensiero filosofico di Vincenzo Gioberti alla luce delle opere postume (Protologia, Filosofia della rivelazione, Della riforma cattolica)", dirigida por el Prof. Giuseppe Riconda (Profesor de Filosofía Teorética, Università degli Studi di Torino). Posdoctorado en Historical and Philosophical Sciences (2000), Università degli Studi di Torino. Título de grado en Filosofía Teorética *cum laude* por la misma Universidad (1993), con la tesis: "Storia, cristianesimo ed escatologia nel pensiero di Karl Löwith", dirigida por el Prof. Giuseppe Riconda. Profesor de Filosofía Teorética, Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Università degli Studi di Torino.

Claudia D'Amico

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora asociada regular de Historia de la Filosofía Medieval (UBA). Profesora titular regular de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigadora Principal del Conicet. Especializada en neoplatonismo medieval con atención en el pensamiento de Nicolás de Cusa y sus fuentes. Sobre estos temas ha escrito libros en colaboración, numerosos artículos y capítulos de libros para publicaciones internacionales y nacionales. Desde 1999, dirige junto al Prof. J. M. Machetta, el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, encargado de la edición bilingüe de las obras de Nicolás de Cusa. De 2011 a 2015 fue Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos asociada a la ISNS. Miembro de diversas sociedades científicas y, desde 2014, integra el comité científico de la *Cusanus-Gesell schaft* de Alemania. Codirige la colección "Presencias Medievales" de Editorial Biblos y es Directora de la revista *Patristica et Mediaevalia* de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval (UBA).

Martín D'Ascenzo

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Su tesis doctoral está dedicada al pensamiento político de Nicolás de Cusa. Sus principales temas de interés son la historia del pensamiento político medieval en tránsito a la Modernidad y la filosofía política moderna, muy especialmente Thomas Hobbes. Como docente se ha desempeñado en diversas instituciones como la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), el Departamento de Derecho de la Universidad Nacional de La Matanza, la Universidad de Tres de Febrero, el Instituto Universitario Nacional del Arte, la Universidad de San Andrés y la Universidad Católica Argentina. Fue becario de la Fundación Antorchas y del Conicet. Participó en diversos proyectos de investigación UBACyT bajo la dirección de Francisco Bertelloni. Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, dirigido por Jorge Machetta y Claudia D'Amico.

Edrisi Fernandes

Licenciado en Filosofía por la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN, 1998), especialización y maestría en Filosofía Metafísica por la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN, 2000-2003). Doctorado en Filosofía Metafísica por el PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE (2010). Actualmente colabora como docente en el Departamento de Filosofia/Cátedra Unesco-Archivo de la UnB y del Departamento de Filosofía (UFRN). Tiene experiencia en los siguientes campos de investigación: Filosofía de la medicina, tradición pitagórico-platónica (pitagorismo, platonismo, medioplatonismo gnóstico y neoplatonismo), Filosofía alemana (Eckhart, Nicolás de Cusa, Idealismo), Filosofía rusa no-marxista (siglo XX), iraní, india (Vedanta e Yoga), china (daoísmo, neoconfucionismo y metafísica Sung) y japonesa (Escuela de Kyoto).

José González Ríos

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de Historia de la Filosofía Moderna (FFyL, UBA). Se desempeña como investigador adjunto en el Conicet. Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Ha realizado estadías de investigación en instituciones académicas de Alemania, Italia, Estados Unidos, Chile y Brasil. Dirige y participa en proyectos de investigación radicados en la Universidad de Buenos Aires, el Conicet y la Agencia Nacional de Promoción Cien-

tífica y Tecnológica. Actualmente coordina un Equipo de Investigación sobre la recuperación moderna del concepto platónico-neoplatónico de *potencia* desde Nicolás de Cusa hasta el Idealismo alemán.

Rafael Ramón Guerrero

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Catedrático jubilado. Profesor Emérito del Departamento de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la misma institución. Especializado en Filosofía medieval y árabe y en Pensamiento medieval islámico. Ha publicado: *Filosofías árabe y judía* (2001); *Al-Fârâbî: El camino de la felicidad (Kitâb al-tanbîh 'alà sabîl al-sa' 'âda)*, con traducción, introducción y notas (2002); *M. S. Mahdi: Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, traducción de (2003); Al-Fârâbî: *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción Guerrero (2008); *Visión de filósofos en la primitiva literatura castellana* (2008); Gil de Roma (Egidio Romano): *Los errores de los filósofos*, traducción del texto latino, introducción y notas (2012); Averroes: *El Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, traducción del árabe, introducción y notas (2015); Abû Nasr al-Fârâbî: *Las filosofías de Platón y Aristóteles*. Con un apéndice: *Sumario de las Leyes de Platón, Prólogo y tratado primero*, traducción, introducción y notas (2017); *Historia de la filosofía medieval* (2017).

