



Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo I

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

Klédson Tiago Alves de Souza, Francisco Bastitta Harriet, Oscar Federico Bauchwitz, Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Jorge Mario Machetta, María Simone Marinho Nogueira, Rodrigo Núñez Poblete, Hervé Pasqua, Enrico Peroli, Paula Pico Estrada, Nadia Russano, Alexia Schmitt, Sofía Seguel



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta
Tomo I

Gianluca Cuzzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)
Klédson Tiago Alves de Souza, Francisco Bastitta Harriet, Oscar Federico
Bauchwitz, Gianluca Cuzzo, Claudia D'Amico, Jorge Mario Machetta,
María Simone Marinho Nogueira, Rodrigo Núñez Poblete, Hervé Pasqua,
Enrico Peroli, Paula Pico Estrada, Nadia Russano, Alexia Schmitt,
Sofía Seguel



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófolo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert Marcelo Topuzian
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	María Marta García Negroni Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Colección Saberes

ISBN 978-987-8363-86-8

ISBN 978-987-8363-84-4 -Obra Completa-

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021

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 /
Klédson Tiago Alves de Souza ... [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, 2021.
v. 1, 336 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-86-8

1. Filosofía Clásica. 2. Ensayo Filosófico. 3. Teología. I. Alves de Souza, Klédson
Tiago. II. Cuozzo, Gianluca, ed. III. D'Amico, Claudia, ed. IV. Russano, Nadia, ed.
CDD 193

Índice

Presentación	11
<i>Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires</i>	
Prólogo	15
<i>Gianluca Cuzzo</i>	
Conferencia de apertura	
La metafísica, la teología y la vinculación entre ambas según Nicolás de Cusa	19
<i>Jorge Mario Machetta</i>	
Parte 1	
Metafísica y Teología	
Capítulo 1	
L'hénologie négative de Nicolas de Cues	49
<i>Hervé Pasqua</i>	
Capítulo 2	
La metafísica del poder en Nicolás de Cusa. Potencia y posibilidad en su obra de madurez <i>De possest</i> (1460)	71
<i>Nadia Russano</i>	

Capítulo 3

- La negatividad en la metafísica de la alteridad. ¿Una perspectiva posible para el don? 93
Rodrigo Núñez Poblete

Parte 2

Fuentes de la Filosofía cusana

Capítulo 4

- La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano 113
Oscar Federico Bauchwitz

Capítulo 5

- El Cusano y la historia de la filosofía. En busca de la antigüedad de los antiguos 129
Claudia D'Amico

Capítulo 6

- Coincidentia philosophorum*. La unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías en Nicolás de Cusa y Giovanni Pico 147
Francisco Bastitta Harriet

Capítulo 7

- La mente come unità-nella-molteplicità. Cusano e l'interpretazione neoplatonica di *Tim.*, 35 a 189
Enrico Peroli

Parte III

Mística e interioridad

Capítulo 8

- Traços sobre uma ética em Nicolau de Cusa 221
Maria Simone Marinho Nogueira; Klédson Tiago Alves de Souza

Capítulo 9

Aproximación a la comprensión teológica del misterio trinitario
en la obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa

247

Sofía Seguel

Capítulo 10

Infinitas absoluta. La reflexión cusana ante el problema de la
identidad y la diferencia

273

Alexia Schmitt

Capítulo 11

La vía del amor según Nicolás de Cusa

291

Paula Pico Estrada

Los autores

329

Presentación

Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires

El volumen que aquí presentamos bajo el lema *Unidad en la pluralidad* contiene una selección de textos expuestos en el IV Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, llevado a cabo en la Ciudad de Buenos Aires en julio de 2018. El congreso fue convocado por el Círculo de Estudios Cusanos, el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Società Cusaniana de la Universidad de Turín. El volumen se propone ofrecer un homenaje a quien fundó el Círculo de Estudios de Buenos Aires, el profesor doctor Jorge Mario Machetta. Por esta razón, se incluyen en él algunos textos cuyos autores no pudieron participar del Congreso pero que, sin embargo, no quisieron dejar de estar presentes con sus escritos celebratorios.

Jorge Mario Machetta es Doctor en Teología por la Theologische Fakultät der Friedrich Wilhelms Universität-Bonn (Alemania) y, luego de una larga trayectoria docente, fue nombrado Profesor Titular Emérito de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de El Salvador de Buenos Aires. Su producción científica relativa al pensamiento de Nicolás de Cusa redunda en el reconocimiento internacional. Podemos,

en este sentido, hacer mención a su incorporación como miembro del *Wissenschaftlicher Beirat des Cusanus Gesellschaft* con sede en Trier, Alemania.

Actualmente es director, junto con Claudia D'Amico, del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires y de la colección “Presencias Medievales”, especializada en la publicación de las ediciones bilingües (latín-castellano) de las obras de Nicolás de Cusa, la publicación de las *Actas* de los Congresos internacionales realizados en Buenos Aires y de una serie de investigaciones llevadas a cabo por miembros del Círculo y colegas de la Región. Ha trabajado con mucha dedicación en las traducciones al castellano que fueron publicadas en dichas ediciones.

Como es sabido, su área de investigación comprende la escolástica de los siglos XIII-XIV en su relación con el pensamiento del Cusano, especialmente en lo relativo a su concepción metafísica. Sobre esto ha publicado en revistas especializadas de nuestro país y del extranjero, y ha participado como invitado en congresos nacionales e internacionales.

En esta “Presentación”, sin embargo, no queremos recorrer una lista de publicaciones o eventos científicos, sino más bien subrayar el sentido de celebración de una vida académica cruzada por la reflexión filosófica y el trabajo constante.

Creemos que el término “*enthousiasmós*”, con su sentido griego originario de quien siente que “*está en lo divino*”, define el perfil intelectual de Jorge Machetta. La tarea filosófico-teológica es vivida por él como una suerte de raptó en el cual se busca incesantemente la comprensión de la verdad, aunque se la entienda —cusanamente— como en sí misma incomprensible. Ese entusiasmo ha contagiado a quienes han pasado por las reuniones quincenales de lectura, análisis e interpretación de los textos de Nicolás de Cusa que, por dos décadas, sin interrupción, ha sostenido el Círculo de Estudios Cusanos, nutridas cada año por nuevas traducciones ofrecidas gene-

rosamente por Jorge Machetta. De este modo, se ha ganado el respeto y la admiración de varias generaciones de jóvenes, muchos de los cuales hoy son investigadores formados, que han recibido y continuarán recibiendo de Jorge el espíritu de cazador que va tras su presa, la sabiduría.

Prólogo

Gianluca Cuzzo

"Unidad en la pluralidad": sono belle parole quelle che offrono la cornice tematica di questo convegno —il quarto Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica. Esse sono rilevanti dal punto di vista ontoteologico, e questa è cosa evidente per chiunque abbia nozione del pensiero platonico e neoplatonico. Cusano, erede anche di questa tradizione, ha espresso questo concetto magistralmente con le sue metafore ottiche, in cui l'uno e i molti si relazionano tra di loro inestricabilmente, dando luogo a un gioco degli sguardi e degli specchi —reciproci e complementari— grazie al quale prende vita la sua antropologia mistica, dinamica e creaturale dell'uomo ad Dei imaginem.

Ma non voglio di certo intrattenervi, in questo frangente, con una relazione su temi profondi e difficili, di cui sentiremo parlare a lungo in questi giorni. Con grande competenza e rigore filologico, ne sono sicuro. Qui prendo la parola solo come presidente e rappresentante della Società Cusaliana Italiana, con sede nell'Università di Torino (Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione): appena lì dietro l'angolo, a soli 12.000 km di distanza. In tal senso voglio portare i miei

saluti a tutti voi, impressionato da un consesso di studiosi che è ben difficile vedere radunato altrove: Buenos Aires, per chi conosce questa fantastica città, in cui il vecchio e il nuovo si saldano così profondamente, non è esente da questi miracoli. Una città che, nonostante le differenze, unisce culture e tradizioni molto lontane tra loro.

Sono quindi felice di poter portare in questo frangente i miei saluti e il mio augurio di buon lavoro a tutti noi, con una certa commozione. Sono altresì gioioso di riveder qui rinsaldato l'impegno —nell'amicizia, nello studio, nella ricerca— condiviso con gli amici argentini verso obiettivi comuni, impegno vicendevole che ha dato già molti risultati concreti: ben quattro convegni dedicati a Cusano organizzati da Jorge Machetta e Claudia D'Amico qui a Buenos Aires, che mi hanno visto partecipare come relatore sin dal 2004; un giovane visiting professor a Torino (e parlo dell'amico José González Ríos, che ha trascorso tre mesi nella mia Università, ospite del Dipartimento di Filosofia); un mio periodo di visiting qui a Buenos Aires nell'agosto del 2015; un seminario di Claudia D'Amico a Torino nell'ottobre del 2016; svariate pubblicazioni comuni, spesso realizzate con l'aiuto fondamentale degli amici tedeschi, alcuni dei quali purtroppo non sono qua. Parlo in primo luogo, non senza commozione, di Klaus Reinhardt, che ancora nel 2012 ha preso parte al terzo Congreso Internacional; ma anche di Harald Schwaetzer, leader e trascinatore della Klaus Reinhardt Institut, che mi prega di portarvi i suoi saluti.

Su proposta di Claudia D'Amico, che ho accolto con entusiasmo, abbiamo deciso di pubblicare appena possibile gli atti di questo convegno, per iniziativa congiunta della Universidad de Buenos Aires e dell'Università di Torino. Il volume, evidentemente, non potrà che essere dedicato a Jorge Machetta, professor emerito in la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador: infaticabile studioso, padre spirituale di molti di

noi, amico fedele, condirettore (insieme a Claudia D'Amico) del Circulo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, nonché membro del prestigioso Wissenschaftlicher Beirat della Cusanus Gesellschaft. Jorge Machetta, insomma, lasciatemelo dire, è un vero piemontese, di quelli che sono quasi spariti dall'Italia: dalla vita variegata, pervicace, coraggiosa, oltremodo onesta. Anche questo è un miracolo tipico di Buenos Aires: quello di saper preservare il meglio delle tradizioni da cui ha preso vita, nella composita architettura di quartieri, famiglie ed incredibili individualità, ognuna della quali —scusate il neologismo latineggiante— bonaureizza suo modo. Jorge Machetta, da quando ho avuto il grande onore di conoscerlo, mi ha offerto il volto di un uomo nobile, di grande coerenza, capace di pochissimi compromessi. Nel suo volto solcato dal tempo si riflette quell'idea di *Humanitas* che era anche quella professata da Cusano: un'umanità franca e nobile, appunto; in cui la verità (unica) e il dinamismo della libertà (sempre molteplice) si compenetrano armoniosamente.

Grazie, caro professor Machetta; per il tuo lavoro inflessibile e per il tuo esser-così, *sic et simpliciter*. Oggi, vederci riflessi nel tuo volto terso e unitario, è un motivo in più per credere nell'alto valore del pensiero e della filosofia.

Conferencia de apertura

La metafísica, la teología y la vinculación entre ambas según

Nicolás de Cusa

Jorge Mario Machetta

Introducción

El título asignado a esta exposición nos puede remitir a una problemática que recorre todo el camino del pensamiento occidental y que, asimismo, muchas veces asumió un carácter de polémica irreductible. Pero no es nuestra intención internarnos de este modo en la cuestión.

En efecto, nos parece que resultará más elocuente si tratamos de recorrer el camino de la formación intelectual del Cusano y así descubrir los valores conceptuales que alimentaron su especulación. Rudolf Haubst nos ha inspirado este camino con la impactante fórmula que propone al abordar esta temática. Nos habla en la primera parte de su obra *Streifzüge in die cusanische Theologie: Denkender Glaube und gläubiges Denken* (*Incursión en la teología del Cusano: fe pensante, pensamiento creyente*) (Haubst, 1991: 1-77). La fe no reniega del pensamiento como tampoco el pensamiento de la fe. Esto es lo que a nuestro entender proporciona y da unidad a toda la obra del Cusano.

En primer lugar, antes de abordar el desarrollo de esta exposición, consideramos oportuno referirnos a algunos aspectos

históricos del tema. En efecto, la cuestión de si y hasta qué punto es posible establecer una relación entre las reflexiones ofrecidas por la filosofía y los enunciados propuestos por la fe religiosa es tan antigua como la filosofía misma. Tal es, por ejemplo, la conclusión a que nos conduce la investigación propuesta por Jaeger en su obra *La teología de los primeros filósofos griegos* (1977). Por esto mismo no nos puede extrañar que en los inicios del cristianismo y a raíz de sus primeros contactos con la cultura griega helenística surja esta necesidad de establecer la posible coherencia entre estos dos procesos de acceso al conocimiento: la fe, por una parte, y la reflexión teológica, por la otra. El mismo San Agustín en el capítulo V de su obra *La ciudad de Dios* (trad. esp., 1958: 417-420) nos habla de los varios “géneros” de teología que han florecido en la historia: la teología mítica reservada a los poetas, la teología física propia de los filósofos y la teología civil correspondiente a las autoridades. Y es el mismo cristianismo el que ya desde sus comienzos —y luego durante el desarrollo de la patrística griega como también al iniciarse la construcción del mundo occidental— privilegió como componente indispensable de su predicación exponer las relaciones intrínsecas existentes entre las enseñanzas de la regla de la fe, es decir el credo cristiano, y los principios elaborados por la reflexión filosófica. Proceso lento y a la vez fecundo que alcanzó su cenit en la mitad del siglo XIII cuando se consolidó la síntesis del saber teológico-filosófico por obra de los maestros escolásticos en las varias *Summae*. Tomás de Aquino presenta en la *Summa Theologiae* la obra más audaz y a la vez más emblemática. Audaz porque a la secular tradición agustiniana no dudó en incorporar las perspectivas de la concepción metafísica y gnoseológica de Aristóteles para articular una síntesis que reconoce el carácter de ciencia tanto para la filosofía como para la fe. Con todo, su propuesta no fue bien recibida en un primer momento, más bien sufrió el rechazo

y la censura como temeraria y peligrosa para la fe (Gilson, 1972: 13-26, 369-386). Ello dio cauce a un período de discusiones y censuras que agitó el mundo medieval desde el último cuarto del siglo XIII hasta los inicios del siglo XVI (Kaluza, 1988: 13-23).

En el último segmento del período medieval acontecieron múltiples trastornos políticos y religiosos que ocasionaron no solo la caída de la hegemonía que la autoridad de la Iglesia tuvo en el Medioevo, sino también severas polémicas doctrinales como sucedió con el averroísmo latino, o bien con el nominalismo de Ockham que criticaron profundamente la herencia escolástica. Podemos, con todo, destacar dos emprendimientos que, a nuestro entender, alentaron el propósito de superar la crisis vigente. En primer lugar, el Concilio de Constanza (1414-1418) que intentó superar el escándalo del cisma de Occidente, pero que no alcanzó a resolver la crisis, y el Concilio de Basilea (1431-1433) que enfrentó el conciliarismo vigente y trató de recuperar la unidad de la Iglesia. Señalemos que Nicolás de Cusa participó activamente en este Concilio y alcanzó allí, a raíz de la presentación de su obra *Acerca de la Concordancia Católica*, el reconocimiento de las autoridades del Congreso, entre ellos el del Cardenal Cesarini que había sido su profesor de derecho en Padua.

La formación intelectual de Nicolás de Cusa

Interesa ahora poner de manifiesto el itinerario intelectual del Cusano. Efectivamente, nos parece importante conocer no solo los estudios cursados sino sobre todo con qué propuestas y proyectos se encontró Nicolás en el tiempo de su formación intelectual. Notemos, en primer lugar, que la investigación de este período cusano ha conducido a sus biógrafos a descartar

la referencia que antiguamente se proponía diciendo que el joven Cusano había ingresado a los *Fratres vitae communis* (los hermanos de la vida común) en Deventer, Holanda. Esta entidad, según se afirmaba, procuraba la formación religiosa de los jóvenes partícipes de una vida comunitaria. Meuthen, que ha investigado esta referencia, ha demostrado en su biografía sobre Nicolás de Cusa que la noticia no supera el nivel de una “fábula” (Meuthen en Piaia, 1993: 39-54). En cambio podemos afirmar que en 1416 el clérigo Nicolaus Cusanus se matriculó en la Universidad de Heidelberg a fin de obtener el diploma de *baccalaureus in artibus* (bachiller en artes) (Senger, 2017). Ha sido este el primer contacto de Nicolás de Cusa con la escolástica de su tiempo. Notemos, sin embargo, que allí imperaba el nominalismo que introdujo Marcelo de Ingen, el famoso discípulo de Ockham. Con todo, no podemos conocer exactamente el grado de influencia de esta doctrina en el joven Cusano pero, al año siguiente, 1417, Nicolás se matriculó en la Universidad de Padua y esta vez su propósito fue cursar la carrera de derecho canónico. Ello implicó, como puso de manifiesto su posterior desempeño en la curia papal, la decisión de asumir una participación activa en la gestión y organización jurídica de la Iglesia de su tiempo. Con todo, ya desde su retorno a su tierra natal, en 1425, actuó como *doctor decretorum* asumiendo la atención de los “beneficios eclesiásticos”, es decir, administración de los templos y recepción y tratamiento de las demandas que ocurrieran (Meuthen, 1985).

La estadía en Padua no se redujo a esta preparación jurídica sino que allí el Cusano encontró un ámbito en el cual los reclamos y las propuestas del naciente humanismo renacentista habían transformado el ambiente intelectual de la ciudad. De tal modo, además de conservar su calidad jurídica, Padua se había convertido en un centro importante hacia el cual confluían tanto los progresos de las ciencias

matemáticas y especialmente de la astronomía, como también el indeclinable interés por acceder a la sabiduría antigua mediante la búsqueda de antiguos manuscritos acerca de las letras y el pensamiento griego y latino.

Nicolás de Cusa se incorporó plenamente a este nuevo espíritu del humanismo renacentista. No solo frecuentó las enseñanzas de los matemáticos, sino que mantuvo también una estrecha relación con el matemático Paolo del Pozzo Toscanelli, astrónomo y físico. La asimilación de estos conocimientos se vio reflejada no solo en los opúsculos que redactara acerca de cuestiones matemáticas, por ej., *De quadratura circuli*, sino especialmente en la utilización de la simbología matemática para describir sus reflexiones. Un explícito empleo lo muestra la adopción de tal simbolismo para ilustrar, en el libro primero de *Acerca de la docta ignorancia* la realidad de Dios en cuanto máximo absoluto uno y trino. Más aún, al tratar el tema de lo Máximo Contracto, es decir el Universo en cuanto creado, sus reflexiones e hipótesis reflejan plenamente las nuevas concepciones de la astronomía. (cfr. Thurner, 2002).

El otro ámbito en el cual Nicolás de Cusa se interesó plenamente se relaciona con la recopilación de los manuscritos antiguos de las letras griegas y latinas. Esta atracción por la sabiduría antigua no solo le aportó erudición histórica, sino también una gran ayuda para la asimilación y reflexión sobre esta literatura. Su obra teológico-filosófica lo demuestra constantemente. Por otra parte, la riqueza de su biblioteca de manuscritos que hoy se conserva en Bernkastel pone de manifiesto no solo la profundidad sino también la amplitud de su erudición (cfr. Marx, 1905).

Pero, surgieron dos circunstancias que definirían su vida ulterior. Como clérigo, Nicolás de Cusa se vinculó a la diócesis de Trier y, en fecha no determinada con precisión, fue ordenado sacerdote. Esto implicaría una dedicación más específica a tareas pastorales. Concentró su tarea en la predicación de

la doctrina cristiana. Acerca de esto contamos con el testimonio del mismo Nicolás que describe este tiempo. En efecto, en el opúsculo *De aequalitate* (1459) confiesa:

Esta es la síntesis del Evangelio variadamente expuesta en diversos sermones míos abajo enumerados conforme a la gracia recibida: más oscuramente cuando me iniciara en la adolescencia y fuese diácono, más claramente cuando ascendí al sacerdocio, aún según me parece, más perfectamente cuando presidí con el cargo de obispo en la iglesia de Brixen cuando me desempeñé en la legación de Alemania y en otros lugares. (*De aequal.*: h X/1, n. 37 [trad. esp. inédita del autor])

El segundo momento aconteció cuando —juntamente con Heimerico del Campo— se matriculó en la Facultad de Teología de Colonia para estudiar teología, en 1425. En primer lugar, la relación con Heimerico del Campo instaló una mutua comunicación en las cuestiones y planteos teológicos. Nicolás de Cusa leyó y anotó obras de Heimerico, también lo acompañó en ese tiempo en un viaje a París con el objeto de obtener los textos de Ramón Lullo que ambos leyeron y utilizaron en sus propios escritos (*cfr.* Reinhardt *et al.*, 2009: 83-204).

En ese tiempo, la Facultad de Teología de Colonia adhería a la corriente albertista, es decir, allí se exponía la obra y pensamiento de Alberto Magno como modelo de teología. Para ello, se recurría a los escritos de Juan de Nova Domo quien, terciando en la polémica de la vigencia o no de los escritos de Tomás de Aquino, optó por anteponer las enseñanzas de Alberto por sobre las del Aquinate. Hay que notar especialmente la influencia de estos escritos de Alberto Magno, en especial de su *Comentario a los Nombres divinos*

del Ps. Dionisio y del tratado *De causis et processu universitatis*. Ambos textos fueron leídos e influyeron tanto en lo que atiene a la autoridad del Ps. Dionisio acerca de la teología negativa, como con respecto a la concepción de la causalidad que Alberto Magno definió, siguiendo la orientación neoplatónica, como *fluxus* (Machetta, 2007: 55-81).

Por otra parte, debemos señalar que las obras de Lullo, transcritas en el cod. 83 de la biblioteca cusana, también fueron anotadas por Nicolás de Cusa (*cf.* Colomer, 1961: 68-112). Por último, a raíz del viaje a París obtuvieron la copia del *Codicillus*, es decir un fragmento reducido pero importante de la obra del neoplatónico Proclo (*cf.* Haubst, 1980: 198-205; Colomer, 1982: 57-70).

Orígenes de la propuesta especulativa de Nicolás de Cusa

Hasta ahora hemos descrito el itinerario de la formación intelectual del Cusano. En síntesis podemos señalar que, por una parte, adquirió una sólida formación jurídica que le valió el reconocimiento y la designación para participar en la gestión religioso-política de la Iglesia pero, por otra parte, hemos descubierto que su preocupación intelectual lo llevó a profundizar en el conocimiento de las ciencias y muy particularmente a familiarizarse con los temas y cuestiones teológico-filosóficos.

Es respecto de este último enfoque que contamos con su testimonio directo. Nicolás de Cusa asignó a este episodio el carácter de experiencia a partir de la cual se inició su nuevo camino especulativo, desde la docta ignorancia y la coincidencia de los opuestos, que recorrería decisivamente toda su obra.

Al concluir la redacción de *Acerca de la docta ignorancia*, Nicolás añadió un “Epílogo” destinado al Cardenal Cesarini, en el cual confesaba y relataba los orígenes de este texto:

Recibe, ahora, padre respetable, lo que yo desde hace tiempo deseé alcanzar con varios caminos doctrinales, sin embargo, previamente no lo pude [lograr] sino cuando en el mar, volviendo yo desde Grecia, creo que por un supremo don del Padre de las luces del cual emana todo óptimo don, fui conducido a esto: a que abrazara lo incomprensible incomprensiblemente en la docta ignorancia por medio de la superación de las verdades incorruptibles que pueden saberse humanamente. (*De docta ign.* III, Epistula auctoris: h I, n. 263 [trad. esp. Machetta J. M. y Ludueña, E., 2009: 125])

Ahora bien, en este relato se destaca primeramente la acción de Dios: se invoca al “Padre de las luces”. Una expresión propia del vocabulario del nuevo testamento. Así, por ejemplo, se describe la conversión de San Pablo según el relato de los Hechos de los Apóstoles: “[...] de repente lo rodeó una gran luz venida del cielo.” (*Hch* 9, 3) Ligar iluminación con conocimiento es, asimismo, un tema presente tanto en la filosofía antigua como en la tradición medieval. San Agustín relató su experiencia como “iluminación” y luego asoció el tema a la descripción de la experiencia del conocimiento (*cfr. Confesiones* [trad. esp. 2006: 168]). La tradición escolástica reprodujo esta tradición. El mismo Nicolás propuso en su opúsculo *Acerca del don del Padre de las luces* la iluminación intelectual como el atributo sobresaliente de la naturaleza humana. No estamos, entonces, ante la especialísima condición del conocimiento místico en el cual prima la unión a Dios. Aquí se habla de la actividad de nuestro conocer que recibe la luz para comprender mediante una formulación paradójica: conocer lo incomprensible, es decir aquello que no puede abarcarse mediante nuestra capacidad cognoscitiva de modo comprensible: o sea un ignorar que será precisamente un saber, por cuanto, como Nicolás asevera en el capítulo primero: “Lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa

a toda proporción, es desconocido.” (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 3 [trad. esp. Machetta, J. M. y D’Amico, C., 2003: 39; 127-139]). Precisamente esta reformulación del alcance de nuestro conocimiento le permitió hablar de Dios sin someterlo a la limitación de nuestro modo de conocer. Por ello, si las verdades incorruptibles —es decir que se sustentan en sí mismas, porque no las descalifica la contradicción— constituyen la cima del saber intelectual, la verdad de lo máximo supera infinitamente tal límite; por eso mismo es coherente reconocer la coincidencia de los opuestos como resultado final de nuestra especulación. Así lo recomienda el mismo Nicolás:

Ahora bien —continúa el relato con esta conclusión— todo el empeño de nuestro humano ingenio debe estar en estas doctrinas profundas para que se eleve a aquella simplicidad donde los contradictorios coinciden, en ello se ocupa el concepto del libro I, y agrega: El libro II extrae, a partir de aquello algunas doctrinas —para muchos insólitas— acerca del universo por sobre el camino común de los filósofos. Y ahora, finalmente completé el tercer libro acerca de Jesús, sumamente Bendito, —siempre a partir del mismo fundamento— y Jesús el Señor, se ha hecho para mí más grande en el intelecto y en el efecto por el incremento en la fe. (*De docta ign.* III, epist.: h I, n. 264 [trad. esp. *op. cit.*, 2009: 125])

Nos encontramos, entonces más allá de la tradición escolástica. Por ejemplo, Tomás de Aquino al tratar la posibilidad de enunciar la existencia de Dios y sus atributos, encuentra en la relación efecto-causa el fundamento para establecer esta relación con el principio. Lo común en ambos, es decir en Dios y en lo creado, es el ser; de ahí un vínculo que garantiza la existencia del principio de todo. De ahí también la apelación a la doctrina de la analogía del ser que legitima

los predicados atribuidos a Dios principio (*Summa theol.* p. I, q. 2, art. 2 et 3).

Para Nicolás de Cusa en cambio, la finitud de las cosas es signo de la infinitud del principio. Pero al decirlo de este modo, el principio es indecible: no es posible proponer una definición de él. Precisamente la docta ignorancia implica esa luz que ilustra nuestro entendimiento para alcanzar “lo incomprensible incomprensiblemente”, pues la distancia entre finito e infinito no es mensurable. Esta concepción filosófica no se olvida al reproducir los contenidos de la fe, de hecho Nicolás recurre, por ej., al vocabulario de la simbología matemática con el fin de proponer una cierta inteligibilidad de las afirmaciones de fe, por ej., la Trinidad (*De docta ign.* I, 11: h I, n. 31 [trad. esp. *op. cit.*, 2003: 67]). Advierte la necesidad de un *transcensus*, es decir una superación con respecto a nuestro habitual modo de conocer (*De docta ign.* I, 4: h I, n. 11 [trad. esp. *op. cit.*, 2003: 46]).

Algunas lecturas del pensamiento cusano

Nos interesa ahora presentar algunas lecturas del pensamiento cusano que de una u otra forma imposibilitan descubrir en sus ideas una relación coherente entre los enunciados teológicos y los principios de la especulación filosófica.

El Cusano mismo debió atender durante su vida las vehementes críticas y censuras de un profesor de teología de la Universidad de Heidelberg, Joannes Wenck, quien también ejerció las funciones de rector, que escribiera en un opúsculo irónicamente titulado *De ignota litteratura* (cfr. Vansteenbergh, 1910), es decir la que tampoco es al menos “docta” *ignorantia*. Las acusaciones homologaban los dichos cusanos con las sentencias del Maestro Eckhart que fueran censuradas y calificadas como heréticas; según el juicio de Wenck tales sentencias “destruían la teología y filosofía cristiana”. No dudó en calificarlas como panteísmo. Es decir,

no solo se propuso una falsa noción de Dios, y por tanto se generó una teología errónea, sino que se suprimió toda la autonomía de la creatura, y por lo tanto no hay una filosofía que describa las condiciones de la creatura en cuanto tal (*cfr.* por ej., *De ignota litteratura, Corollarium primum et Conclusio secunda* en Vansteenbergh, 1910: 26-27).

Nicolás de Cusa respondió y refutó minuciosamente tales acusaciones en su *Apología de la docta ignorancia* (*Apol. docta ign.*: h II), apelando no solo a una correcta lectura de su obra, sino también al respaldo de la tradición intelectual de la patristica y de los teólogos.¹

Sin embargo esta “sombra” de panteísmo cusano persistió y apareció en los escritos de Giordano Bruno que apeló a su autoridad doctrinal para respaldar sus propias doctrinas que resultaron condenadas, precisamente, como panteístas.

Extenso ha sido y, en cierto sentido, podemos calificarlo como “subterráneo”, es decir oculto o bien desconocido su pensamiento durante mucho tiempo. Pero debemos remitirnos al siglo XIX cuando efectivamente sucede una “recuperación” del pensamiento cusano de la falsificación panteísta. En efecto, Clemens (1847) y luego Falkenberg (1880), presentan el pensamiento cusano desligado completamente de la calificación de panteísta (*cfr.* Lentzen-Deis, 1991: 24-37). Con todo no podemos olvidar que un tomista de primera línea, muy reconocido por sus lecturas del pensamiento de Tomás de Aquino, calificó como *parmenidismo pitagórico* la obra cusana (Fabro, 1958: 553-567).

Presentaremos, ahora, algunas interpretaciones contemporáneas del pensamiento cusano relacionadas con la temática de nuestra exposición. Lo primero que queremos señalar es que no intentamos polemizar o dar un juicio

1 En *Apología de la docta ignorancia*, el Cusano respondió minuciosamente a todas las preguntas que su discípulo, lector del texto de Wenck, le formulara y que dieran ocasión para que pusiera de manifiesto sus criterios filosóficos y teológicos, como asimismo el respaldo doctrinal que había encontrado en los autores cristianos.

definitivo sobre tales enfoques. Más bien nos guía el espíritu cusano que considera que en el camino hacia la verdad todos podemos aportar.

Proponemos entonces la interpretación de Erwin Metzke (1961). En efecto, en su libro *Coincidentia oppositorum* enuncia, luego del análisis de la estructura de la obra cusana, la siguiente conclusión:

El tercer libro de *Acerca de la docta ignorancia* de ninguna manera es únicamente una conclusión añadida a la obra, sino más bien es la clave en la composición de la totalidad del texto. (Metzke, 1961: 260)

Y a continuación define el alcance y sentido de su afirmación:

El vínculo cusano entre filosofía y cristología de la doctrina del ser y de la doctrina de la encarnación es de tal modo que el Cusano explícitamente propone aquí un hecho totalmente ajeno a toda filosofía como fundamento de su filosofía. (*Ibidem*)²

Todo lo cual implica según Metzke estas consecuencias:

La filosofía ya desde su misma base es ubicada en una tal dependencia de la teología que deja de ser una *manuductio*, es decir, una guía previa a la fe. (*Ibidem*)³

Los párrafos citados proponen claramente lo que podríamos describir como una “absorción” de la filosofía —en cuanto

2 “Die Christologie im III Buche, *De docta ignorantia* keinesweg nur erbaulicher Abschluss des Werkes, sondern vielmehr “der Schlüssel” für das Gesamtverständnis dieses Werkes sei... Die cusanische Verknüpfung von Philosophie und Christologie, von Seinslehre und Inkarnationslehre tatsächlich der Art, dass Cusanus hier offenbar ein ganz ausserhalb aller Philosophie liegendes Faktum zum auf-hebbaren Fundament seiner Philosophie gemacht.”

3 “Die Philosophie in eine solche Abhängigkeit von der Theologie bringen, die ihr schon von der Basis her und nicht erst bei ihrer Weiterführung (*manuductio*) auf Glaubenswahrheiten hin.”

pensamiento especulativo— en el hecho (acontecimiento histórico) extraordinario y divino enunciado por la fe cristiana:

El Verbo, Hijo de Dios, asume la naturaleza humana, por lo cual en Jesucristo, persona divina, se da la naturaleza divina unida hipostáticamente —es el término teológico— con la naturaleza humana en la persona del Verbo. (cfr. Denzinger y Schönmetzer, 1967: 301-302).

Tal es el enunciado proclamado en el Concilio de Calcedonia (451). La importancia, por así decirlo, filosófica de este hecho es que en Cristo, tal como el Cusano sostiene, retomando la doctrina teológica, se da la plenitud de la verdad —es este un tema del cual nos ocuparemos luego— y por ello mismo fluye de Él toda verdad. Este hecho, en cuanto realidad histórica, justificaría la afirmación de que toda verdad especulativa a la que accede la filosofía se da originalmente en la plenitud humana de Cristo, verdad teológica. Metzke no tiene en cuenta que establecer tal dependencia de la teología significa desconocer y desvalorizar la creatura humana, cuya inteligencia, conforme la doctrina que propone Nicolás de Cusa, es imagen de Dios. Quizá podríamos calificar la tesis de Metzke como una suerte de “monismo teológico”, por el cual la filosofía —producto de la especulación intelectual humana— se sustituye por la teología que se fundamenta en la palabra que procede de Dios.

La reflexión tradicional, por su parte, siempre ha sostenido que elevar la creatura humana al nivel de la revelación de la fe es posibilitar el acceso al “misterio de Dios” que excede el alcance del humano conocimiento dada su condición creatural.

Abordaremos ahora la interpretación del pensamiento cusano que Klaus Jacobi ofrece en su obra *Die Methode der cusanischen Philosophie* (1969). Si Metzke pretendió concentrar exclusivamente en el nivel teológico el pensamiento cusano,

la lectura de Jacobi se instala decisivamente en el polo opuesto. Efectivamente, presenta al Cusano como el “gestor de un cambio epocal en el curso de la historia del pensamiento por cuanto Nicolás de Cusa ha elaborado ‘una nueva ontología’” (Jacobi, 1969: 72). Para establecer su tesis, aborda en primer lugar la recuperación del pensamiento cusano que tras un secular silencio ha difundido el descubrimiento de sus obras y a ello agrega la interpretación que ha ofrecido la generación de los estudiosos de los inicios del siglo pasado quienes lograron, en primer lugar, superar la nota de panteísmo que durante mucho tiempo relegó el interés por su pensamiento. Jacobi no solo reconoce el valor de este descubrimiento sino que avanza hacia una lectura que considera superadora. Confiesa que para lograr su propósito ha encontrado en la obra de su maestro Rombach (1965-1966) un nuevo camino de la ontología (*cfr. ibidem*, Einleitung: 17, nota 19).⁴ Efectivamente, a partir de la segunda parte de su obra, titulada *Die zwei Dimensionen der cusanischen Philosophie: Identitätsontologie und Funktionalontologie* (*ibidem*: 131) desarrolló en cuatro densos capítulos el fundamento y alcance de esta novedosa presentación del pensamiento cusano. Dados los límites de esta exposición intentaremos describir sintéticamente dichos desarrollos.

Para Jacobi el núcleo fundamental de la filosofía cusana se expresa en la locución *maximum contractum*, lo máximo contrato, es decir retoma la locución con que Nicolás de Cusa presenta el libro II de *Acerca de la docta ignorancia* que está destinado a explicar el universo, es decir la unión de lo infinito (máximo) y lo finito (contrato) y que luego descubriría apelando a las locuciones *complicatio-explicatio* a fin de atender al proceso causal desde la fuente hacia su desenvolvimiento (*cfr. De docta ign.* II, 3: h I, nn. 105-106 [trad. esp. Machetta, J. M.,

4 “Den Blick für die zentrale Bedeutung der Lehre von Universum innerhalb der cusanischen Philosophie hat mein Lehrer Herr Professor Dr. H. Rombach geöffnet.”

D'Amico, C. y Manzo, S., 2004: 35]). Fundado en la síntesis que expresan estas fórmulas, contrapone a ello la concepción platónica de “identidad y diferencia”. Ello solo podrá obtenerse si se reconoce que Nicolás de Cusa aquí ejerce el *trascensus*, es decir, la elevación superadora generadora de la síntesis ontológica (cfr. Jacobi, *op. cit.*: 143).

Precisamente Jacobi encuentra en dos opúsculos cusanos: *De quaerendo Deum* (1445) y *De dato patris luminum* (1445-1446) el planteo y la solución para esta trascendencia que reclama. Ante la imposibilidad de encontrar a Dios en lo finito la respuesta cusana destaca —según la lectura de Jacobi— que “Dios es la luz de nuestro espíritu”:

En su luz acontece todo nuestro conocer, de tal modo que no somos nosotros los que conocemos, sino Él en nosotros. (Cfr. *ibidem*: 144)⁵

A partir de esta sentencia Jacobi arguye que:

El que busca no debe confiar en su propio ingenio, quien haga eso se equivoca y busca inútilmente. (Cfr. *ibidem*: 145)⁶

Jacobi no duda en llevar al extremo esta experiencia y por eso atribuye a Dios todo el protagonismo del conocimiento. Así sintetiza un extenso párrafo donde expone esta tesis:

En su luz acontece todo nuestro conocer de tal modo que nosotros no somos quienes conocemos, sino prioritariamente Él en nosotros. (*Ibidem*)

5 “Im seinen Licht geschieht all unser Erkennen, so dass nicht wir sind, die erkennen, sondern er in uns.”

6 “Der Suchende darf nicht auf sein eigenes “ingenium” verlassen. Wer das tut, der irrt und sucht vergeblich.”

Nos parece que esta lectura cusana despoja al entendimiento humano de su intrínseca capacidad cognoscitiva: la luz intelectual es recibida efectivamente de Dios creador pero es propia de la creatura, por cuanto de este modo puede ser definida como imagen de Dios.

Con todo, Jacobi intenta fundar su tesis atribuyendo al Cusano el valerse para la superación del dualismo identidad y diferencia platónica de la doctrina explícita de Gregorio de Nisa. Según Jacobi, también Gregorio se vio urgido a superar el dualismo platónico a fin de garantizar el dominio y la presencia absoluta de Dios en la creatura.

Precisamente el título del capítulo tercero plantea la comparación de otros modelos filosóficos con el modelo cusano del método filosófico (*cfr. ibidem*: 145).

Luego del análisis crítico del platonismo centrado en la cuestión acerca de la identidad y la diferencia, presenta su propuesta con este título: “Fe y gracia. Apuntes para una nueva inteligencia del desarrollo del pensamiento de Gregorio de Nisa y la cercanía de su pensamiento con el pensar del Cusano” (*cfr. ibidem*: 185).⁷

Acerca de Gregorio de Nisa, por una parte constata que ha criticado el dualismo platónico de la identidad y diferencia y que, por otra, el Cusano conoce su doctrina al respecto.⁸

Sin embargo, plantea un matiz sorprendente al referirse concretamente a Nicolás de Cusa y su relación con el pensamiento de Gregorio. Allí dice lo siguiente, según consigna el título:

El ocultamiento del nuevo camino de la filosofía por medio de la vinculación en la ontología del platonismo

7 “Ansätze zu einer neuen Verstandnis philosophischer Denkbewegung bei Gregor von Nyssa und die Nähe seines Denkens zum Denken des Cusanus.”

8 Jacobi apela a la lectura del Capadocio que propone Ur von Balthasar (1942).

y la solución cusana por medio del pensamiento de la duplicidad de la dimensión ontológica. (Cfr. *ibidem*: 188)⁹

Tal supuesta influencia resulta “oculta”, es decir por lo menos no manifiesta, y ello se ha producido mediante la dupla platónica de la identidad y diferencia, que el cusano mantiene, lo cual resta claridad a la hipótesis propuesta.

Sean suficientes estos reparos que presentamos. Pensamos que el vocabulario explícito que el Cusano utiliza en su concepción metafísica no genera dudas ante una definición metafísica explícita.

Nos ocuparemos ahora de la obra *Nikolaus Cusanus* de Jaspers (1964). Advirtamos, primeramente, que Jaspers ha sido, junto con pensadores de la talla de Heidegger y Sartre, promotor del Existencialismo, es decir, la innovación que plantea la esencia y fuente del filosofar en y desde la “experiencia existencial”, es decir, más allá de los conceptos y la especulación abstracta, y con ello se intenta proponer una respuesta superadora que la crisis del idealismo ocasionó al pensar filosófico (Müller, 1961).¹⁰ El mismo Jaspers en la conclusión de su trabajo sobre Nicolás de Cusa propone esta calificación del Cusano:

Pero el Cusano es uno de los metafísicos de los orígenes, aunque tan solo eso. (Cfr. Jaspers, 1964: 249)¹¹

9 “Die Verdeckung des neuen Weges der Philosophie durch die Gebundenheit in die Ontologie des Platonismus —und die cusanische Lösung durch den Gedanken der Duplizität der ontologischen Dimensionen.”

10 Traducción de A. Klein de la edición alemana de 1957: *La filosofía de la existencia y la crisis de la metafísica: Heidegger, Jaspers y Sartre*, pp. 61 y ss. Asimismo, para un análisis crítico del pensamiento de Jaspers, remitimos a Dufrenne y Ricoeur (1949) que ofrecen además un prólogo de Jaspers en reconocimiento al trabajo elaborado por los autores. Con todo, debemos señalar que el escrito de Jaspers sobre Nicolás de Cusa es posterior a la obra de Dufrenne y Ricoeur.

11 Cusanus aber ist einer der “ursprünglichen Metaphysiker” und nur dies.

Y define a tales metafísicos con estos atributos:

Los metafísicos de los orígenes avanzan hacia una pregunta fundamental en la cual toda evidencia cesa. Ellos descubren la respuesta en las “cifras” del pensamiento que perduran. (*Ibidem*)¹²

Luego nombra a quienes considera tales metafísicos:

Cumbre fueron Parménides y Heráclito, Plotino, Spinoza y los pensadores asiáticos. Los pensadores que siguieron como Platón, Agustín, Kant son, en su pensar que abarca todo, no menos grandes metafísicos. (*Ibidem*)¹³

Notemos la ausencia de Aristóteles en este elenco, explicable nos parece, por cuanto en la primera parte de su obra se propuso superar toda lógica especulativa a fin de privilegiar la experiencia de la trascendencia.

Podemos señalar dos temas que concentran el núcleo de su interpretación de la doctrina cusana: por una parte la necesidad de un *transcensus*, una “superación” de la limitación especulativa y, por otra, el recurso que presenta como “fe filosófica”: locución sorprendente cuya formulación explicó ampliamente. En la primera parte, que denomina *Die philosophische Spekulation*, presenta la doctrina cusana de la docta ignorancia y de la coincidencia de los opuestos preguntándose por el sentido de lo que denomina la “paradoja cusana”: esta es la paradoja del pensamiento cusano:

12 “Die ‘ursprüngliche Metaphysiker’ gelangen zu einen Grundfragen in den alle Selbstverständlichkeit auf hört. Sie finden Antworten in bleibenden Chifren des Gedankens.”

13 “Gipfel waren Parmenides y Heraclito, Plotino, Spinoza und asiatische Denker. Die fortzeugenden Denker wie wir Plato, Augustin, Kant nennen, sind in ihren allemgreifenden Denken auch und nicht weniger grosse Metaphysiker.”

La infinitud genera por medio de su fuerza atractiva el deseo. Para alcanzar el deseo se ubica en la presencia de lo infinito. Deseo y quietud coinciden. (*Ibidem*: 30)¹⁴

Un párrafo define el sentido de este procedimiento:

Esta especulación que alguien podría denominar el trascender formal no se completa a sí misma en cuanto tal. Por su intermedio tan solo se vuelve el espacio lúcido, el cual ya no por medio del mismo pensar se completa sino por algo que nosotros podemos denominar fe. (*Ibidem*: 54)¹⁵

Jaspers insiste, repetidamente, en la importancia decisiva de esta constatación porque le permite superar toda especulación intelectual. La denomina: abrir la puerta al infinito. Y agrega:

La infinitud misma apresa a quien piensa, entonces cesa también su palabra. (*Ibidem*)¹⁶

Es notable la similitud terminológica en el Cusano y en Jaspers. Los primeros capítulos de la *Docta ignorantia* abundan en esta superación del pensamiento que destaca la imposibilidad de definir lo máximo absoluto. Acontece lo mismo respecto de la trascendencia de la fe: para el Cusano,

14 "Das ist die Paradoxie des cusanischen Denkens: Die Unendlichkeit erzeugt durch ihre Anziehungskraft die Sehnsucht. Der Sehnsucht zu folgen, bringt in die Gegenwärtigkeit des unendlichen. Sehnsucht und Ruhe koinzidieren."

15 "Diese Spekulation, die man formales Transzendieren nennen kann, erfüllt sich nicht schon als solche. Durch sie wird nur der Raum hell, der nicht mehr durch das Denken selber, sondern durch etwas erfüllt wird das wir Glauben nennen."

16 "Dieses Denken das Tor öffnet zur Unendlichkeit... Die Unendlichkeit selber den Denkenden ergreift. Dann hört er gleichsam ihre Sprache."

como expondremos luego, la fe es fuente del intelecto. Es decir ocupa un nivel superior y, en ese sentido, reconoce su primacía. De alguna manera Jaspers ha propuesto esta excelencia mediante lo que denominó “Cifra”. Así dice:

El principio existencial radica, como la trascendencia misma fuera de la determinación objetiva.

(Cfr. *ibidem*: 55)¹⁷

Pero notemos, asimismo, que explícitamente Jaspers traza una línea divisoria entre la fe cristiana del Cusano y su pensamiento trascendental al cual describe como paradoja:

El pensamiento filosófico especulativo y la fe cristiana creyente se unifican en el pensamiento cusano. Nosotros vamos con él en su especulación, nos adherimos a sus reflexivos y variados movimientos sin dejarnos tocar por lo cristiano. Nosotros acompañamos sus convicciones trascendentes a través de la paradoja de buscar y de nunca obtener, de alcanzar en el no tocar, de saber en el no-saber, de la cercanía en la lejanía. Nosotros nos apropiamos de su grandiosa conciencia humana de sí mismo, sin pensar en Cristo. Esto es, indudablemente, inconcebible en el sentido cusano. (Cfr. *ibidem*: 56)¹⁸

17 “Die existentielle Ursprung liegt wie die Transzendenz selber ausserhalb der gegenständlichen Bestimmbarkeit.”

18 “Der spekulativ philosophische Gedanke und das Christliche Glaubens-denken fallen für Cusanus in eins zusammen. Wir gehen mit ihm in seinen Spekulationen, verweilen in den sich abwanandelnden meditativen Bewegungen, ohne uns von Christentum berühren zu lassen. Wir folgen seinen transzendierenden Vergewisserungen durch Paradoxien des Suchens und doch Niemals-Habens, des Berührens in Nichtberühren, des Wissen in Nichtwissen, der Nähe in die Ferne. Wir eignen uns Gedanken seiner grossgearteten menschlichen Selbstbewusstseins an, ohne an Christus zu Denken. Das ist im Sinne des Cusanus gewiss ungehörig.”

Este explícito texto describe con toda nitidez la modalidad del acercamiento de Jaspers al pensamiento cusano; se trata de priorizar absolutamente una coincidencia, que podríamos calificar como formal, entre los requerimientos de su propuesta existencial y la trascendencia de la especulación cusana y particularmente su teología negativa. Cuando abordamos este análisis propusimos la conclusión que Jaspers presentó luego de su investigación: el Cusano es uno de los metafísicos de los orígenes y agregó “pero tan solo esto”. Es decir solo reservó un rasgo cusano para incluirlo en su propuesta filosófica, todo lo demás que el Cusano expone y despliega carece de interés filosófico para Jaspers.

En nuestra descripción del proceso que Nicolás de Cusa recorrió en su formación intelectual hemos destacado muy especialmente el momento en que, según su propio testimonio, surgió la intuición fundamental y el principio especulativo de su concepción teológico-filosófica: la docta ignorancia y la coincidencia de los opuestos. Valiéndose de esta perspectiva, recorrerá en su obra el universo de la causalidad, las aporías del conocimiento conjetural, el acceso al principio absoluto, el criterio, es decir el “berilo” para explicar su concepción metafísica, la posibilidad del diálogo fecundo con otros criterios filosóficos y teológicos y la reformulación de su propio pensamiento en las obras de madurez que culminan en *La caza de la sabiduría*.

Ahora bien, en esta presentación de la formación intelectual del Cusano la fe adquiere un rol determinante. En efecto, el Libro III de *Acerca de la docta ignorancia* constituye, conforme al proyecto de Nicolás de Cusa, la síntesis de su especulación, al abordar el tema de lo máximo que es a la vez absoluto y contracto. Absoluto porque se trata del Verbo, es decir la segunda persona de la Trinidad y a la vez contracto porque la persona divina asume la naturaleza humana (*De docta ign. III: h I* [trad. esp. *op. cit.*, 2009]). En consecuencia, Jesús en

cuanto hombre alcanza la máxima perfección humana en virtud de esta unión con la persona divina. Por otra parte, es precisamente en este libro donde Nicolás, desde el modelo de Cristo, elabora su concepción de la antropología.¹⁹

El capítulo XI del Libro III de *Acerca de la docta ignorancia* propone con el título “Los misterios de la fe” una descripción integral de la apelación a la fe, tanto desde el punto de vista de los principios filosóficos, cuanto desde las consideraciones de las realidades teológicas que implica la adhesión a Cristo por la fe.

Todos nuestros antepasados afirman unánimemente que “la fe es el inicio del intelecto” y nos proponen a continuación el fundamento de este enunciado. Pues en toda disciplina cognoscitiva se presupone algo que es aprehendido por la sola fe, como principio primero del que brota la inteligencia de lo que ha sido tratado. (*De docta ign.* III, 11: h I, n. 244 [trad. esp. *op. cit.*, 2009: 103])

Por lo tanto, la fe se relaciona con la aprehensión intelectual. No es, entonces, un gesto de confianza que aprueba, sino el principio o fuente del conocimiento.

Es decir, en sana lógica es imprescindible rechazar el proceso *ad infinitum* para justificar la inteligibilidad correcta de algo, por cuanto si recurriéramos a tal artificio propondríamos establecer el vacío sin límite. Así lo entendió la firme sentencia de los griegos (*cfr.* Aristóteles, *Analyticorum posteriorum Liber I.* 2, 71b 21). La fe implica, entonces, la evidencia intelectual que reconoce la imprescindibilidad del fundamento de los primeros principios

¹⁹ Para una completa explicación de los temas teológico-filosóficos remitimos a la magistral “Introducción” del Prof. Dr. Klaus Reinhardt en la traducción española (*op. cit.*, 2009: 13-32).

alcanzados por el acto de fe. Este fundamento es descrito como verdad: se trata de los principios primeros que son fuente de la afirmación o negación. El Cusano describió este proceso apelando a la terminología de la “complicación y explicación” que aplicó para describir las relaciones entre el principio, en el que reside la complicación, y la creatura que resulta explicación del principio (*De docta ign.* II, 3: h I, nn. 105-111 [trad. esp. Machetta, J. M., D’Amico, C. y Manzo, S., 2004: 35-41]). Así dice:

Por lo tanto es la fe la que complica en sí todo lo inteligible. Ahora bien, el intelecto es explicación de la fe. En consecuencia el intelecto es dirigido por la fe y la fe se extiende por medio del intelecto. (*De docta ign.* III, 11: h I, n. 244 [trad. esp. *op. cit.*, 2009: 103])²⁰

Pero el Cusano conocía además la tradición bíblica y teológica que está ligada a la fe y por ello mencionó la sentencia de Isaías:

No entenderéis, a no ser que hayáis creído.
(Isaías 7.9)

Es la fe la que proporciona la intelección definitiva. Así lo entendió Nicolás de Cusa porque adjuntó estas palabras:

Por lo tanto es la fe la que complica en sí todo inteligible. Por tanto donde no hay fe sana no hay ningún entendimiento. (*De docta ign.* III, 11: h I, n. 244 [trad. esp. *op. cit.*, 2009: 103])

20 Para una más amplia explicación del tema remitimos a la nota complementaria n° 3 de la traducción española. (*op. cit.*, 2009: 178)

Por otra parte, este es un tema recurrente en toda la tradición escolástica y en las formulaciones de San Agustín: “Cree a fin de entender y entiende a fin de creer” (*In Ioh. evang.* Tract. XL, 8 ss. [CCSL XXXVI, 854 y ss.]) expresa el rol decisivo de la fe en el ejercicio del intelecto humano. El Cusano dice:

En consecuencia el intelecto es dirigido por la fe y la fe se extiende por el intelecto. Por lo tanto donde hay fe sana, no hay ningún verdadero intelecto. (*Ibid.* [trad. esp. *ibidem*])

Y más abajo agrega:

No hay ninguna fe más perfecta que la verdad misma, la cual es Jesús. (*Ibid.* [trad. esp. *ibidem*])

En conclusión, propone esta relación entre la fe de Jesús y nuestra actividad intelectual:

La muy sana fe de Cristo, fundada constantemente en la simplicidad, puede ser extendida y es explicada según grados de ascenso, conforme a la doctrina de la docta ignorancia que se expuso. (*Ibid.*, n. 245 [trad. esp. *ibidem*: 103, 105])

Las palabras de Nicolás de Cusa remiten a lo expresado en el Libro I:

Pues nada podrá más perfectamente acaecerle al hombre que está sumamente interesado en la doctrina, que se descubra doctísimo en la misma ignorancia que le es propia. (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 4 [trad. esp. *op. cit.* 2003: 41])

Es decir, la experiencia del propio límite de nuestro modo de conocer nos moviliza hacia el principio, es decir hacia la verdad que anhela y ello es precisamente la perfección máxima de verdad que se da en Jesús, dado el carácter de la unión “hipostática” conforme al vocabulario teológico utilizado para describir esta condición del Verbo encarnado.

Al concluir esta exposición nos parece apropiado retomar la mención que al inicio hiciéramos de los conceptos propuestos por Haubst (1991) o sea “fe pensante y pensar creyente”. Es decir, según Haubst, se da una íntima y recíproca relación entre teología, fe y razón, pensar. Estamos entonces muy distantes de una relación entre dos términos que, repetidamente, en la historiografía de la filosofía moderna, se mencionaron como recíprocamente excluyentes. Como hemos tratado de mostrar, el esfuerzo cusano destaca la mutua interacción entre ambos conceptos de modo que el pensamiento se experimente alimentado de dos fuentes: el intelecto en su anhelo de la verdad, y la fe con su aporte a la inteligencia.

Bibliografía

Aristote. *Organon IV. Les seconds analytiques*. Tricot, J. (trad. y notas). París, Vrin, 1970.

Augustinus Hipponensis. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* (CCSL 36). Willems R. (ed.) Turnhout, Brepols, 1954.

Clemens, F. (1847). *Giordano Bruno und Nikolaus von Kues*. Bonn, Wittmann.

Colomer, E. (1961). *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Die Spuren des Raimund Llull in Schrifftum des Cusanus*. Mainz, De Gruyter.

———. (1982). Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst “Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien im Paris”. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 15.

Denzinger, H. y Schönmetzer, A. (1967). *Enchiridion Symbolorum*. Roma, Herder.

- Dufrenne, M. y Ricoeur, P. (1949). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. París, Éditions du Seuil.
- Fabro, C. (1958). *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Milán, EDIVI.
- Falkenberg, F. (1880). *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besondere Berücksichtigung der Lehre von Erkennen*. Breslau, Wilhelm Koebner Verlag.
- Gilson, E. (1972). *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires, Rialp.
- Haubst, R. (1980). Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien im Paris. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 14.
- . (1991). *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Munich, Aschendorff.
- Jacobi, K. (1969). *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Friburgo y Munich.
- Jaeger, W. (1977). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1964). *Nikolaus Cusanus*. Munich, R. Piper & Co.
- Kaluza, Z. (1988). *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et realistes aux confins du XIV et du XV siècles*. Bergamo, Lubrina-LEB.
- Lentzen-Deis, W. (1991). *Den Glauben Christi teilen, Band 2. Zur philosophischen Cusanus-Rezeption*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.
- Machetta, J. (2007). Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En *Patrística et Mediaevalia* XXVIII.
- Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospital zu Kues*. Trier, Verlag des Hospitals.
- Metzke, E. (1961). *Coincidentia oppositorum*. Witten, Luther-Verl.
- Meuthen, E. (1985). *Nikolaus von Kues (1401-1464). Skizze einer Biographie*. Munich, Aschendorff.
- . (1993). Cusanus in Deventer. En Piaia, G. (ed.). *Concordia Discors*. Padua, Antenore.
- Müller, M. (1961). *Crisis de la metafísica*. Klein, A. (trad.) Buenos Aires, Sur.

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).

———. *Apologia doctae ignorantiae* (Volumen II. Edidit R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

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

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

Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe). Machetta, J. M. y D'Amico, C. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2003.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto* (edición bilingüe). D'Amico (introd. y trad.), Machetta, J. M. y Manzo, S. (trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2004.

———. *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto* (edición bilingüe). Reinhardt, K. (introd.). Machetta, J. M. y Ludueña, E. (trads.). Buenos Aires, Biblos, 2009.

Reinhardt, K.; Schwaetzer, H. y Stammköter, F. B. (2009). *Heymericus de Campo Philosophie und Theologie in 15. Jahrhundert: Systematische und historische Aspekte der Philosophie und Theologie des Heymericus de Campo*. Regensburg, S. Roderer-Verlag.

Rombach, H. (1965-1966). *Substanz, System, Struktur der Funktionalismus und der philosophischer Hintergrund der moderne Wissenschaft*. Freiburg-München, Alber.

San Agustín. *La ciudad de Dios*. Obras de San Agustín, Tomos XVI y XVII (edición bilingüe). Madrid, BAC, 1958.

———. *Confesiones*. Piemonte, G. A. (trad., notas e introd.). Buenos Aires, Cactus, 2006.

San Anselmo. *Obras completas I*. Madrid, BAC, 1952.

Senger, H. G. (2017). Nikolaus von Kues und Heidelberg. En *Zeitschrift für die Geschichte der Oberrheins 165*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae I*: Prima pars. Madrid, BAC, 1994.

- Thurner, M. (Hg.) (2002). *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italie. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*. Berlin, Akademie Verlag.
- Vansteenbergh, E. (1910). Le "*De ignota litteratura*" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 8/6. Munich, Aschendorff.
- Von Balthasar, H. U. (1942). *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris, Éditions Beauchesne.

Parte I

Metafísica y Teología

Capítulo 1

L'hénologie négative de Nicolas de Cues

Hervé Pasqua

Dans le *De docta ignorantia* Nicolas de Cues après avoir pris pour modèle la vérité mathématique, qui est précision absolue, définit la vérité maximale comme unité: “Le Maximum est l’Un absolu, qui est tout, et en qui tout est parce qu’il est le Maximum” (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 5 [trad. fr. Pasqua, H., 2011]).¹ Le Maximum est l’Un et “complique —au sens cusain— toutes choses dans la simplicité de son unité” (*De docta ign.* I, 24: h I, n. 76).² Ce texte définit le maximum comme totalité repliée sur elle-même et il l’identifie à l’unité qui est simplicité, c’est-à-dire sans pli. L’unité maximale se présente donc comme une totalité à laquelle rien ne peut s’ajouter, c’est-à-dire s’opposer, car en s’y ajoutant elle détruirait son unité pure et nue. En ce sens elle est infinie, c’est-à-dire limitée par rien, rien n’est en dehors de l’infini (Pasqua, 2017: 207-226). Puisque tout ce qui s’ajouterait à elle du dehors s’opposerait à elle, elle ne peut qu’être au-delà de toute opposition. Tout est Un dans l’Un: “(...) à partir

1 “Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia; in quo omnia, quia maximum.”

2 “Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans.”

du moment où l'on comprend qu'une chose quelconque est *dans* l'Un même, alors on comprend l'Un et on comprend que l'Un même est tout et que, par conséquent, chaque chose est en lui toutes choses" (*De docta ign.* I, 10: h I, n. 27).³

Le premier livre de la *Docte ignorance* parle de Dieu comme Maximum "absolu", un *et infini en acte*; le deuxième définit l'univers comme maximum "contracté", multiple et infini en puissance.⁴ Nicolas parle de l'univers en le distinguant de Dieu, comme d'un infini privatif par rapport à un infini négatif:

Seul le Maximum absolu est négativement infini parce que seulement lui est ce qui peut être avec toute sa puissance. En revanche, comme l'univers complice toutes les choses qui ne sont pas Dieu, il ne peut être négativement infini, même s'il est sans limite et de ce fait privativement infini. (*De docta ign.* II, 1: h I, n. 97)⁵

Cette distinction recoupe la distinction entre l'infini mathématique et l'infini hénologique. Selon le premier infini, on peut comparer quantitativement le grand et le petit et constater qu'il peut toujours y avoir un plus grand ou un plus petit, sans jamais atteindre le maximum absolu qui échappe à toute comparaison. Selon le deuxième, il ne s'agit pas d'une grandeur quantitative, c'est-à-dire de ce à quoi on

3 "Et tunc intelligitur, quando quodlibet in ipso uno intelligitur unum et ipsum unum omnia et per consequens quodlibet in ipso omnia".

4 "Non au sens aristotélicien".

5 "Solum igitur absolute maximum est negative infinitum. Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum". Sur le concept cusain d'infini, *cfr.* Wyller (1982: 104-120). Descartes semble avoir eu connaissance de ce texte quand il affirme que l'univers est "indéfinit" parce qu'il n'y a aucune raison d'affirmer qu'il a des limites; *cfr.* Descartes, *Lettre à Chenut* (en *Oeuvres et lettres*, 1944: 1033).

peut toujours ajouter quelque chose, mais de l'Un qui est un *infini négatif*, c'est-à-dire ce au-delà de quoi il n'y a plus rien. Nicolas de Cues le distingue de l'*infini privatif* désignant l'univers, qui est l'image *contractée* de l'Un, c'est-à-dire déterminée, sans limites fixes. Dire que Dieu est infini négativement, c'est dire que rien ne peut quantitativement le limiter parce qu'il est en acte tout ce qu'il peut être. Dire que l'univers est privativement infini, c'est dire qu'il ne peut être limité parce qu'il y a toujours quelque chose de plus grand et d'extérieur à lui, qu'il est autre que Dieu qui n'est pas au bout d'un univers sans bord, mais au-delà. D'un côté, nous sommes devant l'infini comme totalité et, de l'autre, devant l'infini comme ouverture. Mais cette ouverture s'ouvre à l'intérieur de l'Un qui complique tout dans la simplicité de son unité.

Deux types d'infinis se présentent donc à nous. Mais un infini est dans l'autre, car l'Un est tout et tout est en tout. Cela veut dire que l'infini privatif s'ouvre à l'*intérieur* de l'infini négatif, qui *complique* tout dans la simplicité de son unité. La simplicité est une propriété essentielle du Maximum qui se confond avec l'Un: "le Maximum —écrit Nicolas de Cues— est nécessairement simple, de telle sorte qu'il est la nécessité absolue. Or, on a montré que le Maximum absolu ne peut être que l'Un. Donc, il est tout à fait vrai que le Maximum est l'Un" (*De docta ign.* I, 6: h I, n. 17).⁶ Il s'ensuit que l'Un possède cette propriété remarquable qu'il n'est ni être ni non-être. Il se confond avec la vérité maximale qui est précision absolue, c'est-à-dire égalité de l'Un avec l'Un: "La vérité maximale est le Maximum absolu. Donc, ce qui est vrai au maximum est que le Maximum absolu

6 "[...] videt maximum simpliciter necessario esse, ita quod sit absoluta necessitas. Est autem ostensum non posse nisi unum esse maximum simpliciter. Quare unum esse maximum est verissimum".

lui-même soit ou ne soit pas, ou qu'il soit et ne soit pas, ou que ni il soit ni il ne soit pas: on ne peut ni dire, ni penser davantage" (*ibidem*, n. 16).⁷ L'Un n'est pas et l'unité sans l'être définit ce que nous appelons une hénologie négative.

L'Un sans l'être

L'unité de l'Un se dévoile, ici, comme ce en quoi tout est en tout. La figure de la ligne en est l'illustration. La ligne infinie, dit Nicolas, est indivisible parce que l'infini n'a pas de parties (*De docta ign.* I, 17: h I, n. 47). Mais la ligne finie est aussi indivisible en tant que ligne. En effet, elle n'est pas divisible jusqu'à devenir une non-ligne, car pour ce qui est de la grandeur on n'arrive jamais à un plus petit. Ainsi, une ligne d'un pied n'est pas moins ligne qu'une ligne d'une coudée. La ligne infinie est dès lors présente dans la ligne finie. Elle y est comme forme de toutes les formes possibles de lignes, toutes différentes les unes des autres, mais toutes semblables en ce sens qu'elles renferment le même nombre infini de points qui les constituent comme ligne. Il y a en effet autant de points dans une ligne que dans une autre plus petite ou plus grande, à savoir une infinité. Chacune renferme une infinité de points parce que indéfiniment divisible. L'infini contient le fini et est en même temps contenu par lui. La seule différence est que l'infini, ici, n'est pas actuel alors que la ligne infinie est en acte tout ce qu'elle peut être. D'un côté, donc, l'infini est en puissance, de l'autre en acte.

La découverte pythagoricienne des incommensurables —ou irrationnels— a forcé à mettre l'infini dans le fini. En s'y

7 "Praeterea veritas maxima est maximum absolute. Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse vel esse et non esse vel nec esse nesc non esse. Et plura nec dici nec cogitari possunt".

inspirant, la pensée de Nicolas de Cues donne au néoplatonisme hénologique une couleur pythagoricienne (*De docta ign.* I, 11: h I, n. 32).⁸ Il y a toujours un intervalle entre deux points, de sorte qu'une infinité d'intervalles se produit dans le fini. Un infini se creuse au cœur du fini, ce qu'illustre l'image cusaine du polygone dans le cercle: plus il aura d'angles, plus il sera semblable au cercle sans jamais toutefois devenir égal à lui. La multiplication à l'infini des angles à l'intérieur du cercle (*De docta ign.* I, 3: h I, n. 10)⁹ est l'image de l'infini privatif à l'intérieur de l'infini négatif. La raison calculatrice, ou la *mens mensurens*, n'a plus qu'à s'humilier devant l'infini incommensurable. La philosophie se réduit à une recherche sans fin, à l'amour d'une sagesse inaccessible, ou comme dit Nicolas, à une chasse de la sagesse par rapport à une sagesse plus haute qui est folie, la docte ignorance. Le Cusain surmonte, de la sorte, le scandale d'un infini présent au cœur du fini, induit par la découverte pythagoricienne des nombres incommensurables, ou irrationnels qui affirme la présence de l'infini dans le fini.

8 Son admiration pour Pythagore s'exprime dans ce passage suggestif: "Pythagore, le premier des philosophes, et par le nom et en réalité..." (Pythagoras, primus et nomine et re philosophus...).

9 "Par conséquent, l'intellect fini ne peut pas atteindre avec précision la vérité des choses au moyen de la ressemblance. La vérité, en effet, n'est pas quelque chose de moins ou quelque chose de plus, elle consiste en quelque chose d'indivisible, et tout ce qui n'est pas le vrai lui-même ne peut la mesurer avec précision, comme par exemple ce qui n'est pas le cercle ne peut mesurer le cercle, dont l'être est indivisible. Donc, l'intellect, qui n'est pas la vérité, ne comprend jamais la vérité avec une précision telle qu'il ne puisse la comprendre de manière infiniment plus précise. Il 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. Il est donc évident que tout ce que nous pouvons savoir du vrai, c'est que nous savons qu'il est impossible de le saisir avec précision tel qu'il est. Car la vérité, comme nécessité absolue, ne peut être ni plus ni moins ce qu'elle est, et se présente à notre intellect comme possibilité. La quiddité des choses, qui est la vérité des êtants, est inaccessible dans sa pureté. Tous les philosophes la cherchent, mais aucun ne l'a trouvée telle qu'elle est. Et plus profondément nous serons doctes dans cette ignorance, plus nous approcherons de la vérité elle-même". (trad. fr. Pasqua, H., 2011)

Si l'infini est dans le fini, rien cependant n'est en dehors de l'infini, puisque l'Un qui est le maximum infini complique tout dans sa simplicité de son unité. Il peut se définir comme Forme des formes qui sont autant de reflets de reflets. En tant que *Forma formarum*, l'unité divine agit comme une force unissante qui attire tout à elle en se retirant dans la pureté de son unité sans l'être. L'Un est au-delà de toute détermination, il n'est ni A ni non-A, ni être ni non-être, si on entend par A et être une détermination. C'est bien pourquoi il n'est pas un nombre. Nous sommes en hénologie, dès lors que le Maximum est l'Un au sens de ce qui ne peut être plus grand. Ce qui est fini reflète l'Un de l'intérieur et s'épuise dans sa condition de reflet. Les étants finis, reflets de reflets, sont désubstantialisés et se réduisent à une relation à ce qu'ils ne sont pas, à une pure tension vers, à une intensité plus ou moins forte qui les rapproche plus ou moins de l'Un. Or tout est Un dans l'Un, ils ne peuvent donc avoir de relation avec l'Un que de l'intérieur et ils ne sont vraiment en lui qu'à titre de reflet ou d'image dont la réalité est dans ce dont elle est l'image, c'est-à-dire l'Un sans l'être. En eux-mêmes, ils sont dès lors pur néant. Rien n'est de soi, dit le Cusain, si ce n'est le Maximum absolu, et tout ce qui est, en tant qu'il est, nécessairement est par lui (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 98).¹⁰ Autrement dit, sans lui, ce qui est n'est pas. Ici, joue à plein l'influence de la doctrine eckhartienne sur Nicolas, qui reconnaîtra cette influence dans son *Apologia doctae ignorantiae*.

L'Un est premier et précède tout ce qui est un arithmétiquement. Il est au-delà de toute détermination, ou plus précisément il est la négation de toute détermination, c'est-à-dire de tout ce qui le nie en le déterminant. Le maximum absolu est

10 "Docuit nos sacra ignorantia in prioribus nihil a se esse nisi maximum simpliciter, ubi a se, per se et ad se idem sunt: ipsum scilicet absolutum esse, necesseque esse omne quod est id quod est inquantum est, ab ipso esse".

simple et nécessaire et il est nécessairement simple, il n'est autre que l'Un. Un abîme s'ouvre et reste béant entre les deux infinis, une "distance infiniment plus infinie" (Pascal, *Pensées*, 308, éd. Louis Lafuma) les distingue pour parler comme Pascal, mais sans les séparer, car tout est Un dans l'Un. L'Un ne compte pas, il n'est pas un nombre, mais la source des nombres. Il est donc puissance génératrice et acte d'engendrer et de s'engendrer soi-même comme non-autre. L'Un ne fait pas nombre avec lui-même. Il est la simplicité même. Les catégories mathématiques ne nous apprennent rien sur l'unité comme maximum absolu, mais nous montrent la pertinence de l'approche symbolique ou conjecturale des mathématiques conduisant à la docte ignorance, à une hénologie que nous appelons négative au sens où l'Un se retire, à mesure qu'on l'approche, dans le néant de son indétermination. L'Un est visé comme *immens*, impensable, au-delà de l'intellect et de ce que la raison peut comprendre, c'est-à-dire saisir comme un objet mesurable, parce que susceptible de plus ou de moins (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 3).¹¹

Cet objet, la figure géométrique, acquiert le statut de signe qui par le mouvement de transomption désigne —renvoie à— un infini inassignable. Le *signum* est le point en mouvement. Un texte de Pascal permet d'illustrer le lien qui unit le signe au signifié:

11 "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 demeure 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. Le nombre qui produit la proportion n'est donc pas seulement dans la quantité, mais d'une certaine manière dans toutes les choses qui, substantiellement ou accidentellement, peuvent s'accorder et différer. De là, peut-être, vient que Pythagore affirmait avec vigueur que tout était constitué et compris par la force des nombres" (trad. fr. Pasqua, H., 2011) (cfr. Aristote, *Métaphysique* I, 5, 985b 25-26 45 [trad. fr. Tricot, J., 1986]).

Croyez vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties? —Oui. Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible. C'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. Car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit. Que cet effet de nature, qui vous semblait impossible auparavant, vous fasse connaître qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore. Ne tirez pas cette conséquence de votre apprentissage qu'il ne vous reste rien à savoir, mais qu'il vous reste infiniment à savoir.
(Pascal, *Preuves par discours I*)

Ainsi, la ligne potentiellement infinie dans la ligne finie devient le signe de l'infini actuel où potentialité et actualité s'unissent. Leur union résulte de la force de l'esprit, la *vis mentis*, image vivante de la force unissante de l'Un qui est au-delà du nombre "infini et sans parties".

Il n'a été jusque ici nullement question de l'être du maximum ou du maximum en tant qu'être, mais de sa nécessité au sens où l'Un ne peut être qu'un. S'il arrive à Nicolas de recourir au terme *esse* (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 98), à vrai dire il le prend au sens de maximum absolu. Le Cusain ne parle pas en effet de l'être en tant qu'être, mais de l'être en tant que maximum absolu, c'est-à-dire d'une *entitas* qui est l'*unitas* (*De docta ign.* I, 5: h I, n. 14).¹² Il ne saurait, dès lors, être question d'un être réel des étants qui serait créé par un *Esse subsistens* auquel il participerait. Les étants ne sont qu'un reflet virtuel de l'*Unum in se* qui est imparticipable et se trouve dans les étants comme son image diffractée. L'égalité hénologique remplace la hiérarchie ontologique (Beierwaltes, 2016: cap. XIV, 1, 2). En d'autres termes, l'univocité pour laquelle l'*Unum in se* se dit de la même façon pour tout ce en

12 "Unitas absoluta est entitas".

quoi il se reflète exclut l'analogie de l'*Esse ipsum* qui se dit de multiple façons pour tout ce qui en participe.

C'est parce qu'il est un que le maximum n'est pas, ou comme dit Counet: "c'est seulement dans la mesure où le maximum existe qu'existe aussi le néant" (2000: 174). Nous n'y voyons aucune contribution à l'argument ontologique. Il faudrait parler plutôt d'argument hénologique concluant à la nécessité absolue de l'Un qui coïncide avec la possibilité absolue. En tant que possibilité pure, la matière première était pour Aristote l'exact opposé de l'actualité pure. Pour Nicolas aussi, possibilité pure et actualité pure se distinguent dans le monde multiple des choses régi par la proportion, mais ils coïncident dans l'unité pure et nue de l'Un (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 8). Le fini se constitue par la jonction de la possibilité et de l'actualité qui se limitent l'une par l'autre, de sorte qu'il n'y a pas de matière sans forme ni de forme sans matière. Le composé matière-forme est donc un résultat de cette union constitutive. Cette auto-constitution du monde fini, résultant de la connexion de ses éléments constitutifs, est l'image de l'auto-constitution de l'Un qui résulte lui-même d'une effectuation éternelle de soi par soi et, dans la mesure où Dieu se confond avec l'Un, identifie Dieu à la *causa sui*.

Nicolas définit l'Un comme unitrine. C'est là un apport essentiel. Dès la *Docte Ignorance*, il parle d'*unitas*, d'*aequalitas* et de *connexio*. L'unité de l'Un n'est pas l'*unitas* initiale, sans vie, inodore et sans saveur, mais le résultat d'un retour auto-constitutif de soi au terme duquel l'unité de l'Un prend vie. La définition de la vérité inspirée des mathématiques, comme précision absolue, permet de considérer l'Un comme Égalité. Mais l'*Aequalitas* creuse entre l'Un et l'Un une distance qui doit être comblée par le geste de la *Connexio* qui est retour sur soi. Car, l'Un ne peut verser dans le Non-Un. Ainsi, l'identité de l'Un avec lui-même, au contraire de l'*unitas*

initiale est un résultat, elle prend vie et se féconde. L'Un apparaît comme auto-constitutif de soi, *causa sui*. On perçoit ce qu'a d'original et de fondateur cette doctrine qui prolonge, en l'ordonnant, la conception eckhartienne de Dieu comme naissance (cfr. Maître Eckhart, [trad. fr. Pfister, G., 2004]). On la retrouvera dans la philosophie dialectique de l'idéalisme allemand. Que l'on pense à la dialectique fichtéenne du Moi et du Non-Moi: elle se calque exactement sur la dialectique de l'Un et du Non-Un en dehors de toute perspective d'un *Esse per se subsistens* aucunement menacé par le Non-Être.

Possibilité absolue et nécessité absolue coïncident dans l'Un qui ne peut être qu'Un. Nicolas approfondira sans cesse cette thématique, en particulier dans le *Possest* et la conservera jusque dans le *De apice theoriae*, sa dernière œuvre, où l'Un recevra le nom de *Posse ipsum*, c'est-à-dire le pouvoir de faire et d'être fait, pouvoir auto-constitutif de soi, pouvoir caché car jamais manifesté et toujours en retrait, puisque tout ce qui est n'est que par lui sans être lui. Désormais, il ne reste plus à Nicolas qu'une pensée mesurante finie, une *mens mensurens* du fini, qui ramène l'objet connu à du mesurable. Tourné vers l'*Unum in se* —infini négatif— l'esprit (*mens*) fini est aveugle; tourné vers le multiple —infini privatif—, il voit la totalité de ce qui est s'ouvrir indéfiniment, sortant du pli de l'Un, en ex-sistant, expliqué, déplié, développé, après avoir été compliqué, replié, enveloppé, dans le pli de l'Un ou de l'Un comme pli.

La philosophie de Nicolas de Cues est une philosophie de l'Un qui n'est pas. L'Un est sans l'être. L'être se réduit dans la perspective hénologique à du pensable, c'est-à-dire à du mesurable, et se divise en ce qui pense et ce qui est pensé. Tout ce qui est pensable, c'est-à-dire mesurable par la raison, à savoir l'univers multiple des étants, est composé de choses opposées et inconciliables entre elles, mais les opposés se concilient et s'effacent dans l'unité pure et absolue de l'Un.

Cela est incompréhensible à la raison discursive, parce qu'elle reste au niveau du monde multiple, mais nous pouvons saisir intellectuellement ce qui est rationnellement incompréhensible.

Dans l'Un tout est Un. La seule relation qu'il entretient avec lui-même est celle de l'Égalité. Égalité vide et sans l'être de l'Un, qui n'a rien à voir avec la plénitude de vie de l'Être au sens *d'Esse per se subsistens* qui entretient avec lui-même des relations réelles que la théologie chrétienne identifie aux Personnes du Père, du Fils et du Saint Esprit. Pour Nicolas, les relations internes à l'Un sont celles de l'Un (*unitas*) avec lui-même qui est l'Égalité (*aequalitas*) et celle de l'Égalité avec l'Un qui est Union (*connexio*). Son parti pris hénologique le conduit ainsi à donner la préférence aux termes anonymes d'Un, d'Égalité et de Connexion plutôt qu'à ceux personnels de Père, de Fils et de Saint Esprit.

Tant que l'*unitas* ne s'est pas affirmée comme *aequalitas* et revenue à soi par le geste de la *connexio*, l'Un reste sans regard sur soi. Il ne peut être qu'adéquation aveugle à soi dans le non-être. Nicolas de Cues conçoit le retour sur soi de l'Intellect comme Égalité sans contenu: Un égale Un. L'Intellect ainsi entendu ne peut plus détruire l'unité pure et nue de l'Un, car il ne s'ajoute pas à lui: il le féconde. Nous savons tout ce que le Cusain doit à Proclus concernant cette doctrine (Caye, 2016: 33-44).

Il ouvrirait ainsi une voie nouvelle en faisant un choix décisif pour l'histoire de la pensée, celui de Platon contre Aristote, celui de Maître Eckhart contre saint Thomas d'Aquin, en un mot: celui de l'Un contre l'Être. Ce choix l'entraînera vers une pensée symbolique au détriment de la pensée analogique. Les conséquences s'incarneront dans une philosophie de la séparation, de la différence, de l'individu, dans un atomisme métaphysique dont, d'une certaine façon, les "philosophes de la différence" (Deleuze, Derrida, Lévinas...) représentaient au siècle dernier l'ultime avatar.

Telle est la signification vers laquelle tend toute métaphysique fondée sur l'hénologie qui fait de l'Un, et non de l'Être, le Principe sans principe.

Pouvoir être et acte d'être

Pure indétermination, l'Un est innommable. Le nommer serait le déterminer. Il est in-fini: non limité. Le déterminer serait le nier, car ce serait ajouter à son unité et du coup la détruire. La meilleure définition qu'on peut lui donner, à la suited'Eckhart, est *negatio negationis*. L'Un nie ce qui le nie, en premier lieu: l'être. Dans la perspective selon laquelle Dieu ne saurait s'identifier à l'Un impersonnel, il ne saurait nommerDieu. Le seul nom propre qui peut lui être donné est *Être*. Car dire l'Être *est*, qu'il est *un*, ne lui enlève ni ne lui ajoute rien qui puisse compromettre la pureté de son acte d'être. C'est parce qu'il est, qu'il est un, ce n'est parce qu'il est un qu'il est. Autrement dit, l'unité est une perfection et une richesse pour l'Être, alors que l'Être est une imperfection pour l'Un.

Le *Posse*, contenu en germe dans le *De docta ignorantia*, se révèle être *in fine* la clé de la pensée cusaine. Il n'est autre que l'Un. La dernière œuvre du Cusain, le *De apice theoriae* ("La cime de la contemplation"), est très importante à cet égard, car elle montre que l'Un est pouvoir d'unifier et, en premier lieu, de rester un. Puisque l'Un n'est un que s'il n'est pas, il ne peut s'affirmer qu'en se déployant comme une force négative. Le sens de la première hypothèse du *Parménide* s'en trouve entièrement transformé. Cette évolution était inscrite dans la logique de l'hénologie négative de l'Un sans l'être. L'Un n'est qu'Un et doit le rester en rejetant l'être qui menace son unité en s'ajoutant à lui. Sa puissance est une puissance négative auto-constitutive de soi.

Ce qui est n'est pas ce qui est en acte, mais ce qui peut être et plus précisément ce qui peut être fait : "Être, c'est pouvoir être fait, *posse fieri*. Ce pouvoir être fait renvoie à un pouvoir faire, *posse facere*, qui est le Créateur, dont l'œuvre débouche sur le *posse factum*, le pouvoir avoir été fait". Le concept de *Posse* identifie ce qui est à un pouvoir être en acte: ce qui est peut être. Dès lors, ce qui est (*quod*) s'identifie à une essence réalisée. Autrement dit, l'essence de ce qui est ne se distingue pas de l'être de ce qui est, elle ne doit pas d'être à un autre que soi par lequel elle serait (*quo*), elle se donne l'être et elle est ce don. Pouvoir être en acte résulte du geste (inexplicable!) d'auto-donation. Le possible se confond avec le nécessaire.

Dans tout ce processus, il n'est nullement question d'un *esse*, d'un être au sens d'acte, mais d'un acte au sens de pouvoir faire et être fait. *In fine*, ce pouvoir est le pouvoir auto-constitutif de soi qu'est la *Forma formarum*, c'est-à-dire l'Intellect. L'*Intellectus* acquiert ainsi le primat sur l'*Esse*, conformément à l'axiome eckhartien: "ce n'est pas parce qu'il est que Dieu intellige, c'est parce qu'il intellige qu'il est". L'apport du concept de *Posse* est donc de conduire à la philosophie du sujet et à l'oubli de l'être de ce qui est, au profit d'une essence conçue comme pouvoir auto-constitutif de soi, à laquelle Nietzsche identifiera la volonté de puissance.

Le *Posse* n'est pas sans rappeler le *Possest* développé dans le *Triologus de Possest* (1460) où Nicolas cherche à établir que "l'Eternel est toutes choses en même temps et dans l'instant" et que le *Possest* est le nom de tous les noms. En somme, le *Possest* est comme le nom de Dieu où ne se distinguent plus la possibilité de l'actualité, ce que lui semble illustrer le *ego sum qui sum* de l'*Exode*. A une question sur son essence, donc sur sa *possibilité*, Dieu répond par une indication sur son être, donc sur son *actualité*, ce qui signifie qu'en Dieu la possibilité ne se distingue absolument pas de l'actualité,

donc que l'essence ne se distingue pas de l'être; mieux encore, en Dieu, l'ensemble du pensable ne saurait être distingué de l'ensemble de ce qui est. La traduction de *Possesset* par *Pouvoir-est* est dictée par une indication du Cusain lui-même, qui souligne le sens verbal du mot être: être est un acte! Dire que le pouvoir *est*, c'est donc souligner le côté actif du pouvoir comme acte, acte puissant et auto-productif qui est l'Un et non l'Être, lequel n'a pas à se produire pour être puisqu'il est déjà alors que l'unité de l'Un est toujours à conquérir comme une victoire sur le non-un. En outre, le fait que le mot *Pouvoir-est* n'appartienne pas à la langue ordinaire apparaît tout désigné pour nommer sans le déterminer l'innommable.

Le caractère de l'hénologie négative est dialectique. On l'a vu, l'unité de l'Un est un résultat: le résultat d'un retour sur soi en vue de combler le vide ouvert par l'Égalité entre l'Un et l'Un. L'Un est un acte auto-constitutif de soi. Cette question permet de considérer le trait inaugural de la pensée de Nicolas de Cues qui, à la suite d'Eckhart, annonce l'idéalisme allemand, lequel accentue le primat de l'agir sur l'être. Marx concevra l'agir comme un déploiement de force et en tirera la conclusion pratique en affirmant qu'il s'agit de transformer le monde et non de le comprendre. Mais ce déploiement n'est nullement un passage à l'être, il s'agit d'un passage tout court et du passage comme force et en force.

L'Un est négation de négation, il nie tout ce qui le nie, à savoir tout ce qui est. Lorsque Hegel reprend cette idée d'une négation de la négation pour penser finalement l'*Aufhebung*, il s'inscrit dans la filiation eckhartienne et cusaine. Nous sommes en mesure de comprendre, maintenant, qu'une réflexion hénologique exclut toute perspective ontologique (au sens large du terme). De nombreuses études ont été menées à ce sujet. Rappelons l'anecdote de sa rencontre avec Franz von Baader qui lui parla avec enthousiasme de Maître

Eckhart, à qui il répondit: “S’il en est ainsi, nous n’avons besoin de rien d’autre”.

Une différence majeure oppose une pensée de l’Être de type thomiste et une pensée de l’Un représentée par Nicolas. A cet égard, notre lecture hénologique de Nicolas revient à le dissocier de l’Aquinat. Par exemple, chez le Cusain, la contraction se distingue de la participation qui, dans le cadre d’une philosophie de l’Être comme celle d’un saint Thomas d’Aquin attribuée à l’étant individuel un acte d’être propre, réellement distinct de l’Être en acte qui est participé mais ne participe pas. Dans la philosophie de l’Un de Nicolas de Cues, l’Un ne peut être participé car il cesserait d’être un, les créatures finies ne sont que des images contractées de l’Un infini.

Il s’agit donc de comprendre comment l’hénologie interdit toute forme d’attribution de l’acte d’être à l’étant du fait même que cela supposerait que l’Un se diffuse comme tel et se multiplie. Or, par définition, l’Un ne peut être qu’Un et ne peut donc admettre que les créatures soient dotées d’une autonomie qui ferait nombre avec lui. Chez Thomas d’Aquin, les créatures ont un acte d’être propre obtenu par participation à l’Être, qui leur confère une certaine autonomie existentielle, bien qu’elles ne tiennent évidemment pas leur être d’elles-mêmes. Ainsi ne cessent de s’opposer cette philosophie thomassienne de l’*Esse ipsum* à celle de l’*Unum in se*, laquelle met fin à toute possibilité de participation des créatures à l’Être.

Ce qui confère aux créatures leur autonomie “existentielle” (je mets ce mot entre guillemets pour souligner que je l’emploie au sens large) n’est pas l’Être lui-même, l’*Esse per se subsistens*, cela serait du panthéisme. Les étants *sont*, précisément, sans être l’Être. Ils sont, parce qu’ils ont reçu un acte d’être qu’ils n’ont pu se donner d’un Être qui n’a jamais été reçu d’un autre et qu’il n’a pu se donner puisqu’il a toujours été déjà: l’*Esse ipsum*. Chaque être est un effet de l’œuvre créa-

trice *ex nihilo*. Il n'en va pas de même en hénologie pour laquelle la créature est un reflet, non un effet, de l'Un (sans l'être). La créature, ici, est de nature méontologique, elle est créée *in nihilo*, son statut est celui d'une image dont toute la "réalité" est dans ce dont elle est l'image. Sa "contraction" exprime son caractère fini et exclut toute idée de "participation" car l'*Unum ipsum* ne saurait se laisser participer sans se déterminer, donc se détruire comme Un.

Tel n'est pas le cas de l'*Esse ipsum* qui peut se laisser participer sans cesser d'être lui-même. Il s'ensuit que Dieu comme *Esse per se subsistens* ne saurait être captif de la créature, comme en hénologie où l'Un dépend du regard porté sur lui, comme le montre le *De visione Dei*. La communication de Dieu exclut toute idée de participation, la créature ne participe pas l'Être du créateur, comme dans la perspective thomasienne, pour laquelle l'Être est premier et non l'Un. L'Être, selon cette dernière, est participable sans cesser d'être alors que, dans le néoplatonisme en général, et cusaïn en particulier, l'Un est imparticipable car il cesserait d'être un en étant participé. D'un côté, l'Être est participé mais ne participe pas, de l'autre, l'Un n'est pas participé et participe ou, plus précisément comme dit Eckhart, il se "prête" en se reflétant dans chaque étant, qui est parce qu'il est un et qui n'est pas un parce qu'il est.

Ce chiasme entre l'Être qui ne participe pas et est participé par les créatures qui sont parce qu'elles participent et l'Un qui n'est pas participé par les créatures mais qui participe ces dernières à titre de modèle qu'elles reflètent spéculairement est décisif: c'est sans doute là que se joue le cœur du problème et que se noue la distinction fondamentale. Le lieu du différend entre Nicolas et la pensée thomasienne et, plus généralement, entre l'hénologie néoplatonicienne et la pensée de l'Être se trouve précisément dans la question de la participation. Si Dieu est Un, il ne peut pas être participé,

sous peine de perdre son unité, car si l'unité est participée, elle est menacée. En somme, pour le dire très simplement, *dans la perspective hénologique, tout est Un, alors que dans la métaphysique de l'Être, tout n'est pas Dieu*, et le différend sur la participation est le nom de cette divergence.

Le concept de participation est inopérant dans le contexte de la moderne philosophie du sujet et, moins encore, dans celui de la post-modernité où le sujet se réduit à un projet auto-constitutif de soi, à "soi comme un autre", au "souci de soi", dans le prolongement de l'hénologie négative qu'on aurait amputée du mouvement de retour: nous restons dans l'écart creusé entre l'Un et l'Un. Le *différant* acquiert le primat et l'exclusivité. L'anonymat de l'Un triomphe et, avec, lui le nihilisme apophasique.

Retrait de l'Un et manifestation de l'être

La philosophie contemporaine apparaît dans cette ligne moins en rupture avec la philosophie moderne qu'il n'y paraît, dans la mesure où l'hénologie négative en constitue le fil d'or qui en relie toutes les étapes et justifie à la fois: l'avènement de la philosophie du sujet et sa disparition. Son *avènement*, parce que la logique hénologique conduit l'Un à s'affirmer dialectiquement et à s'auto-constituer comme pensée de soi et résultat de cette pensée (ou intellect conçu comme retour sur soi), l'idéalisme allemand en est l'illustration la plus emblématique. Sa *disparition*, dans la mesure où il n'est plus question d'un tel retour: le sujet ne se constitue plus, il s'abîme dans l'ouverture laissée béante par l'effacement de l'être qui est de "trop pour l'éternité" c'est-à-dire pour la pureté de l'Un qu'il souille. Un grand et gras éclat de rire cynique est la seule réponse sans espoir face au gouffre qui s'ouvre sous les pieds des philosophes de la différence, de Foucault à Deleuze en passant par Derrida et Lévinas.

Pour ce dernier, l'esse n'est pas acte d'être de l'esse *per se subsistens*, il est acte d'être rien d'autre que soi, acte d'identifier. La métaphysique de l'être doit donc faire place à une philosophie de l'autre, dite éthique dans un sens non moral. Être à partir de l'autre, ce n'est pas être autrement mais *autrement qu'être*. C'est n'avoir rien en commun avec l'autre. L'œuvre de Levinas est une illustration tragique de l'illusion hénologique. Il s'inscrit à demeure dans l'écart. Une distance insurmontable sépare autrui d'autrui. Elle ne peut être que maintenue et, par conséquent, elle ne peut être que de nature relationnelle et asymétrique. On ne perçoit pas le visage de l'autre comme étant substantiellement présent en face de soi, mais étant celui sans lequel on ne saurait être envisagé soi-même comme un autre visage. Le sujet, dit Levinas, est "sujet parce que assujetti", c'est-à-dire vidé de sa substance, investi par un autre, défait de sa condition d'être. Être humain, dit-il, signifie "vivre comme si l'on était pas un être parmi les êtres". Il s'agit de demeurer dans l'entre-deux. Il en va de même dans la démarche de Jean-Luc Marion, l'auteur de *Dieu sans l'être*, qui affirme que "Parce que Dieu ne relève pas de l'être, il nous advient en et comme un don". Si l'essence ne se distingue pas de l'être en effet, elle doit se réaliser en se donnant l'être et s'affirmer comme force auto-réalisatrice.

Cependant, si l'Être est acte, il ne saurait en tant que tel se réduire à un attribut, c'est-à-dire à un déterminant, car il ne saurait s'ajouter à ce qui est déjà. Quand Dieu donne son nom à Moïse: "Je suis", il se révèle comme l'Être qu'il est, en tant que sujet et non comme attribut. Il ne dit pas "Je suis l'Être" comme si l'Être était un complément de sujet: il est l'Être qui dit "Je suis", l'Être qui n'est autre qu'un acte d'Être, semblable à un feu qui brûle sans se consumer, tel le buisson ardent. En revanche, si l'Être est conçu comme un attribut, un déterminant, il renvoie à un autre que lui, à ce qu'il déter-

mine. Il vient alors s'ajouter comme pur don à ce qui nécessairement n'était pas sans lui. Telle est la signification, donnée par Eckhart, à Dieu en tant qu'Être. En tant qu'Être, Dieu n'est pas Dieu en sa Déité c'est-à-dire unité pure et nue de l'Un, il est Dieu en tant qu'il se manifeste, en tant qu'il se présente à la créature. L'Un précède alors Être, lequel se ramène à la pure présence de celui qui se présente en tant qu'il se *présente à* (la créature, à Moïse). Donc, Dieu en sa Déité est sans l'être. Il est l'Un sans l'être. L'être est de trop pour lui.

La crise du savoir est liée à la suspension du jugement, du *krinein*, qui affirme "l'Un" sans pouvoir dire qu'il "est". La source de tout effondrement, de tout chaos, est dans l'impossibilité de résoudre la question telle qu'elle est posée à partir de l'Un. Car affirmer que "l'Un *est*", c'est faire voler en éclat toute unité possible en introduisant en son sein le germe de sa propre corruption. Mais le nier entraîne, tout autant, l'impossibilité de toute multiplicité. Dire "l'Un n'est pas", c'est en effet nier la possibilité d'une multiplicité en affirmant l'impossibilité de l'unité. Le non-être de l'Un conduit à la négation du multiple. L'hénologie négative se trouve devant ce dilemme: avoir à choisir entre l'Un qui n'est pas et le multiple impossible ou rejeter l'Un et le multiple. En vérité, le choix véritable doit s'effectuer entre *l'Unum in se* et *l'Esse ipsum*, preuve s'il en est que la pensée n'est pas déterminée par l'époque à laquelle pense le penseur. L'époque ne peut que provoquer la pensée véritable, non la déterminer ou l'obscurcir à cause d'un problème mal posé. La grandeur de Nicolas de Cues est dans sa tentative de penser l'Un au-delà de l'histoire, sa faiblesse fut d'avoir pensé l'Un sans l'être et de l'avoir ainsi réduit à la pensée auto-constitutive de soi. L'Un est identifié au principe en tant que principe de tout ce qui peut être conçu. Mais il s'affirme alors comme le résultat d'un processus auto-constitutif: le processus unitritaire auquel il se ramène.

Toute la puissance spéculation cusaine tend à montrer que l'Un est auto-constitutif de soi et que ce mouvement auto-constitutif se produit sans l'être. L'hénologie négative se présente ainsi comme dépassement de la métaphysique de l'être en direction d'une métaphysique de l'Un conçu comme la vérité précise, l'égalité parfaite de soi avec soi, et comme pure indétermination. Dépassement la métaphysique de l'être en direction d'un objet indéterminé suppose franchir les limites, telle est l'option de Nicolas de Cues. Il faut déplacer celles-ci à l'infini, effacer l'horizon. Ce qui dépasse l'être est le rien et ne connaît pas de frontière. Il est la pure indétermination de l'Un qui se retire dans la pureté de son non-être.

Bibliographie

- Aristote. *Métaphysique*. Tricot, J. (trad.). Paris, Vrin, 1986.
- Beierwaltes, W. (2016). *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag.
- Caye, P. (2016). Nicolas de Cues et la question platonicienne. En *Nicolas de Cues. Le tournant anthropologique de la philosophie*, n° 26-27. Pasqua, H. (dir.). Niza, Noesis.
- Counet, J.-M. (2000). *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues*. Paris, Vrin.
- Descartes. *Oeuvres et lettres*. Paris, Les Belles Lettres, 1944.
- Marion, J.-L. (2013). *Dieu sans l'être*. Paris, PUF.
- Maître Eckhart. *Sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons 101-104*. Pfister, G. (trad. du moyen haut allemand). Vannier, M.-A. (préface). Orbey, Éditions Arfuyen, 2004.
- Nicolaï 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).

Nicolas de Cues. La docte ignorance. Pasqua, H. (trad.), 2ème éd. Paris, Payot/Rivages, 2011.

Pascal, B. *Pensées.* Lafuma, L. (ed.). Paris, Éditions du Seuil, 1963.

Pasqua, H. (2017). Rien n'est en dehors de l'infini (*De visione Dei* XIII, 54). En *Infini et altérité dans l'uvre de Nicolas de Cues.* Lovaina, Peeters.

Wyller, A.E. (1982). Identität und Kontraktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 15.

Capítulo 2

La metafísica del poder en Nicolás de Cusa

Potencia y posibilidad en su obra de madurez *De possest* (1460)

Nadia Russano

Introducción

Se ha sostenido que el período final del pensamiento de Nicolás de Cusa abarca desde 1458 hasta su muerte en 1464 (Flasch, 2001, 2003)¹ y que se caracteriza por una profundización de algunos de los axiomas fundamentales de su filosofía desde la perspectiva de la noción de poder (*posse*), dando así origen a una metafísica original: una “metafísica de lo posible (*possibile*) que es al mismo tiempo una metafísica del poder (*posse*)” (André, 2010: 33).² El tratado *De possest* (1460) —objeto de este estudio— constituye el primer estadio de dicha metafísica del poder (*posse*), en virtud de la nueva formulación del principio de la coincidencia de los opuestos en términos de posibilidad y actualidad en el nombre enigmático Poder-es (*possest*). El segundo estadio lo constituye

1 Además, según Flasch, la obra de transición hacia el pensamiento maduro es *De beryllo* (1458).

2 Suscribo la tesis del profesor André, quien en lugar de hablar de una “evolución” en el último período del pensamiento cusano (Flasch, 2001, 2003), considera que es mejor afirmar que se trataría de una síntesis del pensamiento previo y una apertura de la especulación madura orientada hacia el pensamiento del *posse*.

De venatione sapientiae (1463), dada la especulación sobre los conceptos de poder-ser-hecho, poder-hacer y poder-hecho (respectivamente: *posse fieri*, *posse facere* y *posse factum*). Finalmente, el último estadio lo constituye *De apice theoriae* (1464), en virtud de la afirmación de la anterioridad absoluta del Poder Mismo (*posse ipsum*). De este modo, tales obras constituyen el núcleo sistemático de la especulación cusana sobre el *posse* (Brüntrup, 1973; André, 2010; Li, 2013).³

Una característica importante a los fines de esta perspectiva sobre el período final del pensamiento cusano es que a partir de 1450 Nicolás de Cusa estudió y asimiló profusamente ciertas fuentes de la tradición, que le otorgaron un vocabulario y ciertas perspectivas que influyeron tanto en la redacción del *De possest* como en el resto de las obras de este período (González Ríos, 2011: 9-30). Entre estas fuentes, cabe destacar especialmente la nueva traducción de la *Metaphysica* de Aristóteles realizada por el Cardenal Bessarion y que Nicolás poseía en un manuscrito que presenta anotaciones marginales —*cod. cus.* 184—, las cuales hacen indudable la recepción productiva que de esta obra hiciera el Cusano (D'Amico, 2014: 80-103). También es preciso destacar la influencia de las obras de Proclo *Procli De theologia Platonis Libri VI* —*cod. cus.* 185—, *Procli Expositio in Parmenidem Platonis* —*cod. cus.* 186— y *Procli Elementatio theologia* —*cod. cus.* 195—, comprobable no solo por las marginales a los manuscritos sino por una recurrencia muy frecuente a doctrinas procleanas a partir de 1458 (D'Amico, 2009: 107-134).

En esta ponencia, me propongo presentar los que considero los elementos principales del primer estadio de la metafísica

3 Sin embargo, es preciso notar que también encontramos tratamientos del *posse*, la *potentia* y la *possibilitas* dispersos no solamente en otras obras del período maduro, como en los opúsculos de 1459 *De principio* y *De aequalitate*, en el tratado *De ludo globi* (1463) y en el *Compendium* (1463), sino también en muchas de sus obras tempranas, desde *De docta ignorantia* (1440) hasta *De visione Dei* (1453). Sistematizar estos conceptos no es el objetivo del presente trabajo, sino de mi actual proyecto doctoral bajo la dirección de Claudia D'Amico.

del poder a partir de un análisis del tratado *Triologus de possess*: los conceptos de poder (*posse*), potencia (*potentia*) y posibilidad (*possibilitas*) y su relación; la formulación de la coincidencia de la posibilidad y la actualidad absolutas; la formulación del nombre *possess*; y la explicación de la diferencia entre el modo de ser de lo creado y el modo de ser del creador a partir de una especulación sobre la fórmula *id quod esse potest*.

La metafísica del poder (*posse*)

En el *Triologus de possess*, Nicolás del Cusa desarrolla una visión conjetural de la unitrinidad del principio absoluto a partir de la consideración del modo de ser de la creatura. Lo hace siguiendo la enseñanza del apóstol Pablo de Tarso, en cuya *Epístola a los romanos* 1, 20 declara que “las perfecciones invisibles de Dios, también su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas”. Es decir que la inteligencia, a partir de lo creado, puede elevarse a la contemplación del Creador. Para ello, deberá comprender cómo es de modo absoluto aquello que se nos aparece como el modo de ser de las cosas creadas finitas. Y la primera nota que toma de lo creado para elevarse a la contemplación de lo absoluto es la posibilidad de algo determinado de ser eso que es:

Cardenal: [...] el apóstol nos quiso enseñar de qué modo podemos aprehender en Dios, de manera invisible, las cosas que vemos en la creación. En efecto, toda creatura existente en acto puede ser. Lo que no puede ser, no es. (*De poss.*: h XI/2, n. 5 [trad. esp. González, 1992: 37])⁴

4 *Cardinalis:* “[...] Docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter aprehendere poterimus, quae in creatura videmus. Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est”.

Si la creatura existe en acto (*actu existens*), es porque puede existir en acto. Lo que es, puede ser eso que es. Y lo que no puede ser, no es, precisamente porque es imposible que sea: lo imposible no existe.

Por vía de consecuencia afirmo: puesto que todo existente puede ser lo que es en acto, a partir de ahí vemos la actualidad absoluta, por la cual las cosas que son en acto son lo que son. [...] Por lo tanto, como la actualidad existe en acto, también ella misma ciertamente puede ser, ya que lo que es imposible no existe. La misma posibilidad absoluta no puede ser distinta del poder, al igual que tampoco la actualidad absoluta puede ser otra cosa que acto. (*Ibid.*, n. 6 [trad. esp. *op. cit.*: 37-38])⁵

Lo que la creatura es en acto, lo es en virtud de la actualidad absoluta (*absoluta actualitas*). Luego, puesto que todo lo que es en acto puede ser lo que efectivamente es en acto, y puesto que la actualidad absoluta misma es en acto, entonces vemos que la actualidad absoluta puede ser. Lo que no puede ser, *i.e.* lo imposible (*impossibile*), no es. Además, en este pasaje queda explícitamente identificada la noción de poder (*posse*) con la de posibilidad absoluta (*possibilitas absoluta*). Es manifiesto entonces que el Cusano entiende aquí la noción de poder como posibilidad. Poder significa poder-ser. El Cardenal continúa especulando:

Y la misma ya mencionada posibilidad no puede ser anterior a la actualidad, como cuando decimos que una

5 "Dico autem consequenter: cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspicimus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt. Sicut cum alba videmus visibili oculo, albedinem intellectualiter intuemur, sine qua album non est album. Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu".

potencia precede al acto. ¿Pues cómo llegaría al acto sino por la actualidad? Efectivamente, si el poder ser hecho se llevase a sí mismo al acto, sería en acto antes de ser en acto. (*Ibid.* [trad. esp. *op. cit.*: 38])⁶

La posibilidad absoluta no puede ser anterior a la actualidad, puesto que para que la posibilidad llegue a la actualidad, necesita a la actualidad misma. Ni tampoco la actualidad podría preceder a la posibilidad, puesto que el ser en acto debe primero poder-ser en acto. De este modo, nuestro intelecto logra concebir que la posibilidad absoluta no precede a la actualidad absoluta, pero tampoco la sigue:

¿Pues cómo podría existir la actualidad no existiendo la posibilidad? Por lo tanto, la potencia absoluta, el acto y la unión de ambos son coeternos. Pero no son muchos eternos —continúa el Cardenal— sino que son eternos de tal modo que son la absoluta eternidad. (*Ibid.* [trad. esp. *Ibidem*])⁷

Posibilidad absoluta y actualidad absoluta deben coincidir en el principio. La unión de ambos o nexo absoluto (*nexus*) representa esta coincidencia en lo absoluto. En este pasaje podemos ver que Nicolás de Cusa utiliza indistintamente los términos posibilidad y potencia para referirse al poder absoluto, por lo cual queda establecido que *posse*, *possibilitas* y *potentia* tienen el mismo significado metafísico, pues todos

6 “Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem? Posse enim fieri si se ipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset”.

7 “Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente? Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa eternitas”.

refieren al poder divino absoluto, aquel al cual se refería la cita del apóstol Pablo como un poder invisible y eterno (*sempiterna virtus invisibilis*). La eternidad, que en la cita paulina apareció vinculada a las cosas invisibles de Dios, aparece aquí explicada como una coeternidad de tres instancias: potencia absoluta, acto absoluto y la unión de ambos.

Cardenal: [...] Llamaré a esta eternidad, que de tal manera vemos, el glorioso Dios. Y afirmo que ahora es evidente para nosotros que Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto. Todas las cosas que son después de él existen con distinción de potencia y acto, de tal modo que solo Dios es lo que puede ser, y de ningún modo sucede eso en cualquier creatura, puesto que potencia y acto son lo mismo únicamente en el principio. (*Ibid.*, n. 7 [trad. esp. *op. cit.*: 38-39])⁸

Dios es aquel principio eterno en donde coinciden la posibilidad absoluta y la actualidad absoluta, cuya unión es representada por el nexo absoluto. Es anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, porque Dios es actualidad absoluta; es anterior a la posibilidad que se distingue del acto, porque es posibilidad absoluta. En lo absoluto simple coinciden los opuestos. Dios es el principio simple anterior a la oposición de acto y potencia, porque es coincidencia de opuestos. En virtud de esta coincidencia, Dios actualiza su posibilidad,

⁸ *Cardinalis:* "[...] Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum. Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio".

es decir, Dios es lo que puede ser (*id quod esse potest*).⁹ Y puesto que esto ocurre en la eternidad absoluta de Dios, solo en Él pueden ser lo mismo la posibilidad y la actualidad.

Es preciso destacar aquí una sutil ambigüedad sintáctica en la fórmula latina *solus Deus id [est] quod esse potest*, como ha sido notado por varios intérpretes (Hopkins, 2010: 67-82; Li, 2013: 143-159). Como explica Hua Li, hay dos traducciones gramaticalmente posibles para esta fórmula: i) solamente Dios es lo que él puede ser; ii) solamente Dios es lo que puede ser. Cada una de estas traducciones conduce a interpretaciones distintas. Por un lado, Paul Wilpert, Maurice de Gandillac y Kurt Flasch se inclinan por la primera traducción, debido al matiz panteísta de la segunda traducción, que identifica a lo creado con el Creador. A diferencia de estos autores, Hua Li adopta la posición de Josef Stallmach, a quien sigue Brüntrup. Ellos sostienen que pueden utilizarse ambas traducciones.

La cuestión del panteísmo es un falso problema para estos autores, puesto que la fórmula *id est quod esse potest* debe entenderse en el sentido de que Dios es complicación absoluta de todo, *complicatio omnium*. Dios es en lo creado, pero no en el modo de ser de lo creado, sino que es de modo divino (Li, 2013: 152). Quien sigue una postura similar a la de Hua Li es Hopkins. En efecto, si bien no niega la ambigüedad de la fórmula, Hopkins sostiene que aunque se traduzca del primer modo, no necesariamente debe entenderse en términos panteístas. La razón es que el Cardenal desarrolla claramente, a lo largo de *De possesset*, el sentido en que debe entenderse que Dios es todo lo que puede ser, utilizando otras formulaciones no ambiguas (*cfr.* Hopkins, 2010: 73).

9 Nótese que Nicolás de Cusa utiliza aquí la fórmula *id quod esse potest*, que en *De docta ignorantia* designaba la naturaleza de lo máximo absoluto. Otra confirmación de la tesis de André: el Cusano está profundizando sus perspectivas filosóficas tempranas.

Sigo la postura de estos autores que sostienen que la fórmula no debe entenderse en sentido panteísta, pues es claro que se lo debe hacer en el sentido de la complicación de todo en lo absoluto a partir de la explicación que el mismo Cusano le da a continuación:

Cardenal: [...] Siendo las cosas de esta manera, es decir, que Dios es la absoluta potencia, el absoluto acto y el nexo de ambos, y por tanto es en acto todo ser posible, es evidente que Él es complicativamente todas las cosas. Pues todas las cosas que de cualquier modo son o pueden ser están complicadas en el principio mismo, y todo lo que ha sido o será creado se explica por aquel mismo principio en el que están complicadamente. (*De poss.:* h XI/2, n. 8 [trad. esp. *op. cit.:* 39])¹⁰

Dios es complicativamente todas las cosas, porque es en acto (*actus*) todo ser posible (*omne possibile esse*). Todo lo que es y lo que puede ser, lo que ha sido y lo que será, está complicado en el principio eterno que es coincidencia de potencia absoluta, acto absoluto y nexo. Puesto que Dios es complicativamente todas las cosas, entonces las cosas en Dios, son Dios. El modo como las cosas son en el principio es el modo como el principio es, y no el modo como son en el mundo. Por el contrario, las cosas explicadas en el mundo, son mundo (*cfr. ibidem*, n. 9).¹¹

Las cosas creadas explican lo que en el Creador está complicado, es decir, hacen visible lo invisible de Dios.

10 *Cardinalis:* "[...] Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicate esse omnia. Omnia enim, quae quoquomodo modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicate sunt".

11 *Cardinalis:* "[...] Volo dicere omnia illa complicate in deo esse deus sicut explicite in creatura mundi sunt mundus".

Una vez postuladas la coincidencia del acto, la potencia y el nexo absolutos, es preciso encontrar un nombre que direcciona la mirada hacia esta coincidencia de los opuestos en una unidad que supera la disyunción entre ellos. La posibilidad que coincide con la actualidad puede concebirse mediante el término complejo *poder-es* (*posse-est*). El poder mismo —que anteriormente fue identificado con la *possibilitas absoluta*— es. En tanto es, es en acto.

Cardenal: [...]. Admitamos que alguna expresión signifique de un modo simplísimo todo lo que expresa este término complejo “poder-es”, es decir, que el mismo poder es. Y como lo que es, es en acto, en consecuencia poder ser es tanto como poder ser en acto. Llámesele *possest*. (*De poss.*: h XI/2, n. 14 [trad. esp. *op. cit.*: 45])¹²

En este simple nombre del lenguaje, el Cusano hace coincidir la Metafísica del Éxodo y el problema medieval de la omnipotencia divina. En efecto, el Cusano dice que el nombre *possest*, “el poder-es”, es sumamente apropiado para designar a Dios según nuestro concepto humano de él, porque contiene un conocimiento que Dios ha revelado de sí mismo al decir “Yo” soy “Dios omnipotente” (*ego sum Deus omnipotens*): a saber, que él es el acto de toda potencia. El *possest* se relaciona con este conocimiento revelado pues el Cardenal interpreta *omnipotens* como “acto de toda potencia”, es decir, la actualidad de toda posibilidad, el “poder-es”. La noción de omnipotencia divina queda aquí yuxtapuesta a los conceptos de *potentia*, *posse* y *possibilitas*. Pero hay además otro conocimiento revelado que este nombre simboliza, aquel que da nombre a la llamada *Metafísica del Éxodo*:

12 *Cardinalis*: “[...] Est enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quatum hoc complexum ‘posse est’, scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possest”.

Y en otro lugar [Dios dice] "Yo soy el que soy". Efectivamente, Él mismo es el que es. En cambio, las cosas que todavía no son lo que pueden ser o lo que pueden ser entendidas, no tienen el ser absoluto. En griego se lee: yo soy la entidad, donde nosotros "yo soy el que soy". Él es, pues, la forma del ser o la forma de toda forma formable. Por el contrario, la creatura que no es lo que puede ser, simplemente no es. Solo Dios es perfecta y completamente. (*Ibid.* [trad. esp. *op. cit.*: 45-46])¹³

Solamente Dios posee el ser de un modo perfecto, en tanto es *possest*. Su ser es perfecto y completo porque es actualización de toda su potencia: es el que es, *porque* es todo lo que puede ser. Por el contrario, lo creado no es lo que puede ser (*non est quod esse potest*), porque su ser no es perfecto ni absoluto: toda actualización de una potencia creada siempre será parcial, siempre restará un horizonte de posibilidades no actualizadas pero por actualizar. La creatura siempre puede ser de otro modo a como es, precisamente porque es creatura y no *possest*. Pero a aquella entidad que es todas las cosas, le sucede que no puede ser otra cosa que lo que es, pues tiene el ser de tal modo completo y perfecto, que es todas las cosas, siendo todo en todo de modo que no es una cosa más que otra, porque no es una cosa de modo tal que no sea otra (*cfr. De poss.*: h XI/2, n. 12).¹⁴

13 "Et alibi: 'Ego sum qui sum.' Nam ipse est qui est. Quae enim nondum sunt id quod esse aut intelligi possunt, de illis absolutum esse non verificatur. Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: 'Ego sum qui sum'. Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter. Solus deus perfecte et complete est."

14 "Bernardus: Intelligo te dicere velle deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est. Quomodo hoc capit intellectus?"

"Cardinalis: Utique hoc firmissime asserendum. Deo enim nil omnium abest quod universaliter et absolute esse potest, quia est ipsum esse, quod entitas potentiae et actus. Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud."