Joshua Hollmann

Ph. D. McGill University; M. Div., Concordia Seminary, St. Louis; BA, Universidad de Valparaíso. También estudió en las Universidades de Hangzhou y Cambridge. Jefe del Departamento de Teología y Profesor Asistente de Teología. Se desempeña como Director de "Stephens Initiative for Service Learning". Sus temas de interés se refieren a las relaciones cristiano-musulmanas, las religiones comparadas, la Filosofía y las religiones occidentales, la Filosofía de la religión y el pensamiento y la historia del Cristianismo. Ha dictado conferencias y enseñado en universidades y seminarios en India, Sudán, Canadá, Turquía, Haití y Filipinas. Ha dirigido a estudiantes en viajes de estudios en Nicaragua, Filipinas y Quebec (Canadá). Es autor de *The Religious Concordance: Nicholas of Cusa and Christian-Muslim Dialogue* (Brill) y coeditor del libro de próxima publicación *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World* (Brill). Asimismo, publicó artículos y capítulos de libros y se presentó en numerosas conferencias académicas. Recibió, entre otros premios, el "Social Sciences and

Humanities Research Council of Canada's Doctoral Research Fellowship". Es pastor en una congregación multicultural de la Iglesia Luterana de Nueva York (Woodside, Queens). Es segundo vicepresidente del "Atlantic District of the Lutheran Church – Missouri Synod".

José Martínez Gázquez

Doctor en Filología Clásica por la Universidad de Barcelona. Ha sido profesor en las Universidades de Barcelona, de Murcia y en la Autónoma de Barcelona, donde se desempeña en la actualidad como catedrático emérito de Filología Clásica en la Facultad de Filosofía y Letras. En 2014, fue investido Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Friedrich-Alexander de Erlangen-Nürnberg. Ha impartido docencia en todos los ámbitos de la filología latina. Con especial dedicación atiende a la docencia de la lengua y literatura latinas de la Edad Media, en la que desde 1980 dirige un grupo de trabajo e investigación en la UAB. Ha dirigido varias tesis doctorales centradas en temas de filología latina medieval. Investigador principal de diez proyectos de investigación, en la actualidad dirige en coordinación con el Prof. Pedro Bádenas, un equipo de investigación sobre la percepción del Islam en la sociedad cristiana medieval y de edición de las traducciones latinas del Corán y diversos textos de la literatura de confrontación islamo-cristiana. Prepara el estudio y edición del texto latino de la primera traducción del Corán realizada en España en 1142 por iniciativa de Pedro el Venerable. Ha organizado diversos Simposios y Congresos de ámbito nacional e internacional y participado en otros muchos. Ha realizado estancias de investigación en centros y bibliotecas de Heidelberg, Munich, París, Roma y Florencia. Ha impartido conferencias en diversas Universidades de Alemania, Francia e Italia y cursos de doctorado en Cuba y Argentina. Es vocal del International "Mittellateinischer Kommittee". Ha dirigido el Departamento de Filología Clásica y el de Ciencias de la Antigüedad y Edad Media durante los cursos 1973-1976, 1993-1995 y 1996-1998. Fue Secretario de la Facultad de Letras de la UAB (1980-1983). Fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona (1990-1995) y Académico de Número de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

Diego Molgaray

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente prepara su Tesis para la obtención del Título de Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con un Proyecto sobre el concepto de potencia desde Nicolás de Cusa

hasta el Idealismo Alemán. Adscripto a la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha integrado hasta la fecha diversos proyectos de investigación UBACyT sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, sus fuentes y su proyección en la filosofía moderna. Ha participado de reuniones científicas nacionales e internacionales en el área de su especialidad. Entre sus publicaciones cabe mencionar "La concepción cusana de la potencia y su proyección en la filosofía de Giordano Bruno", Buenos Aires. URL: https://www.teseopress.com/nolano, 2015; "La significación metafísica, gnoseológica y social de la concepción del *posse* en el *Compendium* de Nicolás de Cusa" en D'Amico, C. y Machetta, J. M. (ed.). *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la Modernidad. (*Biblos, 2015) y su coedición en Cuozzo, G.; González Ríos, J.; Dall'Igna;, A.; Molgaray, D. y Venturelli, G. (eds.) *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano* (Mimesis Edizioni, 2019).