La estructura metafísica de las creaturas

En este apartado desarrollaré la consideración de Nicolás de Cusa del modo de ser de los seres visibles y su diferencia con el modo de ser de lo invisible o absoluto a partir del vocabulario del *posse*. En principio, como hemos visto más arriba, toda creatura en tanto existente en acto es caracterizada a partir de su posibilidad de ser: toda creatura existente en acto puede ser, porque lo imposible no es (*cfr. De poss.*: h XI/2, n. 5).¹⁵

Siguiendo a Brüntrup (1973: 31),¹⁶ esta correlación de ser y poder en las cosas finitas tiene varios aspectos, que se pueden resumir en tres proposiciones:

I: todo lo que es en acto puede ser, es decir, presupone el poder.

II: todo lo que es en acto, es solo eso que puede ser.

III: todo lo que es en acto, no es todo lo que eso mismo puede ser.

De acuerdo con Brüntrup, en las cosas creadas el poder (*posse*) y el ser (*esse*) se corresponden mutuamente de tal manera que cada ser presupone su poder. Este poder brinda la base sobre la cual el ente se actualiza, es decir, que cada ser en acto es actualizado desde su ser en potencia o ser posible. De este modo cada ente es lo que proporciona su posibilidad o potencia, por consiguiente, es *solamente* eso que puede ser. Este “puede ser” no debe entenderse como una

15 *Cardinalis*: “[...] Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est”.

16 “Alles creatura, die als actu existens vorliegt, ist vom potest esse geprägt. Diese Korrelation von Sein und Können im Endlichen hat mehrere Aspekte. Es gilt, die verschiedenen Dimensionen dieser Prägung darzustellen. Sie lassen sich vereinfachend in drei Sätzen formulieren: 1) Alles, was wirklich ist, kann sein; es setzt sein Können voraus. 2) Alles, was wirklich ist, ist nur das, was es sein kann. 3) Alles, was wirklich ist, ist nicht alles, was es sein kann. Diese Aussagen sind im Kontext des cusanischen Denkens zu explizieren und auf ihre metaphysische Bedeutung hin zu prüfen”.

posibilidad lógica indeterminada, sino como una posibilidad delimitada, referida a su actualización, determinada y limitada siempre y solamente en su conexión necesaria con la actualidad. Cada creatura tiene una estructura triádica: el ser-posible de la rosa y el ser-en-acto de la rosa hacen en su unión o nexa el ente real “rosa”. La posibilidad es determinada y delimitada por la actualidad de modo que en su conexión mutua llegue al reposo de su actualidad.

Por otro lado, la creatura no es *todo* lo que puede ser. Su ser-en-acto no coincide con su ser-posible. Toda creatura es “parcialmente” en acto, porque su poder-ser no es totalmente agotado por su ser-en-acto (Brüntrup, *op. cit.*: 34). Por ejemplo, las cosas grandes pueden aumentar su cantidad, de tal modo que dejaron de ser lo que eran en acto en un instante para actualizar la posibilidad de ser más grandes. Brüntrup ilustra las proposiciones aduciendo el ejemplo del Sol utilizado por el Cardenal (Brüntrup, *op. cit.*: 31). El Sol está en una dirección del cielo determinada, tiene una forma y un tamaño determinados, no es lo que puede ser, pues podría actualizar otra de sus posibilidades. La medida de sus posibilidades sobrepasa la de su actualidad. El Sol es la actualidad de lo que a través de su forma o *species* asigna a la actualidad. Pues en la visión del mundo del Cardenal cada ente alcanza un estado de perfección y satisfacción determinado, de modo que existe como algo suficiente. El ente, tal como se presenta en el Universo creado, existe solo como individuo. La especie o forma de una cosa no existe separada de su materia, sino siempre actualizada en un individuo singular, concreto y determinado. Para el individuo, la especie que en él se actualiza significa un límite firme. Ningún ente individual determinado alcanza la especie en su totalidad. El individuo es una actualización concreta y contracta de la especie, cuyas posibilidades no pueden ser actualizadas totalmente por él, de forma tal que el individuo no es lo que

puede ser. En el *quod esse potest* apresa el Cusano la esencia total de cada ente, no actualizada. Ningún individuo es la actualidad perfecta de su especie. Cada individuo es solo un fragmento de las posibilidades contenidas dentro de los límites de su especie.¹⁷

A continuación, ofrezco dos proposiciones más que extienden el enfoque de Brüntrup. Estas proposiciones adicionales resumen la diferencia en los modos de ser según la estructura metafísica de las creaturas y la del Creador:

IV: solo Dios es lo que puede ser, y de ningún modo sucede eso en cualquier creatura (*cfr. De poss.*: h XI/2, n. 7 [trad. esp. *op. cit.*: 39]). La creatura es lo que es, no todo lo que puede ser.

V: solo el principio, porque es el mismo *possest*, no puede ser lo que no es. Toda creatura puede ser lo que no es (*cfr. ibidem*, n. 27 [trad. esp. *op. cit.*: 56]).

La Proposición IV establece que solamente Dios es lo que puede ser, y que ninguna creatura es de este modo. Dios es todo lo que puede ser, porque es *possest*. En cambio la creatura, mientras es lo que es, no es todo lo que puede. En Dios la potencia coincide con el acto —o bien, la posibilidad con la actualidad—. De este modo, Dios *es* en acto todo lo que *puede ser*, es decir, todo lo que está en su absoluta posibilidad. Pero no sucede así en la creatura, pues en ella la potencia, el acto y el nexo se oponen entre sí. Lo creado visible *es* lo que en un instante determinado *es*. Pero además de estar siendo lo que es, está en ese mismo instante *pudiendo ser* lo que *no es*. Puesto que el ser de lo creado no coincide con su posibilidad sino que se opone, lo creado *es* lo que es, pero *no es* lo que puede ser, precisamente en tanto *puede serlo*. Solo Dios es *possest*, es decir, es lo que puede ser, porque solo en Dios coinciden los opuestos.

17 Ningún hombre particular alcanza la esencia completa del ser-hombre. Solo Cristo posee la perfecta totalidad de la humanidad, como Nicolás expuso en el Libro III de *De docta ignorantia*. Únicamente Cristo, en tanto hombre, es lo que puede ser.

Por su parte, la Proposición V establece que solamente el *possest* no puede ser lo que no es, puesto que no hay nada que él no sea. Si el *possest* es lo que puede ser, entonces no puede ser lo que no es. En cambio, la creatura puede ser lo que no es, ya que no es *possest*, es decir, no es lo que puede ser. He aquí una diferencia clave entre el Creador y su creación discutidas en el transcurso del diálogo:

Cardenal: [...] El principio no agota su poder omnipotente en ninguna cosa que puede ser. Por tanto, ninguna creatura es *possest*. Por esto, toda creatura puede ser lo que no es. Solo el principio, porque es el mismo *possest*, no puede ser lo que no es.

Bernardo: Esto es claro. Si el principio pudiera no ser, no sería, puesto que es lo que puede ser.

Juan: Es, por tanto, la necesidad absoluta, ya que no puede no ser.

Cardenal: Dices bien. ¿Cómo podría no ser, puesto que en él el no-ser es él mismo?

Juan: Maravilloso Dios, en el que el no-ser es la necesidad de ser. (Cfr. *ibid.* [trad. esp. *ibidem*]).¹⁸

El razonamiento de Bernardo implica que porque las creaturas pueden ser lo que no son, entonces de algún modo pue-

18 *Cardinalis:* "Optime. Principium igitur suam vim omnipotentem in nullo quod esse potest evacuat. Ideo nulla creatura est possest. Quare omnis creatura potest esse quod non est. Solum principium quia est ipsum possest, non potest esse quod non est".

Bernardus: "Clarum est hoc. Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse potest".

Johannes: "Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse".

Cardinalis: "Recte dicis. Nam quomodo posset non esse, quando non-esse in ipso sit ipsum".

Johannes: "Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas".

den no ser. Lo creado puede no ser en relación a lo que es. Precisamente porque es lo que es, es decir: es en su determinación actual (*nexus*). Y aquello que no es es aquello que está en potencia para ser. Pues en lo creado visible se oponen la potencia, el acto y el nexo, lo cual es decir: cuando es uno no es el otro. De este modo se da el no ser en lo creado. Pero en el *possest* no ocurre del mismo modo. En efecto, mientras lo creado puede ser lo que no es, el *possest* no puede ser lo que no es. Y esto no es por incapacidad, como puede parecer a primera vista. Pues si el *possest* pudiese ser lo que no es, entonces podría no ser, tal como puede no ser la creatura. Pero el *possest* no puede no ser, puesto que, como dice Bernardo, si pudiese no ser, no sería, puesto que es lo que puede ser, porque es *possest*. En consecuencia el *possest* es la necesidad absoluta, pues no puede no ser. Y no *puede* no ser, porque en él, dice el Cardenal, el no ser *es* él mismo.

El modo de ser de lo creado visible aparece caracteriza-do en varios lugares de la obra y merece una consideración atenta. Bernardo y Juan escuchan atentamente la siguiente explicación del Cardenal:

Cardenal: [...] Llamaré a esta eternidad, que de tal manera vemos, el glorioso Dios. Y afirmo que ahora es evidente para nosotros que Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto. Todas las cosas que son después de él existen con distinción de potencia y acto, de tal modo que solo Dios es lo que puede ser, y de ningún modo sucede eso en cualquier creatura, puesto que potencia y acto son lo mismo únicamente en el principio. (*Cfr. De poss.*: h XI/2, n. 7 [trad. esp. *op. cit.*: 38-39]).¹⁹

¹⁹ *Cardinalis* "[...] Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum. Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem,

En tanto principio simple del mundo, Dios es anterior a la distinción entre actualidad y posibilidad —o bien, entre potencia y acto—. El mundo, en cambio, es principado, lo cual implica ser de un modo distinto al del principio. En el mundo, las cosas *son* con distinción de potencia y acto. Es decir, son lo que son, pero no lo que pueden ser. Solo Dios *es* lo que *puede ser*. Bernardo no se encuentra convencido aún y le pide al Cardenal que explique en qué sentido dice que Dios es lo que puede ser. Pues según Bernardo, también de las cosas creadas puede decirse que son lo que pueden ser:

Bernardo: [...] ¿En qué sentido dices que Dios es lo que puede ser? Pues parece que esto pueda decirse idénticamente del Sol, de la Luna, de la Tierra y de cualquier otra cosa.

Cardenal: Hablo en términos absolutos y muy generales, como si dijese: siendo la potencia y el acto lo mismo en Dios, Dios es en acto todo aquello a lo que se puede atribuir el poder ser. Esto lo ve fácilmente todo aquel que considera que la potencia absoluta coincide con el acto. El caso del Sol es diferente. Pues aunque el Sol sea en acto lo que es, sin embargo no es lo que puede ser. Pues puede ser de otro modo de como es en acto. (Cfr. *ibid.*, n. 8 [trad. esp. *op. cit.*: 39]).²⁰

quae distinguunt ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio”.

- 20 *Bernardus:* “[...] Quomodo dicis deum id esse quod esse potest? Videtur enim hoc de sole et luna et terra et alio quolibet pariformiter dici posse”.

Cardinalis: “Loquor in absolutis et generalissimis terminis, quasi dicerem: cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse posset, quod deus actu non sit. Hoc facile vides quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu. Secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod est, non tamen id quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit”.

El Cardenal explica que el Sol es en acto lo que es, y que puede ser de otro modo a como es en acto. Mientras el Sol sea en acto lo que es, no es, por eso mismo, lo que puede ser. Pues si fuese en acto lo que pudiera ser en potencia —en otros términos, si su potencia estuviese en acto— sería el *possest* mismo.

Cardenal: [...] este Sol sensible mientras está en el Oriente no está en cualquier otra parte del cielo en donde podría estar, y no es a la vez máximo y mínimo, de modo que no pueda ser ni mayor ni menor, y no está en todas partes y en cualquier lugar, de modo que no pueda estar en otro lugar que en el que está, y no es todas las cosas de modo que no pueda ser otra cosa que lo que es, y lo mismo de todo lo demás. Y así de manera semejante hay que decir de todas las creaturas. (*Cfr. ibid.*, n. 11 [trad. esp. *op. cit.*: 43])²¹

Mientras el Sol sensible, es decir, contracto, esté en acto en Oriente, está *potencialmente* en Occidente o en cualquier otra parte. Y como mientras está en acto en un lugar, está potencialmente en otro, entonces puede estar en otro lugar que en el que está. Asimismo, puede variar su cantidad, ya que el Sol sensible puede ser mayor o menor, y en general, *puede ser otra cosa que lo que es*, pues no es *possest*, es decir, no es lo que puede ser.

Cardenal: [...] Dios es Sol; pero no con el modo de ser con el que este Sol es, que no es lo que puede ser. Pues al que es lo que puede ser ciertamente no le falta el ser

21 *Cardinalis:* "Hic enim sol sensibilis dum est in oriente, non est in qualibet parte caeli, ubi esse posset, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est undique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis. Sic quidem de omnibus creaturis pariformiter".

del Sol, sino que lo posee en un mejor modo de ser, porque lo posee de un modo perfectísimo y divino.
(Cfr. *ibid.*, n. 12 [trad. esp. *op. cit.*: 44])²²

Solamente el *possest* es en acto lo que puede ser. Las creaturas, por el contrario, no son lo que pueden ser. Por eso motivo, lo creado puede ser de otro modo a como es en acto —en esto radica, en efecto, su contingencia—.

A continuación reconstruiré el desarrollo del Cardenal del modo de ser unitrino de la creatura relevando la metafísica del poder subyacente:

Juan: Entiendo que, tras la consideración realizada sobre las creaturas, podemos afirmar que el Creador es unitrino, él que —como ya se ha dicho antes— permanece en sí mismo inefable respecto a cualquier modo nuestro de decir. (Cfr. *ibid.*, n. 47 [trad. esp. *op. cit.*: 69])²³

Recordemos que todo el diálogo se desarrolla en función de explicar Rom. 1, 20. Si las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles, es para que a partir del mundo visible como creatura nos remontemos al Creador. Por lo tanto, si bien la perfecta unitrinidad divina tal como es en sí misma es incomprehensible, la mente puede remontarse a ella a partir de la comprensión del modo de ser de las creaturas del mundo:

Cardenal: Dices bien. Pues sin la potencia, el acto y el nexo de ambos no existe ni puede existir nada. Si a alguna cosa le faltase alguno de estos elementos, esa cosa no existiría.

22 *Cardinalis*: "[...] Immo dicebam [deum] ipsum solem; sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit; sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino. [...]"

23 *Iohannes*: "Intelligo nos consideratione creaturarum habita creatorem unitrinum affirmare, qui —ut praedictum est— in se manet omni modo dicendi ineffabilis".

¿Pues cómo existiría si no pudiera existir? ¿Y cómo sería si no fuese en acto, ya que el ser es acto? Y si pudiera ser y no fuese, ¿cómo sería? Es preciso, por tanto, que exista el *nexo* entre ambos. Poder-ser, ser-en-acto y el *nexo* entre ambos no son cosas diversas. Tienen la misma esencia, puesto que no forman más que una y la misma cosa. (*Ibid.* [trad. esp. *ibidem*])²⁴

Puesto que la creatura es la aparición visible de lo invisible, cada una de las tres instancias de su unitrinidad manifiesta un aspecto de la unitrinidad del Creador. Asimismo, la dinámica intratrinitaria de la creatura refleja la dinámica de las personas divinas.

El Cardenal emplea dos trinomios para caracterizar la unitrinidad de la creatura: potencia–acto–*nexo*, y poder-ser–ser-en-acto–*nexo*. La creatura existe en tanto existe el *nexo* de potencia y acto. *Potencia* quiere decir que la creatura *puede ser*; *acto* quiere decir que *es*. Algo existe cuando puede ser y es: es preciso, por lo tanto, que exista el *nexo* de poder y ser para que la creatura exista en acto. El Cardenal continúa diciendo:

[...] La rosa en potencia, la rosa en acto y la rosa en potencia y acto son la misma rosa, y no diferentes la una de la otra, aunque el poder, el acto y la unión de ambos no están en sí mismos uno respecto de otro, como sucede en la rosa. (*Ibid.* [trad. esp. *ibidem*])²⁵

24 *Cardinalis*: "Recte ais. Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam. Si enim aliquid horum deficeret, non esset. Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia. Sunt enim eiusdem essentiae, cum non faciant nisi unum et idem".

25 "[...] Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa, licet posse et actus et nexus non verificentur de se invicem sicut de rosa".

Solo en la rosa *existente* se encuentran *unidos* el poder y el acto, uno respecto de otro. Cuando consideramos la rosa en potencia, ciertamente no consideramos una rosa distinta a la que existe en acto. Sin embargo, la rosa en potencia —es decir, lo que la rosa puede ser— se opone a la rosa en acto —es decir, lo que la rosa es—. Pues, siendo la rosa una creatura finita, no es en acto todo aquello que es en potencia, porque no es *possest*. Efectivamente, la rosa que existe actualmente puede ser y es lo que es, pero puede ser de otro modo a como existe en acto en un instante determinado. De este modo, la unitrinidad de lo creado consiste en la oposición recíproca entre el poder, el ser y la existencia actual de una cosa.

Conclusión

Quisiera finalizar aquí retomando las conclusiones de los apartados anteriores. Hemos visto que en relación al vocabulario de la metafísica del poder, Nicolás de Cusa utiliza intercambiabilmente los términos *possibilitas*, *potentia* y *posse*, como así también los términos *actualitas*, *actu* y *esse*. A su vez, estos vocablos son utilizados para referir tanto a las creaturas como a Dios. Cuando se refieren a Dios, la posibilidad se convierte en *absoluta possibilitas*, la potencia, en *absoluta potentia*, y el poder, en *absolutum posse* —y también *posse-est*—. Es notable cómo Nicolás interpreta el término *omnipotens* como *acto de toda potencia*, otorgándole así un sentido preciso en su metafísica del poder, al asimilar la noción de *omnipotencia* a la de aquello que es todo lo que puede ser, el *possest*. He mostrado también la especulación cusana que distingue el modo de ser de lo absoluto del modo de ser de lo contracto a partir de la fórmula *id quod esse potest*. He desarrollado el argumento de la coincidencia del *posse* y el *esse* en el *possest*.

Comprobamos la tesis de que en sus obras maduras el Cusano profundiza algunas de las vías de pensamiento de sus obras tempranas: la coincidencia de los opuestos y el modo de ser del principio como *complicatio omnium* se reformulan en *De possesset* en términos de una metafísica del poder, al igual que la fórmula *id quod esse potest* designaba en *De docta ignorantia* al Máximo Absoluto pero designa ahora, con un sentido más preciso, al mismo *Possesset*, coincidencia de poder y ser.

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.
- Brüntrup, F. (1973). *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*. Munich, Anton Pustet.
- 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.
- . (2014). Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo. En *Mirabilia Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, N° 19, 2014/2.
- Flasch, K. (2001). *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesung zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- . (2003). *Nicolás de Cusa*. Ruiz-Garrido, C. (trad.). Barcelona, Herder.
- González Ríos, J. (2011). La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático *possesset*. En *Cuadernos de Filosofía*, N° 56, otoño.
- Hopkins, J. (2010). Cusanus und die sieben Paradoxa von posse. En *Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*. Akten des Symposions in Trier vom 23. bis. 25/10/2008. Walter Andreas Euler (Hg.), Band 32, XXVI. Trier, Paulinus.

Li, H. (2013). Der *Possest*-Gedanke von Nikolaus von Kues. Eine Skizze anhand des *Trialogus de possest*. En *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*. Müller, T. y Vollet, M. (Hg.). Bielefeld, transcript Verlag.

Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *Trialogus de possest* (Volumen XI, Fasciculus 2. Edidit R. Steiger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1973).

Nicolás de Cusa. *De Possest*. González, A. L. (introd., trad. y notas). Pamplona, EUNSA, 1992.

Capítulo 3

La negatividad en la metafísica de la alteridad

¿Una perspectiva posible para el don?

Rodrigo Núñez Poblete

Don y positividad

El don y la donación en la especulación cusana pueden ser interpretados como una experiencia originaria humana (*Menschliche Grunderfahrung*) y como un fenómeno originario del ser (*Urphänomen des Seins*) (cfr. Thurner, 2002: 154), lo cual marcaría no solo los grandes hallazgos de su especulación —a saber, del principio de la coincidencia de los opuestos y de la doctrina de la docta ignorancia—, sino también la totalidad de su pensamiento. Como indicación de aquello se ha considerado la alusión al pasaje bíblico de la carta de Santiago 1, 17 (“todo buen don y todo don perfecto descien- de de lo alto, del Padre de las Luces, en el cual no hay mudanza, ni sombra de variación”) mencionado por el Cusano para describir el origen de sus hallazgos más prominentes (*De docta ign.* III, epistola auctoris: h I, n. 263). Otras visiones más escépticas del influjo de la experiencia creyente en el pensar cusano remiten tal referencia bíblica a un recurso meramente retórico o a un lenguaje religioso común al siglo XV (cfr. Flasch, 1998: 93). Sin embargo, unos y otros coinciden

en reconocer que un elemento decisivo en la especulación acerca del don en Nicolás de Cusa es la lectura de la idea de bien como difusivo de sí y su articulación de dicha idea con premisas provenientes del Cristianismo como, por ejemplo, la idea de creación como acto libérrimo de la voluntad divina y la unidad-diferencia entre Dios y el ser creado. Bajo esta óptica, la literatura secundaria ha puesto el acento en el fundamento último del don, a saber, Dios mismo, quien se dona a sí mismo como don perfecto y óptimo. La donación, por su parte, modulada en lenguaje metafísico neoplatónico, es releída como un descenso de la unidad máxima, recibida sin diversidad ni envidia en la contracción finita (*cfr. De docta ign.* II, 2: h I, n. 104). Este enfoque interpretativo general ubica la experiencia religioso-bíblica del don como un impulso decisivo para el movimiento del pensar cusano que dirige sus esfuerzos especulativos a reflexionar sobre los fundamentos racionales y argumentativos de la autocomunicación divina. Por cierto, que esta perspectiva integra los variados dones en los que se despliega este acto comunicativo divino, presentación que encontramos en el capítulo V del tratado *De dato patris luminum*, donde Nicolás desarrolla tres figuras del don: el mundo, los principios del conocimiento intelectual y los dones de la historia de la revelación.¹

Ahora bien, lo señalado hasta aquí debe complementarse con la perspectiva “subjética” asociada al don. Nos referimos al momento de reconocimiento del don acontecido a la conciencia, cuando se despliega un movimiento de alabanza. Estos tópicos tienen una convergencia reflexiva central en el pensamiento cusano en la llamada *scientia laudis*, toda vez que el autor de este reconocimiento no lo realiza solamente como una respuesta de fe o un movimiento de la voluntad, sino más bien como una realización humana que supone

1 Para un análisis detallado de estas tres formas del don, *cfr.* Thurner (*op. cit.*: 173-177).

la integración de sabiduría, intelecto y alabanza. Entre los lugares de la obra cusana donde se muestra esta integración destacan la *Carta a Nicolás Albergati* (cfr. *Cusanus-Texte* IV. 3) (1463) y, evidentemente, el capítulo XVIII de su *De venatione sapientiae* donde Nicolás de Cusa se explyea en el campo de la alabanza (*laudis*). En el primer caso, podemos decir que la “ruta” especulativa propuesta por Nicolás para llegar a la *scientia laudis* transita desde una antropología arraigada en la vocación humana del autoconocimiento pasando por las implicancias prácticas de la doctrina de la *imago Dei*. En el segundo, el recorrido especulativo considera la idea de la alabanza como un lenguaje propio del intelecto asociado, además, a su antropología del microcosmos figurada en la metáfora de la cítara y modulada en su reflexión en torno a los *laudabilia*. En ambas “rutas”, sin embargo, como bien señalan los comentaristas (cfr. Casarella, 2001: 51-64; Cubillos, 2015: 397-414),² hay una lógica del valor que opera al interior de la conciencia que reconoce la positividad del don. Santinello (1990: 91) destaca esta lógica en el desarrollo cusano en la medida en que el universo expresa algo valioso en la armonía de su belleza, lo cual, para quien sepa apreciar ese valor, abre espacio para el reconocimiento y estimación de la manifestación divina. Cubillos (*op. cit.*: 397-414) menciona, en su comentario a la *Carta a Nicolás Albergati*, esta arista de reciprocidad presente en el fin del acto creativo, dada en la reflexión cusana, recordando sugerentemente la metáfora del acuñador de monedas en *De ludo globi*. Si bien, no hay una dependencia causal de la gloria divina manifestada en el don de su creación, Cubillos destaca una cierta reciprocidad en la medida en que hay alguien que reconoce esa gloria y, por su parte, Dios quiere ser conocido

2 Ambos mencionan la revisión y análisis de la Carta a Nicolás Albergati en la traducción y comentario de G. von Bredow (ver cita anterior).

(cfr. *De beryl.*: h XI/1, n. 4). Esto redunda, entre otras cosas, en un relevamiento de la dignidad del hombre, pues solo otro intelecto refleja como en un espejo el resplandor (*relucencia*) de ese don (cfr. Cubillos, *op. cit.*: 401). La reflexión en torno al don redunda, como vemos, en una reciprocidad que remite en último término a la exaltación de la dignidad del ser humano en el Universo.

Visto en perspectiva, según lo anterior, el don abre un conjunto de temáticas que tienen como base el momento de positividad del primer principio. Esto es coherente no solo con la idea del bien como difusivo de sí, sino también con la perspectiva de aquello que se presenta en el ser finito, la recepción última en la escala del descenso, de la plenitud infinita de la unidad indivisible, contracción de aquella unidad y que llega, —en el ser humano— a una cima toda vez que en él se reconoce una naturaleza intelectual. Ahora bien, hasta aquí el don solo se hace patente desde la positividad. Pero, ¿es acaso posible pensar el don desde la vereda opuesta? Es decir, ¿puede darse en el pensamiento cusano una reflexión acerca del don desde la alteridad y la negatividad?

Alteridad y privación

Si consideramos que la naturaleza del don en el pensar cusano tiene una relación directa con la metafísica de la finitud, podríamos explicarnos, en alguna medida, el motivo por el cual parte de los estudiosos ha destacado este carácter positivo del don. Según veo, este énfasis se debe no solo a la referencia fundamental de la idea del bien como difusivo de sí mismo y a la positividad implicada en la dimensión subjetiva del don tal como la hemos esbozado, sino también a una manera particular de leer la complejidad de la temática de la alteridad en la metafísica de la finitud cusana, en particular, su carácter secundario, no causado.

Sumado a esto, tenemos el problema asociado a la alteridad, a saber, el asunto del estatus de la diferencia que caracteriza lo múltiple o finito en tal metafísica. Si bien, el don, óptimo y perfecto, es comunicado y recibido sin diversidad, el hecho de la diversidad o de la referencia al no-ser en la determinación de lo finito como “otro” implica, en tanto, que el estatus de la recepción se da como un descenso o disminución ontológico que, en términos de Nicolás de Cusa, no tiene causa positiva sino que se produce contingentemente (*cfr. De vis.* 14: h VI, n. 58; *De docta ign.* II, 2: h I, n. 104).

En este sentido, la perspectiva de la preeminencia de la positividad del don dejaría en una posición secundaria la negatividad implicada en el recurso a la contingencia que permite caracterizar esa faceta de la alteridad. En esta línea de interpretación encontramos en la literatura secundaria, por ejemplo, la idea de que la alteridad y la diversidad —características propias de la finitud en el pensar cusano— serían un mero producto concomitante (*Nebenprodukt*) (*cfr. Wackerzapp*, 1962: 90) a la autocomunicación divina; o bien, tenemos la evaluación del recurso a la contingencia como una caída creciente en la inteligibilidad por parte del Cusano que se debería a una supuesta falta de una explicación racional de la diferencia (*cfr. Hopkins*, 1985: 19); o también la perspectiva de estudiosos que han considerado la inclusión de la contingencia como parte de una supuesta minusvaloración de la diferencia y lo diverso en una primera etapa de los escritos cusanos que habría cambiado en las obras tardías (*cfr. Álvarez-Gómez*, 1968: 106), particularmente en el *De non-aliud*. Estas interpretaciones, hasta donde puedo ver, entienden la negatividad asociada a lo finito exclusivamente desde la privación, la alteración y la mutabilidad.

Otra línea de interpretación, que se distancia de las anteriores, ha reconocido en la alusión a la contingencia una consecuencia directa del rechazo cusano a la teoría de los

ejemplares en la mente divina a causa de la idea cusana de una donación del ser-que-proviene-de lo máximo sin mediación (*cfr.* McTighe, 1990: 61).

Más allá de la plausibilidad de estas interpretaciones, resulta llamativo que no se haya considerado, salvo en la última línea recién mencionada, la negatividad en la metafísica cusana de la alteridad como un “lugar” especulativo que devela otra faceta del momento en que se la vincula con el don.

Tomando en consideración tal contexto temático, quisiera exponer en esta presentación algunos elementos de la negatividad en la metafísica cusana de la alteridad a partir de los cuales es posible sugerir la siguiente interpretación, a saber, que en la negatividad se abre espacio a una consideración positiva de ella en la medida en que se reconozca aquello “sin causa” como acceso al don como don “gratuito” y, en este sentido, se abra la posibilidad de una respuesta a esta gratuidad en la “gratitud”. Esta sugerencia, como se puede ver, implica en el fondo una manera de ver la unidad de filosofía y teología en el pensar cusano: desde la filosofía del don (que toma como punto de partida la idea del bien como difusivo de sí) hacia una teología del don (que recoge la negatividad de lo finito como apertura a lo “sin causa”, es decir, como gratuidad y como posibilidad de una respuesta recíproca en la gratitud).

Alteridad y contingencia

Bajo el nombre de “metafísica de la alteridad” considero una arista específica de la reflexión metafísica en torno a la finitud que se encuentra presente en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Junto con otras reflexiones derivadas de nociones como *contractio* y *singularitas* (Núñez Poblete, 2015), el sentido de la alteridad, en el contexto global del pensar

cusano, tiene un área de significación particular, toda vez que se vincula coherentemente, como hemos señalado, por un lado, con la noción compleja de contingencia³ y, por otro, con el valor ontológico de la caracterización propia y de la diferenciación de lo finito. En el segundo capítulo del Libro II del *De docta ignorantia* encontramos esta arista particular referida a la alteridad y a la contingencia de la siguiente manera:

[...] la creatura tiene proveniente de Dios el que sea una, separada y conectada al Universo, y cuanto más una tanto más semejante a Dios. Empero, el que su unidad sea en la pluralidad, la separación y la confusión, la conexión en la discordia, no lo tiene proveniente de Dios ni tampoco de alguna causa positiva, sino contingentemente. (Cfr. *De docta ign.* II, 2: h I, n. 99 [trad. esp. Marchetta, D'Amico y Manzo, 2004: 29])

La función particular de contingencia que se observa, a primera vista, es el reconocimiento de la simple condición de lo diverso, es decir, de la diferencia aunque no pretende ser la explicación última de la alteridad como tal. La ausencia de una causa positiva quiere decir, como veremos, que la raíz ontológica de la diferencia no se encuentra en la esencia de la cosa finita, sino que se da de manera extrínseca a ella. Pero, ¿cómo entender la negatividad concomitante a esta contingencia? En un sentido se explica como un *factum* o una pura condición sin causa, expresada en términos del no-ser. Ahora bien, ¿se trata de un *principio* negativo? ¿O de un no-ser, empero existente al modo de un sustrato?

En el tratado *De ludo globi*, Alberto, interlocutor del Cusano, plantea dichos cuestionamientos desde la perspectiva del ser supremo de acuerdo con el siguiente razonamiento: Dios crea

3 En esta parte sigo fundamentalmente la presentación de McTighe (1990: 55-71).

las cosas que son unas y otras; puesto que su ser es entender, al crearlas las entiende, entonces Dios crea la alteridad. Por otro lado —sigue Alberto—, el hombre necesita del número para discernir la diversidad y la diferencia. Dios, en cambio, no necesita del número para conocer. Sin embargo, al conocer la alteridad, ¿no le es acaso necesario distinguir el significado del número? Nicolás de Cusa responde rechazando la idea de la alteridad como un principio afirmando:

Dios crea todas las cosas, también las que son alterables, mutables y corruptibles; sin embargo, no crea la alteridad, no crea lo que muere, sino el ser. Que los seres se destruyan o se alteren no es producto del creador, sino de la contingencia. (*De ludo* II: h IX, n. 8)

Queda claro que la alteridad no es algo así como un principio derivado o una potencia entendida como sustrato sobre el cual se añadan la diferenciación o las determinaciones propias de la finitud. Este rechazo a considerar la alteridad como un principio está presente en las obras cusanas de distintos períodos. No tenemos, según lo visto hasta aquí, ni una caída en la inteligibilidad ni una minusvaloración de la diferencia como condición de lo finito. De acuerdo con el pensamiento del Cusano, la alteridad quedaría de suyo excluida de los principios positivos de las criaturas, en el sentido de que no se podría acceder a un conocimiento de tales criaturas a partir exclusivamente de la alteridad.

En el Libro I de *De docta ignorantia*, capítulo VII, encontramos nuevamente esta referencia al número para explicar su relación con la unidad:

Pues la alteridad es lo mismo que la mutabilidad. Pero todo lo que precede naturalmente a la mutabilidad es inmutable, por lo cual es eterno. Empero la alteridad

consta de lo uno y lo otro. Por lo cual la alteridad, como el número, es posterior a la unidad. Por lo tanto, la unidad es prioritaria, por naturaleza, a la alteridad y porque naturalmente la precede es unidad eterna. (*De docta ign.* I, 7: h I, n. 18 [trad. esp. Machetta y D'Amico, 2003: 55])

La comparación con el número establece que a la alteridad la antecede la Unidad, del mismo modo en que la unidad precede al número, el cual, como aclara Nicolás de Cusa de inmediato, no es por ende principio de la multiplicidad. La Unidad, en efecto, precede tanto a la multiplicidad como a la alteridad, tal como el punto precede a la magnitud. Con estas reflexiones en relación al número, Nicolás deja en claro que la alteridad no funciona como un principio a partir del cual la unidad se vuelve plural, sino que la alteridad sería más bien la multiplicidad en sí misma.

Esta idea de que la alteridad es la condición misma del proceso de multiplicación, vale decir, que sigue contingentemente a la unidad, la encontramos presente en el *Idiota de mente*. A propósito del carácter incorruptible de la esencia de las cosas, el Cusano aclara (cito *in extenso*):

Cuando observas que el número está constituido por una multitud de unidades y que la alteridad sigue contingentemente a la multiplicidad y compruebas que la composición del número precede a la unidad y de la alteridad, de lo idéntico y de lo diverso, del par y del impar, de lo divisible y de lo indivisible, y que la quiddidad de todas las cosas ha surgido para ser número de la mente divina, entonces de alguna manera afeerras cómo las esencias de las cosas son incorruptibles, como lo es la unidad de la que procede el número, que es entidad, y cómo las cosas son diferentes por la al-

teridad, la cual no pertenece a la esencia del número, sino que sigue contingentemente a la multiplicación de la unidad. Por ello, la alteridad no pertenece a la esencia de ninguna cosa. La alteridad concierne a la muerte, porque es una división, de la que procede la corrupción. Por consiguiente, no pertenece a la esencia de una cosa. Ves, pues, que el número no es otra cosa que cosas numeradas. De esto resulta que entre la mente divina y las cosas no puede mediar un número que tenga un ser actual, sino que el número de las cosas son las cosas mismas. (*De mente* 6: h V, n. 96 [trad. esp. González, 2008: 75])

Aquello que es el 2 en tanto otro o diverso del 3, es lo que designa la *alteritas*. Pero esta alteridad no coincide con la esencia del 2, pues la alteridad se sigue de la multiplicación de la unidad sin causa positiva. La esencia del 2 y del 3 es en cada caso la unidad, el uno monádico, no obstante, el hecho de que se trate de una unidad discreta de 2 o de 3. Su esencia es siempre la misma, pues allí no hay alteridad. Una reflexión similar la encontramos en el ejemplo de la línea curva en el capítulo 2 del Libro II de *De docta ignorantia* donde se señala:

[...] en cambio la línea curva, en cuanto línea, proviene de la infinita, en cuanto curva no proviene de la infinita sino que lo curvo es consecuencia de la finitud, porque por esto es curva: porque no es la máxima —pues si fuera máxima no sería curva...—, así ciertamente acontece para con las cosas, porque no pueden ser lo máximo de modo que sean disminuidas, diversas, distintas y lo que es similar, lo cual, ciertamente, no tiene causa. (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 99 [trad. esp. *op. cit.*, 2004: 29])

La curvatura de la línea, es decir su finitud, deriva de que ella no es la línea infinita. De modo semejante, que la cosa manifieste unidad se debe a Dios, la unidad absoluta desde la cual proviene. Ahora bien, que aquella unidad lo sea de *unitas* y *alteritas* (*De coni.* I, 9: h III, n. 37) es un evento de pura contingencia. En este sentido, la contingencia no es otra cosa que expresión de una negatividad, es decir, de la condición de *no ser* Dios. McTighe lo resume de la siguiente manera: “A no es B debido a que A no es Dios, el absoluto” (*cfr.* McTighe, 1990: 59). Tal negatividad es la que explica la alteridad, no al revés. La contingencia es, entonces, un estado ontológico, condición de ser esto y no lo otro, diferente de aquello; en otras palabras, como hemos señalado, la condición de ser múltiple. En atención a esto es que Nicolás señala que la alteridad no es un principio o causa positiva de aquella condición. En este punto, la diversidad concomitante a la participación queda excluida de la esencia o razón de la cosa misma. La contingencia no alude, por tanto, a una diversidad de esencias como explicación de la diferencia. Veamos esta idea en el ejemplo de la línea de dos y la de tres pies de la obra anteriormente citada:

[...] por una parte, la razón de la línea en una y otra y en todas es una e igual; y por otra, hay diversidad entre la de dos pies y la de tres pies. De esta manera, una parece la razón de la línea de dos pies y otra la de tres pies. Ahora bien, es evidente que en la línea infinita no hay otra de dos pies y de tres pies. Y ella, la infinita, es razón de la finita. De donde una es la razón de ambas líneas, y la diversidad de cosas o bien de líneas no es por causa de la diversidad de la razón que es una sola, sino por accidente: porque no participan de la razón de modo igual. (*De docta ign.* I, 17: h I, n. 48 [trad. esp. *op. cit.*, 2003: 85])

La imposibilidad de participar de igual modo de la esencia única es otra manera de expresar esta condición de *no ser* el absoluto. Participar de la misma manera sería, en cualquier caso, ser igual a todas las otras líneas y, además, ser igual al absoluto. En pocas palabras, no habría participación. La contingencia y la accidentalidad deben ser entendidas básicamente como una expresión de *no ser* el absoluto, de una diferencia radical, intrínseca con este.

En este punto conviene aludir al conocido pasaje de *De visione Dei* donde Nicolás repasa los elementos que hemos presentado:

Tú me instruyes, Señor, de qué modo la alteridad, que no existe en ti, incluso no es en sí misma ni puede serlo. La alteridad, que no existe en ti, tampoco hace que una criatura sea diversa de otra, aunque una no sea la otra. El cielo no es la Tierra, incluso aunque sea cierto que el cielo es el cielo y la Tierra es la Tierra. Si, por tanto, quisiera buscar la alteridad, que no está en ti ni fuera de ti, ¿dónde podría encontrarla? Y si no existe, ¿cómo es que la Tierra es una criatura diversa del cielo? Sin la alteridad, en efecto, esto no puede entenderse. Pero tú hablas dentro de mí, Señor, y me dices que no existe un principio positivo de la alteridad, y por eso la alteridad no existe. ¿Pues cómo la alteridad podría existir sin un principio, a no ser que ella misma fuese el principio y la infinitud? Pero la alteridad no es principio del ser. En efecto, la alteridad se nombra a partir del no-ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra. Por tanto, la alteridad no puede ser principio del ser, ya que se denomina a partir del no-ser, y tampoco tiene un principio de ser, puesto que procede del no-ser. La alteridad, por consiguiente no es algo. La causa de que

el cielo no sea la Tierra se debe a que el cielo no es la misma infinitud, que abarca a todo ser. (*De vis.* 14: h VI, n. 58 [trad. esp. González, 2007: 107])

La complejidad de esta visión especulativa de lo finito lleva al Cusano a preguntarse por esta aparente reunión de ser y no-ser: “Pues parece que la misma creatura que ni es Dios ni la nada, sea algo así como más allá de Dios y antes de la nada, dentro de Dios y la nada...”. Visto desde la perspectiva del descenso del ser (de la caída a partir de la unidad infinita) pareciera que la creatura no es, pero tampoco se debiera decir que no es en términos absolutos, porque es “antes de la nada”; no obstante, no es preciso decir que sea un compuesto de ellos. Esta mirada especulativa, que trata de manera compositiva o divisiva el ser de lo finito, incurre en contradicción. En este punto Nicolás afirma que aquello que sí sabemos, es que “su ser no es sino por el ser de lo máximo... pero su unidad es una cierta pluralidad contingentemente” (*De docta ign.* II, 2: h I, n. 100 [trad. esp. *op. cit.*, 2004: 29]).

Otra perspectiva de la negatividad concomitante se alcanza en relación a la posibilidad de la materia del Universo. En la medida en que no hay una posibilidad o potencialidad absoluta, como una capacidad de ser abierta-infinita fuera de Dios, se debe afirmar que la absoluta posibilidad en Dios es Dios mismo. Fuera de Dios, la posibilidad es siempre una posibilidad de ser “este o aquel ‘tal’”, porque solo Dios es, en palabras de Scotus, “*de se hoc*”, “este” en sentido absoluto, no contracto. Ahora bien,

[...] la contracción de la posibilidad es a partir del acto; el acto, por su parte, es por lo máximo mismo en acto. Por lo cual, dado que la contracción de la posibilidad es a partir de Dios y la contracción del acto es a partir de lo contingente, de ahí que el mundo necesi-

riamente contracto es finito a partir de lo contingente.
(*De docta ign.* II, 8: h I, n. 139 [trad. esp. *op. cit.*, 2004: 69])

Reconocemos aquí la necesidad de interpretar lo que a primera vista parecen “dos” contracciones que se aluden en el texto, la primera que surge debido a la posibilidad contracta por el acto, y la segunda que se alude como contraída por Dios. La primera no resulta compleja de aceptar, pues una posibilidad pura como condición de apertura-finita de la capacidad de ser no es posible, dado que toda posibilidad contraída lo es tal por una actualidad determinada. Esto último no es difícil de comprender ni admitir, pues contracción viene a ser aquí la determinación de una posibilidad. Pero, ¿cómo entender que esta puede ser contraída por Dios? La alusión al lenguaje del descenso y la contracción, como bien interpreta McTighe (*op. cit.*: 61), permite responder esta pregunta del siguiente modo: el acto es desde Dios, desde lo máximamente en acto. Si el acto contrae y el acto es desde Dios, entonces es coherente afirmar que Dios contrae la posibilidad. Aquí abre un acceso, a partir del lenguaje del descenso, al principio de la comunicación divina que constituye el fundamento del don:

Pues Dios comunica el ser a todo del modo aquel que puede ser recibido. Puesto que Dios se comunica y es recibido sin diversidad ni envidia, de tal manera que Dios no permite ser recibido diversamente ni por la contingencia de otro, descansa todo ser creado en su perfección, la cual tiene generosamente por el ser divino, sin que apetezca ningún otro ser creado como más perfecto, sino el mismo que tiene del máximo, amándolo de antemano como un cierto don divino, prefiriendo que ello incorruptiblemente se perfeccione y se conserve.
(*De docta ign.* II, 2: h I, n. 104 [trad. esp. *op. cit.*, 2004: 33])

La actualidad finita expresa en una forma limitada lo que el ejemplar es actualmente en su infinitud. La comunicación del ser no genera otro Dios, sino una imagen suya, por lo cual la diversidad sería concomitante con la autocomunicación divina, pero no causa de ella. Aquí vuelve a ser útil el ejemplo de la línea de dos pies y la de tres pies (*cfr. De docta ign.* I, 17: h I, n. 48). Un elemento a considerar es la esencia de las líneas (*ratio*), que es otra de las diversidades entre ambas. Que una no-sea la otra no se debe a una diversidad de esencias, ya que en la línea infinita, la distinción entre la línea de dos pies y la de tres pies desaparece. En la infinitud la línea es infinita. Algo similar ocurre con Dios, que es *ratio omnium rerum*. Todo cuanto es en Dios, bondad, verdad, unidad, es Dios, sin que haya una distinción entre ellos. Sin embargo, fuera de la esencia divina, cada cosa es “este ‘algo’”.

Para terminar este desarrollo, me permito añadir la perspectiva cusana de la “modalidad” acerca del don. En el *Don del Padre de las Luces*, Nicolás reflexiona sobre el don bajo la forma de una “oscilación” que va desde el “dador” a lo “dado” de la siguiente manera:

Lo óptimo es difusivo de sí mismo, pero no parcialmente, ya que lo óptimo no puede ser más que óptimo. Él es en efecto todo lo que puede ser. Por eso su ser es su optimidad y su eternidad. Se comunica, por tanto, de manera no disminuida. Parece, pues, que una misma cosa sea Dios y la creatura; según el modo del dador es Dios, según el modo de lo dado es creatura. No habrá, pues, más que una sola cosa, que a tenor de la diversidad del modo tendrá diversos nombres. Será, pues, eterno según el modo del dador y temporal según el modo de lo dado y será él mismo autor y hecho, y así todo lo demás. (*De dato* 2: h IV, n. 97)

Cierre: don del ser “atravesado” por la nada

Ahora bien, ¿de qué manera la especulación acerca de la alteridad ofrece una perspectiva que permita transitar desde la filosofía del don a una teología del don? ¿No parece contradecir esa posibilidad el hecho de que la especulación cusana aclara que la recepción de lo óptimo no se ve afectada por la contingencia de lo otro? Esa pregunta presupone justamente solo una perspectiva del don: la positividad que surge del bien que es difusivo de sí. Me he permitido sugerir al repasar diversos pasajes donde se explica la alteridad a partir de la contingencia, que la negatividad concomitante a la donación puede ser concebida como expresión de aquello sin causa, sin motivo, o bien, expresado en lenguaje balthasariano, como aquella nada que “atraviesa” la plenitud del ser recibido. Esta nada puede ser entendida como una señal de Dios que se retrotrae sobre sí para que el don se muestre como una gratuidad total (cfr. von Balthasar, 1992: 768). Ahora bien, esta perspectiva, excusándome del lenguaje figurativo utilizado, se hace clara para una reflexión *teológica* que ve cómo esa negatividad se torna positiva en tanto el don es don *gratuito*. Finalmente, se puede añadir que este conocimiento acontecido en un sujeto creyente, que reflexiona que lo recibido no es otra cosa que sí mismo, permite que el inicio a la teología del don integre la *gratitud* como respuesta recíproca al *don del Padre de las Luces*.

Bibliografía

Álvarez-Gómez, M. (1968). *Die Verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. Munich, Epimeliea.

Casarella, P. (2001). *Sacra ignorantia*: sobre la doxología filosófica del cusano, en *Concidencia dos opostos e concordia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa. Actas do Congresso Internacional*. Coimbra/Salamanca, Faculdade de Letras.

- Cubillos, C. (2015). La carta a Nicolás Albergati, testamento de la antropología de Nicolás de Cusa. En Machetta, 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.
- 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 J. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).
- . *De dato patris luminum* (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 visione Dei* (Volumen VI. Edidit A. D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).
- . *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).
- . *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt J. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).
- Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia*. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe). Machetta, J. M. y D'Amico, C. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2003.
- . *Acerca de la docta ignorancia*. Libro II: Lo máximo contracto (edición bilingüe). D'Amico, C.; Machetta, J. M. y Manzo, S. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2004.
- . *La visión de Dios*. González, A. (trad.). Navarra, Euns, 2007.
- . *Diálogos del idiota*. González, A. (trad.). Navarra, Euns, 2008.
- Flasch, K. (1998). *Nikolaus von Kues, Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt, Klostermann.
- Hopkins, J. (1985). *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*. Minneapolis, Banning.
- McTighe, T. P. (1990). *Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics*. En *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64.
- Núñez Poblete, R. (2015). *Metafísica de la singularidad. La noción de singularitas en la filosofía de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.

- Santinello, G. (1990). L'uomo "*ad imaginem et similitudinem*" nel Cusano. En *Doctor Seraphicus*, 37.
- Thurner, M. (2002). Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus. En Thurner, M. (ed.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Berlin, Akademie Verlag.
- Von Balthasar, H. U. (1992). *Gloria. Una estética teológica* 3/ 1. Madrid, Encuentro.
- Von Bredow, G. (Hg.) (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.
- Wackerzapp, H. (1962). Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450). En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 39/3. Munich.

Parte II

Fuentes de la Filosofía cusana

Capítulo 4

La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano

Oscar Federico Bauchwitz

La expresión “teología poética” quiere nombrar una concepción del lenguaje y del pensamiento que suponemos recoger como lectores e intérpretes de las obras del Eriúgena y del Cusano. La teología como título no señala aquí el relieve que pueden llegar a alcanzar en ambos pensadores las cuestiones trinitarias, cristológicas, exegéticas y dogmáticas, sea en el desarrollo de sus obras, sea respecto a la trayectoria de esas cuestiones en la historia de la teología y la filosofía medievales. Con “teología” se indica un pensamiento que se enfrenta a la tarea de aproximarse a un extraño objeto de investigación cuyo carácter primerizo la convierte en una búsqueda extraordinaria. La adjetivación de esta teología como “poética” dice: considerando su objeto, la teología pone al descubierto la necesidad de una conversión de quienes se dedican a pensar e investigar sobre ella, convirtiéndose —o más bien descubriéndose— creadores aquellos que quieren saber de Dios.

La concepción teológico-poética, al tiempo que expone una forma de entender el lenguaje y el pensamiento, manifiesta y se amarra a una antropología a través de la cual se

entiende que la naturaleza humana puede, efectivamente, ser como Dios, aun cuando las palabras, conceptos y nombres pensados, descubiertos, inventados y pronunciados humanamente acerca de Dios sean justamente lo que son, creaciones humanas. La teología poética es, fundamentalmente, expresión de un acto creador, una acción del pensamiento que corresponde a la cuestión metafísica fundadora del neoplatonismo —¿cómo la multiplicidad se relaciona con la unidad?—, es decir, en esa cuestión se decide una lectura del mundo que permita pensar y expresar, aunque de un modo poco habitual, que en lo múltiplo se guarda la unidad, en lo visible lo invisible, en el clamor el silencio. La teología poética reconoce que el lenguaje dice muchas cosas sobre lo que tiene lugar en el mundo, no obstante, entiende que el deseo de conocer es originario en lo humano y, en consecuencia, al encontrarse con aquello que no es una cosa propiamente dicha, todo se pone extraño. Es como si el lenguaje se viera en la obligación de proclamar que su objeto más deseado es incomprensible e indecible para, de un modo extraordinario, abrir y asegurarle un lugar donde se muestre y sea experimentado y reconocido como lo que es. Por ello, como piensa Beierwaltes, el esfuerzo intelectual de la teología debe estar orientado “a hacer decible con argumentos la inefabilidad de su objeto” (2009: 51).

La distancia entre el Eriúgena y el Cusano ha sido objeto de reflexión con intereses y perspectivas específicos o destinados a evidenciar el paralelismo entre estos pensadores, sea en sus conceptos metafísicos fundamentales, sea en cuestiones antropológicas y teológicas.¹ La proximidad entre estos pensadores parece algo consensuado, pese a los seis siglos que los separan. De hecho, uno podría pensar que las centenas de años que los distancian no indican lugares ajenos

1 Para un análisis comparativo, ver Riccati (1983); Beierwaltes (1998); Moran (1990: 131-152).

entre sí, sino más bien determinan un arco temporal al cual el Eriúgena y el Cusano pertenecen y expresan, respectivamente, su comienzo y su fin: la época medieval del neoplatonismo.

La concepción eriugeniana sobre el lenguaje corresponde a los rasgos fundamentales de su metafísica. Para el irlandés, su pensamiento es una *physiologia*, una filosofía de la naturaleza, cuya intención es investigar la cuaternidad de la naturaleza bajo una mirada analítica, una perspectiva que comprende al creador y a la creatura desde la diferencia fundamental que reúne a ambos y que nombra la naturaleza o *physis*, como “cosas que son y cosas que no son”. En la filosofía eriugeniana la comprensión de la multiplicidad de la creación, aquello “que aparece y tiene lugar y tiempos específicos”, debe considerar lo que en esa misma multiplicidad no aparece y, no obstante, sin lo cual no puede ser. Por medio de la diferencia fundadora se entiende que “cosas que son” pueden ser objetos del lenguaje, mientras que “cosas que no son” sobrepasan el entendimiento y no tienen lugar propio en el lenguaje. Y, justamente eso que no es, según la diferencia fundamental, es de lo que trata la teología, es decir, aquello que *per excellentiam suae naturae* elude a los sentidos, al intelecto y a la razón.

La teología se encuentra con una definición —y una división— de la naturaleza que parece transformar su objeto en algo inalcanzable e impronunciable. De esto resultan, al menos, dos cuestiones, ¿dónde, si es que lo hay, tiene lugar aquello que el lenguaje no puede propiamente decir? y ¿qué decir del no-ser si se entiende que está fuera del lenguaje? Siendo el no-ser la esencia de todas las cosas, el lenguaje teológico parece destinado a no decir nada propiamente de Dios. No es lo que ocurre. En realidad, Eriúgena encuentra un camino de acceso para que el lenguaje logre expresar un saber de Dios, aunque eso signifique descubrir el sentido descrito por las escrituras, que aseguran al ser humano haber sido creado

a imagen y semejanza de Dios, razón por la cual, siendo como es, realizando y constituyendo su mundo, dice, deja ver y suscita el saber de Dios en todas las cosas.

En ocasiones diversas del *Periphyseon*, Eriúgena argumenta que el ser humano debe ser capaz de recibir —y según el caso, también de rechazar— lo que es predicado de Dios. Esta identidad de predicados es llevada a sus máximas consecuencias, de modo que en el ser humano se evidencia qué significa ser omnisciente, omnipresente y omnipotente y de un modo aún más radical, que también su indefinición y la ignorancia de sí mismo caracterizan con más vehemencia, si cabe, la identidad entre el prototipo y su imagen: “más loada es la naturaleza humana en su ignorancia que en su ciencia”.

En un pasaje ejemplar, el Maestro explica cómo se puede entender que Dios crea todas las cosas, creándose a sí mismo:

[...] se puede decir que el movimiento de la voluntad divina tiende a que sean aquellas cosas que son. Así, pues, crea todas las cosas que saca de la nada para que sean, del no ser al ser; es creada, sin embargo, porque nada existe esencialmente fuera de ella misma, ya que es esencia de todo. (*Periphyseon*, 453D-454A [ed. Sheldon-Williams, 1978])

Este movimiento creador divino tiene un símil en el modo como se realiza el propio ser humano:

Creo que esta similitud, aunque sea muy remota a la naturaleza divina, puede sugerir, sin embargo, cómo la naturaleza divina, de un modo admirable, se crea en todas aquellas cosas que son gracias a ella, mientras lo crea todo y por nada puede ser creada. En efecto, del mismo modo como la inteligencia de la mente, el propósito, el razonamiento, o cualquier primer e ínti-

mo movimiento nuestro se puede afirmar sin incongruencia que se hace, cuando viene el pensamiento, y recibe las formas de ciertas fantasías, y luego progresa hasta los signos de las voces y las señales de los movimientos sensibles, pues se hace, conformado en las fantasías, aquello que por sí mismo carece de toda forma sensible. (*Ibidem*, 454C)

El lenguaje no se reduce a la expresión y a la comunicación de los signos lingüísticos más o menos adecuados a la realidad, sino que corresponde a aquel movimiento oculto del alma humana que encuentra en la voz su intérprete. Un movimiento que en ningún momento abandona su propia esencia, sino que expresa la imagen y semejanza en la que él mismo fue creado. Observado desde la perspectiva de la similitud con Dios, el lenguaje expresa la manifestación y la exteriorización del ser humano, al tiempo que es el medio en el cual el hombre se hace comprensible a sí mismo y a su mundo. El lenguaje es, concretamente, la realización del ser humano. En un momento decisivo, cuando se discute la doctrina de la teofanía como *occulti manifestatio*, Eriúgena una vez más toma la naturaleza humana como ejemplo de la relación entre ser y no ser y del sentido del lenguaje como autorealización:

[...] nuestro propio intelecto también, aunque en sí mismo es invisible e incomprensible, llega a manifestarse y a ser comprensible por medio de determinados signos cuando se materializa en sonidos y letras y también indicaciones como si fueran tipos de cuerpos. (*Ibidem*, 633 BC)

Una vez más, de manera análoga a lo que dispone la doctrina de la teofanía, el modo humano de ser corresponde al modo en que las cosas creadas pueden ser vistas como

eternas, una vez que la difusión divina se crea en todas las cosas y es todas las cosas. El lenguaje es manifestación y materialidad del intelecto, hace visible lo que por sí mismo es siempre invisible y silencioso. El ser humano se plasma en su lenguaje, como Dios se crea en su creación, como de la nada en algo.

Permanece aún la cuestión de saber cómo todas las cosas tienen lugar en el lenguaje. Eriúgena conoce las categorías aristotélicas y se plantea un análisis sobre su pertinencia respecto a Dios. Aunque ya en la primera de las categorías se muestre la incapacidad de superar el *impasse* de hablar sobre lo que no es una sustancia, Eriúgena prosigue con su análisis y una especialmente revela un rasgo fundamental del ser humano: la categoría de *lugar*. Hay una inevitable relación de identidad entre la comprensión de las cosas y las cosas mismas, entre el conocimiento y aquello que es. Ser significa ser conocido, es decir, ser afirmado o negado en el lenguaje. Así, es en el lenguaje donde las cosas son, son conocidas y tienen lugar.

Si es cierto que el ser es lo que tiene lugar en el lenguaje categorial, entonces acerca de Dios nunca se obtendrá el éxito deseado. Es necesaria una concepción del lenguaje más allá de las categorías. Siguiendo al seudo-Areopagita, para Eriúgena Dios reside en el silencio y lo más alto que puede llegar a alcanzar el ser humano es retornar y unirse a lo inefable. Un silencio tan elocuente, camino y lugar de encuentro, no se conquista tan solo callándose. Hay que darle voz, materializarlo como lenguaje. En este juego de voz y silencio, luz y sombra, lo que está en juego es el propio destino del ser humano, cuya esencia es gestar un mundo —el suyo— que, de un modo paradójico o no, muestre lo que no es el mundo. La inadecuación del lenguaje en relación a la naturaleza divina ya es una indicación de ese silencio.

Eriúgena hereda de Dionisio la división de la teología en afirmativa, *katafatiké* y negativa, *apofatiké*; la primera entiende

que “es razonable que la Causa pueda ser significada por medio de las cosas causadas”; tal teología encuentra amparo en la propia Escritura que predica nombres diversos a la divina esencia, ya sean tomados de la naturaleza o contra ella; estos, incluso, “engañan menos a los simples de espíritu”. Estos nombres, sin embargo, ni nombran ni pueden definir qué es Dios propiamente; son nombres trasladados de la criatura al Creador, de un modo metafórico que reclama su fundamento en la íntima relación de reciprocidad que se establece entre el efecto y su causa. Una relación que lleva la marca de la participación y que expresa la presencia de Dios en la criatura y la presencia de la criatura en Dios. De este modo, la teología afirmativa entenderá que la criatura se presta a nombrar la naturaleza divina, “no porque asegure que es algo que las cosas son, sino porque enseña que todas las cosas son desde ella, pueden de ella predicarse”. La teología negativa, por su parte, “niega que la divina esencia o sustancia sea alguna de las cosas que son, es decir, que pueden ser dichas o entendidas”. Ningún nombre se puede aplicar a Dios dignamente, puesto que trasciende a todas las cosas que él mismo ha creado, incluidos ahí nombres y cualidades que parecen ser “no solo divinos sino muy divinos” (esencia, bondad, verdad, justicia, sabiduría, por ejemplo).

A partir de los opuestos —afirmación y negación— se abre un camino que conduce a una teología acuñada en términos superlativos y que supera el aparente impedimento de llegar a alcanzar algún nombre que pueda ser aplicado con propiedad a la divina esencia. Para eso, para poder evidenciar su objeto inefable, es necesario que el momento de las afirmaciones —manifiesto por las metáforas que buscan nombrar a Dios— y de las negaciones —que muestran sus inevitables opuestos— se armonicen en forma y contenido, por medio de los prefijos *super*, *plus quam* o *hyper*. Así,

“esencia se dice de Dios, pero propiamente no es una esencia: ser se opone a no ser. Por lo tanto es *hyperousios*, *superesencial*” (*ibidem*, 459 D). En esa creación del lenguaje, ambas teologías coinciden: decir que Dios es superesencial resulta al mismo tiempo afirmación y negación, ya que, si en la superficie carece de negación, por el contenido impone la negación. Esto significa que Dios no es esencia sino más que esencia, sin que se diga en qué consiste ser más-que-esencia. Consciente del carácter de no-ser de su objeto de análisis, el lenguaje teológico recoge y supera a los opuestos incorporándolos en una sola expresión, aunque no se trate de una simple síntesis alcanzada por las tesis precedentes. La negación no es una simple oposición a la afirmación, sino la apertura de un lenguaje transgresor de sus límites. Un pasaje del *Periphyseon* bien evidencia el sentido superior de la construcción lingüística alcanzada:

N: [...] explica, cuanto te sea posible, las mismas representaciones añadidas; me refiero a la *superessential*, *plus quam veritas*, *plus quam sapientiae* y otras similares, a qué parte de la teología pertenecen, si deben aplicarse a la afirmativa o a la negativa.

A: [...] cuando considero que estas representaciones carecen de la partícula negativa, que es el “no”, hesito en situarlas junto a la parte negativa de la teología; si, al contrario, las uniera a la parte afirmativa, reconozco que la comprensión de las mismas no lo permitiría. Porque cuando se dice es “más-que-esencial”, no se entiende otra cosa que la negación de la esencia. Y, por eso, aunque en la pronunciación de los sonidos no aparezca la negación, sin embargo, el sentido oculto de la misma no se esconde a aquellos que bien la consideran. (*Ibidem*, 462 A)

El conflicto inicial entre afirmación y negación, y su consecuente superación por medio de una afirmación que niega, expresan el límite del lenguaje y el ámbito que ocupa Dios y que supera todas las cosas que son y que no son, más allá de las afirmaciones y las negaciones: “Dios mismo es la semejanza de las cosas semejantes y la disimilitud de las desemejantes, la oposición de los opuestos y la contrariedad de los contrarios” (*ibidem*, 517 C).

Estas breves consideraciones sobre el pensamiento erigeniano están lejos de agotar su originalidad. La consecuencia de estas consideraciones es el lugar reservado a la naturaleza humana en el plano de la creación, como aquella criatura, hecha a imagen y semejanza divinas, destinada a hacer ver ese sentido divino presente, aunque de modo oculto, en todas las cosas. Cabrá al humano efectuar una transición en la que él mismo se realice intelectualmente y se relacione con su mundo, en él la posibilidad de hacer ver lo divino, de conducir al *deus-nihil*, al *deus-omnia*. En esa posibilidad, el ser humano se decide por su ser más propio, ello significa: “ser cristiano”; en tal proceso de apropiación, el ser humano reconoce no solo su condición de “igualdad” frente al ser divino, sino también, y así lo recuerda Reinhardt (2005: 432), acaba por transformar la teología en una especie de poesía —*ita teologia, veluti quedam poetria*— (*Expositiones in Ierarchiam coelestem* [ed. Berbet J., 1975: 24]), una perspectiva anagógica de la naturaleza y del mundo, del creador y de la criatura.

Si un historiador de la filosofía se planteara como ejercicio la tarea de transmitir el pensamiento de Nicolás de Cusa valiéndose de una emblemática, haría justicia al Cusano con la imagen de algunos hombres reunidos en un mercado, entre los cuales uno sostuviera una cuchara en la mano; el lema podría ser *scire est ignorare* y algunas palabras explicativas

serían: “ningún nombre de todas las cosas que se pueden nombrar le conviene, aunque su nombre no sea otro que todo nombre nombrable y en cada nombre nombrado permanece innombrable” (*De ven. sap.* 34 [Philosophisch-Theologische Werke 4, 2002: 148]).²

Las referencias que componen este posible emblema cusano nos remiten a enseñanzas bien conocidas por todos: la imagen del idiota problematizando la cuchareidad de la cuchara conduce a una comprensión del arte y de la mente humanas como símiles de la mente divina; el lema expresa el sentido fundamental de la metafísica cusana, a partir de la cual la docta ignorancia es la meta de un deseo intelectual; y, finalmente, se evidencia, bajo la insignia de un saber que ignora, el carácter escurridizo de aquello que busca el idiota y todo aquel que esté en la caza de la sabiduría.

Centrémonos en el diálogo que ilustra el supuesto emblema —*Idiota de mente* (1450)—, donde la mente humana es comparada a la mente divina e infinita. Como ejemplo, el arte de hacer cucharas, que no tiene un ejemplo natural a imitar, sino que es creado y se realiza por medio del arte humano. Así, el artesano que posee tal arte, hábil con sus instrumentos, hace surgir en un trozo de madera la forma de la cuchara. Aunque la forma propiamente dicha de la cuchara —la *cuchareidad* de la cuchara—, no posea características sensibles, con la creación de la cuchara se alcanza una “debida proporción” donde resplandece adecuadamente la forma de la cuchara. De ello, concluye el *idiota*:

La verdad y la precisión de la cuchareidad, que no es multiplicable ni comunicable, no puede jamás hacerse sensible perfectamente por medio de cualquier ins-

2 “Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt, illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet”.

trumento ni por ningún hombre; en todas las cucharas resplandece de modo diverso la misma forma simplicísima, en una más, menos en otra, pero en ninguna de modo preciso. (*De mente* 2 [Philosophisch-Theologische Werke 2, 2002: 14-16])

Aunque la cuchareidad de la cuchara, desde la cual y en la cual la cuchara es lo que es, esté presente necesariamente en el ser-cuchara, solo es advertida en la medida en que el arte humano, efectivamente, crea las cucharas. Es por la acción humana que, de modo finito y adecuado, la esencialidad de la cuchara puede mostrarse, relucir como lo que es. Aquí se revela algo fundamental: el arte humano se asemeja al arte divino porque en ambos ocurre *creación* (lo que no era viene a ser), como si el pensamiento humano fuera partícipe de la creación divina, como si, de algún modo, él también fuera responsable y un colaborador efectivo del plano del creador. Nicolás describe esta situación:

La mente ha sido creada por el arte creador como si este quisiera crearse a sí mismo, pero puesto que el arte infinito no es multiplicable, lo que surge es una imagen suya, lo mismo que si un pintor quisiera pintarse a sí mismo, pero al no ser multiplicable, pintándose a sí mismo hiciera surgir una imagen suya. (*De mente* 12 [*ibidem*: 112])

En este caso, la acción del pintor se destina a crear una imagen de sí mismo, bien como Dios mismo acaba por crear la mente humana como su imagen, de tal modo que lo divino y lo humano se asemejen adecuadamente. Considerando la mente divina como la unidad complicante de todas las cosas que pueden ser, se sigue que, al tiempo que la mente humana es la imagen de esa unidad, todas las cosas que son la

explicación de la simplicidad divina deben estar complicadas en la mente humana:

Por ello, cuanto más participan de la mente todas las cosas que vienen después de la mente simple, tanto más participan también de la imagen de Dios, puesto que la mente sea por sí misma la imagen de Dios y todo lo que es posterior a la mente no sea sino por la mente.
(*De mente* 3 [*ibidem*: 26])

Dando lugar al universo creado, la mente humana se descubre a sí misma como imagen de la eternidad y detentora de un poder semejante al divino para crear. Dios crea las formas de los “entes reales y naturales”, mientras que el ser humano crea los “entes racionales y formas artificiales” (*De beryl.* 6 [Philosophisch-Theologische Werke 3, 2002: 8]). En ellos tiene lugar aquello que de ningún otro modo podría manifestarse, el propio Dios. Por ello, el ser humano es el lugar donde reluce con más vigor el poder creativo (*vis creativa*), como un signo del creador, razón por la cual se justificaría llamarlo de “segundo Dios” (*ibidem*). La mente humana conoce la realidad en cuanto es despliegue divino, por medio de su conocimiento, expresado por un acto racional y en su lenguaje. Pero, respecto al mismo dios, se encuentra con la imposibilidad fundamental de no alcanzar un conocimiento preciso, sino conjetural. De ahí que el lenguaje se encuentra con la imposición de la docta ignorancia que determina “remoción y negación” cuando se dirige a Dios (*De docta ign.* I, 26).

Como hemos visto, el arte y la mente humanas se asemejan a Dios y aún más cuando se disponen a “crear” imágenes que no resultan imitaciones —“cuanto menos imitador sea el arte, más creativo y semejante al arte infinito será”— (*De mente* 2 [Philosophisch-Theologische Werke 2, 2002: 14]) La negación en el pensamiento cusano (como en toda la tra-

dición apofática) es el umbral que da acceso a una extraordinaria visión de lo que por sí mismo es invisible y que demanda la acción humana para que sea visto. Pero aquí hay que resaltar que, aunque el Cusano haya dedicado gran parte de su obra a la investigación, descubrimiento y creación de ciertos nombres, digamos, “divinos”, lo importante no es tanto si un nombre u otro es capaz de suscitar una experiencia determinada sobre qué es Dios, sino más bien, entender que el ejercicio supuesto por toda investigación acerca de Dios es ya por sí mismo el modo más adecuado de expresar y asemejarse a Dios. Es decir, la teología es más una alabanza a Dios, un modo de emular a Dios, que una ciencia en busca de datos precisos sobre la naturaleza divina.

El pasaje citado en el supuesto emblema cusano pertenece al capítulo “*De praeda capta*” presente en el *De venatione sapientiae* (1463), donde Nicolás afirma que ningún nombre proveniente de las cosas nombradas conviene a la naturaleza de la causa absoluta, pero también entiende que su nombre no sea otro que todo nombre nombrable y que en cada nombre nombrado permanece innombrable (*De ven. sap.* 34 [Philosophisch-Theologische Werke 4, 2002: 148]). La imagen de la caza evidencia que es propio del ser humano aprehender lo inaprehensible, ver lo invisible. Una tal caza, sin embargo, no es algo opcional, es decir, no es algo por lo que se decide o no, sino más bien un ponerse en marcha hacia esa búsqueda; es ejercer el modo de ser más semejante a Dios. La metafísica cusana descubre la libertad humana como condicionada ontológicamente por esa búsqueda.

Para concluir, permítanme recordar a un escritor argentino cuya existencia estuvo muy relacionada con este lugar en el cual nos reunimos: Jorge Luis Borges. Tampoco puede causar sorpresa traerlo a escena, pues es apreciado por muchos y aquí mismo, en estas entrañables reuniones cusanas, ha sido objeto de análisis (*cf.* Magnavacca, 2005).

Me gustaría recordar de *El Libro de Arena* (1975), un breve cuento intitulado “Undr”, que puede ilustrar lo que hemos visto. Borges narra la experiencia de Ulf Sigurdarson, poeta islandés que emprendió un largo viaje para conocer de cerca a los urnos, pueblo conocido por su peculiar poesía. Una vez allí, Ulf se hace amigo y aprende con un poeta, Bjarni Thorkelsson, que la poesía del urno no quiere decir nada, no define o describe los acontecimientos, los descifra con una sola palabra, la Palabra. Ulf —continúa el relato— siguió su vida y como todos vivió aventuras y desventuras. Todas sus experiencias, sin embargo, parecían un largo sueño. Lo que buscaba era la Palabra que después de muchos años se le reveló. De vuelta a las tierras de los urnos, Ulf encontró a su amigo en el lecho de muerte y a él le contó los innumerables viajes que había emprendido. Veamos el último diálogo:

—¿Qué te dio la primera mujer que habéis tenido?

—Todo—, responde Ulf.

—A mí también la vida me dio todo. A todos la vida les da todo pero la mayoría lo ignora. Mi voz está cansada y mis dedos debilitados, pero escucha. Y dijo la palabra UNDR, que quiere decir maravilla. (Borges, 1992: 355)

En ese instante, Ulf se sintió arrebatado por la palabra del hombre que moría. En la palabra pronunciada, él vio su propia vida, la esclava que le dio el primer amor, los hombres que mató, las mañanas frías y las auroras sobre el agua y los remos. Todo se recubría, ahora, por el manto del asombro entonado por el poeta. En ese momento, Ulf, tomando su arpa, cantó una palabra diferente: la suya.

Como decíamos al comienzo de esta exposición, una teología poética toma como suya la tarea de dejar ver que su objeto

es incomprensible e indecible, al tiempo que busca asegurarle un lugar donde se muestre y sea experimentado como lo que es y no es. Suscitar esta experiencia fundamental es lo que determina los caminos abiertos por Eriúgena y el Cusano. El carácter poético de sus teologías no expresa tan solo una modalidad entre otras, sino que evidencia el rasgo más propio del ser humano. Una teología poética pone de manifiesto el reconocimiento de esta capacidad humana de percibir y expresar el sentido extraordinario de que algo sea.

Bibliografía

Beierwaltes, W. (1998). *Eriúgena y el Cusano*. Milán, Vita e Pensiero.

———. (2009). *Lenguaje y Cosa. Reflexiones sobre la valoración de Eriúgena del rendimiento y la función del lenguaje*. Pamplona, Eunsá.

Borges, J. L. (1975). Undr. En *El libro de arena*. Buenos Aires, Emecé.

———. (1992). Undr. En *Obras completas III*. Barcelona, Círculo de Lectores.

Iohannis Scoti seu Eriugena. *Periphyseon Liber primus*. Sheldon-Williams I. P. (ed.) *Scriptores Latini Hibernae*, Vol. VII. Dublín, 1978.

———. *Expositiones in Ierarchiam coelestem*. Barbet, J. (ed.). C.C.C.M., 31. Thurnholtz, Brepols, 1975.

Magnavacca, S. (2005). Ecos cusanos en J. L. Borges: La biblioteca de Babel. En Machetta, J. M. y D'Amico, C. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires, Biblos.

Moran, D. (1990). Pantheism in Eriugena and Cusa. En *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXIV.

Nikolaus von Kues. *Philosophisch-theologische Werke in [4 Bänden]*. Lateinisch-deutsch. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002.

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

Riccati, C. (1983). *Processio et explicatio. La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Nápoles, Bibliopolis.

Capítulo 5

El Cusano y la historia de la filosofía

En busca de la antigüedad de los antiguos

Claudia D'Amico

Historia de la Filosofía y doxografía no son lo mismo. Mientras que en el primer caso, se enlazan doctrinas y tradiciones filosóficas en busca de un sentido, en el otro se juxtaponen opiniones de filósofos más o menos arbitrariamente. Si bien se ha sostenido que hay historiografía filosófica en la Antigüedad y en la Edad Media (dal Prà, 1948; Piaia, 2010: 3-15; 2013), sin embargo la historia de la filosofía como género se encuentra recién en las postrimerías de la Modernidad.

El Cusano valora a varios filósofos y tradiciones filosóficas siempre en vistas a sus propios criterios doctrinarios. Si se deja de lado *De concordantia catholica*, obra en la cual las referencias y lazos históricos son irrenunciables, en los primeros tratados y opúsculos aparecen, entre otros, nombres como los de Platón, Aristóteles, Dionisio, incluso Hermes Trismegisto, invocados para apoyar algunas de sus afirmaciones pero sin alusión a su vinculación histórica. Pocas veces aparece en este tiempo la mención a una suerte de tradición filosófica. Hay solo algunos ejemplos como en *De genesi* cuando menciona a los “platónicos” y los denomina “seguidores del Parménides”, o en *De mente* cuando pretende la concordancia de “académicos” y “peripatéticos”.

Se diría que en este período el Cusano no pretende ofrecer un cuadro más o menos completo en busca de un sentido, ni tampoco realizar una mera sucesión. Solo a partir de la década del cincuenta, en las obras posteriores a los diálogos del *Idiota*, parece comenzar a tejer una historia y lo hace en primer lugar en base a una doxología: la que presenta Aristóteles en el comienzo de *Metafísica*, obra que el Cusano posee en la versión de Bessarion. Pero también en base a una pretendida “historia”: la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea en la versión de Jorge de Trebisonda. Más tarde, completará su conocimiento sobre las opiniones de los filósofos con la recepción de *Vita Philosophorum* de Diógenes Laercio en la versión de Traversari, una de las fuentes principales de la mención de filósofos y tradiciones en la obra conocida como su “testamento filosófico”, *De venatione sapientiae* de 1463.

I

El Cusano conoció la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea (cfr. Monfasani, 1976) en la década del cincuenta. Su interés por esta obra es directamente comprobable: el *Codex Cusanus* 41 que la contiene está anotado (Flasch, 2001: 447). Casarella ha mostrado que cuando el Cusano culmina la redacción de *De visione Dei* en noviembre de 1453 ya había leído la versión latina de *De preparatione evangelica*. Al mismo tiempo, evalúa hasta qué punto las imágenes del “muro” y la “puerta” ligadas al Paraíso en esa obra, están inspiradas en el *Poema* del presocrático Parménides, referido por Eusebio (Casarella, 1991: 273-286, en especial 280). Apenas lee tal obra, el Cusano la menciona en el parágrafo final de *De pace fidei*. Al culminar la ficción en la cual los sabios de todas las naciones se unen delante del Verbo de Dios, a la sazón la

Verdad misma, para evaluar la posibilidad de la fe en la diversidad de ritos, dice:

Después de haber sido tratadas estas cosas con los sabios de las naciones, se trajeron muchos libros de aquellos autores que escribieron sobre las observaciones de los antiguos, los más excelentes en cada lengua, como Marco Varrón entre los latinos y Eusebio entre los griegos, quien ha reunido información acerca de la diversidad de las religiones [...] (*De pace*: h VII, n. 68)¹

Encontramos en esta mención algunas pistas importantes. Un autor latino pagano, contemporáneo de Cicerón, como Terencio Varrón es mencionado a la par de un autor cristiano como Eusebio. La información que ambos ofrecen, según el Cusano, es sobre la diversidad de religiones. Varrón había escrito un texto sobre las religiones paganas, que es posible que el Cusano conociera a través de la referencias de los Padres Latinos.² En el caso de Eusebio, a las religiones paganas suma el judaísmo y el cristianismo. El Islam, que obviamente Eusebio no pudo conocer, se desprendería del mismo tronco con sede en Jerusalén.

Sin embargo, lo más importante que encontramos en Varrón y Eusebio (que ya son antiguos) son las “observaciones de los antiguos”, es decir de los “más antiguos”. De hecho el texto perdido de Varrón era conocido como “*Antiquitatum...*”.

Si bien Varrón había sido mencionado con anterioridad, incluso en *De docta ignorantia*, la referencia a la obra *De Preparatione evangelica* de Eusebio es la primera. Con ella se inicia

1 “Postquam cum sapientibus nationum haec sic pertractata sunt, producti sunt libri plurimi eorum qui de veterum observantiis scripsere, et omni lingua quidem excellentes, ut apud Latinos Marcus Varro, apud Graecos, Eusebius qui religionum diversitatem collegit, et plerique alli”.

2 El texto es muy mencionado por los Padres latinos como las “Antigüedades”. Se trata de *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI*.

una presencia que permanecerá hasta el final de la producción cusana.

Para la Edad Media griega pero también para la latina, Eusebio era bien conocido como una suerte de fundador del género “Historia de la Iglesia”. Su famosa *Historia ecclesiastica* (que relata desde los inicios hasta 324) fue traducida al latín por Rufino de Aquilea muy tempranamente, en el siglo IV. La *Preparatio evangelica*, en cambio, redactada con anterioridad a la *Historia*, alrededor de 313, debió esperar hasta el siglo XV para su versión latina, la de Jorge de Trebisonda, el aristotélico bizantino contemporáneo del Cusano y enemigo del platónico cardenal Bessarion.

Si la *Historia ecclesiastica* fue importante (el propio Cusano la cita en *De concordantia catholica*) la *Preparatio evangelica* no fue menos original ni menos gravitante. Eusebio presenta en quince libros una colección de citas de textos de variados autores con breves introducciones propias. El propósito es marcadamente apologético. Uno de los objetivos centrales de la obra es mostrar la dependencia de la filosofía griega respecto del pensamiento hebreo y su continuidad en el pensamiento cristiano.³ En Eusebio, hallamos, entonces, un punto común con lo que hace el Cusano en *De beryllo*: el propósito de encontrar una sabiduría anterior a la de los consagrados griegos en disputa.

3 La estructura general de la *Preparatio evangelica* puede resumirse de la siguiente manera: los primeros tres libros discuten el triple sistema de la teología pagana: mítica, alegórica y política; los siguientes tres (IV a VI) se encargan de una refutación del politeísmo griego y bárbaro, mostrando el error de sus doctrinas; los Libros VII a IX ofrecen razones para preferir la religión de los hebreos, fundadas principalmente en el testimonio de varios autores sobre la excelencia de sus Escrituras y la verdad de su historia; en los Libros X a XII, Eusebio muestra cómo los griegos han tomado sus doctrinas de la teología y filosofía de los hebreos, centrándose especialmente en establecer la dependencia de Platón respecto de Moisés; los últimos tres libros (XIII-XV) exponen las contradicciones internas de los sistemas filosóficos griegos y allí aparecen críticas principalmente a los peripatéticos, estoicos y escépticos.

II

Sin duda, la intención última del Cusano no es enlazar a los filósofos paganos entre sí, sino hacerlo en relación a la concordancia con el cristianismo. Por esta razón, el texto de Eusebio contenido en *Codex Cusanus* 41 es la fuente más importante para la mención de los antiguos en *De beryllo* de 1458.

La influencia de la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, mencionada también por el Cusano en esta obra, se vuelve menor ante lo que le ofrece la gran obra de Eusebio de Cesarea. Precisamente cuando se trata la vinculación de los filósofos y la Trinidad aparece el nombre de Eusebio quien, según afirma el Cusano, señaló en su escrito que la filosofía de Platón tuvo un concepto del principio unitrino que resulta “muy próximo a nuestra teología cristiana” (cfr. *De beryl.*: h XI/ 1, n. 39).

En *De Beryllo* el Cusano procura resumir su pensamiento en cuatro premisas. En tres de ellas hay menciones a filósofos o sabios de la Antigüedad: Anaxágoras, Protágoras y Hermes Trismegisto. Si atendemos a la primera premisa en la cual, dice el Cusano, se encuentra todo complicado, se afirma que el Primer Principio es Uno y que, como sostuvo Anaxágoras, debe ser llamado Intellecto. La razón es sencilla: solo el intelecto es hacedor y lo que comunica es precisamente la luz de su inteligencia (cfr. *ibid.*, n. 4). Más allá del significado doctrinal de esta premisa, Flasch ha llamado la atención sobre el hecho de que el Cusano no diga Dios como causa o principio que ha creado el mundo sino que para decir esto mismo usa una expresión completamente “arcaizante”: *primum principium* y lo une al nombre de Anaxágoras (Flasch, *op. cit.*: 35).⁴ No es la primera vez que el Cusano menciona el nombre de Anaxágoras, lo había hecho en el Libro segundo

4 “Cusanus spricht in auffallend antikisierender Diktion”.

de *De docta ignorantia*, a propósito de la fórmula “*quodlibet esse in quolibet*” (cfr. *De docta ign.*: h I, n. 117). Sin embargo, en *De Beryllo* aparece asociado a la premisa fundante de su pensamiento: la consideración del principio como unidad intelectual.

En este caso sí la fuente para la referencia a Anaxágoras es la versión latina de la *Metafísica* de Aristóteles (*Codex Cusanus* 184). El Cusano toma la referencia sin considerar las críticas del Estagirita. Por el contrario, teje una cadena que va desde el Intelecto de Anáxagoras, al *conditor intellectus* de la versión latina del *Timeo* y de los comentarios de Proclo a Platón pero también al “pensamiento del pensamiento” (*noesis noeseos*) aristotélico, tan caro a toda la tradición del peripatetismo árabe y también a la escolástica cristiana. Particularmente, todo el desarrollo de la prioridad del intelecto tiene como fuente más inmediata y directa a los autores de la escuela albertista de Colonia que el Cusano conoce bien (cfr. Fiamma, 2019). Solo vincular el intelecto hacedor platónico con el pensamiento aristotélico bastaría para señalar la concordancia entre Platón y Aristóteles que esta escuela cultiva en gran medida, sin embargo el Cusano elige comenzar con Anaxágoras. Y en esta operación el Cusano va más allá de la intención de su fuente. Es un tópico bastante transitado —sobre todo a partir del completo trabajo de Senger— situar al Cusano en el marco de la querella entre platónicos y aristotélicos que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XV (cfr. Senger, 1986: 53-80). Yo misma me he ocupado en varios trabajos del platonismo cusano a propósito de la recepción de las obras de Dionisio y de Proclo.

En esta ocasión, quisiera señalar un nuevo movimiento: el que conduce al Cusano a buscar más atrás del propio Platón. Atendamos, además, al hecho de que en *De beryllo* tanto Platón como Aristóteles son duramente criticados. El primero, por sostener las ideas como entidades separadas, el segundo por no superar el principio de no contradicción.

Ante la polémica de su tiempo en la cual distintos protagonistas como Bessarion o Jorge de Trebisonda quisieron encontrar quién concordaba más con la doctrina cristiana, si “Platón” o “Aristóteles”, el Cusano —quien, como sabemos se declara más bien platónico— responde en este caso con una concordancia que tiene, además, una raíz común. En suma, en la primera premisa se define frente a la tradición y muestra que, a pesar de los tópicos en los que cada uno puede ser criticado, Platón y Aristóteles concuerdan en sostener un principio intelectual que es, por lo mismo, comunicativo o productivo.

Pero ellos no fueron los primeros en proponerlo, sino que ambos dependen de una filosofía más antigua. Entonces, además de ser crítico con ellos, les arrebató su carácter de “fundadores”.

Lo que sigue en torno del principio se detiene por una parte en su unidad, por otra en su trinidad. Cuando apunta a sostener la unidad e indivisibilidad, aparece nuevamente el nombre de Anaxágoras quien afirmó, cita el Cusano: “mejor uno que todo simultáneamente” y une este *dictum* a la mención de Parménides: “No entiendas esto referido al uno numeral, el cual es llamado mónada o singular, sino acerca de lo uno, es decir de lo indivisible....” (*De beryl.*: h XI/1, n. 13).⁵ Si bien puede descubrirse aquí la alusión al *Parménides* de Platón, el Cusano parece querer preservar la ambigüedad para que el lector se dirija al Parménides presocrático. Algo similar propone respecto de la trinidad del Principio. Afirma el Cusano que los filósofos no solo alcanzaron la Trinidad sino que la concibieron como principio del ser y esto lo hizo Anaxágoras y hubo otro antes que

5 “Videtur autem ipsi deo magis convenire ipsum unum quam aliud nomen. Ita vocat eum Parmenides, similiter et Anaxagoras, qui aiebat ‘melius unum quam omnia simul’. Non intelligas de uno numerali, quod monas seu singulare dicitur, sed de uno scilicet indivisibili...”

él, Hermótimo, quien según dice Aristóteles en la *Metafísica*, fue el primer filósofo nacido en Clazomene.

Platón y Aristóteles solo vinieron después de estos “fundadores” que pensaron la Trinidad y, entonces, también la concibieron: Platón al postular un “*conditor intellectus*”, llamando a su Padre, Dios, y al conferir a este núcleo una tricausalidad: eficiente, formal y final. Aristóteles, al sostener que el principio es el intelecto puramente en acto, el cual se entiende a sí mismo y del cual proviene el sumo deleite (*cfr. ibid.*, n. 35).

El gran interés de Eusebio por la filosofía pagana se fundamenta en la consideración de que ella solo descubrió una verdad que había sido revelada (Johnson, 2013: Introduction). Siguiendo una premisa de Filón de Alejandría, afirma que Platón sigue a Moisés.⁶ En ese sentido, para Eusebio, filosofía y religión no se distinguen. Desde su perspectiva, esta vinculación entre judaísmo y platonismo se prolonga en el cristianismo. La intención de Eusebio es no solo mostrar la conciliación entre cristianismo y filosofía en general, sino entre cristianismo y platonismo en particular.⁷ El tema de la trinidad es particularmente sensible. Eusebio fue un origenista que participó en la polémica antiarriana con una posición intermedia entre Arrio y lo que se consolidará como dogma poco más tarde en el concilio de Nicea. Esto lo conduce a una consideración de una suerte de hipóstasis entre Dios Padre y su creación: la *Sophia* o *Sapientia aeterna* de Dios.⁸

6 Sobre la relación de Filón y Eusebio, *cfr.* Runia (1993: 211-234) y Johnson (2006: 239-248). Para Filón la filosofía es el camino más perfecto del saber y Moisés ocupó en ella el lugar más alto pues vio de manera más profunda y aguda (*cfr. De opificio mundo*, n. 54 y n. 131).

7 La relación del Génesis y el *Timeo* fue iniciada por Filón de Alejandría en su *De opificio mundi*.

8 Sobre las diferencias y similitudes entre las doctrinas de Eusebio y de Arrio y la posible evolución en el pensamiento de Eusebio hacia una posición más arriana, *cfr.* Simonetti (1975: 60-66). Según este autor, Eusebio ya había abordado abundantemente el problema de la relación entre Padre e Hijo y la divinidad de ambos, sobre todo en su *Demonstratio Evangelica*, incluso antes del estallido de este conflicto, con lo cual durante la controversia no hace más que reafirmar una doctrina ya establecida con anterioridad.

El impacto que la lectura de Eusebio pudo tener en el Cusano es múltiple. Por una parte, pudo haberle dado el impulso no solo para mencionar autores y doctrinas sino, sobre todo, para “tejer” cadenas, tal como ejemplificamos en *De beryllo*. Por otra, pudo confirmarle algo que había intuido con anterioridad, a saber que las distintas filosofías son expresión de una sabiduría o verdad única. Eusebio piensa esto en un sentido hiperbólico y así la conciliación no es solo entre filósofos, o entre filósofos y teólogos, sino entre filosofía y Palabra Sagrada.

Ciertamente, el Cusano había realizado este movimiento en muchas ocasiones antes del encuentro con la obra de Eusebio. Baste mencionar el *De genesi* donde pone en relación la unidad e identidad divinas declaradas en la Escritura con la Unidad tal como la conciben los platónicos. Sin embargo si revisamos el mismo tópico, es decir el Principio como Uno, tal como es expuesto en *De Principio* de 1460, esto cobra mayor radicalidad: el Cusano sostiene que aquello acerca del Principio que expresaron Platón y Proclo es lo mismo afirmado por el libro del antiguo testamento, *Deuteronomio*, y hasta por el propio Cristo. Sin llegar a una interpretación radical como la de Flasch según la cual el Cusano pone en completa paridad a Proclo y a la Escritura (*cfr.* Flasch, *op. cit.*: 500 y ss.), es indudable que para el Cusano una única y misma verdad se expresa en el texto sagrado y en los textos de los filósofos.

Sin embargo, creo que hay un punto si no de divergencia, al menos de distinción con Eusebio: para este la Verdad se ha revelado y la cadena que pende de la Sabiduría transmite tal Revelación. Podría decirse que para el Cusano, en cuanto pensador cristiano, también es así: qué otra cosa es Cristo sino la Verdad que se ha revelado. Sin embargo, para los hombres, filósofos y teólogos permanecerá siempre como Verdad buscada y solo alcanzada por escorzos. Los hombres nunca dejarán de ser cazadores (*venatores*) de la Sabiduría.

III

La única mención de Eusebio en la obra que el Cusano ha denominado su testamento filosófico, *De venatione sapientiae*, se encuentra en el primer campo en el que la sabiduría puede ser cazada, el de la *docta ignorantia*. Se menciona un pasaje de *De preparatione evangelica* en el cual se relata que Sócrates se encontró con un indio que llegó a Atenas y le preguntó si era posible conocer algo ignorando a Dios (*cfr. De Praep. Ev.*, XI 3). La admiración del indio resultaba del hecho de que no podía entender que pudiera existir tal cosa. En la *versio Trapezuntii* del C.C. 41 esto fue señalado: “*notandum de Indo*” (*Cod. Cus.* 41 fol. 147. En edición crítica: p. 31, n. 31 nota línea 5). El episodio de Sócrates y el indio relatado por Eusebio está tomado de un fragmento de la *Vida de Sócrates* de Aristoxeno y ratifica que solo se puede conocer lo humano partiendo del conocimiento de lo divino. Otra vez la sabiduría procede de muy atrás: el maestro Sócrates esta vez es adoctrinado por alguien que posee una sabiduría más antigua, el Indio.

Si bien Eusebio no vuelve a ser mencionado, todas las referencias a Moisés, a Filón y a los platónicos Plutarco, Ático, Numenio, Amelio, Plotino o Porfirio son extraídas de su obra (*cfr. De ven. sap.*: h XII, n. 23, 25, 32, 105, 109). Precisamente en el cap. IX de *De venatione sapientiae* titulado “De qué modo las Sagradas Escrituras y los filósofos han denominado lo mismo en formas diversas”, con clara inspiración eusebiana, el Cusano relaciona la noción principal de su escrito, “*posse fieri*”, con lo propuesto por Moisés en el relato de creación del Génesis y nuevamente el *conditor intellectus* de Platón al cual, agrega, Proclo (*cfr. ibid.*, n. 23-25). Indudablemente si para el Cusano, Platón puede ser llamado “cazador admirable” (“*venator miro modo circumspectus*”) (*cfr. ibid.*, n. 19) no es el único, todos los filósofos sin excepción son llamados desde el comienzo de la obra “*venatores sapientiae*” (*cfr. ibid.*, n. 2-5).

Un texto más viene entonces en ayuda del Cusano a la hora de buscar otros cazadores: se trata de las *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio en la reciente versión de Traversari (*Codex Harleian* 1347). Gracias a su lectura, en este mismo capítulo IX, extiende el acuerdo acerca de esta doctrina a Tales, Anaxágoras, Pitágoras, los estoicos y los epicúreos. A diferencia de la obra de Eusebio que tiene como horizonte la conciliación entre filosofía y cristianismo, para el escrito de Diógenes Laercio este horizonte es completamente ajeno. Sin embargo, debemos decir que no es del todo ajeno a la mirada de su traductor, el célebre Ambrosio Traversari.

Si bien se creyó que era la de Traversari la primera versión latina del texto, como por ejemplo lo sostiene Garin (1959: 283-285), poco después autores como Stinger (1977) o Dorandi (2009) argumentaron acerca de la posibilidad de una versión de Enrique Aristipo del siglo XII.⁹ En cualquier caso, esa primera versión no fue conocida por el Cusano. Como sabemos, Traversari fue para el Cusano un camino decisivo hacia textos fundamentales: una versión completa del corpus de Dionisio Areopagita que pudo cotejar con las anteriores y una traducción fragmentaria de *De theologia Platonis* de Proclo que más tarde completaría Pedro Balbo. Como hombre del siglo XV, Traversari no tenía conflicto entre su vocación cristiana y la dedicación a los antiguos. Esto se advierte en la carta que le escribió a Cósimo de' Medici luego de enviarle una copia dedicada de la obra de Diógenes Laercio acerca de la vida y la doctrina de los filósofos antiguos. Dice Traversari:

En los escritos de todos los filósofos más notables, Dios,
los cielos, los cuerpos celestes y la naturaleza se discuten

9 Sobre la posibilidad de una *versio latina antiqua o versio Aristippi*, cfr. Stinger (1977: 72 y ss.) y Dorandi (2009: 201-222).

verdadera y sutilmente, y en gran medida de acuerdo con la verdad cristiana. (Citado por Stinger, *op. cit.*: 75)

Y más adelante:

Diría que hay muchos ejemplos muy cercanos a la perfección evangélica, por lo que debería hacer sonrojar a un cristiano y sentirse muy avergonzado si el “filósofo de Cristo” exhibe esto menos que el “filósofo del mundo”.... Por estas razones, estoy persuadido fácilmente de que no solo no podría despreciar esta tarea de la traducción por inútil, o huir de ella como nociva, sino por el contrario podría emprenderla con la conciencia tranquila como apropiada y necesaria. (Cfr. Stinger, *op. cit.*: 75-76)

Por otra parte, mientras traduce las *Vitae* de Diógenes entre 1424 y 1433, traduce al mismo tiempo las *Vitae Patrum* del bizantino Johannes Moschos (cfr. Dorandi, *op. cit.*: 222). En el mismo sentido tratado hasta aquí, la vida de los filósofos y la vida de los Padres contribuyen, para el traductor, a una misma sabiduría, asimilando de algún modo doxologías y hagiografías.

El Cusano no podía desconocer esta perspectiva de su amigo Traversari. La obra llegó a sus manos en el otoño de 1462, décadas después de la muerte de Ambrosio, y el códice londinense que estudió posee muchas marginales de su propia mano.¹⁰ Por la fecha de su recepción solo pudo gravitar en *De venatione sapientiae* y en *De apice theoriae*. Pero en

10 Cfr. Diogenes Laertius, *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophi aclaruerunt*, interpr. Ambrosio Traversario, Londin. Mus. Brit. Harleian, 1347 (fol. 1v-205v). Acerca de los manuscritos londinenses, cfr. Hallauer (1963: 101-108). A partir de este hallazgo se sucedieron numerosos artículos en varios volúmenes de *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*. Cfr. *De ven. sap.*: h XII ad.5 ad.6.

esta última se descubre su presencia solo en una referencia a la doctrina estoica (*cfr. De ap. th.*: h XII, n.15, lin. 11).

Sabemos que la obra de Diógenes Laercio es una doxografía que muchas veces hace más hincapié en aspectos mundanos de la vida de los filósofos que en sus doctrinas. Podemos pensar que el Cusano ya maduro y conocedor de las tradiciones filosóficas debió evaluar las deficiencias del texto en este sentido. El libro III, dedicado a Platón, es particularmente pobre desde el punto de vista conceptual.¹¹ Por otra parte, como ha mostrado Brisson, en muchos aspectos este libro habla más del platonismo de los primeros siglos de la era cristiana que del propio Platón (*cfr. Brisson, 1992: 3619-3760*).¹² En este sentido, las referencias al platonismo no difieren mucho de las de Eusebio. Y, he intentado mostrar en otro trabajo, que quizá estas lecturas hayan hecho modificar la perspectiva cusana acerca de las ideas platónicas: mientras que en varios textos, especialmente en *De beryllo*, critica su carácter de separado, en *De venatione sapientiae* dice que para Platón las ideas son intrínsecas a las cosas, haciéndole solucionar al mismo Platón, su propio error (2019: 95-109). Con todo, como sabemos, los caminos que tiene el Cusano para llegar a Platón son muchos y de excelente calidad: desde las versiones de su doctrina procedente del platonismo medio a través de autores como Apuleyo, o del neoplatonismo de Proclo hasta de primera

11 Por otra parte, el Libro III dedicado a Platón especialmente aporta muchos datos acerca de su vida, y pocos y confusos acerca de sus doctrinas. En la dedicatoria de este libro a una dama platónica acaso se encuentre la razón: querer explicar las doctrinas de Platón sería como "llevar una lechuga a Atenas". Esta expresión es equivalente a decir llevar "agua al mar". De hecho, el acceso a las doctrinas platónicas era tan profuso en la época de Diógenes que acaso no se sintiera compelido a tratar este tema con detalle.

12 El texto de Diógenes Laercio se inserta en una tradición de exposición de doctrina platónica de la que forman parte muchos autores, entre ellos uno que el Cusano conoce bien, Apuleyo de Madaura, Codex Bruxellensis-Bibliothèque Royale Albert 1º: 10054-10056.

mano por las distintas versiones latinas de los diálogos, muchas contemporáneas a él, y que conoce muy bien.

Así, si Diógenes Laercio no era el mejor camino hacia Platón ni hacia Aristóteles, a quien le dedica muy poco espacio, sin embargo, ofrecía al Cusano por primera vez un panorama más o menos completo de la filosofía griega. Además, a diferencia de lo que sucede con Platón, algunas doctrinas filosóficas, justamente las que no eran no tan reconocibles para el Cusano hasta entonces, estaban muy bien presentadas: Epicuro, los pirrónicos, los estoicos, los cínicos. Por otra parte, debió ser grato para él el hecho de que Diógenes clasificara a los filósofos en jónicos (Libros II al VII) e itálicos (Libros VIII al X).¹³ Esta asociación entre pensamiento y geografía no le resultaba ajena: él mismo la realiza en *De coniecturis* (D'Amico, 2017: 75-90).

Pero todavía algo más: antes de comenzar con el tratamiento de los “filósofos”, Diógenes Laercio dedica el Libro I a los “sabios”.

Si Anaximandro es presentado como el primer filósofo jónico, su maestro, Tales, no es llamado filósofo sino sabio. Esto lo menciona el Cusano al comienzo de *De venatione sapientiae*, abriendo el capítulo II:

Tales de Mileto, el primero de los sabios, llama a Dios el más antiguo, porque no ha sido engendrado, y al mundo el más bello, porque ha sido hecho por Dios. Estas palabras me agradaron muchísimo cuando las leí en Laercio. (*De ven. sap.*: h XII, n. 6)¹⁴

13 La filosofía jónica se inicia con Anaximandro, discípulo de Tales, y se extiende hasta Clitómaco, Crisipo y Teofrasto (¿estoicos?). La itálica se inicia con Pitágoras, discípulo de Ferécides, y se extiende hasta Epicuro (cfr. L. I, IX). Esta división se cruza con otra: entre dogmáticos y escépticos, y en las ramas de la filosofía: Física, Moral y Dialéctica.

14 “Dicit inter sapientes primus Thales ille Milesius deum antiquissimum, quia ingenitus, mundum pulcherrimum, quia a deo factus. Quae verba dum in Laërtio legerem, summe mihi placuere.” (Cfr. V. Ph. I, 35-36)

Es muy claro para nosotros lo que agradó muchísimo al Cusano, no solo que Tales considerara a Dios como inengendrado sino que el término que lee en Diógenes para indicar esto es “*antiquissimum*” pues allí se encuentra la clave de lo que él mismo quiere expresar.

Pocas líneas después aparece la noción central que estructura la obra, el “*posse fieri*”, el “poder-ser-hecho”. Una cita de la *Física* de Aristóteles parece fundamentar tal noción: *quod impossibile fieri non fit* (“no se hace lo que es imposible de hacerse”). El poder-ser-hecho precede al ser hecho. Este antecedente o primera creatura es el “*posse fieri*” y a él se refiere Moisés en el relato del *Génesis*. Pero tal antecedente también fue concebido por los griegos. De hecho en el capítulo X, el Cusano ofrece una lista acerca de cómo los sabios denominaron al “*posse fieri*” y allí figuran Tales y el agua pero también algunos filósofos posteriores a Aristóteles como Zenón el estoico.

Sin embargo, quiero llamar la atención sobre lo siguiente: cuando el Cusano introduce el tema a partir de la cita de la *Física* de Aristóteles dice que el propio Aristóteles solo asume en su escrito la “*assertio philosophorum*”, es decir la aserción de los filósofos. Podríamos preguntarnos ¿cuáles? La respuesta es: aquellos que lo precedieron.

Uno de los que lo precedió, Tales, fue más sagaz que el propio Aristóteles advirtiéndole que si bien es verdad que a todo lo que es, lo antecede el poder-ser-hecho (*posse fieri*), al poder-ser-hecho lo precede el dios “*antiquissimum*”, en términos cusanos el *Posse absolutum*.

Algo similar ocurre con Platón, el “cazador admirable”. El Cusano lo vincula con Pitágoras y lee en Diógenes Laercio el episodio que todos conocemos según el cual Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo “filósofo” en tanto consideraba que “sabio” solo era el dios. En suma, Tales y Pitágoras, a diferencia de Platón y Aristóteles, consideraron a la Sabiduría algo del orden de lo divino y eterno, en este

sentido, anterior al principio de todo y como tal, pensaron con profundidad que el dios, Dios para el Cusano, es anterioridad absoluta (*cfr. De ven. sap.: h XII, n. 35*).

Sería temerario endilgar la inspiración del título de la obra cusana, *La caza de la sabiduría*, a la lectura del escrito de Diógenes Laercio. No podemos olvidar que en 1450 dos de los cuatro diálogos del *Idiota* están dedicados a la “*Sapientia*”. La sabiduría “grita en el mercado” dice el Idiota. La relación entre “*sapientia*” y “*sapere*”, en su doble sentido de “saber” y “gustar” que se presenta allí, se repite aquí. En *De venatione sapientiae*, la sabiduría es llamada “*sapida scientia*”, podríamos decir “ciencia sabrosa”, sin embargo, hay un detalle que no se encuentra en los diálogos *De sapientia* y que se agrega en este “testamento cusano”: la sabiduría, ciencia sabrosa, es alcanzada por la filosofía.

Si bien los filósofos son cazadores de sabiduría, la Sabiduría, la presa buscada, se alcanza en la propia búsqueda. Cuando el Cusano recorre cada uno de los campos en que él mismo ha tratado para cazarla, docta ignorancia, *Possest, Non aliud*, luz, alabanza, unidad, igualdad, conexión, término y orden, no hace sino exponer su itinerario como filósofo.

Si pensamos en la evaluación que él mismo hace de su lugar en esta pretendida “historia” de la filosofía, más que tomar partido en la polémica de su tiempo, asciende un peldaño y confiesa hacia el final de su obra que la “presa” que ha alcanzado es la posibilidad y anterioridad absolutas, la única digna de alabanza, considerando pues que el más alto de los filósofos es aquel que practica la “*scientia laudis*”, es decir la alabanza a lo inefable (*cfr. Casarella, 2017: 70-73*).

En suma, he pretendido mostrar que con la referencia a los más antiguos de los antiguos que hace el Cusano tiende a superar las divergencias entre Platón y Aristóteles más que en el sentido de la concordancia, como ha hecho en otras ocasiones, en el sentido de la búsqueda de una unidad anterior

a la oposición entre ambos. Eusebio y Diógenes Laercio ofrecen el material, la trama es originalmente cusana.

Bibliografía

- Brisson, L. (1992). Diogène Laërce, "Vies et doctrines des philosophes illustres". Livre III: Structure et contenu. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* 36, 5.
- Casarella, P. (1991). Neues zu den Quellen der cusanischen Muer-Symbolik. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 19.
- _____. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Munich, Aschendorff Verlag.
- D'Amico, C. (2019). *De venatione sapientiae*: die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum unter Berücksichtigung neuer Quellen. En Euler, W. A. (Hg.) *Nikolaus von Kues: Denken im Dialog*. Munich, Lit Verlag.
- _____. (2017). Geografía y pensamiento en *De coniecturis* de Nicolás de Cusa. En Bauchwitz, O. F.; Moraes, D. y Fernandes, E. (orgs.). *O Homem e o Espaço*. Natal, PPGFIL.
- Dal Prà, M. (1948). *La storiografia filosofica antica*. Milán, Fratelli Bocca Editori.
- Diogenes Laertius. *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophi aclaruerunt*. Ambrosio Traversario (interprete), Londres, Museo Británico Harleian (fol. 1v-205v). 1347.
- Dorandi, T. (2009). *Laertiana*. Berlín, Walter de Gruyter.
- Eusebius. *De evangelica praeparatione a Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus, opus... novissime impressum & exactissime emendatum*. Venetiis, Bernardinum Vercellensem, 1501.
- Fiamma, A. (2019). *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte Reihe B 19). Munich, Aschendorff Verlag.
- Flasch, K. (2001). *Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Garin, E. (1959). La prima traduzione latina di Diogene Laercio. En *Giornale critico della filosofia italiana*, 38.
- Hallauer, H. J. (1963). Neue Handschriften in London und Oxford: Reisebericht. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 3.

- Johnson, A. P. (2006). Philonic Allusions in Eusebius PE7, 7-8. En *The Classical Quarterly* 56.
- . (2013). Introduction. En Johnson, A. P. y Schott, J. M. *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden, Brill.
- 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).
- . *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt J. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).
- . *De venatione sapientiae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- . *De apice theoriae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- Piaia, G. (2010). Between Tradition and Innovation: the "History of the Philosophers" in Ancient, Medieval and Modern Eras. En *Trans/Form/Ação* 34, 3.
- . (2013). *Huellas de los filósofos. La comprensión medieval de la historia de la filosofía*. En Cricco, V. y Machetta, J. M. (trads.). Buenos Aires, Biblos.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Mineapolis, Assen.
- Senger, H.-G. (1986). Aristotelismus versus platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter. En *Miscellanea Medievale*, vol. 18.
- Simonetti, M. (1975). *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.
- Stinger, Ch. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Nueva York, State University of New York Press.

Capítulo 6

Coincidentia philosophorum

La unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías en
Nicolás de Cusa y Giovanni Pico

*Francisco Bastitta Harriet**

Aún hoy despierta perplejidad el vínculo histórico entre las figuras de Nicolás de Cusa y Giovanni Pico della Mirandola, cuyas vidas abarcan consecutivamente casi la totalidad del siglo XV. Ambos fueron justamente señalados por distintas razones como pensadores excepcionales y de enorme gravitación en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad. Sus filosofías son pasibles de ser comparadas en los planos metafísico, antropológico, cosmológico y teológico, y podemos tener la certeza de que comparten numerosas fuentes e intereses comunes.

No es extraño, entonces, que se haya dado una intensa controversia histórico-filosófica acerca de los alcances de la influencia del Cusano sobre Pico. En su obra de 1927, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Cassirer sostiene el rol capital de la filosofía de Nicolás de Cusa en la configuración del humanismo filosófico floren-

* Universidad de Buenos Aires, Conicet. Dos versiones parciales de este trabajo fueron presentadas en el "IV Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica", organizado en julio de 2018 por el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Società Cusaniana di Torino, y en el "IV Congreso de Estudios de Renacimiento", congregado en agosto de 2019 por la Universidad Nacional de San

tino de la segunda mitad del siglo XV (cfr. Cassirer, 1927).¹ En la década de 1960, historiadores de la talla de Eugenio Garin y Paul Oskar Kristeller matizan las afirmaciones de Cassirer hasta sostener una influencia superficial o prácticamente nula del Cusano sobre Marsilio Ficino y Giovanni Pico (cfr. Garin, 1962: 75-96; Kristeller, 1965: 66).

De este modo, de considerar al Cusano en la obra de Cassirer como “*einfachen Brennpunkt*”, como punto focal simple del *Quattrocento*, se pasa a descartar casi completamente su influjo y a afirmar, en palabras de Garin: “*il mito del legame fra l'opera sua e quella dei platonici italiani*” (cfr. Cassirer, 1927: 7; Garin, 1965: 93). Como señala irónicamente De Lubac, pareciera tratarse de una controversia signada por la óptica de las diversas nacionalidades (cfr. De Lubac, 1974: 342-343).

En cuanto a la recepción de las obras del Cusano en Pico, estudios más recientes y nuevas evidencias textuales, especialmente desde fines del siglo pasado, tienden a equilibrar la cuestión. Aunque lejos de la hipótesis más radical de Cassirer, se señalan en ellos varios evidentes puntos de contacto de Pico y su entorno más cercano con los escritos del Cusano. Ampliando una aguda intuición de Klibansky de 1943, Flasch escribe un breve artículo en 1980 sobre la posible influencia de la teoría cusana de la *coincidentia* sobre algunas de las *Conclusiones nongentae* de Pico, particularmente la versión de esa doctrina desarrollada a partir del *De coniecturis* (cfr. Flasch, 1980: 113-120).² Además, Flasch

Martín, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario y el Istituto Italiano di Cultura. Agradezco los valiosos comentarios a mi trabajo de la Prof. Claudia D'Amico y los fructíferos intercambios con participantes de estos eventos académicos.

- 1 Ver también su célebre artículo sobre Pico (Cassirer, 1942: 123-144, 319-346). Klibansky propone también en 1943 la influencia del Cusano sobre algunas de las *Conclusiones* de Pico que, como veremos, será retomada por Flasch (Klibansky, 1943: 318).
- 2 Flasch retoma dos décadas más tarde argumentos muy similares sobre la influencia del Cusano sobre Pico y la filosofía italiana del siglo XV (2001: 149-154; 2002: 175-192). Ver también Klibansky (1943: 318) y Maier-Oeser (1989: 31-34), donde el autor suscribe y amplía la tesis de Flasch, mencionando otras de las *Conclusiones* piquianas y textos paralelos del *De coniecturis*.

también cree poder identificar un manuscrito con obras de Nicolás de Cusa en los catálogos de la biblioteca piquiana, registrado como *De mathematicis complementis* y que podría haber contenido este y otros textos similares del Cusano (cfr. Kibre, 1936: 250, n. 975; Flasch, 1980: 115).³

Ahora bien, en 1997, Adolfo Tura hace un descubrimiento paleográfico muy significativo. Encuentra que en uno de los manuscritos anotados por Giovanni Pico en la Biblioteca Nacional de París, que retrotrae sin lugar a dudas a la biblioteca personal del conde, algunos folios hoy perdidos contenían varios extractos del *De coniecturis* de Nicolás de Cusa.⁴

Por otra parte, ha sido de vital importancia la serie de trabajos sobre los manuscritos de Nicolás de Cusa en la nutrida biblioteca de Pierleone da Spoleto, amigo y estrecho colaborador de Ficino y de Pico y médico personal de Lorenzo de' Medici. Al pionero estudio de Léon Dorez sobre el catálogo de la biblioteca del Spoletino y a los posteriores aportes de José Ruyschaert en la identificación y el análisis de sus manuscritos, se añadieron a principios de este siglo los valiosos trabajos de Maïke Rotzoll y Franco Bacchelli, que incluyen evidencia de la colaboración textual y filosófica entre Pierleone, Ficino, Pico y los traductores que trabajaban en su entorno, así como la transcripción de algunas de las notas marginales de Pierleone a los manuscritos del Cusano (cfr. Dorez, 1894: 73-83; 1897: 81-106; Ruyschaert, 1960: 37-65; Rotzoll, 2000; 2002: 253-287; Bacchelli, 2001).

3 Es difícil corroborar esta hipótesis, ya que la mayor parte de la colección personal de Pico se ha dispersado o fue destruida en el incendio del monasterio de San Antonio en Venecia hacia fines del siglo XVII. Cfr. Mercati (1938: 1-38).

4 Se trata del manuscrito París, Bibliothèque Nationale, Nouv. acq. lat. 1715. Tura transcribe los contenidos de este códice según el catálogo impreso en 1779 por Mittarelli: "Ex Domini Grimani, alterius S. R. E. doctissimi Cardinalis & Patriarchae Aquilejensis Bibliotheca, ut fidem faciunt initiales literae, & insignia Grimanae familiae, obtinui Opus majus Rogerii Baconis; Nicolai Cardinalis de Cusa Conjecturas; D. Thomae librum de essentiis essentialium, & alterum de Sacramento Eucharistiae, spissum volumen Emmanuelis in Psalmos; theologiarum quaestionum Summam"; cfr. Tura (1997: 184-186).

Por último, yo mismo he podido comprobar que en el texto del *De coniecturis* en posesión de Pierleone, descubierto y analizado hace más de tres décadas por Klaus Reinhardt en un manuscrito de la Biblioteca Capitular de Toledo (BCT, MS 19-26, ff. 141r-169r; ver Reinhardt, 1986: 96-141), a la par de abundantes notas marginales del Spoletino, se encuentran también las típicas marcas de lectura de Giovanni Pico. Es plausible, entonces, que los pasajes señalados en el margen del *De coniecturis* con la pluma atribuible al Mirandolano sean aquellos mismos extractados por él en el manuscrito de París, lamentablemente desaparecidos.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, el presente trabajo se propone investigar los alcances de la recepción textual y la influencia filosófica de Nicolás de Cusa sobre Pico en torno al problema de la unidad de la verdad y la diversidad de las filosofías. Se analizarán algunas secciones de la *Oratio*, de las *Conclusiones* y de otros textos de Pico en comparación con aquellas obras del Cusano que con mayor probabilidad haya conocido. Para ambos autores, es la unidad de la incomprensible verdad la que suscita los diversos modos del filosofar en la pluralidad de tradiciones de pensamiento.