Jean-Marie Nicolle

Doctor en Filosofía por la Université de Rouen. Profesor agregado de Filosofía. Miembro de la American Cusanus Society, del Comité Científico de Cusanus-Gesellschaft de la Universidad de Trier y de la Société Fontenelle. Fue profesor de Filosofía en el Lycée Val de Seine, en Grand-Quevilly (1978-1987); de Opción Informática, en el Lycée Jeanne D'Arc (1988-1990); de Cultura General en Classe Préparatoire annexée à l'ESCAE de Rouen (1982-1992); de Classe Préparatoire à H. E. C. en el Lycée Flaubert de Rouen (1993-1996); de Letras Superiores en el Lycée Jeanne d'Arc, en Rouen, desde 1996. Y desde 2004, en la preparación para el IEP en el Lycée Jeanne d'Arc, en Rouen. Dictó Introducción al psicoanálisis en el Institut de Philosophie de l'Université de Rouen (1980-1983); Historia y método de las ciencias en 2º año del DEUG-Ciencias, Facultad de Ciencias de Rouen (1989-1994); Las matemáticas y la filosofía, Departamento de Filosofía de la Universidad de Rouen (a partir de 1990); Epistemología, Departamento de Filosofía de Paris X-Nanterre (1999-2000); Novedades tecnológicas en Master 1 en la UFR de Letras y Ciencias Humanas de Rouen (2004-2007); desde 2003 es profesor de Filosofía en el Centre Théologique Universitaire de Rouen. El tema central de sus investigaciones radica en la relación entre la matemática y la metafísica. Busca establecer cómo los trabajos matemáticos de ciertos filósofos determinaron no solo su método sino también sus elecciones metafísicas. Uno de los objetivos de su trabajo es

el de renovar los comentarios clásicos de los autores que estudia demostrando, dentro de la gran tradición epistemológica francesa, que no se puede separar la filosofía del estado de las ciencias en su época.

Sonia Ortega Vera

Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires. Profesora provisional en la carrera de Historia en ISFD N° 34 Ciudad Jardín (provincia de Buenos Aires); suplente en la carrera de Primaria en el mismo Instituto de Formación Docente. Titular de Filosofía en varias escuelas del conurbano bonaerense. Dicta talleres de Literatura y Filosofía para adultos mayores. Está preparando el proyecto de tesis de doctorado dirigido por la Dra. Paula Pico Estrada.

Andrea Paul

Profesora Universitaria en Filosofía por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS, 2005). Magíster en Historia del Arte por la Universidad Nacional de San Martín y el Instituto de Altos Estudios Sociales (2013). Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC, 2016). Actualmente, becaria posdoctoral del Conicet y profesora asistente en las materias Filosofía Antigua y Medieval y Problemas de Filosofía (UNGS). Su trabajo se centra en la Filosofía renacentista, particularmente en el pensamiento filosófico de Marsilio Ficino.

Andrea Pierri

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente integra el proyecto de investigación que lleva adelante la Dra. Prof. Silvia Manzo, en la Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación (UNLP), centrado en problemas historiográficos relacionados con la Filosofía Moderna. Trabaja actualmente en la recepción que ha tenido Spinoza en el siglo XVIII. Dadas las influencias que este filósofo ha recibido del Renacimiento y la utilización de un concepto tan cusano como lo es el de “potencia-activa”, participa del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires desde 2015.