Consecuentemente, presentaremos en primer lugar una reconstrucción histórica de los puntos de contacto de Pico y de su entorno con la figura de Nicolás de Cusa. De ese modo, intentaremos hacernos una idea más precisa sobre la presencia del filósofo alemán en la obra de Pico y en los diálogos internos del círculo *laurenziano*. Luego, analizaremos los numerosos puntos en común entre las teorías de ambos autores sobre la unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías, detallando algunas de las nuevas evidencias textuales de la recepción del Cusano en la obra del Mirandolano. Finalmente, también ponderaremos las diferencias de perspectiva entre ambos autores sobre la concordia de los filósofos y sus posibles razones.

El Cusano en la Academia florentina: Pico, Ficino y Pierleone da Spoleto

El único episodio de la breve e intensa vida de Giovanni Pico que demuestra con certeza su conocimiento del Cusano ocurre en medio de sus conflictos con la Santa Sede. En marzo de 1487, la comisión papal ya se había pronunciado en contra de algunas de las *Conclusiones* de su frustrado debate romano. Pico había cuestionado en duros términos la pericia de sus jueces, y aunque firma una sumisión a su veredicto, redacta desafiante en pocas noches su erudita *Apologia* de las trece tesis declaradas heréticas o sospechadas de herejía, lo que provoca la furia del Papa y la redacción en junio de ese año de un breve condenatorio de las 900 tesis, que ordenaba apresarle y proceder con él “según el modo de los inquisidores de la depravación herética” (*more inquisitorum heretice pravitatis*).⁵

Ignorando la gravedad de la situación del joven, dos nuncios papales en misión hacia la corte del rey Carlos VIII de Francia por otros encargos, se encuentran con Pico en Piacenza, probablemente a principios de diciembre, cuando el Mirandolano estaba huyendo de Roma hacia París para evitar la prisión. Según narran al Papa sus enviados unos meses después, Pico les había dicho que “deseaba fervientemente (*cupiebat*) dirigirse hacia Alemania, máximamente por su anhelo de ver la biblioteca que había sido alguna vez del Cardenal de Cusa, y con el fin de comprar libros” (Dorez y Thuasne, 1897: 159).⁶

Más allá de que probablemente Pico estaría intentando distraer a sus interlocutores, uno de los cuales, Antonio Flores,

5 Pueden consultarse los breves pontificios, las cartas, las crónicas y otros documentos en torno a estos sucesos en Dorez y Thuasne (1897).

6 “[...] cupiebat proficisci in Germaniam maxime studio visende bibliothecae olim cardinalis de Cusa, et librorum comparandorum causa”. Ver la reconstrucción del episodio en Di Napoli (1965: 104-110).

había sido parte de la comisión que lo examinó, llama la atención esta ardiente expresión de deseo. La impresionante biblioteca privada del Cusano, con su variedad de textos filosóficos, teológicos y científicos, que incluía además manuscritos griegos y hebreos, es un notable antecedente de su propia biblioteca, y seguramente produciría en el joven bibliófilo un encanto y una atracción imposibles de resistir.⁷ Lamentablemente, ignoramos si el Mirandolano logró su cometido en algún momento de su vida, pero es muy revelador para nuestro tema el hecho de que el Cusano estuviera ya vivamente presente en la mente del joven en los años en que elabora su gran proyecto de concordia filosófica.

Para continuar con Marsilio Ficino, el fundador de la así llamada “Academia platónica de Florencia”, no podemos obviar la explícita afirmación tanto suya como del Cusano de pertenecer a aquella ancestral tradición y familia platónica, un rasgo que no comparten, por ejemplo, con Giovanni Pico o con Poliziano. En este sentido, existe una enorme afinidad intelectual entre Marsilio y Nicolás, que puede observarse en un sinnúmero de teorías metafísicas, cosmológicas y antropológicas (*cfr.* e.g. Mojsisch, 1995: 152-171; André, 1999: 7-30; Dietrich, 2000: 96-98; Cuozzo, en este volumen). En todos estos ámbitos, ambos sostienen la superioridad de la filosofía de Platón sobre las demás escuelas y tradiciones. Quedan particularmente impresionados por las doctrinas de Proclo, el diádoco de Platón, que inspira de diversos modos el corazón de sus sistemas de pensamiento (ver Beierwaltes, 2000: 629-651; D’Amico, 2009: 107-134; Gersh, 2014: 318-349; Allen, 2014: 353-379). Y tal vez en mayor grado son marcados a fuego por la síntesis neoplatónica cristiana de Dionisio el Pseudo-Areopagita (*cfr.* e.g.

7 La biblioteca del Cusano contiene más de trescientos códices, y aunque la de Pico probablemente la triplica en número, sus intereses clásicos, patristicos, medievales y científicos son ciertamente semejantes. *Cfr.* Marx (1905); Kibre (1936) y Bianca (1993: 1-11).

Beierwaltes, 1997; Luscombe, 1997: 93-107; Allen, 2015). No obstante, ambos están bien dispuestos, a su vez, para desarrollar y adaptar los argumentos de la escuela platónica a las exigencias especulativas de su tiempo y su contexto.

Con todo, son muy pocos los indicios de una recepción directa de los textos del Cusano en la obra de Ficino. Es muy posible, como veremos, que Marsilio haya conocido las teorías cusanas de la unidad de la religión y de la concordia de las filosofías, tan afines a su concepción de la *prisca theologia* y de la sucesión de la sabiduría y el verdadero culto de lo divino a través de todas las grandes tradiciones de la Antigüedad. En esta línea, ha sido señalada la posible influencia de la filosofía de Nicolás sobre el *De christiana religione* y el *De raptu Pauli* (cfr. Vasoli, 1988: 135-233; Vasoli, 1993: 377-404).

Sin embargo, existe solo una mención del Cusano en la obra de Marsilio, que se encuentra en una carta a Martin Prenninger editada por Klibansky (1950 [1939]: 42-47). En ella Ficino repasa sus propias traducciones de textos platónicos y una suerte de catálogo de obras de tradición platónica existentes en latín. Al ingresar en su círculo íntimo, el jurista alemán había sido rebautizado por Marsilio como Martinus Uranius, en alusión a la morada celeste descrita por el gran filósofo ateniense. Junto con autores cristianos como Agustín, Boecio y Dionisio, filósofos árabes como Al-Farabi y Avicena y versiones latinas de Proclo y Jámblico, Marsilio completa el listado de libros platónicos con el *In calumniatorem Platonis* de Bessarion y con una enigmática referencia a “ciertas especulaciones del Cardenal Nicolás de Cusa (*quaedam speculationes Nicolai Cusii Cardinalis*)” (*ibidem*: 47). Es llamativo que Ficino no mencione allí ninguna de las principales obras del Cusano. Podría deberse a que no posee ningún texto de Nicolás en su biblioteca, y tal vez entonces ha escuchado acerca de sus teorías solo por boca de otros (cfr. Kristeller, 1937; Gentili, Niccoli y Viti, 1984; Gentile, 2007).

Curiosamente, todos estos indicios parciales de la presencia de Nicolás de Cusa en la Academia platónica florentina parecen conducirnos a una única fuente común. Se trata del autor que fue seguramente el lector más diligente del Cusano en la Italia del *Quattrocento*, el erudito médico, matemático y bibliófilo Pierleone da Spoleto, mencionado más arriba. Junto con Pico y Poliziano, Piero era uno de los miembros más selectos del círculo de Ficino, sus *familiares* o *confabulatores*, con quienes compartía un vínculo muy estrecho, la admiración por la filosofía platónica y el anhelo de penetrar los misterios de la arcana sabiduría (*cfr.* Marsilio Ficino, *Epistulae* XI: Opera I/2, p. 937).⁸ “Varón deseosísimo de todos los secretos (*vir omnium cupidissimus secretorum*)”, lo elogia Marsilio nada menos que en una epístola dedicatoria al joven Cardenal Giovanni de’Medici, el segundo hijo de Lorenzo (*cfr.* ídem, *Argumentum in librum Iamblichi*: Opera II, p. 1873).⁹ Además de sacerdote, Ficino era médico de profesión, al igual que Piero. Por este vínculo tan cercano, no solo se dirige a él en sus cartas con el apelativo honorario de *complatonicus*, sino que llega incluso a llamarlo su *alter ego* (*cfr.* ídem, *Epistulae* IX: Opera I/2, p. 928).¹⁰

Como narra el matemático Luca Pacioli en su *Summa de Arithmetica*, en 1489 escucha a Pierleone exponer sobre la cuadratura del círculo en una reunión de científicos y humanistas en la residencia del Cardenal Marco Barbo en Roma. El médico dice haber conseguido el texto de la teoría del otro lado de los Alpes, “compilado por un cierto obispo

8 “In aetate vero mea iam matura familiares, non auditores: Anthonius Allius Ricciardus Anglariensis, Bartholomaeus Platina [...], Angelus Politianus, Pierleonus Spoletinus, Ioannes Picus Mirandula.” Ver Rotzoll, 2000: 25-43.

9 “Velocioris autem editionis etiam in causa fuit Pierleonius vir omnium cupidissimus secretorum”.

10 Marsilio Ficino: “Marsilius Ficinus Pierleoneo complatonico suo, S.D. Salve salute dignissime Pierleone, vir omnium integerrime, imo & omnium simplicissime [...]. Vide igitur Pierleone mi alter ego, quam similem in plerisque sortem nacti sumus”.

de aquellas partes” (cfr. Rotzoll, 2000: 37, n. 59).¹¹ Se trata sin dudas del *De circuli quadratura* del Cusano, que todavía hoy sobrevive en un manuscrito transcrito por el propio Spoletino junto con otros textos matemáticos (cfr. Biblioteca Apostólica Vaticana [BAV], MS Ottob. lat. 1870, ff. 166r-168v; Ruysschaert, *op. cit.*: 50-51, n. 4). Esto confirma a todas luces que Pierleone ha tenido acceso a los libros del Cardenal de Cusa. Y esto puede haber ocurrido en alguno de sus numerosos viajes, en los que partía, según informa Ficino en otra ocasión al Mirandolano, “dispuesto a atravesar el orbe, arrebatado por el amor a la verdad (*raptus veritatis amore*)” (cfr. Marsilio Ficino, *Epistulae* VIII: Opera I/2, p. 885).¹²

Nuestro médico es un lector ávido y meticuloso. “Pierleone estudia con la pluma a la mano”, afirma José Ruysschaert, quien analizó la mayor parte de los manuscritos del autor en la Biblioteca Vaticana (cfr. Ruysschaert, *op. cit.*: 45). El Spoletino posee una impresionante colección de textos cusanos, que sobreviven en al menos cinco manuscritos y suman un total de trece obras diferentes, incluyendo *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De concordantia catholica*, *De principio*, *De aequalitate*, *De non aliud* y tres copias de *De pace fidei* y *De visione Dei*. Varias de ellas poseen eruditas notas marginales de Pierleone. Entre ellas, hay *notabilia*, síntesis de argumentos del texto o señalamientos de sus conceptos principales, así como cuadros explicativos

11 Pacioli: “hauenga che nel 1489 nela cita de Roma doue publice legiuamo M° pierlione da spoleti medico che li staua in casa del R. Car<dinale> de San Marco a sua Re<verendissima> S<signoria> (me presente e tutti a vna mensa per sua humanita) mostro un li<bro> in 4° fog<lio> de cerca 150 impresso vltra montes compilato per vn certo vescouo de quelle parti, doue lui diciua hauerlo studiato tutto. E che altro non trattaua che de quadratura circuli con moltissime figure e diciua che la concludiua. Laqual cosa non podi mai vedere el li<bro> dapoi non ebbi in liberta. Or commo sia stiamoci ancora vn poco a patti vechi e modi vsati finchel certo si troua”.

12 Marsilio Ficino: “Inter haec autem magnanimus hic Leo noster hinc abit alacer peragraturs orbem raptus veritatis amore”.

que denotan una aguda comprensión de pasajes metafísicos y gnoseológicos.¹³ Hay otras notas críticas del médico que presentan *variae lectiones* o inserciones de texto de otros manuscritos de la misma obra, que Pierleone puede haber consultado en la propia biblioteca del Cusano.

Ahora tal vez podemos comprender mejor el origen del anhelo de su amigo Pico por conocer aquel reducto del saber en la ciudad de Kues. No cabe duda de que Pierleone ha sido la fuente principal de las especulaciones cusanas en el ámbito de la academia florentina. En este sentido, no deben sorprendernos los temas que más interesan al médico del Magnífico, según sus anotaciones, entre otros: la identificación de Dios o Cristo con la verdad absoluta y la sabiduría, inalcanzables por sí mismas; la unidad de la verdad y de la religión, expresadas diversamente en la variedad de las filosofías y de los cultos; la estructura jerárquica de la realidad, basada en fuentes neoplatónicas y cristianas; los distintos modos del ser y del conocer; la coincidencia de los opuestos (*cfr.* Rotzoll, 2002: 258-286).

Probablemente Pico comparte en más de una ocasión las lecturas de los manuscritos con Piero, como ambos solían

13 Tanto Reinhardt como Rotzoll, que dan cuenta de las notas marginales de Pierleone a algunas obras del Cusano, coinciden en señalar los intereses especulativos y la pericia lógica y filosófica del Spolefino: Reinhardt (1986: 132-133): "Dazu kommen die Randnotizen, die sich bei den philosophisch-theologischen, nicht aber bei den mathematischen Schriften finden. Oft sind es einfach Hinweise auf den Inhalt des Textes; eine geistige Tendenz oder gar eine kritische Auseinandersetzung kann man darin nicht erkennen, wohl aber eine intensive Beschäftigung mit den Gedanken des Cusanus [...]. Wie die Randbemerkungen zeigen, hat er das nichts nur aus bibliophilem Interesse heraus getan; ihn interessierte offenbar die Philosophie des Nikolaus von Kues"; Rotzoll, 2002: 286: "Unsere Untersuchung bestätigt dieses Urteil: neben Marginalien, in denen Pierleone nur kurz das Thema benennt, finden sich auch solche, die das Ziel haben, die wichtigsten Konzepte hervorzuheben oder zu verdeutlichen. Der Schwerpunkt scheint hierbei auf den theoretischen Fragestellungen, auf der Klarheit des logischen *Procedere* zu liegen. In thematischer Hinsicht waren es auch "göttliche Mysterien", wie es Ficino nannte, in die Pierleone neben medizinischen, naturphilosophischen und mathematischen Geheimnissen einzudringen versuchte".

hacer con otros textos platónicos y cabalísticos.¹⁴ Y tal vez Ficino está haciéndose eco en su carta a Martin Prenninger de discusiones sobre las teorías cusanas al interior de la Villa di Careggi, suscitadas por el entusiasta médico de Lorenzo (*cfr.* Rotzoll, 2002: 286-287).¹⁵ Lo cierto es que, atentos a la importante evidencia textual de los manuscritos y sus anotaciones, sería necesario hacer un nuevo y detallado análisis de las diferentes teorías de Ficino y Pico a la luz de los textos e ideas del Cusano con los que pudieron haber entrado en contacto, tarea que obviamente excede los límites de este trabajo.

Convergencias en torno a la unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías

Pero detengámonos ahora en el pasaje de la *Oratio* de Giovanni Pico que mejor expresa su doctrina de la unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías. Se trata de un itinerario histórico-filosófico retrospectivo, desde los escolásticos latinos hasta los platónicos antiguos, que refleja con bastante precisión el orden del primer cuerpo de cuatrocientas *Conclusiones* que se proponía discutir ante el colegio cardenalicio y los eruditos llegados de toda Europa (*cfr.* Farmer, 1998: 204-205).¹⁶

14 Sebastiano Gentile ha identificado notas de Pico y de Pierleone en un mismo manuscrito perteneciente al Mirandolano, el BAV, Vat. lat. 4530, que luego fue copiado por Pierleone en un códice para su biblioteca, hoy el BAV, Vat. lat. 5953. *Cfr.* Gentile (1990: 74, n. 66). Franco Bacchelli, por su parte, recopiló una enorme cantidad de evidencias acerca de la prolongada colaboración y el febril intercambio de saberes, manuscritos, traductores y copistas entre Pico y Pierleone, particularmente en torno a obras cabalísticas. Esta cooperación habría sido particularmente intensa en 1486, cuando Pico proyectaba su gran disputa romana. *Cfr.* Bacchelli (*op. cit.*: 1-85). Entre los mencionados traductores de textos hebreos está Flavio Mithridates, quien también habría conocido la obra del Cusano según Wirszubski (1989: 100-105).

15 Rotzoll: "Pierleone, '*vir cupidissimus secretorum*', scheute offenbar nicht vor den begrifflich-theoretischen Feinheiten auch schwieriger theologischer Schriften des Cusanus zurück –vielleicht könnte er es gewesen sein, der seinem Freund Marsilio Ficino diese Gedankenwelt nahebrachte".

16 Si bien utilizaremos esta edición crítica de Farmer (1998), optamos por el sistema de numeración de las tesis propuesto por Massimo Riva *et al.* en su transcripción digital de la *editio princeps* de

Ahora bien, el pasaje no se comprende del todo sin referencia a un fragmento acerca de la incomprensibilidad de la verdad que no aparece en la sección publicada como proemio a la *Apologia* ni tampoco forma parte de la redacción final de la *Oratio* tal como fue editada por su sobrino Gianfrancesco. Garin lo redescubrió en un manuscrito con una versión preliminar del texto (*cfr.* Garin, 1961: 231-240). Es probable que el mismo joven conde lo haya eliminado para evitar mayores conflictos con las autoridades eclesiásticas. Pero gracias a ese fragmento, que reponemos entre corchetes, puede verse claramente que para Pico las diferencias entre los filósofos son manifestaciones diversas de una única verdad.

Es, por cierto, propio de una mente estrecha limitarse al interior de una sola escuela, sea el Pórtico, sea la Academia; y no podría elegir rectamente entre todas la suya propia quien antes no las hubiera conocido familiarmente a todas. [No hubo en otro tiempo ni habrá tampoco después de nosotros nadie (*nemo*) a quien la verdad se haya dado a comprender totalmente (*cui se totam dederit veritas comprehendendam*); su inmensidad es mayor que lo que puede igualar la capacidad humana (*maior illius immensitas quam ut par sit ei humana capacitas*).] Añade que en cada una de las escuelas hay algo distintivo (*aliquid insigne*), que no le es común con las demás (*quod non sit ei commune cum caeteris*). (*Oratio* 184-185 [ed. Bausi, p. 86] y *Oratio (versio Palatina)* 120 [ed. Bausi, p. 151])¹⁷

Eucharis Silber (1486), disponible en <http://cds.library.brown.edu/projects/pico/index.php>, que distingue ambas secciones de las *Conclusiones* anteponiendo los números romanos I (para las 402 tesis de distintas escuelas filosóficas) y II (para aquellas 498 tesis "según su propia opinión"). El resto de las obras piquianas son citadas de Garin (ed.), 1942; Bausi, 2003; Fornaciari, 2010; Borghesi, 2018. En todos los casos las traducciones son propias.

17 "Et profecto angustae est mentis intra unam se Porticum aut Achademiam continuisse; nec potest ex omnibus sibi recte propriam selegisse, qui omnes prius familiaritates non agnovit.

Remedando un artilugio retórico presente en el *De oratore* de Cicerón, que a partir de la unidad del arte literario distingue los diversos estilos propios de oradores y poetas,¹⁸ Pico caracteriza a cada uno de los autores y tradiciones cuyas teorías se proponía debatir según el modo filosófico de cada uno, por medio de dos o más cualidades y atributos, que muchas veces son repeticiones sinonímicas. De esta manera, a partir de la variedad de *genera dicendi* ciceronianos, el Mirandolano plasma una suerte de políptico de *genera philosophandi*, que expresa sintéticamente el espíritu peculiar de cada filosofía y su modalidad específica de acceso a la verdad.

Y para comenzar ahora a partir de los nuestros, a quienes la filosofía ha arribado en último lugar, en Juan Escoto hay algo vivaz y agitado; en Tomás, sólido y ecuanime; en Egidio, terso y exacto; en Francisco, penetrante y agudo; en Alberto, antiguo, amplio y grandioso; en Enrique —según lo que me ha parecido—, siempre su-

[Nemo aut fuit olim aut post nos erit cui se totam dederit veritas comprehendendam: maior illius immensitas quam ut par sit ei humana capacitas.] Adde quod in una quaque familia est aliquid insigne, quod non sit ei commune cum caeteris".

- 18 Ver Cicerón, *De oratore* III, vii-viii, 25-31, donde define y compara los estilos de los grandes hombres de letras mediante atributos simples como *suavitas*, *subtilitas*, *acumen*, *sonitus* y *vis*. Cfr. Bori (2000: 69-70, 91). Como prueba ulterior de esta influencia ciceroniana, Pietro Crinito narra el modo en que el propio Pico en una ocasión disertaba elocuentemente en la biblioteca de San Marco en Florencia acerca de los diversos *genera scribendi* de los autores latinos clásicos, según ellos fueran romanos, hispanos, africanos o gálicos. Cfr. Pietro Crinito, *De honesta disciplina* VIII, 3 (J. Bade, París 1508, f. f I r-v): "Versatus sum nuper cum Pico Mirandula viro et ingenio magno et doctrina multiplici: cum quo non dixerim quanta animi voluptate de litteris et honestis disciplinis agamus: veluti cum nuper de antiquis scriptoribus iudicium faceret: adeo ut nihil dici verius aut prudentius posset. Sunt (inquit) apud Latinos plura scribendi genera: sunt qui delectent, sunt qui doceant, qui et afficiant et qui moveant: sunt etiam, qui plura ex his et qui pauciora consequantur...". Por otra parte, según su sobrino Gianfrancesco, Pico mismo alterna con maestría en sus escritos los cuatro estilos literarios descriptos por Macrobio en sus *Saturnalia* (V, 1, 7): *copiosum*, *breve*, *siccum* y *pingue et floridum*. G. F. Pico *Ioannis Pici Mirandulae vita* (Pico, 1496: f. a V v); Cfr. Bausi 1996: 190-193.

blime y venerable. Entre los árabes, en Averroes es firme e incommovible; en Avempace, en Al-Farabi, grave y meditado; en Avicena, divino y platónico. Entre los griegos en general la filosofía es ciertamente nítida, y en los primeros es también pura; con Simplicio, opulenta y copiosa; con Temistio, elegante y sintética; con Alejandro, consistente y docta; con Teofrasto, ponderosamente elaborada; con Amonio, llana y agradable. Y si te vuelves hacia los platónicos, para enumerar unos pocos, en Porfirio te deleitarás con la abundancia de cuestiones y la multiforme religiosidad; en Jámblico venerarás la más secreta filosofía y los misterios de los bárbaros; en Plotino no hay algo singular (*privum quicquam non est*) que puedas admirar, pues él se muestra digno de admiración desde todo punto de vista, al cual los platónicos, exhaustos, apenas llegan a entender, pues se expresa mediante una docta ambigüedad del discurso, divinamente acerca de lo divino y acerca de lo humano, muy por sobre lo humano. No me detengo en los más recientes, Proclo, rebosante de asiática fertilidad, y los que procedieron de él: Hermias, Damascio, Olimpodoro y muchos otros, en todos los cuales resplandece siempre aquel τὸ θεῖον, esto es, “lo divino”, el símbolo peculiar de los platónicos (*peculiare Platoniorum symbolum*) (*Oratio* 186-190 [ed. Bausi: 86-90]).¹⁹

19 “Atque ut a nostris, ad quos postremo philosophia pervenit, nunc exordiar, est in Ioanne Scoto vegetum quiddam atque discussum, in Thoma solidum et equabile, in Egidio tersum et exactum, in Francisco acre et acutum, in Alberto priscum, amplum et grande, in Henrico (ut mihi visum est) semper sublime et venerandum. Est apud Arabes in Averroee firmum et inconsumum, in Avempace, in Alfarabio grave et meditatum, in Avicenna divinum atque Platonicum. Est apud Graecos in universum quidem nitida, in primis et casta philosophia; apud Simplicium locuplex et copiosa, apud Themistium elegans et compendiaria, apud Alexandrum constans et docta, apud Theophrastum graviter elaborata, apud Ammonium enodis et gratiosa. Et si ad Platonicos te converteris, ut paucos percenseam, in Porfirio rerum copia et multiuga religione delectaberis, in Iamblico secretiorem philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis; in Plotino privum quicquam non est quod admireris, qui se undique prebet admirandum, quem de divinis divine, de humanis longe supra hominem docta sermonis obliquitate loquentem sudantes Platonicus vix intelligunt. Praetereo

Como puede comprobarse, el breve fragmento suprimido en el texto anterior es el que da sentido a toda esta cadena de autores o tradiciones filosóficas desplegada por Pico. Si cada una de ellas presenta un distintivo peculiar, que es incommunicable con las otras, la *veritas* consiste justamente en aquel fundamento o trasfondo universal que cada una sí posee en común con las demás (*commune cum caeteris*). Lo cual no quita que este fundamento sea en sí mismo inalcanzable.

Las afinidades de esta doctrina con la filosofía del Cusano son evidentes. La célebre metáfora del polígono en el círculo en el libro primero del *De docta ignorantia*, que representa la relación del intelecto con la verdad inalcanzable, ciertamente parece coincidir con el espíritu del pasaje piquiano ya que, según la *Oratio*, a mayor número de escuelas filosóficas conocidas, exploradas y discutidas —así como sucede en la multiplicación de los ángulos del polígono cusano— más íntimamente la mente se aproxima a esa inasible verdad, simbolizada por Nicolás en la circunferencia (*cf. De docta ign.* I, 3: h I, n. 10).²⁰ Pero observemos especialmente lo que afirma a continuación el Cusano:

Por lo tanto, la quiddidad de las cosas, que es la verdad de los entes, es inalcanzable en su pureza (*entium veritas in sua puritate inattingibilis*), y aunque ha sido investigada por todos los filósofos, no ha sido hallada, tal como es,

magis novitis, Proculum Asiatica fertilitate luxuriantem, et qui ab eo fluxerunt, Hermiam, Damascium, Olympiodorum et complures alios, in quibus omnibus illud τὸ θεῖον, idest "divinum", peculiare Platoniorum symbolum, elucet semper".

- 20 "Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere 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". Notar el uso técnico en el Cusano, que será mucho más profuso en *De coniecturis*, de la noción de *praecisio* para señalar la exactitud de la verdad y del verbo *attingere* para significar su captación. Comparar con una de las tesis de Pico "que introducen nuevas doctrinas en filosofía", en sus *Conclusiones nongentae* II.3.4. (ed. Farmer, p. 400): "Solutus ille qui attingit rem in precisione suae unionis attingit rem ut est ipsa". *Cfr. et ibidem* II.3.2-3; II.3.29 (ed. Farmer, pp. 400, 406).

por ninguno (*per neminem, uti est, reperta*). (Cfr. *De docta ign.* I, 3: h I, n. 10)²¹

En el libro III el Cusano, además de anticiparse a la incomprehensibilidad de la verdad planteada por Pico, utiliza incluso la misma inusual palabra *immensitas*, pero referida a Cristo, a quien enseguida identificará con la *veritas*: “De modo que esto se vuelva evidente, a saber, que él no puede ser comprendido (*comprehendi non posse*), en virtud de la inmensidad de su propia excelencia (*propter excellentiae suae immensitatem*)” (cfr. *De docta ign.* III, 9: h I, n. 245).²²

Es probable que tanto Pico como el Cusano tengan en mente la sentencia clásica de las *Epistolae morales ad Lucilium* de Séneca: “La verdad es accesible a todos (*patet omnibus veritas*); pero todavía no ha sido conquistada (*nondum est occupata*), mucho de ella ha sido encomendado a los que vendrán”. (*Epistolae* IV, xxxiii, 11).²³ Esta temática no es del todo ajena a Agustín de Hipona, un autor apreciado por ambos.²⁴ Pero, sobre todo, nuestros dos autores reciben en

21 *Ibidem*: “Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta”. Una vez más, es interesante que Pico identifica en sus *Conclusiones* el plano de las quiddidades con el mundo intelectual o angélico, y lo describe también como el único en el cual se llegaría a conocer la cosa “en la pureza de su ser” (*in puritate sui esse*): Giovanni Pico, *Conclusiones nongentae* II.3.1. (ed. Farmer, p. 398): “Sicut esse proprietatum praeceditur ab esse quidditativo, ita esse quidditativum praeceditur ab esse uniali”; II.2.7. (ed. Farmer, p. 374): “Quaelibet res, quaecunque sit illa, in puritate sui esse constituta est intelligens, intellectus, et intellectum”. Cfr. *ibidem*, II.7a.42. (ed. Farmer, p. 478).

22 “Ut et hoc videatur, ipsum scilicet comprehendi non posse propter excellentiae suae immensitatem”.

23 “Patet omnibus veritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est”. De hecho, una fórmula similar a aquella suprimida de la *Oratio* en el proemio del *Heptaplus* remite más claramente a esta carta de Séneca. Al mencionar la imagen de la Escritura como un campo (*agrum*) donde Moisés enterró “los tesoros de toda verdadera filosofía” (*thesauri omnis verae philosophiae*), Pico afirma: “por lo demás, tal es la vastedad del campo, tal su fecundidad, que ningún número de forrajeadores podría igualarlas (*ea insuper est agri vastitas, ea fecunditas, ut par illi frumentorum numerus nullus esse possit*)” (ed. Garin, pp. 176-178).

24 Ver, por ejemplo, Agustín de Hipona, *De libero arbitrio* II, ix, 25-27. El título del capítulo nove-no reza justamente: “Quid sapientia, sine qua nemo beatus; an una sit in omnibus sapientibus”.

torno a este tema el influjo de las corrientes del neoplatonismo antiguo y medieval. Y, aunque en Pico el acceso a estas fuentes es más comprensivo y directo, uno y otro están profundamente signados, como se dijo, por el pensamiento de Proclo y del Pseudo-Dionisio. En el caso de este último, varios textos del capítulo VII del *De divinis nominibus* y de las *Cartas* hablan del ascenso a la verdad incognoscible como un camino desde la multiplicidad del error hacia la simple unidad de la Sabiduría (*cf.* *De divinis nominibus* VII, 2-4; *Epistulae* VII).²⁵ Nicolás cita algunos de ellos según la versión latina de Traversari para defender su doctrina en la *Apologia Doctae ignorantiae* (*cf.* *Apol.*: h II, n. 53). Pico también posee distintas versiones del corpus de Dionisio en su biblioteca y las cita en latín o en griego en varias de sus obras (*cf.* Kibre, 1936: 35-36, 159, 202, 264 [nn. 293, 619, 1100]).²⁶

No obstante, respecto del tema que nos ocupa, la semejanza de las teorías de concordia filosófica del Cusano y de Pico

Curiosamente, Pierleone remite a ese capítulo en una de sus notas marginales al *De pace fidei* IV (h VII, n. 12). Se trata del pasaje donde el Verbo afirma que las diversas religiones presuponen una única Sabiduría. La nota del médico en el códice BAV, Vat. lat. 9425, f. 20r se lee: "Addantur hic quaecumque Augustinus de sapientia demonstrat 9º 2º de libero arbitrio"; *cf.* M. Rotzoll (2002: 269). No sería extraño que la referencia se la haya dado el joven Pico, un bibliófilo incansable con una memoria prodigiosa, al decir de su sobrino y biógrafo, tanto así que otro amigo y colega como Poliziano solía recurrir a él para rastrear pasajes difíciles en las obras de los Padres. *Cfr.* *Ioannis Pici Mirandulae vita* (G. F. Pico, 1496, f. a VI r): "De priscis ecclesiae doctoribus tantum cognitionis adeptus fuerat, quantum credere difficile est, etiam in eo qui in ipsis solum evolvendis totum vitae tempus consumpsisset"; Grafton (1997: 128-129).

- 25 Se pueden consultar las distintas versiones latinas del corpus, algunas de las cuales el Cusano y Pico ciertamente poseían, en Chevallier (1937-1949, 2 vols.).
- 26 Ver particularmente el uso que hace Pico del pensamiento dionisiano para conciliar a platónicos y aristotélicos y superar la aparente oposición entre sus metafísicas del ser y de lo uno, en el quinto capítulo de su *De ente et uno* (ed. Garin, pp. 406-422). También su recurso a Dionisio para defender la correcta interpretación de una de las tesis sospechadas de herejía, que negaba el inteligir y el intelecto en Dios, en su *Apologia*, q. 12 (ed. Fornaciari, pp. 354-356). Sobre la cercanía entre los planteos del Cusano y de Pico en torno a la *concordantia Platonis et Aristotelis*, diferente del resto de las posturas dominantes del debate contemporáneo en Oriente y Occidente, consultar Monfasani (2012: 475-480).

difícilmente pueda explicarse solo por fuentes comunes. Debemos continuar la indagación en la probable lectura del Cusano por parte de Pico y en los paralelos entre los propios textos de los autores. En este sentido, la similitud más patente debe buscarse en el *De coniecturis* del Cusano. Más aún porque, como ya señalamos, Pico hace transcribir pasajes de la obra en uno de sus manuscritos, si bien esos folios se han perdido. De todos modos, podemos intentar reconstruir los elementos cusanos en los que Pico plausiblemente se haya inspirado gracias a las notas de Pierleone y, sobre todo, a algunas marcas de lectura atribuibles al Mirandolano en el manuscrito de Toledo.

La concepción de la conjetura como modo de la verdad en la alteridad es sin dudas uno de esos elementos. En el manuscrito toledano, en efecto, encontramos la definición más completa del término circundada por las características marcas de lectura de Pierleone —que consisten en una o dos barras inclinadas al margen del texto—. ²⁷ En ella se declara: “La conjetura es, por tanto, una aserción positiva que participa, en la alteridad, de la verdad tal como es” (BCT, MS 19-26, f. 149r). ²⁸ Al comienzo de ese mismo parágrafo, justo en el lugar de la primera marca del Spoletino, queda claro que para el Cusano todas las diversas filosofías son, entonces, ejercicios del arte conjetural: “[/] Ves, ahora, que las aserciones positivas de los sabios son conjeturas” (*ibidem*). ²⁹

De aquí que para Nicolás la concepción de las conjeturas sea también un fundamento para las teorías de la concordancia filosófica o religiosa, de modo similar a como ocurre con Pico (*cfr. De coni.* I, prol.: h III, n. 2-4; von Meinhardt, 1984: 325-332; D’Amico, 2005: 267-280). En efecto, como afirma al principio

27 En los lugares correspondientes las repongo en el cuerpo del texto entre corchetes.

28 “Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans.” *Cfr. De coni.* I, 11: h III, n. 57.

29 “[/] Vides nunc assertiones positivas sapientum esse coniecturas.” *Cfr. De coni.* I, 11: h III, n. 57.

de su obra: “Por lo tanto, la unidad de la verdad inalcanzable (*inattigibilis veritatis unitas*) es conocida por medio de la alteridad conjetural (*alteritate coniecturali*)” (*ibid.*, n. 2).³⁰

Además, en un importante pasaje de la obra cusana se afirma que en la unidad absoluta de la mente reside la certeza más precisa (*praecisissima certitudo*), y que toda cuestión que se pudiera plantear la supone. Pues bien, junto con las marcas y notas marginales de Pierleone, encontramos allí una de las típicas marcas de lectura del Mirandolano, conformada por un guión vertical coronado por tres puntos (*cfr.* Gentile, 1994; 97).³¹

[//] [:-] Por lo tanto, contempla la unidad de tu propia mente (*mentis tuae unitatem*) a través de esta remoción de toda pluralidad, y verás que su vida no es corruptible en su unidad absoluta, en la que todo es. Más bien, es propia de esta unidad absoluta la más precisa certeza (*praecisissima certitudo*), de modo que también la mente realiza todo en ella y a través de ella. Toda mente inquisitiva e investigativa no inquiere sino en su luz, y no puede haber cuestión alguna que no la suponga (*quae eam non supponat*). (BCT, MS 19-26, f. 143v).³²

30 “Cognoscitur igitur inattigibilis veritatis unitas alteritate coniecturali”.

31 Gentile: “Frequenti segni di richiamo in margine costituiti da un frego verticale sormontato da due o tre puntini caratteristici della mano di Giovanni Pico”. En cada caso, repongo estas marcas de lectura en forma horizontal y entre corchetes en el cuerpo de texto.

32 “[//] [:-] Contemplare igitur mentis tuae unitatem per hanc absolutionem ab omni pluralitate, et videbis non esse eius vitam corruptibilem in sua unitate absoluta, in qua est omnia. Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat. Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquit, nullaque esse potest quaeestio, quae eam non supponat”. *Cfr. De coni.* I, 5 (h III, n. 19). En el mismo margen del folio 143v, Pierleone elabora un pequeño cuadro sobre cómo las diferentes preguntas suponen aspectos de la unidad, según lo que continúa diciendo el Cusano (la imposibilidad de leer la propiedad de “causa” para “qua re” se debe a un error del manuscrito): “Certitudo | entitas _ si sit | quiditas _ q[ui]d sit | [en blanco] _ q[ua] r[e] sit | finis _ p[ro]p[ter] q[ui]d sit”.

La certeza de la verdad, entonces, aunque inalcanzable en sí misma, está supuesta de algún modo en toda cuestión y posición filosófica. En una lectura más atenta, el fragmento del Cusano se funda sobre su distinción entre las cuatro *unitates mentales*, que implican diversos modos en que la mente conoce, gradaciones de la unidad y niveles progresivos de contracción: “Dios”, “intelecto”, “alma/razón” y “cuerpo”, que el Cusano toma y reelabora ya a partir de sus primeros contactos con la obra de Proclo (*cfr. De coni.* I, 4-8: h III, n. 12-36; Haubst, 1961: 17-51; D’Amico, 2009: 111-118). Y es aquí donde los puntos de contacto con las *Conclusiones* piquianas se vuelven muy patentes, tal como intuían Klibansky y Flasch, y como parece corroborarse con la lectura del manuscrito toledano. Tanto es así, que otra de las marcas de lectura atribuibles a Pico se encuentra en el margen de esta afirmación del Cusano: “[x-] Deus igitur forma est intelligentiae, intelligentia animae, anima corporis” (BCT, MS 19-26, f. 145r.; *cfr. De coni.* I, 7 - h III, n. 27). Ciertamente es que Giovanni Pico conoce bien a Proclo, como hemos dicho, y tal vez mejor que el Cusano, incluyendo algunas de las obras del diádoco de Platón en su original griego. Así, él también menciona en el contexto de sus tesis *secundum Proclum* aquellas cuatro instancias metafísicas del *De theologia Platonis: corpus, anima, intellectus, unum* (*cfr. e.g. Conclusiones nongentae* I.24.45 [ed. Farmer, p. 328]).³³ Sin embargo, la particular interpretación gnoseológica de esta gradación y la compleja dinámica descendente y ascendente entre las diversas unidades, según el espíritu del *De coniecturis*, la despliega Pico entre sus tesis *secundum opinionem propriam*, como conclusiones paradójicas, que introducen nuevas doctrinas en filosofía (*nova in philosophia dogmata inducentes*) (*cfr. Conclusiones nongentae* II.3 [ed. Farmer, pp. 398-420]).³⁴

33 “Sicut non omne corpus, sed perfectum anima participat, ita non omnis anima sed perfecta intellectu participat; omnia tamen uno participant”.

34 Claro que, aunque se reconozca la influencia del Cusano en algunas de estas tesis, de ningún modo se puede afirmar que sea la única fuente que Pico utiliza en esta sección.

Transcribo a continuación solo el pasaje del *De coniecturis* que es más próximo a la letra de las tesis de esa sección de las *Conclusiones*, ya mencionadas por Klibansky y Flasch, porque además posee en el manuscrito de Toledo las marcas de la pluma de Pierleone al inicio y al final. En la segunda columna copio las tesis piquianas correspondientes.

[/] In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae in genere [/]. (BCT, MS 19-26, f. 152r; cfr. De coni. II, 1: h III, n. 78).

II.3.15. Contradictoria coincidunt in natura uniali.

II.3.13. Contradictoria in natura intellectuali se compatiuntur.

II.3.18. Ideo in anima apparet impossibilitas contradictorium, quia est prima quantitas, ponens partem extra partem (*Conclusiones nongentae* II.3.15, 13, 18 [ed. Farmer, pp. 398-420]).³⁵

Es realmente notable la equivalencia formal y conceptual entre estas sentencias. Al parecer, Pico descubre esta estructura dinámica cusana de grados de unidad y de verdad como una auténtica novedad frente a las tradiciones filosóficas predominantes en su tiempo. Particularmente sorprendente es el acuerdo entre ambos autores al señalar la disyunción de los contradictorios en el nivel de la razón, su cópula en el nivel del intelecto, y su absoluta negación en el plano de lo divino.³⁶

35 Cfr. Klibansky, 1943: 318; Flasch, 1980: 115-117. Es muy sugerente el hecho de que Pico se propone en otra sección probar esas mismas tesis por vía de los números (*per viam numerorum*), lo cual recuerda y tal vez remite a su vez a las secuencias y operaciones numéricas del *De coniecturis*. Ver *Conclusiones nongentae* II.7a.16-17 (ed. Farmer, p. 474): "Utrum in aliqua natura contradictoria se compatiuntur"; "Utrum in aliqua natura coincidunt contradictoria".

36 Ver, por ejemplo, *De coni.* I, 5-7: h III, n. 21, 23, 28: "Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative [...]. Unde intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium existit. Ea enim opposita, quae in explicata eius rationalis unitatis quadratura incompatibilia sunt, in ipsa complicantur [...]. Iudicia igitur animae sunt ut numeri, quorum alter par est, alter impar, et numquam simul idem par et impar. Quapropter non iudicat anima in sua ratione opposita compatibilia, cum eius iudicium numerus sit eius"; Giovanni Pico, *Conclusiones nongentae* II.3.15, 17, 18: "Contradictoria coincidunt in natura uniali [...]. In intellectu est hoc et illud, sed non est hoc extra illud. Ideo in anima apparet impossibilitas contradictorium, quia est prima quantitas, ponens partem extra partem".

El Cusano mismo reconoce esto último como una superación de la teoría del *De docta ignorantia*, en un pasaje destacado al margen por Pierleone: “Es improporcionadamente más simple la negación de los opuestos disyuntiva y copulativamente (*negatio oppositorum disiunctive ac copulative*) que su cópula (*quam eorum copulatio*)” (BCT, MS 19-26, f. 144r).³⁷

El potencial concordista de esta estructura cuaternaria gnoseológico-metafísica evidentemente atrae la atención del Mirandolano, quien la utilizaría como uno de los basamentos de su proyecto de *pax philosophica*. Veamos cómo el Cusano pone ya de manifiesto el carácter sinfónico de la verdad en el final del capítulo sexto de la segunda parte del *De coniecturis*:

Luego, es inefable este gozo en el que alguien alcanza en la diversidad de las verdades inteligibles (*in varietate intelligibilium verorum*) la unidad misma de la verdad infinita (*ipsam unitatem veritatis infinitae*). Pues en la alteridad de las cosas intelectualmente visibles ve la unidad de toda belleza, oye intelectualmente la unidad de toda armonía, gusta la unidad de toda delectable dulzura, aprehende la unidad de todas las causas y razones y con intelectual gozo abraza todas las cosas en la verdad, que es lo único que ama (*omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplexatur*). (*De coni.* II, 6: h III, n. 105)³⁸

37 “[//] Acute igitur quantum vales haec concipe. Nam in expositis De docta ignorantia memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici. Iam autem in proxime praemissis divinaliter intentum explicavi. Improporcionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio”. Cfr. *De coni.* I, 6: h III, n. 24. Ver también las notas de Pierleone, en dos de sus manuscritos, a un mismo pasaje del *De visione Dei*, donde se afirma que Dios ni complica ni explica disyuntiva o copulativamente; cfr. *De vis.*: h VII, n. 46. Ver BAV, Vat. lat. 11520, f.15v: “disiunctus et copulativis”; BAV, Vat. lat. 9425, f. 7r: “Disiunctio et coniunctio est murus coincidenter”; cfr. Rotzoll (2002: 279, 281).

38 “Ineffabile igitur est hoc gaudium, ubi quis in varietate intelligibilium verorum ipsam unitatem veritatis infinitae attingit. Videt enim in alteritate intellectualiter visibilium unitatem omnis pulchritudinis, audit intellectualiter unitatem omnis harmoniae, gustat unitatem suavitatis omnis delectabilis, causarum

La lectura de estos pasajes muy probablemente enciende el entusiasmo tanto de Pierleone, “*raptus veritatis amore*”, como de Pico, puesto que él señala a su vez en la *Oratio* como su deseo más ardiente el conocimiento de la verdad (*cognitio veritatis*), de la cual dice haber estado siempre anhelante y enamoradoísimo (*cupidus semper et amantissimus fuit*) (cfr. *Oratio* 149 [ed. Bausi, p. 72]). Y por ello desprecia a algunos filósofos de su tiempo, quienes en pos de la ganancia material o por ambición dejan de abrazar el conocimiento de la verdad por sí misma (*ipsam per se veritatis cognitionem non amplectuntur*) (cfr. *ibidem* 147, [ed. Bausi, pp. 70-72]).

Por último, no deja de ser significativo para nuestro tema que el Cusano, en los últimos capítulos de la segunda parte del *De coniecturis*, trate acerca de la unicidad de naturaleza de la especie humana y de la diversidad de las cualidades de sus individuos (*una unius speciei natura in omnibus varie participata*), de acuerdo con las regiones de la Tierra que habitan: en los pueblos de India y Egipto prevalecen las disciplinas abstractas matemáticas y la religión intelectual; entre los griegos, latinos y africanos, la dialéctica, la retórica y las ciencias jurídicas; en los pueblos germánicos del norte, las artes mecánicas y sensibles (cfr. *De coni.* II, 15: h III, n. 150).³⁹

Aunque el manuscrito de Toledo no posee anotaciones en esa sección, también encontramos en Pico una suerte de división geográfica de las impostaciones filosóficas. Como narra Crinito, el joven conde disertaba sobre la múltiple filosofía

et rationum omnium unitatem apprehendit et omnia in veritate, quam solum amat, intellectuali gaudio amplexatur”.

- 39 “Sic omnes homines in supremo caelo horizontem participantes in intellectu magis sunt vigentes, medii in ratione, infimi in sensu. Magis igitur in septemtrionalibus istis regionibus intellectus possibilitati et sensibilitati immersus est, quasi sint homines sensibiles, in media intellectus in ratione viget, in tertia magis abstracte. Hinc etiam in Indianis atque Aegypti regionibus religio intellectualis atque abstractae mathematicae artes praevaluerunt, in Graecia et apud Afros et Romanos dialectica, rhetorica atque legales scientiae viguerunt, in aliis septemtrionalioribus sensibiles mechanicae artes. Omnes tamen regiones in his omnibus suo quodam modo peritos habere necesse est, ut sit una unius speciei natura in omnibus varie participata”.

en los diversos pueblos y regiones (*apud diversos populos atque regiones*) (cfr. Pietro Crinito, *De honesta disciplina* V, 1 [J. Bade, Paris 1508, f. c V v]).⁴⁰ Partiendo de la majestad oculta de la verdad y los arcanos misterios propios de los hebreos, Pico pasa al ingenio, la agudeza y la erudición de los griegos, y luego describe la dignidad y civilidad características de los romanos.

No obstante las diferencias entre ambas caracterizaciones, es claro que, tanto para el Cusano como para Pico, la unicidad de la naturaleza humana, como la raíz de sus múltiples modalizaciones, está íntimamente vinculada con la unidad de la verdad en la pluralidad de sus expresiones. Se trata de una valiosa clave de lectura no solo para el *De coniecturis*, sino también para las dos secciones principales de la *Oratio piquiana*: su exaltación de la naturaleza humana y su proyecto de conciliación filosófica.

Diversidad de perspectivas entre el Cusano y Giovanni Pico

Ahora bien, el Mirandolano está convencido de que la verdad brilla aún más intensamente en el contraste y la comple-

40 "Legimus nuper ego et Laurentianus cum Jo. Pico Mirandula; qui ut homo in optimis quibusque disciplinis maxime occupatus: complura docte et copiose rettulit: de principiis ac varietate scientiarum; tum de multiplici philosophiae cognitione et authoribus: apud diversos populos atque regiones. Sed inter alia multa de hebraeis: graecis: ac Romanis quantum equidem memoria possum repetere in hunc modum disseruit. 'In hebraeorum (inquit) philosophia omnia sunt velut quodam numine sacra: et in maiestate veritatis abdita: ceu prodigia quaedam et arcana mysteria. In Graecorum vero disciplinis: ingenium: acumen et omnigena eruditio apparet: ut nulla unquam gens fuerit: quae dicendi copia: et ingenii elegantissimi illis possit conferri. In Romana vero academia ea fere omnia: quae ad civitatem et vitae mores pertinent graviter et copiose sunt explicata: ac magnifice dicta. Sic ut gravitas maxime Romanis et imperii maiestas: graecis ingenium et acumen: hebraeis doctrina secretior et quasi divinitas (ut Picus dicebat) adscribi possit. quod ipsa Mosis volumina et vaticinia illa prophetarum magnopere probant'. Ad hanc igitur sententiam noster Picus de veterum diciplinis atque ingeniiis disserebat".

mentariedad de los diversos *modos* filosóficos, y no tanto en su reducción a la unidad inefable. En esto tal vez radica una de las diferencias más notables de su perspectiva con respecto al planteo de Nicolás de Cusa.

En efecto, en la filosofía del Cusano, los modos conjeturales de la Verdad son vistos como gradaciones de una suerte de *explicatio* gnoseológica descendente, que en último término son subsumibles en un orden jerárquico. No parece interesarle tanto validar el contenido de verdad de cada tradición filosófica, sino evaluar su mayor o menor grado de precisión al aproximarse a la incomprensible verdad, como también se observa en otras obras suyas posteriores como *De beryllo* o *De venatione sapientiae*.

De aquí que, ya desde *De docta ignorantia*, el Cusano subraye con Dionisio el carácter de verdades negativas (*negativae veritates*) de toda afirmación sobre lo divino (cfr. *De docta ign.* I, 16: h I, n. 43).⁴¹ Luego, llama al arte conjetural mismo “ciencia negativa” (*negativa scientia*) en *De coniecturis*, (cfr. *De coni.* I, 10: h III, n. 51)⁴² para arribar más tarde a la *scientia aenigmatica* y al enigma de la verdad (*veritatis aenigma*) en *De Beryllo* (cfr. *De beryl.*: h XI/1, n. 7).⁴³ Estas vías eminentemente negativas sugieren la radical caducidad de toda afirmación positiva sobre lo verdadero. En este sentido, el Cusano de la *Apologia Doctae ignorantiae* se muestra muy confiado en que su propia especulación, difundida ya por toda Italia, prevalecería

41 “Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicatur”.

42 “Haec sola illa negativa scientia, praecisionem scilicet inattingibilem, tibi subinfert.” En el manuscrito de Toledo, el pasaje está destacado por un trazo marginal largo que acompaña a la marca de lectura supuestamente piquiana en este y otros lugares. Pierleone corrigió en el margen el erróneo *praecisionis* del manuscrito y detalló a su vez que otros códices colocaban un ex antes de sola. Cfr. BCT, MS 19-26, f. 148r.

43 “Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate”.

sin dudas (*vincet indubie*) sobre la totalidad de los modos de razonar de todos los filósofos (*omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos*) (cfr. *Apol.*: h II, n. 55).⁴⁴

A pesar de que comparte, como hemos sugerido, fundamentos muy similares con la teoría cusana, en Giovanni Pico hay una horizontalidad mucho mayor entre las diversas filosofías. Le interesa más, según parece, hacer valer y destacar los caracteres propios de cada modo de pensar. Con su filosofía no busca en modo alguno *superar* los planteos de los filósofos anteriores, sino demostrar que, en la raíz más profunda de su especulación, todos ellos coinciden positivamente en la verdad. Así lo sugiere Gianfrancesco en la biografía de su tío:

[...] y había comprendido de igual modo (*pari modo*) todas las escuelas, había desempolvado todas las páginas, para que no lo creyeras de tal manera sometido (*sic addictum*) a uno de aquellos [filósofos] (lo cual es la costumbre entre los nuestros) que despreciara a los demás (*ut caeteros aspernaretur*). Pues él desde tierna edad estuvo resuelto de tal modo, inspirado de tal modo, que buscaría en aquellos la verdad (*veritatem quaereret*), en paridad de honor (*parique honore*), dondequiera ella comenzara a relucir (*quousque illa elucesceret*), y que una vez descubierta la veneraría, despojado de toda afección particular (*privata affectione nudatus*); pero qué opinara sobre cada uno de los que son considerados en general los más famosos, se deja ver en el

44 "Ecce, condiscipule praeamate, quae ex pectore praeceptoris pro defensione Doctae ignorantiae recollegi; licet plura e memoria exciderint, ea tibi legenda atque, ubi opus videris, communicanda transmittito, ut in tua ferventia crescat admirabile semen, quo ad divina videnda elevamur, uti iam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam in studiosis ingeniis recepto magnum fructum affuturum. Vincet enim indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos, licet difficile sit consueta relinquere".

proemio de la *Apología*, puesto que ha referido, acerca de los filósofos bárbaros, griegos y latinos, sus caracteres propios y alabanzas peculiares (*proprietates peculiarsque laudes*). (*Ioannis Pici Mirandulae vita* [G. F. Pico, 1496: f. a VI r])⁴⁵

Aquí el sobrino y heredero está haciéndose eco de la libertad intelectual que el propio Pico afirma de sí mismo en la *Oratio*:

“Pero yo me dispuse de tal modo (*ego ita me institui*) que, habiendo jurado sobre las palabras de nadie (*in nullius verba iuratus*), me volcara a todos los maestros de filosofía, desempolvava todas las páginas, comprendiera todas las escuelas (*per omnes philosophiae magistros funderem, omnes scedas excuterem, omnes familias agnoscerem*)”. (*Oratio* 180 [ed. Bausi, p. 84])⁴⁶

Por lo tanto, es evidente que cada perspectiva filosófica le aporta un elemento único e irreductible en su valor, si bien todas comulgan en su raíz y fundamento.

Según Gianfrancesco, al enumerar y describir esta diversidad e igualdad de las posiciones filosóficas en la *Oratio*, Pico no hace más que celebrarlas con alabanzas (*laudes*). Esto nos vuelve a remitir a la tradición retórica y al *De oratore* de

45 “[...] cunctasque pari modo familias agnoverat, cunctas scedas excusserat, nec uni illorum sic addictum credas (qui nostris hominibus mos est), ut caeteros aspernaretur. Ipse enim a teneris sic institutus fuit, sic animatus, ut in illis veritatem quaereret, parique honore, quousque illa elucesceret inventam veneraretur, privata affectione nudatus; quid tamen de singulis sentiret, qui in universum famosiores habentur, in Apologiae proemio, cum de barbaris, graecis latinisque philosophis proprietates, peculiarsque laudes retulerit, videre datur.” Ver también el bello elogio de Marsilio Ficino sobre la labor concordista del Mirandolano en *Epistulae VIII* (Opera I/2, p. 890).

46 “At ego ita me institui, ut, in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem”. Ver también lo que afirma en *Heptaplus VI*, 1 (ed. Garin, p. 312): “... et discurranti per omnia dogmata philosophorum, quibus a puero insudavi...”

Cicerón. A los ojos del gran estadista y filósofo romano, a los grandes poetas de Roma y Grecia: “se les tributa una alabanza casi igual (*par paene laus*) en sus diversos estilos de escritura (*in dissimili scribendi genere*)” (*De oratore* III, vii, 27).

Enumerando también a los oradores, Tulio se pregunta:

“¿Quién entre ellos no es egregio (*quis eorum non egregius*)? Y, sin embargo, ¿a quién es semejante cada uno de ellos sino a sí mismo (*quis cuiusquam nisi sui similis*)? [...] ¿Quién de estos no fue príncipe (*princeps*) en aquellos tiempos? Y, por cierto, cada uno es el príncipe de su propio género (*et suo tamen quisque in genere princeps*)”. (*ibidem*, 28)

Pico también exalta y venera estas diversidades de géneros y estilos entre los filósofos. No duda, como Cicerón, en llamar *principes* a los grandes maestros y fundadores de tradiciones filosóficas y religiosas: Moisés, Pitágoras, Hermes, Zoroastro y Solón; lo hace, por ejemplo, cuando enfrenta los rígidos prejuicios antifilosóficos del fraile Savonarola en la biblioteca del convento de San Marco. Es más, para él todos aquellos sabios principales confluían “con igual consenso” (*pari consensu*) en una única sabiduría (Pietro Crinito, *De honesta disciplina* III, 2 [J. Bade 1508, f. b iiiii v]).⁴⁷

Su método de conciliación, entonces, no será una vía principalmente negativa, como la de las obras cusanas. Tampoco hará una jerarquización de las filosofías según su

47 “Sed principes inquit in omni mortalium vita extiterunt aliquot et iudicio, et rerum cognitione maximi, ut Moses, Pythagoras, Mercurius, Zoroastres, Solon, qui omnes pari consensu, non modo haec crediderunt, sed maxime affirmarunt.” He sugerido que esta perspectiva más sincrónica y consonante entre los *prisci theologi*, distinta de la mera afirmación de una transmisión y sucesión temporal entre ellos, podría haber influido en la última etapa de Ficino. Cfr. Bastitta Harriet (2016: 216, 220-221).

aproximación a la verdad. Ni siquiera favorecerá al platonismo por sobre otras corrientes, a la manera del Cusano o de Ficino. Lo que se propone es una comparación amplia y profunda, una discusión y concordancia de las más diversas manifestaciones del pensamiento filosófico, de un modo a la vez ecuánime y universal.

Movido por esta razón, no solo he querido traer al debate los principios de una única doctrina (como le hubiese agradado a algunos), sino de todo tipo de doctrinas (*omnigenae doctrinae*), de modo que, por esta comparación de las numerosas escuelas y por la discusión de la multiforme filosofía (*hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae*), comenzara a brillar más lípidamente en nuestras almas aquel fulgor de la verdad (*ille veritatis fulgor*) que nos recuerda Platón en sus cartas, como el Sol que nace de lo alto (*quasi sol oriens ex alto*). (Oratio 192, [ed. Bausi, p. 90]).⁴⁸

Incluso Cassirer, en su clásico estudio sobre Pico, reconoce que este concordismo y universalismo piquianos van más allá de Nicolás de Cusa y no son explicables exclusivamente a partir de su obra (*cfr.* e.g. Cassirer, 1942: 125).⁴⁹ Considero que este punto de divergencia entre ambos queda ejemplificado de manera muy patente por medio de una expresión que el Mirandolano parece haber tomado del *De coniectu-*

48 "Hac ego ratione motus, non unius modo (ut quibusdam placebat), sed omnigenae doctrinae placita in medium afferre volui, ut hac complurium sectarum collatione ac multifariae discussione philosophiae ille veritatis fulgor, cuius Plato meminit in epistolis, animis nostris quasi sol oriens ex alto clarius illucesceret".

49 "What is here characteristic of Pico, and what distinguishes him from all the other thinkers of his time, even from Nicholas Cusanus, is the extent of his intellectual horizon and the breadth of his survey, which tries to exclude or limit no single aspect".

ris del Cusano, pero que uno y otro interpretan de modo muy diferente.

Efectivamente, una de las usuales marcas de lectura piquianas se halla, junto con un trazo largo vertical, en un pasaje del *De coniecturis* que constata la imposibilidad de filósofos y teólogos para alcanzar la verdad *rationaliter*. He aquí la traducción del fragmento. Está subrayada la sección que abarca el trazo marginal y he transcritto la marca de lectura en el cuerpo, a la altura aproximada en la que se encuentra en el manuscrito.

Concibe, pues, mediante el simple intelecto, la progresión en conjunción con la regresión, si te esfuerzas por arribar a aquellas realidades ocultas (*arcana illa*), que son alcanzadas más verdaderamente (*verius attinguntur*) —por encima de la razón, que pone en disyunción (*disiugentem*) la progresión respecto de la regresión— por medio del intelecto solo, que co-implica (*complicante*) a los opuestos hacia lo uno. [:-] Hacia estas (realidades), hasta ahora, tanto los que filosofan como los teólogos que razonan (*philosophantes atque theologi ratiocinantes*) [f. 148v] han clausurado de antemano la vía de acceso (*ingrediendi viam praecluserunt*) para sí mismos, debido a su posición sobre el primer principio (BCT, MS 19-26, f. 148r-v).⁵⁰

Todo el fragmento es muy pertinente para nuestro tema, pero me interesa ahora analizar en particular la expresión “*viam praecludere*”, que se repitirá en la *Oratio* de Pico. Más allá

50 “Simplici enim intellectu progressionem cum regressione copulatam concipito si ad arcana illa curas pervenire quae supra rationem disiungentem progressionem a regressione solo intellectu in unum opposita complicante verius attinguntur. [:-] Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus [f. 148v] sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt”. Cfr. *De con.* I, 10: h III, n. 53.

de que en ambos autores ella tiene un claro sabor senequiano, la concurrencia entre ellos de los términos y del contexto no parece de ningún modo fortuita (*cfr.* e.g. Séneca, *Epistolae* VII, lxiv, 7).⁵¹ El sentido de la fórmula en el Cusano constata un hecho para él evidente, y es que la mayor parte de los filósofos y teólogos, si no todos, al concebir a Dios por medio de la razón, obstruyen inevitablemente el camino hacia la verdad. Veamos ahora el lugar donde Pico recurre a la misma expresión:

Es en verdad indecoroso (*ingenerosum*), como dice Séneca, saber solo a partir de comentarios de otros y, como si lo descubierto por los mayores hubiera clausurado de antemano la vía (*viam praecluserint*) para nuestra propia dedicación, cual si estuviera exhausta en nosotros la fuerza de la naturaleza, no aportar nada de nosotros que, si no demuestre la verdad (*veritatem, si non demonstret*), al menos la señale desde la lejanía (*innuat vel de longinquo*) (*Oratio* 197 [ed. Bausi, p. 94]).⁵²

En contraste con el Cusano, Pico lee la expresión de modo contrafáctico. El camino hacia la verdad no está para él de ninguna manera impedido. Todo lo contrario. De hecho, más fiel a los espíritus de Séneca y de Cicerón, los hallazgos de los antiguos representan un don a ser celebrado, pero

51 "Veneror itaque inventa sapientiae inventoresque; adire tamquam multorum hereditatem iuvat. Mihi ista adquisita, mihi laborata sunt. Sed agamus bonum patrem familiae; faciamus ampliora, quae accepimus. Maior ista hereditas a me ad posteros transeat. Multum adhuc restat operis multumque restabit, nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adiciendi".

52 "Profecto ingenerosum est (ut ait Seneca) sapere solum ex commentario et, quasi maiorum inventa nostrae industriae viam praecluserint, quasi in nobis effaeta sit vis naturae, nihil ex se parere quod veritatem, si non demonstret, saltem innuat vel de longinquo". La referencia a Séneca aquí es por la expresión "*sapere ex commentario*", usada en la carta citada sobre el carácter inconquistable de la verdad, como aclara Bausi en las notas a su edición; *cfr.* *Epistolae* IV, xxxiii, 7: "Turpe est enim seni aut prospicienti senectutem ex commentario sapere".

también una ocasión para que la fuerza de la *natura* suscite la novedad del propio pensar. Y aunque Pico quizás aluda aquí subrepticamente al arte conjetural del Cusano con la expresión “*innuere de longinquo veritatem*”, sus respectivas valoraciones de la tradición filosófica previa en estos pasajes se muestran casi incompatibles.

Y, sin embargo, tal vez haya que matizar ese contraste. En efecto, considero que para pergeñar su ansiada paz filosófica el Mirandolano podría haberse inspirado una vez más, entre otras fuentes, en la obra del Cusano, aunque no en este caso en sus especulaciones gnoseológicas. La *Oratio* da una pista, al hacer de Cristo la paz en la que confluyen todas las oposiciones (*cf. ibidem* 93-97 [ed. Bausi. pp. 40-44]). Indudablemente, también para el Cusano la persona de Cristo es, en su unión de la divinidad con la humanidad, la verdad suprema y la paz verdadera (*cf. De docta ign.* III, 8: h I, n. 229).⁵³ Es a la figura de Cristo como verdad a quien Pico invoca con la imagen del *sol oriens ex alto* mencionada más arriba (*cf. Lc* 1, 78).

No es casual, entonces, como hemos señalado, que otro de los tratados del Cusano presentes en la biblioteca de Pierleone —en tres manuscritos diversos— sea el *De pace fidei*. Efectivamente, la célebre fórmula del tratado del Cusano: “*religio una in rituum varietate*” (*cf. De pace* I: h VII, n. 6), no contiene la misma verticalidad y gradación jerárquica que sus especulaciones gnoseológicas. Trata allí sobre una concordancia positiva de las diversas religiones en la única sabiduría, que es el Ver-bo. Podría decirse, entonces, que Pico transpone en la *Oratio la concordia philosophorum* del *De coniecturis* según la

53 “Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem”. Ver también *Sermo CCXXX*, n.13; *Sermo CCLXXIV*, n. 22. Observar la nota de Pierleone al siguiente texto del *De pace fidei* II (h VII, n. 7): “Quae quidem veritas intellectum pascens non est nisi Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur”. El médico anota

disposición más sincrónica, inclusiva y simétrica de la paz religiosa en esta obra posterior.

Una de las anotaciones de los manuscritos vaticanos de Pierleone destaca el pasaje en el que el Verbo explica que la religión única no implica adherir a una fe ajena (*alia fides*), sino a una misma y única fe, ya presupuesta por todas (*cfr. ibid.* IV: h VII, n. 10). El médico escribe en el margen: “*prima unio philosophorum*” (BAV, Vat. lat. 11520, f. 42r.; *cfr.* Rotzoll, 2002: 273).

Al referirse a esa *sapientia* universal, el Cusano pone también en boca del Verbo esta frase dirigida a su interlocutor griego: “He aquí cómo ustedes, filósofos de las diversas escuelas, concuerdan (*concordatis*) en la religión del único Dios, que todos presuponen (*quem omnes praesupponitis*), por el hecho de que se declaran a ustedes mismos amantes de la sabiduría” (*De pace* V: h VII, n. 15).⁵⁴ La síntesis filosófica piquiana no está lejos de estas palabras. Es más, comentando allí la identidad entre la sabiduría y el Verbo divino, el Cusano formula una máxima que luego será basal para toda la arquitectura de correspondencias en las *Conclusiones*: “*Licet appareat diversitas in dictione, est tamen idem in sententia*” (*ibidem*, n. 13).⁵⁵

Las numerosas notas del médico spoletino a esta sección del *De pace fidei* en distintos manuscritos refuerzan la posibilidad de que estas temáticas cusanas hayan sido materia de diálogo

al margen en el BAV, Vat. lat. 11520, f. 41r: “*veritatem esse verbum in quo complicantur omnia et per quod explicantur omnia*”. *Cfr.* Rotzoll (2002: 273); Gerl-Falkovitz (1994: 199-213).

54 “*Ecce quomodo vos, variarum sectarum philosophi, in religione unius Dei quem omnes praesupponitis, in eo quod vos amatores sapientiae profiteamini, concordatis*”.

55 Ver por ejemplo, Giovanni Pico, *Oratio* 200, 205 (ed. Bausi, pp. 96, 98): “*Proposuius primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam [...] Addidimus autem et plures locos in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averrois et Avicennae sententias, quae discordes existimantur, concordare esse nos asseveramus*”; Id., *Conclusiones nongentae* II.1.1-17 (ed. Farmer, pp. 364-370); Nicolaus de Mirabilibus, *Disputatio nuper facta*, citada en Edelheit (2014: 47): “*Magnificus dominus Iohannes Comes Mirandule dixit nos esse concordare in sententia et in verbis discordes; quoniam Deus non est causa per se ipsius mali formaliter dicti, licet sit causa mali materialiter dicti*”.

e intercambio al interior del círculo de Ficino.⁵⁶

Conclusiones

Si bien la aspiración a una confluencia de las diversas filosofías en la única verdad se muestra más abarcadora, audaz y universal en el conde de Concordia —como le gustaba ser llamado— que en el Cardenal de Cusa, es innegable que el proyecto piquiano lleva la impronta de su predecesor alemán. Como hemos sugerido, Pico parece combinar elementos de distintos tratados del Cusano con otras variadas fuentes para conformar su equilibrado políptico de la verdad filosófica.

Las reflexiones cusanas del *De pace fidei* le inspiran, tal vez, la perspectiva de una paz filosófica posible. Muy pronto esa esperanza se verá frustrada. Pero al redactar la *Oratio* y las *Conclusiones*, Pico aún confía en esa conciliación filosófica universal, que sitúa más allá de la concordia, lo que en lengua-je cusano sería la *coincidentia*.⁵⁷ Pico la llama “*pax santissima*”, “*unianimi amicitia*”, y en ella desea que todos “no solo concuerden, sino que de algún modo inefable se vuelvan íntegramente uno (*non concordent adeo, sed ineffabili quodammodo unum*

56 Ver, en adición a los ejemplos ya citados, las notas de Pierleone a este fragmento del diálogo entre el griego y el Verbo en *De pace fidei* IV: h VII, n. 12: “Graecus: ‘... licet absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis; ut sit sic perpetuus et indeficiens cibus intellectualis ipsa aeterna inexhaustibilis sapientia’. Verbum: ‘Recte inceditis ad nostrum quo tendimus propositum. Omnes igitur vos, etsi diversarum religionum vocemini, unum praesupponitis in omni diversitate tali, quod sapientiam nominatis. Sed dicite, complectiturne una sapientia omne quod dici potest?’”. El médico anota en BAV, Vat. lat. 9425, f. 20r: “Commune praepositum diversorum religionum unam esse simplicem sapientiam”, y junto al mismo pasaje en BAV, Vat. lat. 11520, f. 42r: “Comune praesuppositum Quod una est et simplicissima sapientia / in se omne quod dici aut intelligi potest complectens”; *cfr.* Rotzoll (2002: 269, 273).

57 Sobre los sentidos diversos en que el Cusano utiliza los términos *concordia* y *coincidentia*, consultar André (2001, tomo I: 213-241).

penitus evadant)” (*Oratio* 94 [ed. Bausi, p. 42]).⁵⁸

Tal como se desprende de las evidencias y argumentos presentados, el rol de Pierleone da Spoleto es de vital importancia para comprender la difusión de las obras del Cusano en la Italia de fines del siglo XV. Aunque no todavía con el ímpetu con el que sus teorías son asumidas por Bruno y Campanella un siglo más tarde, Nicolás se integra gracias al Spoletino a las numerosas fuentes antiguas y medievales del giro filosófico del humanismo florentino del *Quattrocento*. Esta influencia no se limita solamente al irenismo religioso o a la concordancia de las filosofías, al decir de Garin (1976: 267),⁵⁹ sino que incluye también algunas de las principales teorías cosmológicas, antropológicas y gnoseológicas del Cusano, cuya influencia en ese período precisa ser nuevamente ponderada.

Es justamente la profundidad de los contenidos filosóficos del Cardenal alemán la que hace que los humanistas de la academia ficiniana hagan caso omiso de las rudezas en las formas de su latín, por las que Nicolás se disculpa en más de una ocasión (*cf. e.g. De docta ign.* I, prol.: h I, n. 1; *De coni.* I, prol.: h III, n. 1).⁶⁰ Podría pensarse que es Giovanni Pico mismo quien le responde, a modo de reivindicación, si recordamos una de las frases de su polémica con Ermolao Barbaro en defensa del modo de expresarse de los filósofos: “Y no hay quien no prefiera poseer oro puro (*purum aurum*) bajo el signo de los teutones (*sub nota Teutonum*) que bajo el símbolo romano, uno

58 “...optata pace perfruemur: pace sanctissima, individua copula, unianimi amicitia, qua omnes animi in una mente, quae est super omnem mentem, non concordent adeo, sed ineffabili quodammodo unum penitus evadant”.

59 “[...] il grande Cardinale appariva soprattutto come il campione di una concordia religiosa universale e il bizzarro sostenitore di una matematica mistica”.

60 “Admirabitur et recte maximum tuum et iam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod, dum meas barbaras ineptias incautius pandere attempto”; “Scio enim hanc novam indagandarum artium formulam in ruditate sua occumbere non posse, si vir omnium clarissimus eam acceptatione dignam correctionis lima facere dignabitur”.

artificial” (*Epistulae*, 4 [ed. Borghesi, p. 98]).⁶¹

Bibliografía

Allen, M. J. B. (2014). Marsilio Ficino. En Gersh, S. (ed.). *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press.

. (ed.). (2015). *Marsilio Ficino on Dionysius the Areopagite*, 2 vols. Cambridge/Londres, Harvard University Press.

André, J. M. (1999). O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da anthropologia de Ficino. En *Philosophica*, vol. 14.

. (2001). *Coincidentia oppositorum, concordia* e o sentido existencial da *transumptio* em Nicolau de Cusa. En André, J. M. y Álvarez-Gómez, M. (eds). *Coincidência dos opostos e concórdia, Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*. Coimbra, Faculdade de Letras.

Bacchelli, F. (2001). *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*. Florencia, Olschki.

Bastitta Harriet, F. (2016). Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola. En Buffon, V. y D'Amico, C. (eds.). *Hermes Platonicus. Hermetismo y Platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*. Santa Fe, Ediciones UNL.

Bausi, F. (1996). Nec rhetor neque philosophus. *Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*. Florencia, Olschki.

. (ed.) (2003). *Giovanni Pico della Mirandola. Discorso sulla dignità dell'uomo*. Parma, Fondazione Pietro Bembo-Guanda.

61 "Nec est qui purum aurum non malit habere sub nota Teutonum, quam sub Romano symbolo factitium." Más allá de esta asociación antojadiza, cabe la posibilidad de que Pico, Pierleone o Ficino hayan sido la fuente de Barbaro para conocer el *De docta ignorantia* del Cusano. Como constató Garin, en 1490 el gran humanista veneciano escribe acerca de la obra programática del *barbarus* Nicolás a Filippo Beroaldo: "... nuper in manus meas libellus incidit, barbarus ille sed succulentus et alibilis, cuius inscriptio est: humanam sapientiam aliud non esse quam doctam impericiam. Socraticum hoc; illud etiam pironicum: nec doceri nec addisci aliud quam nescire..."; citado en Garin (1971: 79-80).

Beierwaltes, W. (1997). *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*. Trier, Paulinus-Verlag.

. (2000). *Centrum totius vite*. Zur Bedeutung von Proklos' *Theologia Platonis* im Denken des Cusanus. En Segonds, A. Ph. y Steel, C. (eds.). *Proclus et la Théologie Platonicienne: actes du colloque international de Louvain (13-16/05) en honor de H. D. Saffrey y L. G. Westerink*. París, Les Belles Lettres.

Benakis, L. G. (ed.). (1997). *Neoplatonisme et philosophie medievale*. Brepols, Turnhout.

Bianca, C. (1993). Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse. En ——— Canone, E. (ed.). *Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*. Florencia, Olschki.

Borghesi, F. (ed.) (2018). *Giovanni Pico della Mirandola. Lettere*. Florencia, Olschki.

Bori, P. C. (2000). *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*. Milán, Feltrinelli.

Cassirer, E. (1927). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig/Berlín, Teubner.

. (1942). Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance ——— Ideas. En *Journal of the History of Ideas*, vol. 3, n. 2.

Chevallier, Ph. (1937-1949). *Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, 2 vols. París, Desclée de Brouwer.

D'Amico, C. (2005). Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa. En *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Genealogía y proyección*. Buenos Aires, Biblos.

. (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 Lubac, H. (1974). *Pic de la Mirandole. Études et discussions*. París, Aubier.

Di Napoli, G. (1965). *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo ——— tempo*. Roma, Desclée.

Dietrich, B. (2000). *Darstellung von Einfachheit. Die Idee des Schönen in Marsilio Ficinos Grundlegung einer Metaphysik des Geistes*. Munich, W. Fink.

Dorez, L. y Thuasne, L. (1897). *Pic de la Mirandole en France (1485-1488)*. París, Leroux.

Dorez, L. (1894). Recherches sur la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent de Médicis. En *Revue des bibliothèques*, vol. 4.

. (1897). Recherches sur la bibliothèque de Pier Leoni, médecin de Laurent de Médicis. En *Revue des bibliothèques*, vol. 7.

Edelheit, A. (2014). *Scholastic Florence: Moral Psychology in the Quattrocento*. Leiden, — Brill.

Farmer, S. A. (1998). *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, Medieval and Renaissance Texts and Studies*. Tempe (AZ).

Flasch, K. (1980). Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 14.

. (2001). *Nicolaus Cusanus*. Munich, C. H. Beck.

———. (2002). Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento. En Vasoli, C. (ed.). *Filosofie del Rinascimento*. Milán, Mondadori.

Fornciari, P. E. (ed.) (2010). *Giovanni Pico della Mirandola. Apologia. L'autodifesa di — Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*. Florencia, Sismel-Edizioni del Galuzzo.

Garin, E. (1961). La prima redazione dell'*Oratio de hominis dignitate*. En *La cultura — filosofica del Rinascimento italiano*. Florencia, Sansoni.

. (1962). Cusano e i platonici italiani del Quattrocento. En Flores D'Arcais, G. — (ed.). *Niccolò da Cusa: Atti del Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*. Florencia, Sansoni.

. (ed.) (1942). *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*. Florencia, Vallecchi.

———. (1971). Ermolao Barbaro lettore di Cusano. En *Rivista critica di Storia della Filosofia*, vol. 26.

———. (1976). La rivoluzione copernicana e il mito solare. En *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Bari, Laterza.

Gentile, S. (1990). Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino. En *Rinascimento*, ser. II, vol. 30.

. (1994). Pico e la biblioteca medicea privata. En Viti, P. (ed.). *Pico, Poliziano e*

l'Umanesimo di fine Quattrocento. Florencia, Olschki.

. (2007). La formazione e la biblioteca di Marsilio Ficino. En Toussaint, S. (ed.). *Il pensiero di Marsilio Ficino. Atti del convegno di Figline Valdarno, 19 Maggio 2006*. Lucca, Société Marsile Ficin.

Gentile, S.; Niccoli, S. y Viti, P. (eds.). (1984). *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone: Mostra di manoscritti, stampe e documenti*, 17 maggio-16 giugno 1984. Florencia, Le Lettere.

Gerl-Falkovitz, H.-B. (1994). *Pax Christiana*. Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico, Erasmus. En *Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance*. Grünewald, Mainz.

Gersh, S. (2014). Nicholas of Cusa. En Gersh, S. (ed.). *Interpreting Proclus. From Anti-quity tot he Renaissance*. Cambrigde, Cambridge University Press.

Grafton, A. (1997). Giovanni Pico della Mirandola: Trials and Triumphs of an Omnivore. En *Commerce with the classics: Ancient Books and Renaissance Readers*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Haubst, R. (1961). Die Thomas-und Proklos-Exzerpte des 'Nicolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 1.

Kibre, P. (1936). *The Library of Pico della Mirandola*. Nueva York, Columbia University Press.

Klibansky, R. (1943). Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance. En *Mediaeval and Renaissance Studies*, vol. I/1.

Klibansky, R. (ed.) (1950 [1939]). Marsiglio Ficino on the Platonic Tradition. En *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. Londres, The Warburg Institute.

Kristeller, P. O. (1937). *Supplementum Ficinianum: Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa*, 2 vols. Florencia, Olschki.

. (1965). Giovanni Pico della Mirandola and his sources. En AA.VV., *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell' umanesimo*. Convegno internazionale Mirandola 15-18 settembre 1963. Vol. I. Florencia, Sansoni.

Luscombe, D. E. (1997). Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola. En Benakis, L. G. (ed.). *Neoplatonisme et phi-*

losophie medievale. Brepols, Turnhout.

Maier-Oeser, S. (1989). *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Munich, Aschendorff.

Marsilii Ficini Florentini Opera [opera]. Tomus I/2; Tomus II, Basilea, Offic. Henricpetrina, 1576.

Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Kues*. Trier, Hospital zu Cues.

Mercati, G. (1938). *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana*. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

Mojsisch, B. (1995). Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi —und Nikolaus von Kues. En *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 42.

Monfasani, J. (2012). Cardinal Bessarion's Greek and Latin Sources in the Plato—Aristotle Controversy of the 15th Century and Nicholas of Cusa's Relation to the Controversy. En Speer, A. y Steinkrüger, Ph. (eds.). *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*. Berlin/Boston, De Gruyter.

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).

. *Apologia doctae ignorantiae* (Volumen II. Edidit R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).

. *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et J. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

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

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

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

Piaia, G. (ed.). (1993). *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Padua, Antenore.

Pico, G. F. (ed.). *Commentationes Ioannis Pici Mirandulae*. Bononiae, Benedetto Faelli, 1496.

Pietro Crinito. *De honesta disciplina*. Paris, J. Bade, 1508.

Reinhardt, K. (1986). Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo (Mit Transkription der Vorform von *De mathematica perfectione*). En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 17.

Rotzoll, M. (2000). *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*. Florenzia, Olschki.

. (2002). Un certo vescovo da quelle parti... Die Cusanus-Handschriften in der Bibliothek des Medici-Arztes Pierleone da Spoleto. En Thurner, M. (ed.). *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Berlin, Akademie Verlag.

Ruysschaert, J. (1960). Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pierre Leoni, médecin de Laurent le Magnifique. En *Bulletin de la Classe des Lettres Morales et Politiques*, ser. V, vol. 46.

Tura, A. (1997). Un incunabolo Grimani e due codici pichensi nella Bibliothèque Nationale di Parigi. En *La Bibliofilia*, vol. 99.

Vasoli, C. (1988). Per le fonti del "*De Christiana religione*" di Marsilio Ficino. En *Rinascimento*, vol. 28.

. (1993). Considerazioni sul "*De raptu Pauli*" di Marsilio Ficino. En Piaia, G. (ed.). *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Padua, Antenore.

Wirszubski, Ch. (1989). *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge, Harvard University Press.

Von Meinhardt, H. (1984). Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 16.

Capítulo 7

La mente come unità-nella-molteplicità

Cusano e l'interpretazione neoplatonica di *Tim.*, 35 a

Enrico Peroli

L'intento che mi propongo in questo mio articolo è di esaminare la questione del rapporto tra "Unità" e "Alterità", che costituisce il tema del nostro Convegno, in riferimento alla dottrina cusaniiana della mente. Per fare questo, assumerò tuttavia una prospettiva molto particolare; partirò da un passo del *Timeo* (35 a), nel quale Platone descrive la costituzione dell'Anima del mondo *ad opera* del Demiurgo. Questo celebre passo platonico ricorre spesso anche in Cusano, il quale, come vedremo, lo cita in diversi contesti. L'interesse di questo passo risiede tuttavia nel fatto che, a partire da Plotino, il Neoplatonismo ne ha dato un'interpretazione profondamente diversa rispetto a quella offerta dalla tradizione precedente: un'interpretazione che, a partire da un punto di vista particolare, ci permette tuttavia di accedere ad alcuni principi di fondo della filosofia neoplatonica. L'intento di queste pagine è pertanto duplice: a) esaminare quale ruolo abbia svolto l'interpretazione neoplatonica nella recezione da parte di Cusano del celebre passo di *Tim.*, 35 a; b) mostrare come l'interpretazione neoplatonica ci consenta, in linea più generale, di porre in luce alcuni aspetti fondamentali della dottrina cusaniiana della mente.

L'esegesi neoplatonica

Il passo del *Timeo* a cui farò riferimento è quello nel quale, come dicevo, viene descritta la genesi dell'Anima del mondo *ad opera* del Demiurgo (35 a). Nel *Timeo* Platone spiega che, volendo creare il mondo nel modo migliore possibile (30 a), il Demiurgo lo ha costituito come un essere vivente dotato di Intelletto e di Anima, in quanto l'Anima è ciò che può consentire all'Intelletto di congiungersi alle realtà corporee (30 b). Per questo motivo, tenendo conto della funzione mediatrice che avrebbe dovuto svolgere, il Demiurgo ha formato l'Anima come una sostanza (*ousia*) composta dell'"essere indivisibile" (*ameristou*), che è affine all'intelligibile, e dell'"essere divisibile" (*meristes*), che è invece affine alle realtà sensibili, ed ha aggiunto a questa nuova sostanza anche una mescolanza dell'"Identico" e del "Diverso".

Il passo di *Tim.*, 35 a, nel quale Platone descrive la costituzione dell'anima *ad opera* del Demiurgo, è stato un punto di riferimento fondamentale per l'intera tradizione platonica; come spiegherà diffusamente Calcidio (*Tim.*, XXIX-XXXI)¹ esso, tuttavia, è stato oggetto di diverse interpretazioni, di cui Proclo offre una rassegna nel suo *Commentario al Timeo* (Proclo, *Tim.*: II 155 e ss. Diehl). Come ha scritto, infatti, Luc Brisson, "su nessun altro punto [come a proposito dell'esegesi di *Tim.*, 35 a] le differenze di interpretazione fra Medioplatonismo e Neoplatonismo sono state così profonde" (Brisson, 1974: 302) A differenza della precedente tradizione platonica (Deuse, 1983: 49 e ss., 68 e ss., 87 e ss.) secondo il Neoplatonismo, infatti, il passo del *Timeo* platonico non indica che la struttura ontologica dell'anima sia un "composto" costituito da due

1 "Già gli antichi hanno discusso a lungo, cercando di definire a che cosa si riferisce Platone quando parla della 'sostanza indivisibile' e della 'sostanza divisibile', dalla cui commistione la divinità, artefice dell'universo sensibile, ha prodotto una terza specie di sostanza, così come per quale ragione abbia proceduto a tale commistione".

principi, *l'amériston* e il *meristón*, l'“indivisibile” e il “divisibile”. Secondo l'esegesi neoplatonica, il *meristón*, di cui parla Platone, non descrive affatto un elemento costitutivo della natura dell'anima; esso esprime piuttosto il procedere dell'anima al di fuori di sé, la sua presenza universale come principio che conferisce vita a tutte le parti del corpo, nel caso dell'anima individuale, o a tutte le parti del mondo, nel caso dell'Anima cosmica, *senza* indicare in alcun modo una “divisione” dell'anima in se stessa, la quale, piuttosto, conserva ovunque l'unità e l'indivisibilità che è propria della sua vera essenza (cfr. Plotino, *Enn.*, IV 3, 9, 1-5; V 1, 2, 26-40; VI 4, 4, 27-34).²

In questo senso, nelle diverse funzioni che, in un essere vivente, l'anima esercita attraverso la mediazione degli organi corporei, “dividendosi” o differenziandosi in essi, l'anima “si divide senza dividersi” (τὸ μερίζμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται: *Enn.* IV 2, 19-20), in quanto è presente in modo unitario in tutte le parti del corpo cui si relaziona; le diverse funzioni sono l'espressione differenziata dell'unità facoltà psichica che è presente in modo indiviso nell'in-

2 “Anche il “divisibile nei corpi” (τὸ νεπὶ τὰ σώματα μεριστόν) è detto privo di parti (ἀμερές) per natura, ma dal momento che i corpi hanno grandezza e questa natura dell'anima è presente ad essi, nella misura in cui i corpi sono divisi in parti e ci si rappresenta quella natura come presente in ogni parte, in questo modo l'anima è stata considerata come divisa nei corpi. Ma che l'anima non sia suddivisa nelle parti, ma sia intera dappertutto, lo rende manifesta l'unità (τὸ ἓν) e la vera indivisibilità (τὸ ἀμέριστον ὄντως) della sua natura” (*Enn.* VI 4, 4, 27-34). Sulla esegesi plotiniana di *Tim.* 35 a, fondamentale resta ancora Schwyzer (1935: 360-368) (si veda la conclusione, p. 366: “Überhaupt zeigt sich hier deutlich, wie durch kleine Abweichungen von Platons Wortlaut den platonischen Gedanken ein ihnen fremder Sinn untergelegt wird. An Stelle des im Timaios scharf ausgeprägten Dualismus zwischen der wahrhaft seienden und der ewig im Werden begriffenen Welt tritt der plotinische gestufte Gegensatz, der durch das Eintreten der Mittelglieder in einen Monismus übergeht”); per quanto concerne il ruolo svolto da *Tim.*, 35 a, nel contesto delle *Enneadi*, cfr. Matter (1964: 26 e ss., 38 e ss., 57 e ss.). Una rassegna delle diverse interpretazioni di *Tim.* 35 a la si trova in Plutarco, *De an. procr.*, 1012 B e ss. (cfr. Thénevaz, 1938: 37-42), e, per la tradizione più tarda, in Proclo, in *Tim.*, II 155 e ss. Diehl; per le une e per le altre si veda l'esposizione di Brisson (*op. cit.*: 295 e ss.).

tero organismo, e che viene attuata in maniera rispettivamente differente o “divisa” dai singoli organi, conformemente cioè alla specifica funzione che è propria di ciascuno di essi (cfr. *Enn.* IV 3, 3 13-26; *Enn.* IV 3, 22, 15-23, 7; *Enn.* IV 9, 3, 16-18; *Enn.* V 3, 3, 25-26; *Enn.* VI 4, 4, 16 e ss.). Proprio per questo, l’anima è in grado di istituire tra le diverse “parti” di un organismo quella continuità dinamica (*koinonia*, *symphonia*) che le mantiene reciprocamente congiunte le une alle altre e all’intero essere vivente (*sympatheia*, *omopatheia*, *synaisthesis*), conferendo così a quest’ultimo quella forma di unità per la quale esso propriamente sussiste e si conserva nel corso del suo divenire naturale. Pertanto, le diverse attività che l’anima esercita in un essere vivente o le diverse facoltà in cui si differenzia per esercitare la sua attività conoscitiva, come nel caso dell’uomo, non comportano nell’anima stessa alcuna “divisione” in parti distinte e separate fra di loro: “Anche quando in un organismo parti diverse svolgono attività diverse, gli occhi e le orecchie ad esempio, non dobbiamo per questo affermare che una parte dell’anima sia presente alla vista, un’altra all’udito. È piuttosto la stessa anima che, con funzioni diverse, agisce in questo o quell’organo [...]. È una sola anima che è presente ovunque, anche attraverso la diversità delle sue funzioni” (*Enn.*, IV 3, 3, 13-26).

Nella prospettiva neoplatonica, i diversi fenomeni che riguardano gli organismi viventi possono essere spiegati in maniera coerente solo se la natura dell’anima viene concepita in questo modo, *ossia* se viene concepita come un principio che è in grado di restare unitariamente congiunto a sé *nella* molteplicità delle parti cui si relaziona o *nelle* varie funzioni in cui si differenzia (*Enn.*, IV 7, 3, 5 e ss.). Nella prospettiva neoplatonica, tuttavia, solo il Platonismo, se viene correttamente interpretato, come nel caso dell’esegesi di *Tim.* 35 a, è in grado di offrire gli strumenti concettuali per pensare una tale struttura dell’anima, *ossia* la peculiare dia-

lettica tra unità e molteplicità che caratterizza la sua natura intelligibile; una cosa, questa, che né la psicologia materialistica degli Stoici, né la concezione ilemorfica della tradizione aristotelica sono in grado di fare (Peroli, 2014: 179-209).

Quasi composita simplicitas

Come ho già accennato, la definizione dell'anima di *Tim.* 35 a ricorre spesso in Cusano; nel secondo libro del *De docta ignorantia*, ad esempio, Cusano la cita nel contesto di un'ampia esposizione della dottrina platonica dell'Anima del mondo, che egli trae con ogni probabilità dalla Scuola di Chartres (*De docta ign.* II 9: h I, n. 143-145). Le ricorrenze più significative del celebre passo di *Tim.* 35 a le troviamo tuttavia nel *De mente*. Nel settimo capitolo, la definizione platonica viene citata nel contesto di una sintetica esposizione delle diverse opinioni dei filosofi sulla natura dell'anima, che Cusano potrebbe aver tratto da Alberto Magno: "—Filosofo: Ti prego, dimmi: non ritieni che la nostra mente sia un'armonia, o un numero che muove se stesso, o un composto costituito dall'identico e dal diverso o dall'essenza divisibile e da quella indivisibile, o una entelechia? Queste, infatti, sono le espressioni di cui si servono i Platonici e gli Aristotelici" (*De mente* 7: h V, n. 97, lin. 5-9).³

3 Per quanto riguarda Alberto Magno, dal quale Cusano potrebbe aver tratto le diverse opinioni esposte nel passo che abbiamo riportato, cfr. *De anima*, I, tr. 2, c. 8; p. 39, 2-12 Stroick; nel suo manoscritto dell'opera di Alberto, Cusano annota: "opinionem diversorum philosophorum de anima quid sit" (*Cod. Cus.* 193, fol 81v). Si veda anche Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.*, I 14: "Plato dixit animam essentiam se moventem; Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles entelechian, Pythagoras et Philolaus harmoniam, Posidonius ideam." Per l'anima come "entelecheia", cfr. Aristotele, *De anima*, II 1, 412 a 27. Per l'anima come armonia, cfr. Platone (*Fedone*: 85 e ss.); Aristotele (*De anima*, I 4, 407 b 27 e ss.); Cicerone (*Tusc.* I 10, 19); questa dottrina viene riportata, oltre che da Alberto Magno, anche da Tommaso d'Aquino, *In de anima*, I, lect. 9, n. 132. Per l'anima come numero che muove se stesso, cfr. Platone (*Fedra*: 245 c) (si veda anche Cusano, *De mente* 15: h V,

Subito dopo, tuttavia, l'idiota mette in rapporto la definizione platonica di *Tim.* 35 a con i diversi modi d'intendere della mente (*ibid.*, lin. 19-22). Il tema viene ripreso esplicitamente e discusso nel capitolo undicesimo. Qui Cusano introduce di nuovo la definizione platonica di *Tim.* 35 a per mostrare in che modo debba essere inteso il rapporto tra l'unità della mente e la molteplicità delle sue facoltà. Si tratta, com'è noto, di una "*vexata quaestio*" sulla quale, nella tradizione tardo-antica, si erano a lungo confrontate le diverse scuole filosofiche; nella metà del Quattrocento era ritornata in qualche modo di attualità nel contesto della "querelle" umanistica fra "Platonici" e "Aristotelici", che si può riconoscere sullo sfondo di molte tematiche discusse nel *De mente*. Nel capitolo undicesimo la questione viene sollevata dal "filosofo", il quale chiede se sia possibile concepire la mente come un composto (*compositum*) formato dai suoi diversi "modi d'intendere", i quali, pertanto, sarebbero delle "parti" della sostanza della mente ("*partes substantiales*"), o, secondo la concezione scolastica introdotta nel quinto capitolo (*De mente* 5: h V, n. 80, lin. 5-7), dei suoi accidenti (*De mente* 11: h V, n. 140, lin. 1-5). Per rispondere a tale questione, Cusano rinvia, per l'appunto, alla definizione platonica di *Tim.* 35 a; spiega, infatti, che "Platone ha sostenuto che la nostra mente è composta della sostanza divisibile e di quella indivisibile" per far comprendere quali fossero le due modalità fondamentali che caratterizzano la nostra attività conoscitiva, ossia la conoscenza dell'universale e quella dell'individuale: "Quando la mente intende secondo il modo della forma, allora conosce in modo indiviso", quando invece intende "secondo il modo della materia o del composto", allora la

n. 157, lin. 1 e ss.; *De ludo* I: h IX, n. 22, lin. 10 e ss.); Aristotele (*De an.*, I 2, 404 b 29 e ss.; I 4, 408 b 32 e ss.); Plutarco (*De anima procreatione*, 1012 d) (dottrina di Senocrate, fr. 60 Heinze); Plotino (*Enn.*, VI 6, 9, 30-31) che riferisce questa definizione all'Intelletto divino.

mente conosce “in modo diviso” (*ibid.*, lin. 5-11) (*cfr.* anche *De mente* 15: h V, n. 158, lin. 3 e ss.; *De ludo* I: h IX, n. 28, lin. 17-19). Ora, in che senso questo riferimento alla definizione platonica di *Tim.* 35 a consente secondo Cusano di rispondere alla “*vexata quaestio*” relativa al rapporto tra l’unità della mente e la molteplicità delle sue facoltà?

Per rispondere a questa domanda, vorrei per un momento allontanarmi dal *De mente* ed esaminare un altro testo nel quale Cusano introduce di nuovo il passo di *Tim.* 35 a in riferimento alla questione della natura della mente. Il testo a cui faccio riferimento è contenuto nel *Sermo CCII* (“Camminate secondo lo Spirito”) che Cusano tenne a Bressanone il 7 settembre 1455. Il sermone è un commento al quinto capitolo della *Lettera ai Galati*; Cusano spiega che secondo Paolo l’uomo può camminare su due strade diverse, una conforme allo spirito, un’altra conforme alla carne. Per questo motivo, l’uomo è spinto da due desideri contrastanti, uno rivolto alle cose visibili, un altro alle cose invisibili. E poiché ogni forma di movimento proviene dall’anima, quest’ultima ha un duplice spirito, uno corporeo, mediante il quale si rivolge al mondo sensibile, e un altro incorporeo e invisibile mediante il quale si volge alle realtà incorruttibili (*Sermo CCII*: h XVIII/5, n. 1, lin. 3-8). A questo punto Cusano aggiunge:

“Alcuni filosofi dicevano bene che l’anima è composta dall’identico e dal diverso e la paragonavano al numero, che è semplice e composto. Il numero tre, per esempio, è semplice perché non è divisibile —infatti non ammette né un più né un meno—, e tuttavia è com-posto dal pari e dal dispari. Ma esso non è composto che da se stesso. Niente, infatti, può essere pensato prima del numero. In effetti, se prima del tre pensi tre unità, quelle non sono parti che costituiscono il tre, se non le pensi come unite. Ma

tre unità unite non sono che il numero tre. Pertanto, il numero tre è composto da se stesso. E poiché è composto, esso deriva dall'una e dall'altra cosa, ossia dal dispari e dal pari, cioè dall'indivisibile e dal divisibile. E poiché il numero è composto da se stesso, il numero è pensato come qualcosa che muove se stesso. Allora [quei filosofi] hanno paragonato il numero all'anima razionale. Essa, infatti, è semplice e composta, e non è composta da altro che da se medesima. Ma, poiché l'anima deriva immediatamente da Dio, il quale è la semplicità stessa, essa discende dalla pura semplicità ed è *come una semplicità composta*" (*ibid.*, n. 2, lin. 1-10).

In questo testo Cusano riprende una serie di idee che aveva già esposto nel *De mente*. Come aveva già fatto nel *De coniecturis* (cfr. *De coni.* I, 2: h III, n. 8, lin. 5 e ss.) e come tornerà a ripetere nel *De ludo globi* (cfr. *De ludo* II: h IX, n. 109, lin. 4 e ss.), nel sesto capitolo del *De mente* Cusano aveva infatti spiegato che, a differenza di ogni altra realtà, il numero è "composto da se medesimo", in quanto, secondo l'antica dottrina pitagorica, alla natura di ogni numero appartiene il fatto di essere composto dal pari e dal dispari, e quindi dal numero, sebbene da un punto di vista quantitativo i numeri si differenzino perché sono formati dalla somma di diversi fattori. Da questa natura del numero dipende il ruolo che ad esso dev'essere riconosciuto nella creazione divina, secondo una concezione che risale ad Agostino e a Boezio. Come aveva già fatto nel *De docta ignorantia* e nel *De coniecturis* (cfr. *De docta ign.* I, 11: h I, n. 32, lin. 1-6; *De coni.* I, 2: h III, n. 9, lin. 4 e ss.), nel sesto capitolo del *De mente* Cusano cita la tesi di Boezio, che ricorre spesso negli autori medievali,⁴ secondo la quale il numero è

4 Si veda, ad esempio, Teodorico di Chartres, *Glosa super librum Boethii De Trinitate*, l 38, p. 267, 86-87, Häring: "Boezio, nel prologo dell'aritmetica, scrive che il numero sta come modello primo nella mente del creatore"; Alberto Magno, *Metaph.*, I, tract. 4, cap. 2; Bonaventura, *Itin. mentis*

stato “il principale esemplare” delle cose nella mente del creatore (*De mente* 6: h V, n. 94, lin. 9-13), mediante il quale Dio ha assicurato stabilità e coesione al mondo e alle molteplici realtà che sono in esso presenti. Come aveva infatti spiegato Boezio nel *De institutione arithmetica* (I 2, p. 12, 14 e ss. Friedlein), il numero ha potuto svolgere questa funzione proprio perché, pur non essendo assolutamente semplice come il Principio divino dal quale deriva (*De mente* 6: h V, n. 89, lin. 3-5), a differenza delle molteplici realtà composte del mondo è per l'appunto “composto solo da se stesso” (*ibid.*, lin. 6-9), in modo tale che la sua composizione può anche essere definita come una “composizione non-composta”, nella quale “coincidono la semplicità e la composizione, ossia l'unità e la molteplicità” (*ibid.*, n. 91, lin. 1-3; cfr. Boezio, *De inst. arithm.*, I 2, p. 12, 14 ss.)⁵ Ora, secondo Cusano la stessa cosa si deve dire della natura della mente —il che spiega anche la funzione di mediazione che, come vedremo più avanti, ad essa viene assegnata nell'ambito dell'universo. Come Cusano spiega nel passo del *Sermo CCII* che ho sopra riportato, la mente non può essere assolutamente semplice come il principio divino dal quale

in deum, II 10: “Poiché ogni cosa è bella e in qualche modo piacevole, poiché non c'è bellezza né piacere senza proporzione e poiché la proporzione si trova in primo luogo nei numeri, ne consegue che ogni cosa possiede una proporzione numerica. Quindi il numero è il “modello principale nella mente del creatore” e, nelle cose, è la principale traccia che conduce alla Sapienza. Questa traccia è evidentissima a tutti e vicinissima a Dio, perciò, passando per le sette differenti categorie di numeri, essa ci conduce in Dio vicinissimi e ce lo fa conoscere in tutte le cose corporee e sensibili mentre percepiamo la loro proporzione numerica e proviamo piacere per tale proporzione e la giudichiamo incontestabilmente con le sue proprie leggi”.

- 5 Friedlein: “Tutte le cose che sono state costituite fin dalle origini della natura risultano formate secondo una relazione numerica. Questo, infatti, fu il primo modello nell'animo del creatore. Da esso deriva l'insieme dei quattro elementi, l'alternarsi delle stagioni, i moti degli astri e il corso del cielo. Stando così le cose, e poiché la stabilità dell'universo si fonda su un legame numerico, è necessario che il numero permanga sempre in modo uguale nella propria sostanza e che non sia composto di elementi diversi— che cosa potrebbe infatti connettere insieme la sostanza del numero, dato che è il modello del numero che ha permesso il legame dell'universo?—, ma sia composto di se stesso”.

deriva. La mente, infatti, è “composta”, e questa “composizione” è presente in lei già *prima* della sua unione con il corpo. In questo senso, anche la mente non è composta da qualcosa che sia esterno o estraneo ad essa (*Sermo CCII*: h XVIII/5, n. 3, lin. 8), per cui la composizione che la caratterizza resta ancora all’interno della sua semplicità; per questo motivo, la mente può essere definita come una “semplicità composta” (*ibid.*, n. 3, lin. 10). Ciò spiega, tuttavia, per quale motivo anche nella sua unione con il corpo la mente sia *un’unità mediata con se stessa* in ciascuna delle diverse facoltà in cui si dispiega o si “divide” per esercitare le sue diverse funzioni conoscitive —conformemente all’esegesi neoplatonica del celebre passo di *Tim.* 35 a. Questo è il significato che anche Cusano attribuisce alla definizione platonica di *Tim.* 35 a, che, per questo motivo, come ora vedremo, egli può introdurre nel capitolo undicesimo del *De mente* per risolvere la “*vexata quaestio*” relativa al rapporto tra l’unità o semplicità della mente e la molteplicità delle sue facoltà.

L’indivisibilità della mente

Prima di esaminare il capitolo undicesimo del *De mente*, vorrei tuttavia richiamare brevemente l’attenzione sul capitolo conclusivo del dialogo, nel quale Cusano introduce nuovamente la definizione platonica di *Tim.* 35 a, questa volta, tuttavia, come uno degli argomenti per sostenere l’immortalità della mente. Anche in questo caso si tratta di uno dei grandi temi discussi tra “Platonici” e “Aristotelici” rimesso di nuovo in circolazione dai dibattiti degli umanisti; con esso, non a caso, Gemisto Pletone aveva aperto il suo scritto *De Platonis et Aristotelicae philosophiae differentis* (Lagarde, 1973: 321). Anche Cusano lo aveva introdotto nelle pagine iniziali del dialogo, nelle quali il filosofo peripatetico

ci viene mostrato come inquieto a proposito del problema dell'immortalità, riguardo al quale ammette di non aver raggiunto alcuna certezza, ed è per questo motivo che l'oratore gli propone di accompagnarlo dall'idiota per discutere con lui dell'argomento (*De mente* 1: h V, n. 52, lin. 2-5). La discussione viene in effetti condotta nel capitolo conclusivo, nel quale Cusano presenta una serie di argomenti filosofici a favore dell'immortalità della mente.⁶ In questo contesto, Cusano, come dicevo, fa di nuovo riferimento alla definizione platonica di *Tim.* 35 a. Questo riferimento è giustificato dal fatto che il tema della "composizione" o della "semplicità" della mente, e quindi del rapporto tra "divisibilità" e "indivisibilità" della sua natura, è strettamente connesso alla questione dell'immortalità, in quanto, conformemente alla tradizionale correlazione platonica fra semplicità e incorruttibilità, tutto ciò che è composto e quindi divisibile è soggetto alla dissoluzione e alla corruzione (*cfr. De mente* 6: h V, n. 96, lin. 13: "*divisio, ex qua corruptio*").

Cusano inizia osservando che, diversamente dall'assoluta semplicità di Dio, la mente è una realtà "composta", per cui sembrerebbe corruttibile. La mente, tuttavia, non è composta da qualcosa che sia estraneo ad essa, ma da funzioni, facoltà e attività che appartengono alla sua natura, e pertanto è un composto costituito da se stessa, in modo analogo al numero, come Cusano aveva detto nel sesto capitolo. In quanto "composizione non-composta", il numero, tuttavia, non è una semplice "collezione di parti" (*De mente* 6: h V, n. 94, lin. 1-2): ogni numero, infatti, è un composto di unità, le quali sono congiunte insieme in modo indissolubile (*De mente* 15: h V, n. 158, lin. 8-9: "*denarius est unitas ex decem complicata*"). In modo analogo, per quanto la mente non sia

6 Un'analisi dettagliata di questi argomenti è stata condotta da Klaus Kremer in riferimento all'insieme degli scritti e dei sermoni di Cusano (1996: 21-64; 2004: 439-485).

assolutamente semplice, ma sia un “composto” formato dal “divisibile” e dall’“indivisibile”, secondo la definizione platonica di *Tim.* 35 a, in essa, tuttavia, il momento dell’unità, dell’identità o dell’indivisibilità è più forte, per così dire, rispetto a quello dell’alterità e della divisione, come accade appunto per il numero. Infatti, in ciascuna delle diverse facoltà o funzioni in cui si “divide” la mente conserva, in maniera rispettivamente differente, l’unità indivisibile della sua natura, al punto che Cusano può ora dire che “la divisibilità coincide in essa con l’unità indivisibile” (*ibid.*, lin. 1-3). Per questo motivo, nonostante la composizione che la caratterizza, la mente dev’essere considerata come incorruttibile. Cusano aggiunge inoltre che questa struttura della mente risulta evidente dalla sua attività conoscitiva, nella quale “l’esplicazione coincide con la complicazione” (*ibid.*, lin. 4-9): la mente, infatti, “divide e unifica ad un tempo” (*ibid.*, lin. 3-4), in quanto esplica la forza dell’unità e complica ad un tempo ciò che essa comprende nell’unità. Per questo, la mente “non può venir meno”: una forza, infatti, che “nell’esplicare complica” (*ibid.*, lin. 6) conserva ovunque l’unità indivisibile della sua essenza e quindi “non può diventare più piccola” (*ibid.*, lin. 6-7).

La mente e le sue facoltà

Ritorniamo ora al capitolo undicesimo del *De mente*. Come abbiamo visto, la questione sollevata dal filosofo è se la mente sia un “*compositum*” formato dai suoi diversi modi d’intendere, i quali, pertanto, sarebbero delle “parti” o degli “accidenti” della sua sostanza (*De mente* 11: h V, n. 140, lin. 1-5). Nella sua risposta, l’idiota mostra come il rapporto tra l’unità della mente e la molteplicità delle sue facoltà non possa essere concepito in maniera analoga al rapporto che vi è fra un “tutto” e le sue “parti” e non possa neppure essere interpretato sulla

base del modello aristotelico del rapporto tra la sostanza e i suoi accidenti, conformemente all'interpretazione scolastica che il filosofo aveva proposto nel quinto capitolo (*De mente* 5: h V, n. 80, lin. 5-7). Qui l'idiota aveva spiegato che la mente dev'essere concepita come un'attività sostanziale (*ibid.*, lin. 5: “*viva substantia*”), in quanto la sua natura o “substantia” consiste nell'essere una “forza” capace di dispiegare i principi intelligibili o i concetti che trova complicati in se stessa e attraverso i quali si rapporta ai dati dell'esperienza ed esercita un giudizio sulle cose (*ibid.*, n. 81, lin. 3 e ss.; n. 85, lin. 1 e ss.): è quest'unica “forza” che è presente unitariamente e attivamente nelle diverse facoltà psichiche (“*vis intelligendi, ratiocinandi, imaginandi, sentiendi*”: *De mente* 11: h V, n. 141, lin. 2-3), ciascuna delle quali la realizza secondo il modo che le è proprio, ossia secondo la sua specifica funzione (*ibid.*, lin. 1-8; 5: “*mens omnia in omnibus attingit suo modo*”).

Per questo motivo, l'idiota può spiegare che il rapporto tra la mente e le sue diverse facoltà non può neppure essere inteso in modo analogo al rapporto che vi è fra un “tutto” e le sue “parti”: ogni singola facoltà della mente, infatti, è la mente stessa, la quale si predica come un “tutto” di ciascuna di esse (*ibid.*, lin. 4 e ss.). Nessuna facoltà può pertanto essere concepita come una “parte” scissa dalle altre: “Ogni parte —come spiega l'idiota— è della stessa entità del tutto” (*ibid.*, lin. 12). Questa tesi, tipicamente neoplatonica, come ora dirò, ricorre spesso in Cusano. Nel *De coniecturis*, ad esempio, viene spiegata in questo modo: “L'anima non è altro che una certa forza unitaria, nobile e semplice. Ora ogni parte di una forza si predica del tutto. Ad esempio, la facoltà percettiva e immaginativa della nostra anima, essendo nell'anima, è anima, così come il potere del duca o di un conte nel re è potere regio, e il potere del duca nel re è potere ducale” (*De coniecturis* II, 16: h III, n. 158, lin. 1-5). Subito dopo Cusano spiega che, per questo motivo, l'anima è presente in maniera unitaria e indivisa in ogni parte

del corpo, mantenendo, proprio in questo modo, le diverse “parti” o funzioni di un organismo reciprocamente connesse le une alle altre e al “tutto”, come Cusano aveva spiegato a lungo nel *De docta ignorantia*. Questa tesi della presenza unitaria e indivisa dell’anima, che ricorre ripetutamente negli scritti di Cusano, risale, com’è noto, a Plotino ed è stata trasmessa alla tradizione medievale attraverso la mediazione di Agostino.⁷ Ciò che vorrei tuttavia evidenziare è il fatto che anche l’argomentazione che Cusano sviluppa nel capitolo undicesimo del *De mente* ha delle profonde affinità con alcuni principi di fondo del pensiero neoplatonico.

A partire da Plotino, infatti, uno dei temi fondamentali della discussione condotta dal Neoplatonismo con le altre tradizioni filosofiche (l’Aristotelismo e lo Stoicismo) è sempre stato quello relativo al modo d’essere delle realtà intelligibili, la questione, cioè, di come si dovesse intendere il rapporto tra unità e molteplicità che, a differenza dell’assoluta semplicità dell’Uno, caratterizza, in modi diversi, sia l’Intelletto che l’Anima. Come Plotino mostra diffusamente nel suo grande trattato *Sui generi dell’essere* (*Enn.*, VI 1-3), un tale rapporto non può essere compreso né sulla base della logica aristotelica, sulla base cioè della relazione tra genere e specie o tra sostanza e accidenti, né sulla base del modello “tutto-parti”. Come Plotino spiega a proposito dell’Anima, le realtà intelligibili non hanno nulla che si aggiunga dall’esterno alla loro essenza o sostanza come un predicato accidentale o come una differenza specifica; l’*ousia* dell’Anima, infatti, consiste nell’essere un principio attivo, vitale e dinamico da cui procede la molteplicità delle sue determinazioni. Per questo motivo, pur non essendo assolutamente semplice come l’Uno assoluto, l’Anima non può essere intesa come un composto di parti (*Enn.*, VI 2, 6, 1-2): essendo il principio delle sue determinazioni,

7 Cfr. quanto diciamo nel nostro commentario al *De coniecturis* (Peroli, 2017: 2435-2437).

“avendo la molteplicità non dal di fuori, ma da parte sua e da sé” (*Enn.*, VI 5, 9, 31-40), l’Anima, infatti, è in grado di restare unitariamente congiunta con se stessa in ciascuna delle sue “parti”, per cui “anche nella singola parte viene conservata la natura del suo essere totale” (*Enn.*, IV 2, 17-18; *cfr. ibid.* VI 4, 8, 42-43). In questo senso, come ha scritto molto efficacemente Jean Trouillard, commentando l’interpretazione neoplatonica di *Tim.* 35 a, “l’âme est un indivisible qui se divise lui-même, ma qui, a différence du sensible, domine toujours sa propre partition, parce qu’il en contient la loi et rend totale chacune de ses parties” (Trouillard, 1982: 56). Per questo motivo, secondo Plotino il nesso tra unità e molteplicità che caratterizza sia l’Anima che l’Intelletto può essere illustrato sulla base del rapporto che sussiste tra la scienza e i suoi teoremi o tra le diverse membra di un organismo vivente. Ciò che infatti caratterizza in modo essenziale il sapere scientifico e ne fa, agli occhi di Plotino, un modello per illustrare la struttura dell’Intelletto e dell’Anima è il fatto che, analogamente a quanto avviene nell’organismo vivente, il nesso che sussiste tra la scienza e i singoli teoremi in cui essa si articola non può mai essere inteso sulla base del rapporto “*tutto-parti*”: nessuna proposizione scientifica può infatti sussistere come una parte a se stante, né può essere considerata isolatamente in se stessa. Ogni proposizione scientifica, infatti, ha il suo senso solo nel rapporto con le altre proposizioni, all’interno del sistema unitario della scienza; in ciascuna proposizione scientifica è pertanto contenuta la totalità della scienza come condizione della sua possibilità e come fondamento della sua intelligibilità (*Enn.*, IV 9, 5, 13-23). In questo senso, la scienza è caratterizzata da quella dialettica circolare tra “parti” e “tutto” che, secondo Plotino, contraddistingue la natura intelligibile dell’Intelletto e dell’Anima. Come Plotino scrive a proposito di quest’ultima, nella sfera intelligibile, infatti, l’espressione “parte” non può

essere intesa come lo è in riferimento ai corpi, ma “al modo in cui un teorema che appartiene alla scienza fa parte dell’intera scienza” (*Enn.*, IV 3, 2, 51-52): i singoli teoremi devono infatti essere concepiti come la manifestazione e la attuazione di volta in volta particolare della scienza nella sua totalità, la quale, pertanto, nell’articolarsi e nel “dividersi” nelle sue singole “parti”, permane ad un tempo presente in ciascuna di esse in modo unitario e totale (*Enn.*, IV 3, 2, 51-55; *cfr. ibid.*, IV 9, 5, 8-10). La stessa dialettica circolare tra “parti” e “tutto” contraddistingue per Plotino anche l’organismo vivente, il quale viene per questo assunto come esempio per illustrare la struttura uni-molteplice dell’Intelletto e dell’Anima (*Enn.*, VI 7, 10, 11 e ss.; 14, 3 e ss.; 15, 26 e ss.).