Matías Ignacio Pizzi

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Ayudante de Primera de Introducción al pensamiento científico (IPC) del CBC y becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) a partir del proyecto doctoral "El *phénomène saturé* en el pensamiento de Jean-Luc Marion (1946) como caso de la recepción de la teología neoplatónica en la fenomenología francesa del *tournant théologique*", dirigido por el Dr. José González Ríos, y codirigido por el Dr. Félix Resch. Ha participado en diversos Proyectos UBACyT sobre el pensamiento neoplatónico medieval y su proyección en la Filosofía contemporánea. También realiza una adscripción a la cátedra de Gnoseología, dirigida por el Dr. Hernán Inverso. Actualmente ha sido beneficiado con una beca DAAD ALE-ARG de corta duración, bajo el proyecto "Die Rezeption des cusanischen Begriffs der 'Ikone' in Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gegebenheit", dirigido por el Prof. Dr. Markus Enders, a realizarse en la Albert-Ludwig Universität Freiburg, Institüt für Systematische Theologie (agosto-diciembre/2020). Su tema de investigación se centra, en líneas generales, en el estudio y análisis de la recepción de la tradición neoplatónica medieval en la fenomenología francesa contemporánea y, especialmente, en la obra de Jean-Luc Marion.

Cecilia Rusconi

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y profesora de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de Lanús (UNLA). Su trabajo se ha concentrado especialmente en la filosofía de los siglos XII y XV. Ha realizado su doctorado sobre "El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa" en el Institut für Cusanus Forschung con una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Entre sus publicaciones se destaca la edición crítica del *Tractatus de philosophica interpretatione sacrae scripturae* de Heymerico de Campo, publicada en la serie *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.*

Nadia Russano

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Docente Auxiliar de Historia de la Filosofía Medieval en la misma institución. Es becaria doctoral UBACyT. Su proyecto de investigación busca sistematizar la metafísica del poder en Nicolás

de Cusa y establecer sus fuentes principales. Asiste desde 2011 a las reuniones de lectura periódicas del Círculo de Estudios Cusanos (CEC). Forma parte de diversos proyectos de investigación bajo la dirección de Claudia D'Amico.

Enzo Solari

Abogado por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Magíster en Filosofía por la misma institución. Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ (Munich). Profesor de Teoría del Derecho y Filosofía del Derecho, Departamento de Teoría y Filosofía del Derecho, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Actualmente se desempeña como académico e investigador en esta Universidad. Sus líneas de investigación, en filosofía práctica, lo han llevado al estudio de la teoría de la acción, la filosofía de Kant, la cuestión de la tolerancia, las tensiones entre democracia y constitucionalismo, la argumentación práctica en general y jurídica en particular y la enseñanza y la organización curricular de la disciplina jurídica. En filosofía teórica, en tanto, se ha ocupado de algunos asuntos de fenomenología, filosofía de la religión y de la mente.

Patricio Andrés Szychowski

Egresado del Profesorado en Filosofía y estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Realiza su tesis de licenciatura sobre el concepto de igualdad en la filosofía de la música de Agustín de Hipona bajo la dirección de Claudia D'Amico. Ha participado en jornadas y congresos con trabajos sobre Estética y Filosofía de la música medieval e Historia de la recepción de la teoría musical en el pensamiento medieval. Fue adscripto a la cátedra de Filosofía Medieval (2018-2019). Integra proyectos de investigación sobre la tradición platónica durante la Antigüedad Tardía y la Temprana Edad Media en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS) en calidad de colaborador, bajo la dirección de Malena Tonelli.

Greta Venturelli

Doctoranda en filosofía teórica en la l'Università degli Studi di Torino. Es discípula del Prof. G. Cuozzo. Bajo la égida de la l'Universität Hildesheim, colabora con la *Cu-*

sanus Hochschule, con la Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte y con la *Società Cusaniana*. Estudiosa del pensamiento filosófico y teológico de Nicolás de Cusa, después de su tesis de maestría dedicada a la reflexión cristológica, sus estudios cusanos se orientaron hacia la filosofía del lenguaje.

Norberto Zuccalá

Licenciado en Filosofía (UBA). Licenciado en Ciencias Físicas (UBA). Su tesis de licenciatura, dirigida por José González Ríos, versó sobre "La metáfora de la caza de la sabiduría en la recepción cusana de la tradición neoplatónica" (FFyL, UBA, 2017). Miembro del proyecto UBACyT "Entre lugares en el campo de la filosofía contemporánea: percepto/concepto, inmanencia/trascendencia, autonomía/heteronomía", dirigido por Samuel Cabanchik (FFyL UBA, 2016-2020). Actualmente se encuentra en etapa de elaboración del plan de su tesis doctoral, "El concepto de semejanza en la filosofía del Renacimiento".