Il rapporto tra la scienza e i suoi teoremi non è un esempio che viene utilizzato da Cusano, il quale fa invece spesso riferimento alla struttura organica degli esseri viventi. Nel *De docta ignorantia*, Cusano ricorre più volte a questo esempio per descrivere l’unità dinamica e relazionale che sussiste tra tutte le “parti” del mondo (*cfr. De docta ign.* II: h I, n. 121, lin. 1-13; n. 164, lin. 10 e ss.; n. 169, lin. 9 e ss.; n. 170, lin. 6 e ss.). L’esempio dell’essere vivente viene tuttavia utilizzato da Cusano anche per illustrare la struttura della mente. In questo senso, nel quinto capitolo del *De mente* Cusano paragona la mente umana ad un “seme” che Dio ha piantato in un terreno adatto perché potesse sviluppare l’albero della conoscenza (*De mente* 5: h V, n. 81, lin. 6-12). Questo esempio, che ricorre altre volte in Cusano (*cfr. De fil.* 1: h IV, n. 53, lin. 2-3; *De ven. sap.* 1: h XII, n. 2, lin. 9-12; *Sermo CIV*: h XVII/6, n. 9, lin. 1-7), ha la sua origine nella dottrina stoica del *lógos spermatikós*, della ragione seminale. Nello Stoicismo essa designa la forza organizzatrice contenuta nel seme, la cui espansione conduce alla forma dell’individuo vivente. L’immagine stoica del “seme” ha avuto una lunga storia anche nella tradizione cristiana, nella quale è stata spesso utilizzata per illustrare

l'originaria potenza creatrice divina, come fa anche Cusano nel *De visione Dei* (cfr. *De vis.* 7: h VI, n. 23, lin. 15-14; si veda anche Agostino, *De Gen. ad litt.*, V 23). In questo senso, conformemente alla dottrina stoica del *lógos spermatikós* proposta dall'Apologetica greca, l'immagine del seme viene riferita al *Logos* nel quale Dio ha creato tutte le cose, ossia a Cristo.⁸

Il ruolo teologico che in questo senso la nozione stoica di “ragione seminale” ha svolto nella tradizione cristiana è in gran parte legato alla sua trasformazione in senso metafisico compiuta dal Neoplatonismo. A partire da Plotino, infatti, il Neoplatonismo utilizza la concezione stoica per spiegare la struttura unitaria degli enti sensibili fondata sulle corrispettive Forme ideali ed introduce l'esempio del “seme” per illustrare la natura dell'Intelletto divino, ossia l'unità indivisibile di tutte le Idee nel pensiero assoluto del *Noûs*, dal quale dipende la costituzione del mondo. Secondo la dottrina che ricorre abitualmente in Plotino, infatti, ciò che caratterizza in modo essenziale i processi naturali è il fatto che la “ragione seminale” che costituisce gli esseri viventi opera in essi come un principio indivisibile (ἀμερῆς ἀρχή: *Enn.*, VI 8, 6, 8-10), nel quale le diverse parti o funzioni di un essere vivente sono originariamente contenute in maniera unitaria, sono raccolte in un unico centro, senza divisione: “Nella ragione seminale tutte le parti sono riunite insieme (ὁμοῦ πάντα) e ciascuna è tutte (ἕκαστον πάντα)” (*Enn.*, II 6, 1, 10- 20; cfr. anche *Enn.*, III 2, 2, 18-20;⁹ *Enn.*, IV 4, 11, 17-23; 16, 7-9; *Enn.*, IV 9, 3, 16-18). Per questo motivo, la “ragione seminale” può essere assunta come un esempio per illustrare la

8 Si veda Mario Vittorino, *Ad Candidum*, 27, 10 e ss: “Dio creò tutte le cose in Cristo: Cristo, infatti, è il Logos, come è il seme di tutte le cose”; *Adversus Arium*, I 57, 34-37: “Questo è il Logos, che è chiamato Gesù Cristo, attraverso il quale furono fatte tutte le cose, il seme di tutte le cose”; cfr. anche I 19, 17-26; 25, 25-34; si veda inoltre Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2.

9 “Nel principio razionale —ἐν λόγῳ— che si trova nel seme tutte le parti sono insieme e nessuna contrasta con l'altra.”

“mirabile potenza” (*Enn.*, VI 2, 3, 23) dell’Intelletto divino, la forza unificante del suo pensiero, grazie alla quale le Idee, ossia i Fondamenti intelligibili degli enti sensibili, benché distinte tra di loro, sono raccolte unitariamente nel *Noûs* e sono connesse dinamicamente le une alle altre: “Nella sfera intelligibile avviene quel che si verifica nel seme, dove tutti gli organi sono uniti insieme e ciascuno è tutti gli altri” (*Enn.*, II 6, 1, 8-10; *cfr.* anche *Enn.*, VI 9, 6, 9-14, e il commento di Pierre Hadot, in: Plotin, 1988: 253 e ss.; *Enn.*, VI 2, 21, 28-32; *Enn.*, VI 7, 10, 11 e ss.; *Enn.*, 14, 3 e ss.).

Ora, questa originaria forza unificante della molteplicità delle Idee propria del pensiero assoluto dell’Intelletto divino, che viene illustrata mediante l’esempio del seme, opera non solo nel mondo, grazie alla mediazione dell’Anima cosmica, ma opera attivamente anche nell’anima dell’uomo, e precisamente nella sua “parte” superiore o “intellettiva”. In virtù di questa forza unificante (*logos*) che riceve dall’Intelletto divino, l’anima è anch’essa un’“unità molteplice” (εἷς λόγος πολὺς καὶ ποικίλος), un’unità che contiene raccolta in sé la molteplicità delle forme razionali mediante le quali si rapporta alle realtà *sensibili*. In questo senso, in modo analogo al *lógos spermatikós*, anche l’anima può essere considerata, nel suo “vertice superiore” o intellettivo, come un *logos* unico che contiene l’insieme dei *logoi* degli enti sensibili (*cfr.* *Enn.*, VI 4, 16, 5-16; *Enn.*, V 9, 6, 10-17; *Enn.*, VI 2, 5, 10-14;¹⁰ si veda anche *Enn.*, III 5, 9, 15-16; IV 3, 5, 17 e ss.). Questo *logos* unitario, in cui sono concentrati i molti *logoi* degli enti sensibili, è l’immagine o il riflesso dell’Intelletto divino, che “illumina” l’anima, che opera cioè efficacemente in lei come fondamento unitario del suo essere e del suo agire *cfr.*, ad esempio, *Enn.*, IV 4, 10, 6-14; 11, 23-27, e Peroli (2003: 153 e ss.).

10 L’anima come λόγος e κεφάλαιον τῶν λόγων.

Quando descrive la mente umana come un “*semen divinum*”, Cusano attribuisce a questa immagine un significato del tutto analogo a quello che le aveva conferito il Neoplatonismo. Nel *De mente*, infatti, Cusano introduce l'esempio del seme nel contesto della sua discussione con la dottrina aristotelica della conoscenza (*De mente* 4: h V, n. 77, lin. 1 e ss.). Mediante questo esempio Cusano vuole mostrare che, per quanto l'esperienza sensibile svolga un ruolo insostituibile nella nostra attività conoscitiva, la nostra mente non può tuttavia essere considerata come una “*tabula rasa*”, conformemente al principio di fondo dell'epistemologia aristotelica e scolastica (*ibid.*, lin. 2). Come un seme, infatti, contiene unitariamente in sé l'intero essere vivente che, una volta posto in un terreno adatto, da esso si sviluppa, così bisogna riconoscere l'esistenza di un fondamento a priori del nostro sapere (*ibid.*, lin. 25-26). Per questo motivo, la mente può essere paragonata ad un “*semen divinum*”, in quanto nella sua “forza”, che ha ricevuto originariamente da Dio (“*vis concreata*”), “complica concettualmente gli esemplari di tutte le cose” (*De mente* 5: h V, n. 81, lin. 7), che essa dispiega o “esplica” attivamente quando entra in contatto con il mondo e riceve lo stimolo dell'esperienza (*ibid.*, lin. 3 e ss.).

Il nesso dinamico tra “complicazione” ed “esplicazione”, che Cusano illustra con l'esempio “neoplatonico” del seme, nel quinto capitolo del *De mente* viene utilizzato anche per spiegare la dialettica tra unità e molteplicità che caratterizza la natura della mente. La questione che viene introdotta all'inizio del capitolo è se sia possibile considerare la mente come una “*substantia*” e le sue diverse funzioni conoscitive come delle facoltà distinte dall'essenza della mente e quindi come suoi “accidenti”, secondo la concezione scolastica proposta dal filosofo (*ibid.*, n. 80, lin. 12-15). L'idiota si rifiuta di considerare la struttura della mente in questo modo. Spiega che l'essenza della mente dev'essere

piuttosto concepita come una “*viva substantia*” (*ibid.*, lin. 8), ossia come un principio attivo e dinamico che “esplica” le diverse facoltà psichiche che “complica” unitariamente in sé:

“La mente è una forma sostanziale o una forza che complica tutto in se stessa a suo modo: complica in se stessa la facoltà animativa, attraverso la quale anima il corpo vivificandolo di una vita vegetativa e sensitiva, come pure la facoltà razionale, la facoltà intellettuale e quella intelligibile”. (*ibid.*, lin. 12-16)

La coppia concettuale “complicazione-esplicazione”, con la quale Cusano spiega qui il rapporto tra la mente e le sue facoltà, svolge la stessa funzione che, come abbiamo visto, Cusano attribuisce all’esempio “neoplatonico” del seme. Il seme, infatti, è un’unità-molteplice, che è internamente determinata, in quanto contiene in sé le diverse “parti” in cui si articola e si specifica nel corso dello sviluppo del vivente. In modo analogo, essendo di natura “complicativa”, l’unità della mente, come ha scritto giustamente Klaus Kremer, “non è un’unità vuota, ma piena, non è un’unità passiva, ma dinamica, non è un’unità morta, ma vivente, non è un’unità priva di differenze, ma è un’unità strutturata” (Kremer, *op. cit.*: 415-438; 423-424). Proprio per questo, in modo analogo a quanto avviene in un organismo vivente, la mente è in grado di istituire tra le diverse facoltà in cui si “esplica” un’unità o una continuità dinamica, in modo tale che la facoltà superiore opera in quella rispettivamente inferiore e in tutte agisce la forza unitaria e unificante della mente o dell’intelletto, il quale non solo complica ed esplica le diverse facoltà, ma è attivamente presente in esse e le riconduce tutte a sé, come Cusano spiega nel *De coniecturis*.¹¹ E proprio in questo modo, riconducendo

11 La stessa idea viene espressa nel *Sermo CCII*, a cui ho fatto sopra riferimento: “La perfezione della natura intellettuale complica ogni perfezione sensibile, così come la conoscenza intellettuale

le diverse facoltà all'unità "*complicativa*" da cui procedono, l'intelletto conosce pienamente se stesso e realizza, pertanto, una "*reditio completa*" in se stesso, secondo l'espressione procliana usata da Cusano (*De coni.* II, 16: h III, n. 159, lin. 14-17). Questa unità dinamica di complicazione-esplicazione corrisponde, del resto, ad un'altra idea che ricorre spesso in Cusano e che troviamo, ad esempio, nel *De filiatione dei*: qui Cusano spiega che le diverse facoltà nelle quali la forza intellettuale della nostra mente "si dispiega" per realizzare la sua attività conoscitiva "ritorneranno al proprio centro intellettuale", ossia "all'unità dalla quale sono scaturite", quando la mente "trascenderà questo mondo e si raccoglierà di nuovo in se stessa" (*De fil.* 6: h IV, n. 86, lin. 11-16). Come Cusano spiega nel *De ludo globi*, in questo movimento di ritorno, tuttavia, le diverse facoltà non vengono eliminate, ma giungono all'identità sostanziale con la forza unitaria e indistruttibile dell'intelletto: "Come nella natura divina, infatti, che è l'eternità eterna, la facoltà vegetativa, sensitiva e intellettuale sono eterne, così nella natura intellettuale, che è perpetua, la facoltà vegetativa, sensitiva e immaginativa sono perpetue" (*De ludo I*: h IX, n. 39, lin. 3-6).

Con la coppia concettuale complicazione-esplicazione, che utilizza nel quinto capitolo del *De mente*, Cusano intende pertanto spiegare in che modo debba essere intesa la dialettica tra unità e molteplicità che caratterizza la natura della mente. Come abbiamo visto, in virtù di questa dialettica la natura della mente dev'essere intesa propriamente come una "unità-nella-molteplicità", per riprendere l'espressione neoplatonica usata per l'Intelletto e per l'Anima. Da questa natura della mente dipende anche quella continuità dina-

comprende tutta la conoscenza sensibile, si estende su tutta la conoscenza sensibile in modo esplicativo e la unisce e la ricomponе tutta quanta a sé in modo complicativo" (*Sermo CCI*: h XVII/6, n. 3, lin. 31-36).

mica che sussiste tra le sue diverse facoltà conoscitive sulla quale Cusano insiste ripetutamente e che, nel *De coniecturis*, egli descrive come un movimento circolare di “discesa” e di “ascesa”, di “processione” (*processio*, *progressio* = *pròodos*) e di “ritorno” (*reditio*, *regressio*, *conversio* = *epistrophè*), conformemente alla terminologia caratteristica della tradizione neoplatonica. Come Cusano spiega nei capitoli conclusivi del *De coniecturis*, “l’unità dell’intelletto discende nell’alterità della ragione, l’unità della ragione nell’alterità dell’immaginazione, l’unità dell’immaginazione nell’alterità dei sensi” (*De coni.* II, 16: h III, n. 156, lin. 15-16). Attraverso questo movimento di “discesa” dell’unità superiore nell’ambito successivo caratterizzato da una maggiore alterità si realizza, ad un tempo, un’“ascesa del sensibile all’intelletto” (*ibid.*, n. 157, lin. 3-14; n. 161, lin. 3; lin. 8-13), ossia un processo di progressiva unificazione, nel quale l’intelletto “unifica le alterità degli oggetti percepiti dalla fantasia, unifica la varietà delle alterità dei fantasmi nella ragione ed unifica la varia alterità delle forme nella propria unità semplice”, ed in questo modo “ritorna compiutamente” a se stesso, come si esprime Cusano riprendendo il linguaggio di Proclo (*ibid.*, n. 159, lin. 14-17).

Questo movimento riflessivo dell’intelletto si realizza grazie alla mediazione delle diverse facoltà che l’intelletto “complica nella sua unità” (*De coni.* II, 14: h III, n. 143, lin. 7) e che esso “esplica” per realizzare la sua attività conoscitiva (*De coni.* II, 16: h III, n. 161, lin. 1 e ss.), restando ad un tempo attivamente presente in ciascuna di esse. In questo dinamismo, la facoltà di volta in volta superiore è il fondamento unitario e unificante che agisce nella facoltà ad essa immediatamente inferiore, la “illumina” e “risplende” in essa come condizione della sua attività. In questo modo, l’intelletto discende nei sensi attraverso la mediazione della ragione (*ibid.*, n. 155), grazie alla quale i sensi possono compiere i loro atti percettivi. Secondo una tesi che ricorre ripetutamente in

Cusano, la funzione dei singoli sensi, che colgono le qualità cui sono ordinati e ne distinguono le differenze, è resa infatti possibile dalla “discretio” esercitata dalla “ratio” (“*omnis discretio a ratione est*”: *De coni.* I, 8: h III, n. 32, lin. 3),¹² la quale opera attivamente in essi: “I sensi, infatti, colgono in modo confuso il sensibile che ascende ad essi, e senza la discesa in noi dell’intelletto attraverso la mediazione della ragione la percezione sensibile resta priva di forma e di distinzione” (*De coni.* II, 16: h III: n. 157, lin. 17-19). A questa “discesa” della ragione corrisponde tuttavia un movimento “ascensivo”, in quanto, in virtù della sua attività “discretiva” e sintetizzante ad un tempo (*cfr. ibid.*, n. 168, lin. 5-7), la “ratio” ordina i dati della sensibilità e i contenuti delle rappresentazioni (*phantasmata: ibid.*, n. 159, lin. 7-8), li unifica nella forma unitaria dell’oggetto, e li eleva, pertanto, alla superiore unità del concetto razionale (*ibid.*, n. 166, lin. 6-7: “*ascendit sensibile ad ipsam rationem*; *cfr. De coni.* II, 8: h III, n. 36, lin. 3-4: “*descendente ratione in sensum sensus redit in rationem*”). Questa attività sintetizzante della ragione è resa a sua volta possibile dalla “discesa”, ossia dalla presenza attiva in essa dell’intelletto, il quale è “il principio di tutti i concetti razionali” (*De coni.* I, 6: h III, n. 26, lin. 2) con i quali la “ratio” ordina ed unifica il mondo sensibile (*cfr. De coni.* II, 16: h III, n. 161, lin. 29-30; lin. 22 e ss. e *De coni.* I, 6: h III, n. 25, lin. 9 e ss.; lin. 17: “*ratio sermo est intelligentiae*”).

12 Per questa tesi (si veda anche *De coni.* I, 11: h III, n. 57, lin. 11-16: la ragione è “la radice da cui emana la capacità di distinguere contratta nell’alterità dell’organo sensoriale”), *cfr.* anche *De quær.* 2: h IV, n. 33, lin. 6 s.; n. 35, lin. 8 e s.: “Come è la ragione discernente quella che distingue, nell’occhio, gli oggetti visibili, così è lo spirito intellettuale che comprende nella ragione ed è lo spirito divino che illumina l’intelletto”. *De mente*, 5: h V, n. 83, lin. 6: “Ogni capacità di discernere proviene dalla ragione”; *De ludo* II: h IX, n. 90, lin. 1-5: “Questa facoltà di distinguere che è presente in noi viene chiamata anima razionale. Certamente, l’anima distingue per mezzo della ragione [...]. Infatti, sebbene l’anima colga ciò che è visibile con la vista, ciò che è udibile con l’udito e, in generale, ciò che è sensibile con i sensi, essa, tuttavia, distingue solo con la ragione.” (*De poss.* h XI/2, n. 3, lin. 4-5)

In questo nesso dinamico che sussiste tra le diverse facoltà si manifesta, come dicevo, la struttura fondamentale della mente, la quale, come ho cercato di mostrare, dev'essere concepita come una "unità-nella-molteplicità", in modo analogo alla dottrina sviluppata dal Neoplatonismo a proposito della natura intelligibile dell'Intelletto e dell'Anima. Da questa struttura della mente dipende anche il ruolo di mediazione che Cusano attribuisce all'uomo nell'universo. Come mostrano i capitoli conclusivi del *De coniecturis*, l'uomo, infatti, è un "microcosmo" non solo perché nella sua costituzione riunisce in sé tutti gli ambiti della creazione, secondo la concezione tradizionale che era stata esposta nel *De docta ignorantia*, ma per il fatto che, in virtù dell'unità dinamica che sussiste tra le diverse facoltà conoscitive della sua mente, egli è il mediatore attivo che li riconduce all'unità divina da cui procedono. Nella prima parte del *De coniecturis* Cusano aveva mostrato a lungo come il dinamismo neoplatonico di "discesa" e di "ascesa" ("*fluxus-refluxus*": n. 107, lin. 1-2) coinvolga tutti gli ambiti della realtà che derivano dall'Unità divina; in questo senso, le diverse "unità" o i diversi "cieli" o "mondi" sono caratterizzati da un "movimento circolare" (cfr. anche *De coni.* I, 8: h III, n. 36, lin. 3) di "processione" e di "ritorno" ("*exitus-reditus*"), nel quale alla derivazione di un'unità da un'altra corrisponde un'ascesa di ciascuna unità verso quella ad essa superiore e di tutte verso il loro principio e il loro fine ultimo. I capitoli conclusivi dedicati alla posizione dell'uomo nel mondo mostrano come questo dinamismo della realtà si realizzi in modo analogo anche nell'uomo, grazie alla dialettica tra "unità" e "molteplicità" che caratterizza la struttura della mente e al nesso dinamico di "discesa" e di "ascesa" che, di conseguenza, lega le une alle altre le diverse facoltà conoscitive. Nel "movimento circolare" che compie per "ritornare riflessivamente a se stesso" (*De coni.* II, 10: h III, n. 121, lin. 6), l'intelletto, infatti, "discende" nelle specie sensibili,

per poterle in questo modo elevare a se stesso, ossia per renderle intelligibili (*De coni.* II, 16: h III, n. 161, lin. 5-9). In questo “movimento circolare”, ciò che viene percepito sensibilmente viene liberato dalla condizione di “alterità” e di “contrazione” che è propria dei sensi (*ibid.*, n. 161, lin. 9-10) e, attraverso la mediazione della fantasia e della ragione discorsiva (*cfr. ibidem*, n. 159, lin. 6-10), viene progressivamente elevato alla superiore unità e chiarezza intelligibile (*ibid.*, n. 161, lin. 11: “luce”) dell’intelletto (*ibid.*, lin. 8-13; *cfr.* anche n. 167, lin. 6: “*claritas veritatis*”):

“Poiché la perfezione dell’intelletto consiste nell’intendere in atto —il poter intendere, infatti, è perfettamente compiuto quando giunge all’atto—, e poiché, quindi, è l’intelletto che rende da se stesso intelligibile ciò che giunge in esso, l’intelletto è la fecondità di se stesso. La discesa dell’intelletto nelle specie sensibili, infatti, è l’ascesa delle specie sensibili dalla loro condizione di contrazione ad un grado di semplicità che è più libero da tale condizione. Pertanto, quanto più profondamente l’intelletto si immette nelle specie, tanto più esse vengono assorbite nella sua luce, in modo tale che, alla fine, la stessa alterità intelligibile, essendo stata risolta nell’unità dell’intelletto, trova [qui] la sua quiete come nel suo fine” (*ibid.*, n. 161, lin. 5-12).

Attraverso questo movimento circolare di “discesa” e di “ascesa”, nel quale Wl’intelletto ritorna riflessivamente a se stesso (*De coni.* II, 10: h III, n. 121, lin. 6), si realizza, ad un tempo, un progressivo superamento dell’alterità e della divisione che caratterizzano tutte le realtà sensibili (*De coni.* II, 16: h III, n. 161, lin. 8-13), così come esse si presentano inizialmente nella nostra esperienza, e, attraverso la mediazione della ragione e la presenza attiva dell’intelletto in

essa, si compie una loro riconduzione all'unità originaria da cui procedono. Proprio per questo, come dicevo, l'uomo occupa una posizione unica nel mondo (*De con.* II, 14: n. 142, lin. 1: "*mirabile est hoc dei opificium*"), in quanto l'uomo non è solo un "microcosmo", secondo l'antica concezione tradizionale, ma è, ad un tempo, un mediatore attivo che riconduce l'intera creazione a Dio. In questo senso, per riprendere un'espressione che è stata felicemente usata in riferimento alla teologia greca del quarto secolo, ed in particolare in riferimento ad un autore (Gregorio di Nissa) che è stato talvolta accostato a Cusano,¹³ potremmo dire che l'uomo è un "divinizzatore cosmico" (Gillet, 1962: 62-83).

Bibliografia

Agostino. *De Genesi ad litteram*, in: *Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem*, recensuit I. Zycha (CSEL, XXVIII/1), Vienna, F. Tempsky, 1894.

Alberto Magno. *De anima*, in: *Alberti Magni Opera omnia*, tom. 7. 1., edidit C. Stroick, Münster, Aschendorff, 1968.

13 Gerda von Bredow, ad esempio, ha rinviato a Gregorio di Nissa a proposito della concezione cusana dell'uomo come "*viva imago dei*": "Cusano ha sicuramente letto in Gregorio di Nissa che l'uomo è un'immagine vivente di Dio. Le affermazioni di Gregorio a proposito di Gn. 1, 26, gli sono risultate feconde" (1995: 99-109; 99). Von Bredow fa riferimento al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, PG 44, 136 C: qui Gregorio, sostenendo che l'"*imago dei*" dell'uomo consiste essenzialmente nella libertà, osserva che "la natura umana fu fatta come un'immagine vivente (ἐμψυχος εἰκών), che ha comunanza con il suo archetipo per la dignità e per il nome". Anche nell'idea, che ricorre ripetutamente in Cusano, secondo cui l'assimilazione dell'uomo a Dio è un processo di crescita e di perfezionamento continuo, che non conosce limiti in quanto è infinito il modello al quale l'"*imago dei*" si conforma (cfr., ad esempio, *De sap.* I: h V, n. 11, lin. 10 e ss.; *De mente* 13: h V, n. 149, lin. 1 e ss.; *De vis.* 4: h VI, n. 11, lin. 2 e ss.; *ibidem* 16: h VI, n. 68, lin. 1 e ss.; *De beryl.* h XI/1, n. 53, lin. 19-21; *De ven. sap.* 12: h XII, n. 33, lin. 8-11), si è visto un rapporto con il tema mistico della *epektasis* che è stato sviluppato per la prima volta da Gregorio di Nissa: cfr. McGinn, 2010: 20, n. 28. Si veda inoltre Duclow, 2006, 275-281 ("Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the *Via negativa*").

- Alberto Magno. *Metaphysica*, in: *Alberti Magni Opera omnia*, tom. 16, 2 voll., edidit B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1960-64.
- Aristotele. *De anima*, edited with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Boezio. *De institutione arithmetica*, rec. G. Friedlin, Leipzig, Teubner, 1867.
- Bonaventura. *Itinerarium mentis in Deum*, in: *Opera Omnia*, vol. V, pp. 295-316, a cura dei pp. del Collegio di S. Bonaventura, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas prope Florentiam, 1891.
- Brisson, L. (1974). *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris, Klincksieck.
- Cicerone. *Tusculanae Disputationes*, in: *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 44: *Tusculanae Disputationes*, rec. M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918.
- Deuse, W. (1983). *Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz, Steiner.
- Duclow, D. F. (2006). *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*. Aldershot, Ashgate.
- Gemisto Pletone. *De Platonis et Aristotelicae philosophiae differentis*, in: B. Lagarde, Le "De differentis" de Pléthon après l'autographe de la Marcienne, Byzanthion, XLIII pp. 312-343, 1973.
- Gillet, G. (1962). L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse. In *Studia patristica*, VI.
- Gregorio di Nissa. *De hominis opificio*, in: *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 44, coll. 125-256. Migne, J. P. (accurante). Paris, 1858.
- Hadot, P. (1988). *Plotin, Traité 38*. Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Kremer, K. (1996). Philosophische Überlegungen des Cusanus zur Unsterblichkeit der menschliche Geistseele. In *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 23.
- . (2004). *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*. Munich, Aschendorff.

- Macrobio. *Commentarii in somnium Scipionis*, in: *Ambrosii Theodosii Macrobi Saturnalia & Commentarii in somnium Scipionis*, Wills, J. (ed.), 2 voll., Leipzig, Teubner, 1994.
- Mario Vittorino. *Ad Candidum; Adversum Arium*, in: *Marii Victorini Opera. Pars Prior, Opera Theologica*, recensuerunt Paulus Henry S. I. et Petrus Hadot (CSEL, vol. LXXXIII), Vienna, F. Tempsky, 1971.
- Matter, P. P. (1964). *Der Einfluss des platonischen "Timaios auf das Denken Plotins"*. Winterthur, Keller.
- McGinn, B. (2010). *Würde und Gottebendlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. Trier, Paulinus Verlag.
- 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 J. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).
- . *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 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 J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).
- . *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt J. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).
- . *Dialogus de possest* (Volumen XI, Fasciculus 2. Edidit R. Steiger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1973).

- . *De venatione sapientiae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et J. G. Senger. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- . *Sermones II (1443-1452)* (Volumen XVII, Fasciculus 6 [*Sermones LXXVI-CXXI*]). Ediderunt M.-A. Aris, R. Haubst, H. Hein, H. Schnarr. Indices a J. Leicht et H. Hein adiuvente. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2009).
- . *Sermones III (1452-1455)* (Volumen XVIII, Fasciculus 5 [*Sermones CXCI-CCIII*]). Ediderunt S. Donati, R. Haubst, I. Mandrella, H. Pauli, H. Schwaetzer, F.-B. Stammkötter. Indices contulit J. Leicht et H. Hein comite. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2007).
- Peroli, E. (2003). *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*. Milano, Vita e Pensiero.
- . (2014). Organisme et Réflexion. Plotin et la nature de l'être vivant. En *Revue de Philosophie Ancienne*, 2.
- . (cura). (2017). *Niccolò Cusano, Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Milano, Bompiani.
- Platone. *Fedone, Fedro, Timeo*, in: *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione instruxit Ioannes Burnet, 2 voll., Oxford, Oxford University Press, 1989 (first published 1900).
- Plotino. *Enneadi*, in: *Plotini Opera*, ed. by P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1964-1982.
- Plutarco. *De animae procreatione in Timaeo*, in: *Plutarchi Moralia*, a cura di vari specialisti, 7 voll., in vari fascicoli, Leipzig, Teubner, 1925-1967.
- Proclo. *In Platonis Timaeum commentaria*, rec. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903-1906.
- Schwyzler, H.-R. (1935). Zu Plotins Interpretation von Platons Timaeus 35 A, in: *Rheinisches Museum*, 84.
- Teodorico di Chartres. *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, in: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, edited by M. Häring, Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, 1971.
- Thénevez, P. (1938). *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*. Paris, Les Belles Lettres.
- Tommaso d'Aquino. *In Aristotelis de anima*, ed. by H. Robb, Toronto, Pontifical Institut of Medieval Studies, 1968.

Tommaso d'Aquino. *Summa theologiae*, testo latino dell'Edizione Leonina, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014.

Trouillard, J. (1982). *La mystagogie de Proclus*. Paris, Les Belles Lettres.

Von Bredow, G. (1995). Der Geist als lebendiges Bild Gottes, in: Ead., *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*. Gesammelte Aufsätze, Hermann Schnarr (Hg.), Aschendorff, Münster.

Parte III

Mística e interioridad

Capítulo 8

Traços sobre uma ética em Nicolau de Cusa

Maria Simone Marinho Nogueira

Klédson Tiago Alves de Souza

O problema que este artigo levanta é: mesmo sem ter dedicado uma obra específica à ética (Bocken, 2001: 173-185),¹ podemos afirmar a existência de uma tal dimensão no pensamento de Nicolau de Cusa? Como hipótese de trabalho vemos ser possível encontrar uma ética nos seus textos, mesmo considerando que esses textos estão mais voltados a discutir o caminho da mente humana à verdade. Obviamente que precisamos alertar que não é uma ética aos moldes da modernidade, vista como um conjunto de normas que irão nortear universalmente a vida dos indivíduos. A ética que podemos contemplar no pensamento de Nicolau de Cusa é muito mais uma ética conjectural, que nos permite pensar o seu humano como um ser que sempre está em processo de aperfeiçoamento de si.

Assim, no processo de envolvimento filosófico ou de caça pela verdade absoluta de Nicolau, percebe-se que a verdade

1 Inigo Bocken ressalta o fato de Nicolau de Cusa não ter escrito uma obra sistemática sobre ética e mesmo assim está atento às questões éticas: "Même si Nicolas de Cues n'a jamais développé une éthique systématique et ne connaît pas la distinction entre la raison pratique et la raison théorique, il me semble que pour lui la réflexion sur la conduite concrète de l'homme appartient de par sa structure à la réflexion ontologique" (2001: 173).

absoluta é incompreensível pelo fato de ser ela infinita — “[...] o infinito como infinito, porque escapa a qualquer proporção, é desconhecido” (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 3)—.² e está para além dos limites de nossa compreensão.

Nesse processo é possível detectar que é o problema da relação da unidade com a multiplicidade que traspassa a filosofia cusana, como destaca Machetta (1999: 823-830). Problema este que Heimsoeth (1960) elenca como o primeiro dos seis grandes temas da metafísica ocidental:

A mais imediata e primária de todas as questões filosóficas que se apresentam ao espírito humano, para nunca emudecer, é a da oculta unidade do ser, que se nos mostra múltipla e dividida, envolto na variegada diversidade das experiências. E este primeiro problema da metafísica alcança toda sua gravidade com a percepção dos *contrários* na realidade e com a singular vivacidade com que estes se nos impõem, como últimos recursos da existência ritual. (Heimsoeth, *op. cit.*: 33)

Ora, mas como perceber a unidade do ser que se manifesta na diversidade, na multiplicidade e na divisão da realidade, já que Nicolau aponta que a primeira contração geral do universo é a pluralidade? (*cfr. De docta ign.* III, 1: h I, n. 184). A resposta está na ideia de símbolo é a via de acesso do homem à verdade absoluta (sabendo-se sempre que sua apreensão é imprecisa), tendo em vista que, seguindo uma tradição filosófica e cristã, Nicolau entende que “as coisas visíveis são verdadeiramente imagens do invisível” e que “o criador pode ser cognoscivelmente visto pelas criaturas como que num espelho e por enigmas” (respectivamente,

2 Todas as citações da obra *De docta ignorantia* em língua portuguesa são traduções de João Maria André (2008).

De docta ign. I, 11: h I, n. 30). Desta forma, o mundo, como criação de Deus, é um complexo de símbolos e todos de natureza teofânica, isto é, traz em si a manifestação de Deus.

O homem, estando neste complexo de símbolos que é o mundo, participa da natureza simbólica que o caracteriza (cfr. André, 1997). E se a via de busca da verdade absoluta é a *investigatio symbolica* (cfr. *ibidem*), se faz necessário alguém que interprete os símbolos. Para que o símbolo não se perca e possa se realizar do melhor modo possível em sua natureza é preciso alguém que o interprete. Desta forma, percebe-se o lugar do homem no mundo como símbolo, mas também, como aquele que decifra a natureza simbólica do símbolo (André, *op. cit.*: 437).³

O homem como símbolo dos símbolos cumpre o papel de interpretar todo o complexo de símbolos que é o mundo. O homem se interpreta como símbolo que interpreta os demais símbolos até mesmo aqueles que lhe são semelhantes, isto é, os outros símbolos humanos (André, *op. cit.*: 438).⁴

Posto isto, percebemos que o homem ganha lugar central nesta perspectiva de ser o símbolo-intérprete dos demais símbolos do mundo. Nicolau de Cusa em *De docta ignorantia* (1440), no livro III onde trata do máximo simultaneamente contraído e absoluto, aponta a natureza humana como “aquela que é elevada acima de toda obra de Deus e pouco

3 André: “Daí que a exploração da simbologia do mundo deva confluir para uma tematização do lugar do homem no contexto dessa simbologia, não como mero símbolo entre os outros símbolos, mas como o símbolo dos símbolos, como o símbolo em que o sentido dos outros símbolos acontece e se desvela: o homem é um símbolo que interpreta”.

4 André, ao comentar sobre a dimensão interpretativa do homem como símbolo afirma: “[...] o homem se interpreta como símbolo-que-interpreta-os-outros-símbolos-do-mundo, aí incluindo os símbolos idênticos a ele próprio, ou seja, os outros símbolos humanos. Nestas três dimensões (1. o homem é símbolo integrado no complexo de símbolos que é o mundo; 2. o homem é símbolo que interpreta esse complexo de símbolos; 3. o homem é símbolo que a si próprio se interpreta como símbolo-intérprete) se revela a eminência do homem no conjunto do mundo e a singularidade da sua estrutura simbólica”.

inferior à natureza angélica” (cfr. *De docta ign.* III, 3: h I, n. 198). Afirmar ainda que ela complica a natureza intelectual e a natureza sensível e, apoiando-se numa tradição, diz ser o homem como microcosmo (André, 1997: 443),⁵ ou, pequeno mundo.

Vemos, assim, que para percorrer o caminho lógico do tema sobre a ética cusana, antes é preciso partir da ideia de singularidade que se dá no conceito de *contractio* que em Nicolau de Cusa é importante. Tal conceito aparece com veemência no livro II do *De docta ignorantia* quando o autor está a falar sobre o máximo contraído, ou seja, o universo. Para o Bispo de Brixen a pluralidade não é simplesmente a manifestação da multiplicidade de coisas desconexas, ele a pensa a partir de sua fonte, a unidade (cfr. Machetta, 1999: 825).⁶ Neste ponto nos defrontamos com o conceito de *contractio*, fundamental para entender os aspectos antropológicos e, consequentemente, éticos da obra deste pensador alemão.

No início do livro II do *De docta ignorantia* o filósofo de Cusa relembra alguns traços do que fora dito no livro I da mesma obra e tenta afirmar a diferença como pressuposto para a criação, devido a igualdade absoluta só a Deus convir (cfr. *De docta ign.* II, 1: h I, n. 91). Para sustentar esta tese faz

5 Isso se dá mediante o conceito de *contractio* presente na filosofia de Nicolau de Cusa. Este conceito começa a aparecer em sua obra no livro II do *De docta ignorantia* quando O cardeal descreve sobre o máximo contraído, isto é, o universo. Ademais, André, quando está a tratar sobre a antropologia cusana em que se manifesta a dimensão simbólica, afirma: “Toda a categoria em que ela encontra o seu verdadeiro fundamento de natureza ontológica é, tal como acontece para cada um dos entes que constituem o todo que é o mundo, o conceito de ‘*contractio*’. Se em qualquer ente se contrai a unidade contraente característica do universo, de tal modo que tudo está em tudo e qualquer coisa está em qualquer coisa, no homem se contrai, consequentemente, todo o mundo e todo o universo (e, com todo o mundo e todo o universo, também o próprio Deus), o que faz com que na natureza humana tudo se encontre contraído a essa própria natureza. [...] Com efeito, o homem participa, pela sua natureza intelectual, das regiões ónticas mais elevadas, e, pela sua natureza corpórea, das regiões ónticas mais inferiores”.

6 Em *De docta ign.* II, prol.: h I, n. 90 Nicolau alerta de início que “o causado é inteiramente pela causa”, indicando assim que mesmo na realidade tendo multiplicidade, mas esta não é desconexa nem desordenada, ela (a multiplicidade) é inteiramente pela causa (unidade).

uso da matemática, da música e da aritmética. Os rastros da ideia de singularidade iniciam-se justamente quando Nicolau de Cusa afirma ser a diferença a marca da realidade devido a igualdade está apenas no princípio unitrino fundante, e afirma:

“Porque nenhum homem é como outro no que quer que seja, nem nos sentidos, nem na imaginação, nem no intelecto, nem na ação, como a escrita, a pintura ou a arte, e ainda que procurasse imitar outro no que quer que seja nunca atingiria a precisão, apesar de a diferença sensível nem sempre ser percebida” (*ibid.*, n. 94).

Essa ideia de que um homem não pode ser igual a outro aparece também no diálogo *Idiota de mente* quando o ORADOR e o FILÓSOFO, personagens interlocutores desta obra, estão a conversar sobre a admiração que provoca a reflexão e adentram no aspecto da unidade e da diversidade, a partir da analogia à única fé que se encontra em grande diversidade, fonte de admiração do FILÓSOFO, assim ele diz:

Vejo pessoas provenientes de quase todos os lugares da terra passarem com grandes aflições, e me maravilho de que uma única fé se encontre em uma tão grande diversidade de pessoas. Nenhum pode ser semelhante a outro, e, porém, todos têm uma única fé, que lhes há levado a vir, com tamanha devoção, dos confins do mundo. (*De mente* 1: h V, n. 51)⁷

Esse resgate do modo metafísico de pensar o universo é para percebermos o lugar em que o homem está situado.

7 “[...] Nam cum ex universis paene climatibus magna cum pressura innumerabiles populos transire conspiciam, admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate. Cum enim nullus alteri similis esse possit, una tamen omnium fides est, quae eos tanta devotione de finibus orbis advexit”.

O homem é um ente como os demais, porém, há algo que o diferencia, i.e., o coloca numa posição privilegiada como *viva imago dei* em relação aos demais que são *explicatio dei*.

O que é o homem para Nicolau de Cusa senão “aquela natureza que é elevada acima de toda obra de Deus”, ou como aparece no *Sermo I* em seu passo de número 15 (*Sermo I*: h XVI/1, n. 15):⁸ o acabamento e a perfeição do que fora feito antes. O homem é um pequeno mundo, um microcosmo.⁹ O homem feito à imagem da imagem de Deus, segundo Santinello (1990: 85-97), como o último dentre a criação, antes do descanso, resume tudo, dá sentido à totalidade, para depois o criador se voltar para si mesmo e se satisfazer com o trabalho realizado. É por isso que o homem pode ser chamado de pequeno mundo. Morra (1966) já chamara a atenção para o fato de que o homem é *medietas*, “porque tem a capacidade de elevar-se ao mundo inteligível ou de abaixar-se ao nível dos brutos”.¹⁰ Depois disso, Morra ainda dá uma definição brilhante que abre a porta para se entender a centralidade do homem em Nicolau de Cusa, afirma ele que o homem é espírito, como Deus é espírito. Esse fato é o que nos encaminhará a discutir a distinção entre as coisas como *explicatio* e o homem como *viva imago dei*.

É interessante notar que o motivo do homem como microcosmo aparece em quatro obras expressivas de Nicolau de Cusa: *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De ludo globi* e *De venatione sapientiae*. Da elevação da natureza humana, presente

8 “Creavit autem ultimo Deus hominem, tamquam in quo complementum et creaturarum perfectio consisteret”.

9 Vale aqui ressaltar as palavras de alerta de André: “Microcosmo não é, no pensamento do Cardeal alemão, um conceito teoricamente elaborado, mas uma metáfora que simbolicamente pretende exprimir a natureza simbólica do próprio homem” (1997: 447).

10 “L’uomo è microcosmo perché è medietas, perché ha la capacità di elevarsi sino al mondo intelligibile o di abbassarsi sino al livello dei bruti” (Morra, 1966: 5-6). O Texto italiano está maior que a sua tradução no corpo do texto para que a citação ganhe sentido em sua língua originária.

na primeira obra, se tem a criação, por parte do homem, de um mundo conjectural como o mundo real é criado por Deus, daí afirmar:

O homem é, com efeito, Deus, ainda que não absolutamente, porque é homem. É, portanto, um deus humano. O homem é, portanto, um microcosmo ou um mundo humano. A região da humanidade compreende, pois, na sua potência humana, Deus e o mundo inteiro. (*De coni.* II, 14: h III, n. 143)¹¹

Este espaço do homem microcosmo como mediação entre o divino e o natural, segundo André: “responde, num jogo semântico de fecundas implicações antropológicas, à afirmação de que o homem é um Deus humano” (André, 1999: 812). Há implicado aqui, mediante este lugar que está o homem, o conceito de liberdade, e este será essencial para entender o homem como tarefa ou ação, dentro da dimensão ética. Esta ideia do homem microcosmo é desenvolvida, marcadamente na perspectiva ética, no *De ludo globi* em que apresenta a relação da parte com o todo ao mostrar que em todas as partes resplandece o todo, como o homem em sua totalidade resplandece na mão, e assim “a perfeição da totalidade do universo resplandece mais na parte que se chama homem, e, por isso, o homem é um mundo perfeito, embora seja um pequeno mundo e parte do grande mundo” (*De ludo* I: h IX, n. 42).¹² Nesta noção de perfeição se inscreve a liberdade, como afirma Nicolau: “O reino de cada coisa é livre, como o é o reino do universo em que estão contidos os céus e

11 “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”.

12 “Perfectio igitur totalitatis universi quia plus relucet in homine, ideo et homo est perfectus mundus, licet parvus, et pars mundi magni”.

os astros, que estão também contidos no mundo mais pequeno, mas de modo humano” (*ibid.*, n. 56).¹³ Agora, após esta ideia de perfeição e liberdade, a partir da analogia do homem como um reino, aparece nessa mesma obra, na segunda parte, o sentido do homem como tarefa ou processo de ascensão (conversão):

“E, neste modo de considerar, ascende-se de todo o imperfeito ao perfeito, da treva confusa à luz perfeitíssima [...] e, no próprio exemplo por ti apresentado, ascende-se da natureza corpórea à espiritual, cuja expressão o homem descobre em si, descobrindo por que é chamada microcosmo” (*De ludo* II: h IX, n. 105).¹⁴

Há aqui presente a dimensão ética que corrobora para a dimensão gnosiológica. Ora, o homem que tem o desejo de felicidade, e esta está posta no desejo pelo conhecimento da verdade, se realiza no processo de ascensão ou de conversão (*experientiam homo in se*) do homem — da natureza corpórea à espiritual. No *De venatione sapientiae* aparece a figura do homem como microcosmo no campo do louvor que para tocar é necessário o saltério, com caixa e corda. Na perspectiva em que está posto o texto, no homem se encontra esses três elementos, pois nele há inteligência, a natureza humana e o corpo, assim “o homem é um saltério vivo que tem em si todos os elementos para entoar louvores a Deus” (*De ven.*

13 “Regnum enim cuiusque liberum est, sicut et regnum universi, in quo et caeli et astra continentur, quae in minori mundo etiam, sed humaniter continentur”.

14 “Pulchra nunc recitasti, quomodo de confuso ad discretum fit progressio. Et quia hac consideratione de omni imperfecto ad perfectum ascenditur, de confusa tenebra ad discretam lucem, de insipido ad sapidum per médios sapes, de nigro ad álbum per médios colores, ita de odoribus et cunctis, in quibus ad perfectum devenitur. Atque in per te posito exemplo de corporali natura ad spiritalem, cuius experientiam homo in se ipso reperit, et cur microcosmos nominetur”.

sap. 20: h XII, n. 56).¹⁵ Num outro momento interessante que aparece o motivo do microcosmo, nos faz retomar o fato de o homem ter sido o último elemento da criação, isto é, o homem como cópula da criação em que demonstra a perfeição da obra que Deus fez com seu dedo. Sobre este fato, afirma o moselano que a sabedoria divina:

[...] colocou belamente a cópula do universo e o microcosmo, o homem, no ponto mais alto da natureza sensível e no mais baixo da inteligível, reunindo nela, como no meio, os seres inferiores temporais e os superiores perpétuos! Colocou-a no horizonte do tempo e do perpétuo, como requeria a ordem da perfeição. (*De ven. sap.* 32: h XII, n. 95)¹⁶

Temos, assim, aspectos muito fortes que caracterizam a natureza humana dentro do pensamento cusano. Ora, será que podemos com toda essa forma de pensar o homem na sua integralidade, duvidar que há presente uma dimensão ética no seu pensamento? Ao que nos parece, no texto de Nicolau de Cusa se presentifica uma reflexão do como o homem se coloca no caminho que o conduz à verdade. Melhor, na base gnosiológica em que o homem busca compreender essa verdade divina, em que repousa amorosamente sua felicidade, há um convite à reflexão do como esse homem age para chegar ao objeto de seu repouso.

Cada homem tem sua particularidade e ao que nos parece é irrepetível. Nada é a partir de si a não ser o máximo absoluto e é a partir dele, do máximo absoluto, que as coisas são o que são (*cfr. De docta ign.* II, 2: h I, n. 98), por isso, diz Nicolau:

15 "Ita est homo vivum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes, quas in se ipso cognoscit".

16 "Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat".

A criatura tem de Deus o ser uma, discreta e conexa com o universo e quanto mais uma, mais semelhante a Deus. Mas que a sua unidade esteja na pluralidade, a discreção na confusão, e a conexão na discordância, não o tem de Deus nem de alguma causa positiva, mas de uma causa contingente. (*Ibid.*, n. 99)¹⁷

O ser das criaturas vem de Deus, mas a unidade daquelas é na pluralidade (*cfr. ibid.*, n. 100). D'Amico chama-nos atenção quando afirma: “os entes não recebem sua pluralidade da unidade” (D'Amico, 1999: 817). Destarte, surge a questão: como se dá essa unidade na pluralidade vinda do princípio? Aqui emerge propriamente o conceito de *contractio*¹⁸ em que o infinito é recebido pelas criaturas de forma finita, isto é, cada coisa participa de um modo diferente do princípio Uno e esta unidade se dá de modo finito e não absoluto e assim “o Deus piíssimo comunica, pois, o ser a todas as coisas de modo como pode ser recebido” (*ibid.*, n. 104).¹⁹

Daí pode-se conjecturar que a *contractio* é a manifestação finita do infinito, isto porque o infinito é a fonte de todo ser. *Contractio* é o termo utilizado por Nicolau de Cusa para dizer o fato de cada coisa ser um isto, um aquilo, tendo em vista que é a igualdade que mantém cada coisa naquilo que é: “Cada ente individual é um expoente único de um tipo particular de contração, isto é, de um peculiar recorte na expli-

17 “Habet igitur criatura a deo, ut sit uma, discreta et conexa universo et quanto magis uma, tanto deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et conexio in discordantia, a deo non habet neque aliqua causa positiva, sed contingenti”.

18 Ao tentar apresentar, da melhor forma possível, o conceito de *contractio*, Machetta afirma: “O termo faz referência ao determinado, ao delimitado, ao circunscrito. Mas nele se destaca um matiz especial: a realidade *contracta* não mostra senão uma realidade de ordem superior, enquanto este tem descendido e se faz presente, de um modo peculiar, em uma ordem ou realidade inferior” (1999: 825).

19 “Communicat enim piissimus deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest”.

cação do infinito no finito” (D’Amico, 1999: 818). Se as coisas são de modo contraído a manifestação do infinito, desta forma elas também são a sua explicação (*explicatio*). Esta relação Unidade/Diversidade em Nicolau de Cusa é tratada a partir de dois movimentos, a saber, primeiro a unidade complica todas as coisas (*complicatio*) e, segundo as coisas explicam (*explicatio*) a unidade em sua multiplicidade (*De docta ign.* II, 3: h I, n. 107):²⁰ “[...] o universo ou o mundo é uno, sendo a sua unidade contraída através da pluralidade, de modo a ser unidade na pluralidade” (*De docta ign.* II, 6: h I, n. 123).²¹ Poderíamos perguntar pelo modo como se dá tal complicação e explicação, mas Nicolau já afirma que o modo excede a nossa mente.

Sendo assim, é pelo conceito de *contractio* que chegamos à ideia de singularidade, isto devido aos graus de contração que o filósofo de Cusa explica no capítulo VI do segundo livro do *De docta ignorantia*. Nicolau afirma que “só o singular é em acto e nele os universais são o próprio singular de modo contraído” (*ibid.*, n. 125).²² Esse é o primeiro passo que o Cardeal dá para afirmar a singularidade, e é interessante notar que ele não entende os universais fora dos entes, é do singular que se tem o universal, ou seja, existe a humanidade enquanto existem os homens (Pedro, Paulo, João, etc.) pois os universais não se encontram fora das coisas singulares em ato.

A diferença presente no mundo é vista de forma afirmativa pelo filósofo moselano, assim afirma: “É necessário que as coisas defiram umas das outras ou no género, na espécie e no número, ou na espécie e no número, para que assim cada um subsista no próprio número, peso e medida” (*De docta*

20 “Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in ómnibus”.

21 “[...] universum sive mundum esse comperimus unum, cuius unitas contracta est per pluralitatem, ut sit unitas in pluralitate”.

22 “Solum enim singulare actu est, in quo universaliza sunt contracte ipsum”.

ign. III, l: h I, n. 182).²³ É necessário que, no mundo, as coisas não coincidam, porque coincidência só na unidade absoluta. Deixando mais claro ainda a ideia de singularidade, Nicolau afirma: “Ora os géneros não subsistem a não ser de modo contraído nas espécies e as espécies nos indivíduos, os quais só existem em acto” (*ibid.*, n. 184).²⁴ Ademais, entre a diversidade de indivíduos nenhum atinge a perfeição da sua espécie que não possa haver um mais perfeito e nenhum é tão imperfeito que não possa haver mais imperfeito, assim percebemos que cada ser é único na sua singularidade, de modo que “[...] nada seja no universo que não goze de uma certa singularidade que se não encontra em nenhuma outra” (*ibid.*, n. 188).²⁵ Desta forma, podemos concluir uma certa irrepetibilidade da singularidade, como também não multiplicável e isso fica mais claro quando vemos Nicolau afirmar:

O singular abraça todas as coisas, pois todas são singulares e cada coisa imultiplicável [...] De onde como Deus é singularíssimo e maximamente imultiplicável, assim depois de Deus a singularidade do mundo é maximamente imultiplicável e logo a das espécies, depois dos indivíduos, dos quais nenhum é multiplicável. Pois nisto todas as coisas se alegram em participar da semelhança de Deus. (*De ven. sap.* 22: h XII, n. 65)²⁶

23 “Omnia igitur ab invicem differre necesse est aut genere, specie et numero aut specie et numero aut numero, ut unumquodque in proprio numero, pondere et mensura subsistat”.

24 “Non autem subsistunt genera nisi contracte in speciebus neque species nisi in individuis, quae solum actu existunt”.

25 “[...] ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate quae in nullo alio reperibilis est”.

26 “Singulare enim cuncta complectitur; [...] Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile. Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate. Cfr. também *Comp.* 4: h.XI/3, n. 8: Nam cum nulla res, uti in se est, sit multiplicabilis [...]”.

Temos assim, uma singularidade única, irrepetível e imultiplicável. Contudo, é preciso se ater que tudo o que é característico da singularidade é devido sua fonte, o máximo absoluto que de modo contraído se manifesta nas coisas. Se o singular, como dissemos acima, não atinge a perfeição de seu ser, ele está sempre em processo, ou poderíamos ainda dizer que está sempre em busca, pois como o autor do *De docta ignorantia* afirma no início de sua obra: “[...] por uma graça divina, há em todas as coisas um desejo natural de serem do melhor modo que lhes permite a sua condição natural, que agem em ordem a esse fim e dispõem dos instrumentos adequados” (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 2).²⁷

Ao que nos parece, há um desejo inato nas coisas de serem do melhor modo que lhes permite a sua natureza. Se estamos falando do homem, devemos pensar: qual o fim desse desejo natural? Esse desejo utiliza-se de instrumentos adequados para atingir, segundo sua natureza, do melhor modo possível o objetivo de conhecer, contudo “não tem apetência por outra natureza, mas apenas ser perfeito na sua” (*De docta ign.* II, 12: h I, n. 169).²⁸ Ademais, como se dá o agir do homem para atingir este fim? É nesta questão que nasce a ética em meio à metafísica cusana.

Tendo em vista que o homem nunca é em ato tudo aquilo que poder ser,²⁹ ele pode ser sempre da melhor forma possí-

27 “Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur condicio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere oportuna [...]”.

28 “Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse”.

29 Se o homem procura atingir a perfeição da sua natureza é porque não a tem em ato, isto é, está sempre em busca e sempre pode ser de um modo melhor, ou seja, é sempre possibilidade, isto é, é sempre movimento e dinamismo como ressalta André (1997: 445): “O homem nunca é em acto tudo aquilo que ele pode ser, o que faz com que a condição humana seja inevitavelmente movimento e dinamismo, tendendo, consequentemente, para uma actualização permanente dessa natureza contractiva e encontrando naquilo de que é contracção o impulso que dinamiza a sua potencialidade”.

vel que lhe permita a sua condição natural. Abre-se, então, a perspectiva da ação, pois o homem pode como símbolo-intérprete interpretar do melhor modo de ser possível. E neste contexto de experiência ascensiva humana, enquanto processo de aperfeiçoamento, o homem experimenta-se eticamente perante sua relação com a diversidade. Poderíamos afirmar que nesta relação do homem consigo mesmo e com os outros entes presentes no mundo se caracteriza um processo eticamente dialético e dialógico.

Desta problemática emerge a centralidade desse texto, a saber: os fundamentos metafísicos que asseguram a discussão ética em Nicolau de Cusa. Destarte, após este percurso, adentramos na discussão em que podemos destacar alguns aspectos éticos presentes no pensamento do moselano, apontando para a possibilidade da pesquisa que estamos desenvolvendo.

Nicolau ao fazer uso da metáfora do homem como microcosmo³⁰ (*cfr. De docta ign.* III, 3: h I, n. 198), ajuda ao leitor a compreender o movimento ou o dinamismo que caracteriza o homem, isto é, o princípio de liberdade. Tal princípio aparece de forma clara no *De visione dei* em que num solilóquio o Cardeal reza:

Deste-me, Senhor, o ser e um ser tal que se pode tornar cada vez mais capaz da tua bondade e da tua graça. E esta força que recebo de ti, na qual tenho a imagem viva da virtude da tua onipotência, é a vontade livre pela qual posso ampliar ou restringir a capacidade de acolher a tua graça. (*De vis.* 4: h VII, n. 11)³¹

30 "Microcosmo não é, no pensamento do Cardeal alemão, um conceito teoricamente elaborado, mas uma metáfora que simbolicamente pretende exprimir a natureza simbólica do próprio homem". (André, 1997: 447)

31 "Dedisti mihi, domine, esse et id ipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliari aut restringere capacitatem gratiae tuae".

É preciso ressaltar aqui o que André percebe com relação a essa liberdade dada por Deus, isto é, se o homem é símbolo resultante da infinita e divina produção de sentido, também a liberdade é igualmente símbolo, na finitude e no devir temporal, da eterna liberdade. Assim, se em Deus a liberdade é absoluta, no homem aparece de modo contraído, nunca o homem tem a liberdade de ser tudo o que pode, mas sempre tem a vontade livre de escolher ser isto ou aquilo da melhor forma que lhe permite a sua natureza. Está presente nessa liberdade contraída a vontade que se desdobra na capacidade de escolha do homem, como escreve o Bispo de Brixen: “Mas tu, pai, que, pela liberdade concedida por ti, que és a própria liberdade, a nós por sermos teus filhos, permites embora que nos afastemos e consumamos a liberdade e a substância admirável de acordo com os desejos corrompidos dos sentidos” (*De vis.* 8: h VII, n. 28).³² Isto nos implica a questionar o que, de fato, é a liberdade contraída no homem e como se dá tal liberdade.

A liberdade não é entendida como livre arbítrio, mas o que a condiciona é a capacidade de escolha. Outro aspecto nos chama a atenção: a ideia de pertencimento, isto é, parece que a essência da liberdade humana se dá quando o homem pertence a si próprio. Nicolau destaca isso quando, de forma ousada em diálogo com Deus, pergunta: “Como te tenho, Senhor [...]?”, ao passo que quando o Cardeal repousa no silêncio da contemplação Deus lhe diz em seu íntimo: “Sê tu teu e eu serei teu” (*De vis.* 7: h VII, n. 25).³³ Na liberdade humana contraída está a possibilidade de o homem se pertencer. Como se dá essa posse de si no homem é o que o moselano responde mais à frente afirmando: “que os sentidos obedeçam à razão e que a razão domine. Por isso, quando os sentidos ser-

32 “Sed tu, pater, qui ob concessão nobis libertatem, quia filii tui sumus, qui es ipsa libertas, quamquam sinas nos abire et libertatem et substantiam optimam consumere secundum sensuum corrupta desideria [...]”.

33 “[...] sis tu tuus et ego ero tuus”.

vem a razão, eu sou de mim próprio” (*ibid.*, n. 26).³⁴ Pelo domínio da razão sobre os sentidos o homem tem a liberdade de se pertencer como também de pertencer a Deus.

Outro aspecto da ética que se pode destacar em Nicolau de Cusa é o da igualdade, pois a perspectiva da liberdade não esgota em si a abrangência da problemática do homem como microcosmo. A igualdade, como posto no *De docta ignorantia* por Nicolau de Cusa, é o segundo elemento da vida trinitária do princípio fundante, junto à unidade e à conexão. Na qualidade de símbolo vivo da estrutura trinitária do Máximo, o homem se compreende como ser ético-moral na medida em que toma a igualdade como princípio determinante para se orientar no caminho da perfeição de sua natureza (*cf.* André, 1997). Contudo, o modo contraído dessa participação da igualdade se dá mediante o princípio da justiça (*De con.* II, 17: h III, n. 174).³⁵ É o princípio da justiça que, provavelmente, constitui o núcleo da ética cusana.

Nicolau de Cusa funda no conceito de igualdade os valores e as virtudes, como destaca no *De coniecturis*: “Observas também que nesta igualdade, de que se tem falado, estão complicadas todas as virtudes morais, e que a virtude pode ser somente na participação da igualdade” (*ibid.*, n. 183).³⁶ Assim, podemos tomar essa ideia de igualdade no seu modo contraído como o cerne da ética em Nicolau de Cusa. Efetivamente desta radicação da contração da igualdade é que segue a lei em toda moralidade: não fazer aos outros o que não queres que seja feito a ti.

34 “[...] ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius”.

35 “Participas equidem divinitatem intellectualiter in aequalitate, in qua unitas atque conexio, et hoc quidem lumen est iustitiae. Quanto igitur aequalitatem absolutam, in qua unitas et conexio, intellectualiter plus participas, tanto deiformior”.

36 “Vides autem in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione existat”.

Os valores e as virtudes estão complicados e complicadas na igualdade absoluta, é mediante a participação do homem nesta igualdade que ele pode ter acesso a essas virtudes e esses valores. Senger ao pensar essa questão da participação na igualdade absoluta se apropria do esquema elaborado e apresentado por J. Koch e aplicou ao tema presente no *De coniecturis* (Senger, 1970: 5-25, 110-122; *De coni.* II, 17: h III, n. 176). Segundo a imagem cusana do mundo e do homem, que é determinada pela idéia de participação, o homem tem uma participação no mais alto grau ou região divina. Assim, Senger promove uma interpretação de uma ética integral no homem, pois reconhece os modos de participação das regiões do homem na tri-unidade (*unitas, aequalitas e conexio*). Deste modo, cada região (*intellectus, ratio e sensus*) participa de modo diferente de cada unidade metafísica. Isto é, na região mais alta (*intellectus*) a participação do homem de maneira suprema, ou *intellectualiter*, se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor; esta participação faz com que o homem obtenha as virtudes intelectuais de ser ou inteligir, de igualar ou justificar e conectar ou amar intelectualmente (*virtus intellectualiter essendi seu intelligendi, virtus intellectualiter aequalificandi seu iustificandi, virtus intellectualiter conectendi seu amandi*). Na região média (*ratio*) a participação do homem no caminho do meio (*mediocriter*) ou *rationaliter* se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor; esta participação faz com que o homem obtenha as virtudes racionais de ser ou discernir, igualar ou justificar e conectar ou amar racionalmente (*virtus rationabiliter essendi seu decernendi, virtus rationabiliter essendi seu iustificandi, virtus rationabiliter essendi seu amandi*). Na região mais baixa (*sensus*) a participação do homem no caminho mais baixo (*infime*) ou *sensibiliter* (*sensualiter, corporaliter*) se dá na unidade divina ou sendo, na igualdade divina ou justiça, na conexão divina ou amor.

Por essa participação o homem tem as virtudes sensíveis de ser ou sentir, igualar ou justificar e conectar ou amar sensivelmente (*virtus sensibiliter essendi seu sentiendi, virtus sensibiliter aequalificandi seu iustificandi, virtus sensibiliter conectendi seu amandi*). Essa interpretação reforça a ideia de que o homem é *viva imago dei*, e que por ser *imago* tem suas virtudes fundadas na igualdade (cfr. Senger, 1970: 15-16; Nogueira, 2008: 241).³⁷

Do percurso apresentado aqui, a partir da interpretação de Senger, podemos perceber o processo intelectual de porque não se dá a igualdade no âmbito da *contractio*, e como da *aequalitas*, por meio da participação, obtemos a virtude da justiça. A igualdade só convém à tri-unidade eterna ou infinita (*unitas, aequalitas, conexio*), não podendo, assim, haver mais de uma igualdade. Cada um dos três reinos: conhecimento, justiça e amor é triplo, intelectual, racional e sensível, o que nos leva a concluir, assim, que a estrutura do homem é tripla; como imagem de Deus, em sua tríplice associação, participa da *trinitas dei*. Senger chega a afirmar que uma compreensão suficiente da ética conjectural³⁸ só pode ser derivada da compreensão da teoria das regiões³⁹ e sua correta aplicação a to-

37 Nogueira apresenta um diagrama assaz interessante que mostra de modo esquematizado o caminho da participação.

38 Esse sentido de Ética conjectural não pode ser entendido de forma negativa. O próprio conceito de conjectura, na perspectiva de Nicolau de Cusa, é entendido como aquilo que o homem pode expressar. Assim, pensar uma ética conjectural é pensar a melhor forma possível que o homem pode viver, já que ele não pode viver, no âmbito da contração de forma plena, assim, como não pode conhecer Deus de forma plena, nem falar dele de forma plena. O movimento humano é sempre conjectural. Isso não quer dizer que seja para impor limites, diríamos que é muito mais para maximizar as possibilidades. Senger percebe que essa noção de ética da região, ou seja, os modos regionais (*sensus, ratio, intellectus*) de participação da uni-trinidade (*unitas, aequalitas, conexio*), resulta num esquema conjectural. Afirma: "Ein hinreichendes Verständnis der conjecturalen Ethik kann demgemäss nur aus dem Verständnis der Regionenlehre und ihre richtigen Anwendung auf alle Seinsbereiche - hier auf den des Ethischen - geleitet werden" (*op. cit.*: 19. Cfr. também Bocken, *op. cit.*).

39 Essa teoria das regiões é muito bem apresentada por Nicolau de Cusa no *De coniecturis*. Cfr. *De con.* II, 17: h III, n. 174: Finge igitur contractam tuam humanitatem, in qua divinitatem ipsam participas, circulum universorum atque ad regiones regionumque partitiones ordinatim inspicito, quomodo quidem in ipsa suprema tuae humanitatis natura divinitatem ipsam supreme participas,

dos os reinos do ser —aqui, nos interessa, o ético (Senger, 1970: 19).⁴⁰ A justiça, assim, ganha espaço privilegiado, de modo que a justiça e, sobretudo, o amor —que ainda iremos tratar mais a frente— aparecem de forma explícita, não sendo possível, desse modo, pensar no intelecto ou na sua importância sem pensar na justiça e no amor. Nicolau, no decorrer do *De coniecturis* tenta explicitar a ideia da trindade a partir das virtudes, fazendo com que entendamos que assim como a Trindade Absoluta, o homem venha a realizar sua plena unidade humana na conexão ou articulação da inteligência, da justiça e do amor.

O modo pelo qual se pode tratar de valores e virtudes é pela participação ou pela tri-participação do homem na igualdade divina. Temos assim, três modos: no campo da *intelligentia* é o das ideias de igualdade, justiça e todas as outras virtudes que são efetivas no mundo corpóreo. Neste campo, Senger destaca dupla relevância —ontológica e epistemológica (Senger, 1970: 21).⁴¹ No campo da *ratio* temos uma efetivação dessas ideias, assim ela, a partir do conhecimento advindo da *intelligentia*, julga justas ou injustas os fatos e coisas do gênero. A mente tem a partir do *iudicium cognatum* capacidade de julgar, à sua maneira, de criar justiça e todas as virtudes fundadas nela.⁴² No último campo, do *sensus*, a

in infima vero infime, in media medio quidem modo. A figura que demonstra essa teoria está na mesma obra, quando o Cardeal traça o círculo do universo, (*cfr. De coni. I, 13: h III, n. 65*).

40 “Ein hinreichendes Verständnis der konjekturalen Ethik kann demgemäss nur aus dem Verständnis der Regionenlehre und ihre richtigen Anwendung auf alle Seinsbereiche - hier auf den des Ethischen - geleitet werden”.

41 “Die Regionenlehre macht deutlich, dass der Bereich des Ethischen in der Region der Intelligenz von zweifacher relevanz ist: Ontologisch gesehen handelt es sich um die idealen Wesenheiten des Guten, Gerechten und Tugendhaften. Erkenntnistheoretisch wird dieser Bereich relevant für die spekulative Wahrheitserkenntnis jener idealen Wesenheiten”.

42 Senger chama a atenção para o fato de que a justiça não contém apenas as outras virtudes, mas é também a medida para a determinação do virtuoso, pois a virtuosidade só existe como tal se a justiça o determinar e o reconhecer como virtuoso: “Dabei ist zu beachten, daß die Gerechtigkeit nicht allein alle anderen Tugenden in sich enthält, d. h. Ursprung und Prinzip aller anderen

faculdade que lhe é própria é incapaz de distinguir e julgar, sua função será fazer a percepção sensorial difusa, ou seja, perceber que há um sentido. É a *mens* que vê e julga o louvável e o ofensivo, as virtudes e os erros. A mente que julga pode forçar os sentidos a seguir o julgamento que é feito por si, mas não a seguir seu desejo (Senger, 1970: 23).⁴³ Mas, afinal o que é justiça?

A justiça é a contração da *aequalitas* na pluralidade. Assim, só se entende justiça, no pensamento de Nicolau de Cusa, se se entender a igualdade ou a participação do homem nessa igualdade que é o lume da justiça. Nosso filósofo dá uma definição de igualdade como que: “[...] está entre o mais e o menos” (*cfr. De docta ign.* I, 7: h I, n. 19). Temos assim, uma medida. Essa disposição é a determinação da justiça. Ora, lembremos que a justiça é a forma contraída da *aequalitas*, assim, cumpre sua função contraidamente. Em outro momento afirma que: “[...] se refere por igual a todos, não sendo um mais que outro, dando a todos igualmente ser aquilo que são, nem mais nem menos” (*Comp.* 7: h XI/3, n. 19).⁴⁴ Assim, temos que o justo não é nem o muito nem o pouco. É a medida certa, então. Ora, essa medida também aparece como ordem: “Tudo o que está dentro de você é muito precisamente ordenado em unidade de acordo com a igualdade da

Tugenden ist. Sie ist auch das Mass für die Bestimmung des Tugendhaften, denn Tugendhaftes besteht nur als ein solches, wenn die Gerechtigkeit es als Tugendhaftes bestimmt und erkennt. Darum wird sie als eine lebendige Waage (*viva statera*) bezeichnet” (1970: 22).

43 “Die Region des Sinnhaft-Körperlichen ist der unterste und letzte Bereich, die letzte Explikation der oberen; er selbst entläßt aus sich keine weitere Explikation mehr, da er selbst nicht Komplikation eines anderen ist. Das ihm gemäße Erkenntnisvermögen ist unfähig zu unterscheiden und zu urteilen; es leistet allein diffuse sinnliche Wahrnehmung, d. h. es erkennt nur, daß ein Sinnliches ist. Die Unterscheidung des Sinnlichen leistet der Verstand. Der Sinn erkennt nicht das Tugendhafte. Es ist die *mens*, die Lobenswertes und Anstößiges, Tugenden und Fehler sieht und beurteilt. Dieser urteilende Geist kann die Sinne zwingen, seinem Urteil, nicht ihrem eigenen Begehren zu folgen”.

44 “Aequae enim se ad omnia habet, cum non sit unum plus quam aliud, dans omnibus aequaliter, ut id sint, quod sunt, nec plus nec minus. Para uma melhor compreensão colocamos a sentença do latim completa”.

unidade” (*De coni.* II, 17: h III, n. 179).⁴⁵ Percebemos, portanto, a amplitude do conceito de justiça, que no fim traz esta perspectiva de justa medida. E, quando confrontamos esse conceito com sua prática, nos defrontamos com o que estamos denominando de imperativo ético de Nicolau de Cusa, ou como ele mesmo chama: lei da igualdade —*lex aequalitatis*. Esta é o mandamento moral mais universal que contém outras tantas virtudes: *quod tibi vis fieri, alteri fac* (cfr. *ibid.*, n. 183)⁴⁶ —. O que desejar que seja feito a ti, faça ao outro. Esta mesma fórmula irá aparecer no *Compendium* e será chamada por Nicolau de esplendor da igualdade (*splendora equalitatis*). Esta é, então, no seu pensamento, a máxima da justiça. Em *De docta ignorantia* o autor chega a considerá-la como a mais importante das leis, e apresenta sua forma negativa: “[...] que não se faça ao outro o que não se quer que seja feito a si” (*De docta ign.* III, 6: h I, n. 216).⁴⁷ Este imperativo ético de justiça aparece também no *De aequalitate* com mais detalhes e é denominada a regra da igualdade (*Regula aequalitatis*). É preciso se ater a ideia de que toda e qualquer lei é porque participa da *aequalitas*. Senger reforça essa ideia: “Nada verdadeiro, nada justo, nada de bom e nenhum perfeito existe sem participação na igualdade, em que toda ciência e arte, incluindo a ética,

45 “Ita quidem quod in ea ipsa entitate sit entitatis aequalitas, iustitia seu ordo atque conexio seu amor. Nam secundum aequalitatem unitatis omnia, quae in te sunt, iustissime ordinata sunt in ipsa unitate. Membra enim omnia iustitiam ordinemque aequalitatis unius tuae entitatis habere manifestum est, membra quidem corporalia ad corpus ipsum, corpus ad animam vitalem, vitalis ad sensibilem, sensibilis ad rationalem, rationalis ad intellectualem atque omnia ad unitatem humanitatis tuae. Et quomodo in ipsa unitate est iustitialis ille ordo, ita quidem et conexio amorosa in unitate. Conexio enim in ipsa entitate est, ut omnia sint unus homo. Postquam enim conexio ipsa in unitate esse desinit, unum tuum humanum esse similiter deficere necesse erit. Optamus por ter mais texto em latim que a tradução que segue no texto. O motivo é para que o leitor possa ter uma maior visão da perspectiva da ordem no contexto da justiça”.

46 A edição crítica *Opera Omnia* aponta umas fontes dessa formulação: Cfr. Hieronymus. *Epist.* CXXI 8 (CSEL LVI 33,10sq.); Isidorus Hispalensis. *Synonyma* II 81 (PL 83, 863 B); v. etiam Mat. 7,12; Luc. 6,31; Tob. 4,16. Cfr. também *Comp.* 10: h XI/3, n. 34.

47 “Et est potissima legum, ne quis faciat alteri, quod sibi fieri nolle [...]”.

são fundadas. Somente através deles as regras do direito existem, e a justiça é fundamentada nessa regra. Se a igualdade deixa de existir em sua validade, não existe virtude alguma” (Senger, 1970: 24).⁴⁸

A justiça somente se dá porque está fundada na igualdade. E a lei que determina toda moralidade em Nicolau de Cusa será a *lex aequalitatis*, aquela que nos faz querer para o outro aquilo que queremos para nós. Uma vez que a igualdade plena não se pode realizar no âmbito da finitude, não pode, assim, nesse mesmo âmbito, se realizar com toda sua potência a justiça, já que a justiça plena é igualdade. Neste sentido, temos uma justiça relativa, em que sempre se é capaz de se ser mais justo. Quanto mais o homem participa da infinita igualdade, Deus, tanto mais será justo (*cf.* Senger, 1970: 25). E, quanto mais participa, sendo justo, mais torna-se semelhante a Deus, mais torna-se *capax dei*, diríamos que quanto mais participa mais entra no processo de *filiatio dei* ou *deificatio*.

Esse processo de busca da verdade, que é o homem, encontra-se, na perspectiva do pensamento cusano, num eterno movimento de conversão ou elevação. Essa elevação se dá pelo fato de o homem unir-se ou participar, em Cristo, do divino (*cf.* *De docta ign.* III, 6: h I, n. 218). Ora, Cristo é a segunda pessoa da Santíssima Trindade, isto é, no movimento trino que apontamos no texto, Cristo é a *aequalitas* eterna. Nicolau de Cusa mostra o caminho que o homem deve percorrer no seu processo de ascensão ao Cristo:

É este o inefável mistério da cruz da nossa redenção, no qual, para além das coisas que foram abordadas, Cristo mostra como a verdade e a justiça e as virtudes divi-

48 “Nichts Wahres, nichts Gerechtes, kein Gutes und kein Vollkommenes besteht ohne Partizipation an der Gleichheit, in der jedwede Wissenschaft und Kunst, also auch die Ethik, gründet. Nur durch sie bestehen die regeln des Rechts, und die Gerechtigkeit liegt in jener Regel begründet. Hört die Gleichheit in ihrer Wirkgültigkeit auf zu bestehen, gibt es überhaupt keine Tugend mehr”.

nas devem ser preferidas à vida temporal e as coisas eternas às transitórias; e que no homem mais perfeito a constância e a fortaleza, a caridade e a humildade devem ser as maiores, tal como a morte de Cristo na cruz mostra que em Jesus, o máximo, essas e todas as outras virtudes existiram de modo máximo. Por isso, quanto mais o homem se elevar nas virtudes imortais, tanto mais semelhante a Cristo se tornará. Pois as coisas mínimas coincidem com as máximas, como a máxima humilhação com a exaltação, a morte mais vergonhosa do virtuoso com a vida gloriosa e assim sucessivamente, como no-lo manifestam a vida, a paixão e a crucificação de Cristo. (*Ibid.*, n. 220)⁴⁹

Temos aqui presente, fortemente, a *libera voluntas*, pois Nicolau diz que a verdade e a justiça como as outras virtudes divinas são preferidas à vida temporal, não quer dizer que é imposição. O modo virtuoso de viver não é imposto ao homem: é condição. Ele deve escolher ser virtuoso aderindo às virtudes. O homem pode não escolher tais virtudes. E dentre essas virtudes ele elege algumas como as maiores: a fortaleza, a humildade, a constância e a caridade.

Percebemos, com isso tudo, que o modo de perceber a ética em Nicolau de Cusa é ampliando os campos gnosiológicos e antropológicos ou vendo o homem em sua integridade. Notamos que há uma imbricação das dimensões

49 "Hoc est illud ineffabile crucis mysterium nostrae redemptionis, in quo ultra ea, quae tacta sunt, Christus ostendit, quomodo veritas et iustitia et virtutes divinae temporali vitae, ut aeterna caducis, praeferrí debeant; ac quod in perfectissimo homine summa constantia atque fortitudo, caritas et humilitas esse debent, sicut mors Christi in cruce in maximo Iesu illas ac omnes alias virtutes maxime fuisse ostendit. Quanto igitur homo plus in ipso immortalibus virtutibus ascenderit, tanto Christo similior fit. Coincidunt enim mínima maximis, ut máxima humilitatio cum exaltatione, turpissima mors virtuosi cum gloriosa vita, et ita in ceteris, ut omnia ista nobis Christi vita, passio atque crucifixio manifestant".

gnosiológica, antropológica e ética, posto que a pergunta pelo conhecer Deus ou a Verdade não se esgota na impossibilidade. Se olharmos pelo campo da gnosiologia nos deparamos com a natureza do conceito da conjectura, isto é, o conhecimento humano é sempre perspectivístico ou conjectural, em outras palavras, é porque a força da Sabedoria Una é inefável que torna as expressões humanas conjecturas. Quando pensamos na dimensão antropológica, pensamos no caminho do homem à Verdade. Parece que, pela sua singularidade intelectual e mediadora entre Deus e o mundo, o homem, como ser de desejo, está como um ser dinâmico, justamente pelo fato de ser contraído e não poder ser tudo aquilo que pode ser, nem conhecer Deus em si. Desta faísca de uma possível frustração surge o dinamismo, pois o homem pode ser sempre do melhor modo possível. A sua relação com Deus o propicia a relacionar-se com os outros e consigo mesmo. Este aspecto é interessante tendo em vista que Nicolau de Cusa, a partir da metáfora do mundo como livro, vê o homem como o destinatário da obra da criação. Aquele que interpreta o mundo, interpreta a si e os seus semelhantes. Levantamos, pois, uma questão: não será a nossa relação com o outro ao abordar a nossa relação com Deus um verdadeiro problema ético? A segunda, a partir do prisma do modo dialógico de pensar a filosofia, o objetivo não consistiria na procura por incluir o outro e a diversidade que este comporta?

Assim, compreendemos que há implicitamente no pensamento de Nicolau de Cusa uma ampliação da gnosiologia à ética, mas essa ampliação não pode ser tida apenas como uma teoria, ou como se fossem duas coisas totalmente separadas (como os modernos e contemporâneos enxergam). A ética aparece no pensamento de Nicolau de Cusa como conjectural, no sentido de que não se alcança a justiça em sua plenitude, pois o âmbito em que no homem ela se dá é o

da contração, assim, o homem não é justo suficientemente que não possa ser mais justo ou o homem nunca ama de tal forma que não possa amar mais e com mais qualidade.

Bibliografia

André, J. M. (1997). *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian..

_____. (1999). Homem e natureza em Nicolau de Cusa: O microcosmo numa perspectiva dinâmica e criadora. Em *Veritas*, Vol. 44, núm. 3. Porto Alegre, PUC.

Bocken, I. (2001). L'éthique des conjectures. Em André, J. M. e Álvarez Gómez, M. (coords.). *Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca, 5 a 9 de novembro. Tomo I. Coimbra, Faculdade de Letras.

D'Amico, C. (1999). El hombre como "Secundus Deus": Forma única y reconstrucción nociónal de géneros y espécies en el pensamiento cusano. Em *Veritas*, Vol. 44, núm. 3, Porto Alegre, PUC.

Heimsoeth, H. (1960). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 3ª ed. Gaos, J. (trad.). Madrid, Revista de Occidente.

Machetta, J. M. (1999). Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios. Em *Veritas*, Vol. 44, núm. 3. Porto Alegre, PUC.

Morra, G. (1966). Cusano: una antropologia cristocentrica. Em Morra, G. (a cura di). *Nicolò Cusano. La vita e la morte*. Forlì, Edizioni di Ethica.

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 J. 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 visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus

—Felicis Meiner, 2000).

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

. *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 J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).

. *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI/1 [*Sermones I-IV*]. A R. Haubst, M. Bodewig, W. Krämer, H. Pauli. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1991).

Nicolau de Cusa. *A Doutra Ignorância*. André, J. M. (trad.). Lisboa/PT, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

Nikolaus von Kues. *De docta ignorantia*. Em Senger, H. G. (Hrsg.). Philosophisch-theologische Werke. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.

Nogueira, M. S. M. (2008). *Amor, caritas e dilectio* – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Dissertação de Doutoramento em Filosofia. Orientação do Professor Doutor João Maria Bernardo Ascenso André). Disponível em <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf>

Santinello, G. (1990). L'uomo '*ad imaginem et similitudinem*' nel Cusano. Em Estrato da Doctor Seraphicus. *Bollettino d'informazioni del Centro di studi Bonaventuriani-Bognoregio*, N° XXXVII. Viterbo.

Senger, H. G. (1970). Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues. Em Koslowski, P. (Hrsg.), *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für Augustinisch-Franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart* (33). USA, Sonderdruck.

Capítulo 9

Aproximación a la comprensión teológica del misterio trinitario en la obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa*

Sofía Seguel

Introducción

Debemos comenzar reconociendo que el tema trinitario no se encuentra explicitado en la obra *De docta ignorantia* como sí lo está en las obras *Idiota de mente* e *Idiota de sapientia*. Ahora bien, en *De docta ignorantia* es posible estudiar la trinidad desde el concepto de la unidad infinita y desde la relación identidad-alteridad. Con respecto a la trinidad, se puede reconocer que se plantea desde la plenitud que ella implica, es por ello que Cusa buscará explicar la unidad, la absolutez y la simplicidad de aquella. Pues solo así se comprenderá el misterio de Dios, máximo absoluto, quien es uno y trino a la vez. Asimismo, en esta línea se entenderá la estructura trinitaria del Universo en cuanto procede de Dios.

Cusa se refiere directamente al concepto *trinidad* ocho veces en el Libro I. Aludiendo al misterio trinitario, ya sea de manera directa o simbólica. Es significativo que Cusa vincule el

* Texto basado en la tesis presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de Magíster en Teología Dogmática (septiembre de 2010).

misterio trinitario con la docta ignorancia, llegando a sostener categóricamente “alcanzaremos la trinidad según el modo que es posible para el hombre, en la docta ignorancia” (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 57).¹ Por otro lado, se refiere treinta y seis veces —principalmente en el Libro I— a la *trinidad* vinculada con la *unidad*. Cusa describe la relación entre trinidad y unidad como necesaria. Pues “no concibe con rectitud la unidad quien no alcanza la trinidad de la misma unidad” (*De docta ign.* I, 10: h I, n. 28).² En el capítulo VII del Libro I, se encuentra la primera afirmación trinitaria, donde Cusa habla sobre “la eternidad trina y una” (*De docta ign.* I, 7: h I, n. 18). La primera designación divina que se vincula con la trinidad y la unidad es la eternidad. Este concepto centra la atención en la esencia divina, la cual se revela misteriosamente como trina y una.

Esta presentación se ha estructurado en tres secciones. La primera busca establecer los elementos antropológicos necesarios para adentrarse en la comprensión del misterio trinitario. La segunda señala los elementos imprescindibles para establecer el método preciso de intelección que se debe seguir respecto a Dios uno y trino. Finalmente, supuestos los márgenes antropológicos y metodológicos, la tercera sección se refiere al núcleo trinitario presente en *De docta ignorantia*.

Primera sección - Aspectos antropológicos

La antropología cusana sostiene indefectiblemente que en el ser humano existe un deseo de conocer a Dios, quien se presenta como “la verdad más deleitable” (*De docta ign.* III, 10: h I, n. 240).³ Según Cusa este deseo no apuntaría a un mero

1 “Modo quo hoc homini possibile est, in docta ignorantia Trinitatem attingemus”.

2 “[...] recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit”.

3 “[...] naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum”.

cúmulo de conocimientos divinos sino, más bien, en virtud de experimentar el misterio que representa Dios para el ser humano, a reconocer la ignorancia que le es propia (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 4).⁴ Es así que Cusa presenta su “máxima doctrina de la ignorancia” (*ibid.*, n. 5).⁵ Por un lado, se encuentra el intelecto que desea saber, en respuesta de la admiración que le provoca la Verdad. Por otro lado, esta Verdad se presenta ante el intelecto como algo “excepcional” (*rara*) y “exorbitante” (*monstra*) que lo atrae hacia sí. Ahora bien, Cusa reconoce la divinidad de la verdad. Esa cualidad, precisamente exige que se la reconozca como tal y, por tanto, que se ejerza sobre ella un peculiar modo de razonar, diverso al que el ser humano utiliza para conocer regularmente las cosas que lo circunscriben. Modo específico que Cusa denomina *docta ignorantia*.

Estructura gnoseológica del ser humano

Cusa en el capítulo VI del Libro tercero concibe al ser humano con una estructura natural específica. A saber, en el ser humano se pueden distinguir el sentido, la razón y el intelecto (*De docta ign.* III, 6: h I, n. 215-217). El *sentido* correspondería a un conocimiento mundano, temporal, parcial. El sentido solo es capaz de percibir las cosas sensibles, es decir, aquellas que se encuentren bajo las categorías de tiempo y de mundo. Así, es incapaz de lo eterno y espiritual, por tanto, incapaz de la verdad. Por otro lado, la *razón* es una facultad superior al sentido, pero inferior al intelecto, ya que no puede pensar aquello que sea contradictorio. Ahora bien, su objeto también es la verdad, aunque no logre percibirla, sino solamente, tienda hacia ella. Finalmente, el *conocimiento intelectual*, por

4 “[...] et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem”.

5 “Maxima ignorantiae doctrina”.

su parte, se percibe como un conocimiento universal, desvinculado (*absolutus*) del tiempo y del mundo. Por tanto, capaz (*capax*) de lo eterno y espiritual, es decir, capaz de la verdad. De este modo, para Cusa, en sentido estricto, la verdad es objeto exclusivo del intelecto. Pues es precisamente, el intelecto el que lleva inscrito en sus entrañas este deseo espiritual (*desiderio spirituali intellectus*) que es Dios.

Intelecto, fe y verdad

Ahora bien, es necesario esclarecer la relación que establece Cusa entre intelecto (*intellectus*) y fe (*fides*). El intelecto corresponde a la facultad perceptiva más elevada que posee el ser humano. Dentro de las características propias de este modo de conocimiento destaca el hecho de que su objeto por excelencia es la verdad, la cual es infinita y divina. En cuanto a la fe, hay que señalar que Cusa la entiende, por un lado, como “el inicio del intelecto” (*De docta ign.* III, 11: h I, n. 244).⁶ Por lo tanto, Cusa la presenta como condición de posibilidad del conocimiento. Por otro lado, hay que señalar que si bien Cusa conoce que la fe es una virtud cardinal, la identifica con Jesús, sosteniendo que él es la verdad (*De docta ign.* III, prol.: h I, n. 181).⁷ Así, nuevamente, la verdad se vincula con lo divino, al explicitar la divinidad de Jesús a la luz de la doctrina de la unión hipostática (*De docta ign.* III, 2 et 4: h I). A la luz de estos presupuestos se puede comprender que la fe se presenta también como el fin del intelecto “pues Jesús, bendito por todos los siglos, es el fin de toda intelección, porque es la verdad” (*De docta ign.* III, 11: h I, n. 247).⁸

6 “Fides initium esse intellectus”.

7 “Qui est veritas”.

8 “Iesus enim in saecula benedictus, finis omnis intellectionis, quia veritas”.

Intelecto, infinitud y eternidad

Cusa sostiene la eternidad del intelecto, la cual no sería en virtud de sí misma, sino por su vinculación con Dios, reconocido como verdad infinita, objeto eterno del intelecto. Ahora bien, aunque Cusa, por un lado, reconoce una cierta predisposición a la eternidad, en cuanto el intelecto se encuentra orientado naturalmente hacia Dios, destaca que aquella se logra en cuanto pretende alcanzar su objeto, la verdad. Es más, es el mismo intelecto el que descubre su eternidad en cuanto su deseo es temporalmente insaciable. De esta forma, Cusa sostiene “y puesto que tal objeto es todo porque es Dios, el insaciable intelecto —en tanto pretende alcanzarlo— es inmortal e incorruptible puesto que no se sacia sino en el objeto eterno” (*De docta ign.* III, 10: h I, n. 240).⁹ Es interesante constatar, por otro lado, que Nicolás, a lo largo de la obra, no solo vincula el hecho de “alcanzar el fin” a conceptos como “ver”, “conocer” o “aprehender”, sino que también lo vincula con la fruición (*fruitione*), en cuanto el intelecto es saciado solo en “la fruición del bien óptimo máximo que jamás decae” (*De docta ign.* III, 12: h I, n. 259).¹⁰ Tema que inevitablemente resuena a vida eterna. Es por ello que la relación del intelecto con el alma no parece forzosa. De hecho, la noción de vida eterna cusana consiste en “no desear aprehender otra cosa que la verdad misma no en el enigma o en los signos, sino con certeza cara a cara” (*De docta ign.* III, 10: h I, n. 241).¹¹ En definitiva, aprehender a

9 “Et quoniam hoc tale obiectum est omnia, quia Deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satietur nisi in obiecto aeterno”.

10 “[...] in fruitione optimi maximi boni numquam deficientis”. Esta afirmación, claramente, indica la *Constitución Benedictus Deus*.

11 “[...] non aliud desideret quam ipsam veritatem non in aenigmate aut signis, sed certitudinaliter facietenus apprehendere. En esta expresión ‘cara a cara’ resuena nuevamente la *Constitución Benedictus Deus*.

Dios de manera estable y eterna (*ibid.*).¹² De igual forma, Cusa al hablar de muerte eterna la relaciona con la muerte intelectual, en la cual el tormento no solo se da en la separación de aquello deseado, sino también en cuanto no se cuenta con la esperanza de aprehenderlo algún día.

Segunda sección – Aspectos metodológicos

Para Cusa el conocimiento humano posee un método particular, que le permite aprehender, de cierta forma, la verdad de los objetos que lo circundan. Estos van revelando, misteriosamente, la presencia de Dios en tanto este se comprende como unidad. Así, mediante la *semejanza comparativa*, el ser humano va distinguiendo las cosas que, a su vez, manifiestan la presencia de la unidad y de la alteridad. Por otro lado, hay una cierta tensión entre el modo de conocer propio del ser humano y su infinito deseo de conocer. De modo que se ve la necesidad de trascender de manera misteriosa los propios límites cognoscitivos y lingüísticos para poder contemplar la verdad divina.

Intelecto, proporción y verdad

Según Cusa, todo conocimiento humano presupone la proporción comparativa (*proportio comparativa*) que consiste en juzgar “proporcionalmente lo incierto en la comparación con un presupuesto cierto” (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 2).¹³ La aprehensión resulta fácil solo cuando las cosas que se investigan pueden ser comparadas con un presupuesto. De to-

12 “Visión y fruición continua sin intermisión” dirá la *Constitución Benedictus Deus*. DH1001.

13 “Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant”.

das las facultades de percepción que posee el ser humano, Cusa se detiene solo en el intelecto cuando trata el modo de adquisición del conocimiento que le permitirá introducir la doctrina de la docta ignorancia. Sobre el intelecto sostendrá la falta de precisión que posee para conocer. Ello debido, precisamente a que solo aprehende las cosas por medio de una semejanza relativa, en donde una cosa es más o menos igual a la otra. Para Cusa, la precisión —y con ella la verdad— se logra solo cuando los términos comparados coinciden totalmente. De ahí que la verdad de las cosas (*quiditas*) se presente parcialmente para el intelecto humano.

Ahora bien, la razón de la falta de precisión no recae solamente en el intelecto sino también en la primacía de una igualdad gradual (*aequalitas gradualis*) presente en las cosas. De modo que entre aquellas no se puede establecer una similitud absoluta, por lo que la medida y lo que es medido siempre serán diferentes entre sí. Esto imposibilita la precisión o coincidencia totales entre ambas, por tanto, la verdad de las cosas no se puede aprehender.

Por otro lado, al hablar de proporción se debe considerar la noción de número, en cuanto esta involucra identidad y alteridad, pues “la proporción, dado que implica la conveniencia en algo uno y simultáneamente también la alteridad, no puede ser entendida sin el número. Por lo tanto, el número incluye todas las cosas proporcionables” (*ibid.*, n. 3).¹⁴ Es decir, para Cusa todo aquello que se puede conocer mediante el intelecto supone el número, útil para explicar la proporción existente entre las cosas, es decir, para distinguirlas y ordenarlas entre sí. Por consiguiente, la pluralidad de las cosas se encontraría vinculada necesariamente con el número, de tal manera que sin él, no habría ni orden ni pluralidad (*De*

14 “Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit”.

docta ign. I, 5: h I, n. 13).¹⁵ Así, es el número el que haría presente la unidad en la alteridad perceptible.

Intelecto, verdad e infinito

Ahora bien, se ha sostenido que la verdad de las cosas se presenta parcialmente para el intelecto humano. Cusa fundamenta esta idea en la falta de coincidencia existente entre el intelecto y la verdad. Esta diferenciación posee una raíz netamente ontológica, en cuanto el intelecto es reconocido como finito, a diferencia de la verdad de la cual se predica su infinitud. Infinitud que Nicolás comprenderá como “*coincidentia oppositorum*”.

Respecto a la verdad infinita, hay que remarcar que Cusa —habiendo sostenido la atracción que siente el intelecto respecto a ella— señala que el conocimiento del ser humano es ignorancia. Esta fuerte proposición se sustenta en el hecho de que toda investigación intelectual que busca aprehender la verdad está limitada por su método. Por tanto, el resultado que entregue será siempre parcial respecto de aquella. La verdad, por consiguiente, se presenta como desconocida al intelecto, en virtud de que este conoce mediante la proporción comparativa, de la cual la verdad infinita trasciende, en cuanto infinita. Pues no es posible establecer una proporción entre ambos. De ahí que Cusa sostenga categóricamente, que “la verdad precisa resulta incomprensible” (*De docta ign.* I, 3: h I, n. 9).¹⁶ Asimismo, es interesante constatar la vinculación que establece Cusa entre la verdad infinita y la verdad de las cosas, la cual también aparece como desconocida para el intelecto, en cuanto este no puede comprender con precisión la “íntima trama identidad-alteridad que constituye lo finito” (D’Amico, 2007: 17).

15 “[...] sine numero pluralitas entium esse nequit”.

16 “Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis”.

Por otro lado, se constata que el conocimiento de la verdad que obtenga el intelecto siempre será aproximativo (*De docta ign.* I, 3: h I, n. 10).¹⁷ Entonces, ¿es posible comprender con precisión la verdad? Según Cusa, sí es posible, pero solo la verdad misma puede comprender la verdad con precisión. Ello supone una identificación entre verdad e intelecto, pues es la verdad la que comprende la verdad. Esta realidad solo se encuentra en Dios, donde coinciden la verdad y el intelecto. Solo Dios conoce con absoluta precisión la verdad, su propia verdad y la verdad de las cosas. Por eso, el intelecto, que es finito en cuanto no es la verdad, jamás comprenderá la verdad con precisión.

A continuación, y habiendo establecido la relación entre el intelecto finito y la verdad infinita, Cusa sostiene la incomprensibilidad del máximo absoluto. Por eso afirma que Dios no se puede aprehender en sí mismo más que de manera incomprensible: “sobre todo discurso de la razón vemos incomprensiblemente la absoluta maximidad que es infinita” (*De docta ign.* I, 4: h I, n. 12).¹⁸ Esta incomprensión del máximo se produce en cuanto se identifica con la verdad. Esta identidad, por tanto, trae como consecuencia que frente al intelecto, lo máximo se visualiza como incomprensible, en virtud de que su naturaleza es infinita, excediendo de esta manera todo límite intelectual. Es así que “no alcanzamos lo máximo, mayor al cual nada puede darse —siendo mayor en cuanto tal y absolutamente que lo que pueda ser comprendido por nosotros— de otra manera que incomprensiblemente, puesto que es la verdad infinita” (*ibid.*, n. 11).¹⁹

17 “Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens”.

18 “Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximatatem videmus infinitam esse”.

19 “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus”.

Docta ignorancia, geometría e infinitud

Ahora bien, al presentar su doctrina de la docta ignorancia, Cusa la vincula, desde un inicio y necesariamente, con el concepto de maximidad, por eso sostiene “como habré de tratar acerca de la máxima doctrina de la ignorancia, tengo necesidad de abordar la naturaleza de la misma maximidad” (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 5).²⁰ Es por ello que al presentar a Dios como máximo, es decir, infinito, reconoce que se muestra el intelecto humano como desconocido, pues escapa a toda proporción. En tal sentido, se hace necesario plantearse si existe otro modo de conocimiento que no esté supeditado a la proporción comparativa. Según la propuesta de Cusa, sí habría otro modo que permitiría concebir lo infinito: la docta ignorancia. Esta se perfila como un nuevo paradigma de conocimiento humano, como una expresión de la condición antropológica ante el ser y la verdad. Sostiene Cusa que la docta ignorancia se debe comprender como un “peculiar modo de razonar acerca de las cosas divinas” (*De docta ign.* I, prol.: h I, n. 1).²¹ Ella no solo es presentada como doctrina, sino como un modo de conocimiento. Pues, la docta ignorancia no prescinde del uso del intelecto, sino más bien, lo extrapola a lo simbólico. Esta extrapolación hace prescindir de la imaginación y de la razón porque la imaginación no logra trascender los límites sensibles (*De docta ign.* I, 14: h I, n. 37) y la razón, por su parte, se encuentra vinculada con la alteridad y la finitud, en cuanto involucra la capacidad de distinción. Es por eso que en la docta ignorancia prima el intelecto, desde el cual es posible la trascendencia hacia lo infinito mediante el uso de las figuras geométricas y de la aritmética.

Es necesario determinar el objetivo de la docta ignorancia frente a Dios. Por un lado, está claro para Cusa que me-

20 “Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximatis naturam aggredi necesse habeo”.

21 “[...] in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe”.

dian­te la docta igno­ran­cia se busca lle­gar a co­no­cer a Dios en sí mis­mo (*maximus simpliciter*), es decir, tal co­mo es, por­que afir­ma que me­dian­te aque­lla se avanza para po­der “ver al mis­mo máxi­mo uno in­com­pren­si­ble: Dios uno y tri­no siem­pre ben­di­to” (*De docta ign.* I, 10: h I, n. 29).²² Por otro la­do, Cusa sos­tiene cate­gó­ri­ca­men­te que la docta igno­ran­cia es “el [único] mo­do po­si­ble para el ser hu­ma­no de al­can­zar la tri­ni­dad” (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 57).²³ Todo ello no im­plica des­co­no­cer que Dios en cuanto in­fini­to, nunca deja de ser inefable (*inefabilis*) e in­com­pren­si­ble (*incomprehensibilis*). Ah­ora bien, en cuanto Dios ex­cede todo lí­mite in­tel­ec­tu­al solo se le puede com­pren­der de ma­ne­ra in­com­pren­si­ble. A lo lar­go de la obra *De docta ignorantia*, Cusa manifiesta que re­cibe de la tra­di­ción teoló­gi­ca y filo­so­fí­ca el uso de la ma­temá­ti­ca en virtud de re­pre­sen­tar lo di­vi­no. Es más, no solo acoge esta mo­da­li­dad, sino que la acentúa, sos­tenien­do así que solo sim­bó­li­ca­men­te se puede ac­ce­der a Dios (*De docta ign.* I, 11: h I, n. 32).²⁴ De ahí que Dios se alcan­za solo me­dian­te la ma­temá­ti­ca, en tanto los nú­me­ros y las fi­gu­ras geo­mé­tri­cas son sig­nos²⁵ que per­miten que el in­tel­ecto tras­cienda. Por eso Cusa, sos­tiene que con la docta igno­ran­cia, el ser hu­ma­no en­tiende de ma­ne­ra tras­cen­den­te (*transcender*). *Trascendencia* que es re­que­rida frente al mis­te­rio in­tel­ec­tu­al del máxi­mo; así, el in­tel­ecto “a partir del signo, debe ele­varse a la ver­dad en­ten­dien­do las pa­la­bras en otro nivel” (*De docta ign.* I, 10: h I, n. 29).²⁶ Pues se debe tras­cen­der su sig­ni­fi­ca­do, en cuanto las pa­la­bras son in­ca­paces de ade­cuarse al mis­te­rio de Dios, por

22 “[...] videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, Deum unum et trinum semper benedictum”.

23 “Modo quo hoc homini possibile est, in docta ignorantia Trinitatem attingemus”.

24 “[...] cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat...”

25 Dice Álvarez Gómez al respecto del uso de la matemática: “Esto no quiere decir que la verdad pueda ser conocida con precisión, sino que el carácter esencialmente impreciso de nuestro conocimiento puede ser exactamente comprobado” (1963: 669).

26 “[...] si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transumptive intelligendo”.

eso se explicita que “lo máximo y lo mínimo, tal como se los considera en este libro, son vocablos trascendentes de significación absoluta” (*De docta ign.* I, 4: h I, n. 12).²⁷ Asimismo, “es necesario, usar orientaciones ejemplares de manera trascendente dejando de lado lo sensible a fin de que el lector pueda ascender a la simple intelectualidad sin trabas” (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 8).²⁸ Esta advertencia sobre las cosas sensibles se debe a que “están en una cierta continua inestabilidad a causa de la posibilidad material que abunda en ellas” (*De docta ign.* I, 11: h I, n. 31).²⁹ Realidad que no está presente en la matemática, en cuanto, en ella posee una certeza incorruptible (*certitudo incorruptibilis*). Esta certeza se requiere para la investigación simbólica, dado que

[...] la investigación se realiza a partir de la imagen, es necesario que nada dudoso haya respecto de la imagen, en cuya proporción llevada a otro nivel se investiga lo desconocido, puesto que el camino hacia aquello de lo que no tenemos certeza no es sino lo que transita por lo presupuesto y lo cierto. (*Ibid.*)³⁰

Mas aun, la matemática aplicada al método, a pesar de su finitud, puede transferir al infinito (*transumptio in infinitum*)³¹ y no solo representar lo infinito (Rusconi, 2007: 104).

27 “Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt”.

28 “Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcender uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectuatatem simplicem expedite lector ascendat”.

29 “Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem”.

30 “Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transumptiva proportionie incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit”.

31 Al respecto señala André: “La segunda dimensión corresponde al concepto de *transumptio* que, en el significado hermenéutico que transporta, incluye, desde sus primeras utilizaciones en el *De docta*

Tercera sección - Aspectos trinitarios

Pensar a Dios como infinito no solo supone una ambición intelectual sino también conocer la evolución histórica en general que se centró en determinar cuál era la propiedad distintiva del ser divino. Si bien la escolástica medieval sostuvo la aseidad como lo central en la concepción teológica, Cusa se inscribe en la corriente para la cual la infinitud es la propiedad central de Dios. Asimismo, supone conocer la postura de la filosofía cristiana frente al aristotelismo y al neoplatonismo. Pues es esta última corriente la que impulsa la concepción absoluta e infinita de Dios. Es decir, sostener que Dios es infinito supone comprender a Dios en sí mismo (González García, 1995: 611-613). Es así que la intención de Cusa de comprender a Dios en sí mismo lo lleva a sostener no solo su unidad y trinidad divinas, sino más bien, su “unitrinidad” o “triunidad”. Estos conceptos buscan principalmente hacer inteligible el misterio trinitario de alguna manera. Al respecto, resulta interesante el esfuerzo que realiza años más tarde al sostener que el nombre propio de Dios es “*non aliud*” (cfr. *De non aliud*: h XIII [trad. esp. Machetta, 2008]). Para Cusa la unidad divina posee una configuración trinitaria que no contradice su unidad. El misterio trinitario es la clave de lectura para comprender el resto de los misterios divinos, por eso, solo concibiendo a Dios como unitrino podremos comprenderlo como creador del mundo, es decir, como causa de la cual procede la multiplicidad (D’Amico, 2005: 272).

ignorancia, no solo la capacidad de potenciar la fuerza de las palabras, sino también la de introducir una dinámica de interpretación de los símbolos matemáticos que permita pasar de lo que en ellos se simboliza a la plenitud de sentido a que remiten” (2005: 31).

Dios, unidad y *coincidentia oppositorum*

Cusa identifica a Dios, mediante la fe, con lo máximo (*maximum*),³² el cual es percibido como necesariamente *infinito*. A su vez, entiende por máximo “lo que nada mayor que ello puede ser” (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 5).³³ En esta fórmula, como es sabido, resuena la famosa afirmación de San Anselmo. Frente a esto hay que señalar que Cusa toma distancia de aquella, pues no concibe a Dios en comparación con ninguna cosa, sino más bien, busca aprehender a Dios en sí mismo (Álvarez Gómez, 1963: 671), es decir, Dios en cuanto “*maximum simpliciter*”. Por otra parte, hay que señalar que la particularidad del concepto *infinito* de Cusa radica en el hecho de no comprenderlo como una serie innumerable de perfecciones que puedan atribuírsele a Dios, sino como “*coincidentia oppositorum*” (Brasa Díaz, 1989: 129), la cual se establece a partir de una trascendencia dialéctica entre los contrarios finitos (García-González, 1995: 619). Por eso, lo máximo coincide con lo mínimo y lo mínimo coincide con lo máximo:

[...] lo máximo [es] lo mayor al cual nada puede darse
[...] lo mínimo es aquello menor al cual nada puede ser.
Y puesto que lo máximo es del mismo modo, es manifiesto que lo mínimo coincide con lo máximo. (*De docta ign.* I, 4: h I, n. 11).³⁴

32 Dice al respecto Machetta: “Notemos que Nicolás se pregunta no por un término abstracto cuyas notas esenciales deba señalar, sino por una realidad concreta cuyo significado quiere comprender. Este enfoque se evidencia, en primer lugar porque habla de lo máximo (*maximum*) y no de maximidad (*maximitas*)”. (Machetta, 1999: 63)

33 “[...] quo nihil maius esse potest”.

34 “Maximum, quo maius esse nequit [...] Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere”.

Es así que percibir a Dios como “*coincidentia oppositorum*”,³⁵ implica sostener su infinitud, pues “las oposiciones convienen tan solo a aquello que admite excedente y exceso, y le convienen diferentemente” (*ibid.*, n. 12).³⁶ Por otro lado, implica considerar la noción de máximo que, en razón de su absolutez, se identifica con la unidad y la entidad (*De docta ign.* I, 2: h I, n. 5).³⁷

A su vez, de la “*coincidentia oppositorum*” se debe entender que en cuanto lo máximo absoluto es unidad, es identidad absoluta, “pues tan grande es allí la identidad, que antecede aun a todas las oposiciones relativas, porque allí lo otro y lo diverso no se oponen a la identidad [...] pues toda diversidad es, en lo máximo mismo, identidad” (*De docta ign.* I, 21: h I, n. 63).³⁸ Esta identidad, no es respecto de la finitud de las cosas, las cuales claramente son distintas unas de otras, sino en lo referido a la complicación absoluta del máximo. Ahora bien, Dios es absoluto no solo en cuanto no tiene opuestos, sino en que “está por sobre toda oposición” (*De docta ign.* I, 4: h I, n. 12).³⁹ La razón de ello es que en Dios, al ser identidad absoluta, no solo lo mínimo coincide con lo máximo, sino que lo mínimo en lo máximo es lo máximo (*De docta ign.* I, 16: h I, n. 43).⁴⁰ Por tanto, “máximamente verdadero

35 Dice al respecto Hubert: “La expresión *coincidentia oppositorum* con la cual se identifica al Cusano no aparece en el *De docta ignorantia*, pero ciertamente está la idea. Cuando, en el epílogo, Nicolás resume el primer libro, afirma que su intención era presentar ‘todo el esfuerzo de nuestro espíritu humano que debe hacerse para elevarse hasta la simplicidad donde coinciden los contradictorios’ (2007: 431).”

36 “Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et ex cessum, et hiis differenter conveniunt”.

37 “Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum (*De docta ign.* I: h I, n. 37). Nam iam constat non nisi unum possibile esse maximum et infinitum”.

38 “Nam tanta est ibi identitas, quod omnes etiam relativas oppositiones antecedit, quoniam ibi aliud et diversum identitati non opponuntur [...] Omnis enim diversitas in ipso est identitas”.

39 “[...] quoniam supra omnem oppositionem est”.

40 “[...] ita quod penitus omnem oppositionem per infinitum supergreditur”.

es que lo máximo mismo en cuanto tal es o no es, o que es y no es, o que ni es ni no es" (*De docta ign.* I, 6: h I, n. 16).⁴¹ Desde esta noción absoluta de que Dios es "*coincidentia oppositorum*", Cusa sostiene la idea de "*complicatio-explicatio*". Comprende que la unidad infinita es todo en virtud de su simplicidad, así "la unidad infinita es complicación de todo" (*De docta ign.* II, 3: h I, n. 105).⁴² Por otro lado, la *explicatio* la comprende en cuanto expresión de Dios. Por eso sostendrá que el Universo, máximo contracto, es despliegue de Dios. Por tanto, cada ser finito expresa la misma divinidad, justamente porque el despliegue de Dios mantiene su ser por medio de aquel. Finalmente, "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).⁴³ Cusa reconoce la incomprensión que devela este misterio, por eso sostiene de manera categórica que si bien el intelecto mediante la docta ignorancia ve que Dios es la complicación y explicación de todo, ignora totalmente el modo en que se realiza aquello (*ibid.*, n. 111).

Dios, unidad y trinidad

Dios, en cuanto máximo, se comprende como la verdad infinita. Verdad que se revela incomprensible para el intelecto. De la incomprensibilidad, Cusa asciende a la innumbrabilidad de Dios, la cual reflexiona a la luz de la realidad numérica. Sosteniendo así, que el nombre más conveniente para Dios es la *unidad absoluta*, en cuanto esta se identifica por ser lo mínimo con lo máximo. Entonces, ¿qué relación

41 "Maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse".

42 "Unitas igitur infinita est omnium complicatio".

43 "Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus".

se puede establecer entre el número y la unidad? Sin duda, no se debe pensar que la unidad se iguala con el número, pues aquella se identifica con Dios, asumiendo así todas las cualidades del máximo. Por tanto, “la unidad al ser máxima no es multiplicable, porque es todo aquello que puede ser. En consecuencia, ella no puede volverse número” (*De docta ign.* I, 5: h I, n. 14).⁴⁴ A su vez, según Cusa, al ser la unidad el máximo, se está afirmando que es máximamente y mínimamente a la vez. Y porque es lo máximo, es el fin de todo número y porque es lo mínimo, la unidad es reconocida como principio de todo número. Por otro lado, respecto a llamar a Dios “trinidad”, sostiene categóricamente:

De donde lo máximo, aunque sea por sobre toda trinidad al infinito, lo llamamos trino, porque de otra manera no entenderíamos que lo máximo es la causa simple, el metro, la medida de las cosas cuya unidad de ser es trinidad [...] aunque en verdad no solo el nombre sino el concepto nuestro de trinidad [...] de ninguna manera convenga a lo máximo sino que es deficiente infinitamente respecto de aquella máxima e incomprendible verdad. (*De docta ign.* I, 20: h I, n. 61)⁴⁵

Unidad trina

Para Cusa, sostener la trinidad de la unidad corresponde a sostener la perfección de Dios, por eso, la unidad para él no

44 “Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis, quoniam est omne id, quod esse potest. Non potest igitur ipsa numerus fieri”.

45 “Unde maximum, licet sit super omnem trinitatem per infinitum, trinum dicimus, quia aliter ipsum rerum, quarum unitas essendi est trinitas —sicut in figuris unitas triangularis in trinitate angulorum consistit—, causam simplicem, metrum et mensuram esse non intelligeremus; licet in veritate et nomen et conceptus noster trinitatis, semoto isto respectu, maximo nequaquam conveniat, sed per infinitum ab illa maxima et incomprehensibili veritate deficiat”.

es sino trina. Unidad y trinidad no corresponderían a dos opuestos. Es decir, unidad-trinidad no es sinónimo de decir uno-muchos, sino más bien ambos conceptos aluden directamente a la esencia de Dios. Por eso Dios “es” uno y trino. Al respecto señala:

Es conveniente advertir esto con agudeza. Pues en lo divino tan grande es la perfección de la unidad, la cual es la Trinidad, de modo que el Padre es en acto Dios, el hijo es en acto Dios, el Espíritu Santo es en acto Dios; el Hijo y el Espíritu Santo son en acto en el Padre; el Hijo y el Padre en el Espíritu Santo; el Padre y el Espíritu Santo en el Hijo. De esta manera ciertamente no puede darse en lo contracto. Pues las correlaciones no son subsistentes por sí sino copulativamente. (*De docta ign.* II, 7: h I, n. 128)⁴⁶

Ahora bien, en cuanto máxima, la unidad infinita no se puede multiplicar, pues en cuanto simplísima no cabe en ella la composición, por eso, citando a San Agustín, sostiene que lo uno, sin multiplicación numeral, es trinitariamente. Por eso: “cuando comienzas a numerar la trinidad, te apartas de la verdad” (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 57).⁴⁷ A raíz de que no se puede predicar de las personas divinas que uno es el uno, otro el dos y el tercero el tres, Cusa añade, citando el evangelio de Juan 14,10 “por cuanto cada uno es en cualquiera. Como dice el Hijo: ‘Yo en el Padre’ y ‘El Padre en mí’” (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 58).⁴⁸ Y si en Dios no cabe la numeración de las personas, tampoco se puede sostener

46 “Oportet acute ista advertere. Nam in divinis tanta est perfectio unitatis, quae est Trinitas, quod Pater est actu Deus, Filius actu Deus, Spiritus sanctus actu Deus; Filius et Spiritus sanctus actu in Patre, Filius et Pater in Spiritu sancto, Pater et Spiritus sanctus in Filio. Ita quidem in contracto esse nequit. Nam correlationes non sunt subsistentes per se nisi copulate”.

47 “Dum incipis numerare Trinitatem, exis veritatem”.

48 “[...] cum quilibet sit in quolibet, —ut ait Filius: Ego in Patre et Pater in me”.

que entre aquellas exista la prioridad y la posterioridad. Por tanto, en la unidad máxima, que es trina, no cabe pensar correlativamente, es decir, primero el Padre, después el Hijo y finalmente el Espíritu Santo, pues en lo infinito la prioridad no contradice la posterioridad, así:

[...] el Padre no es prioritario respecto del Hijo y el Hijo posterior, sino que de tal modo el Padre es prioritario, que el Hijo no es posterior. De tal manera el Padre es la primera persona, que el Hijo no es después de ello la segunda; sino que así como el Padre es la primera persona sin que haya prioridad, de la misma manera el Hijo es la segunda sin que haya posterioridad y de la misma manera el Espíritu santo es la tercera. (*De docta ign.* I, 20: h I, n. 59)⁴⁹

Por otro lado, el misterio de la trinidad de la unidad obliga a situarse en categorías de docta ignorancia. Por eso, Cusa para explicar este misterio alude a ejemplos convenientes (*exempla convenientia*). Así como la unidad del intelecto no es otra cosa que el que entiende (*intelligens*), lo inteligible (*intelligibile*) y el entender (*intelligere*). Añade que la unidad no es sino trinidad, pues dice indivisión (*indivisio*), distinción (*distinctio*) y conexión (*connexio*), en cuanto los tres provienen de la unidad (*ab unitate*). Ahora bien, respecto a la unidad del intelecto, Cusa señala que “no concibe con rectitud la unidad quien no alcanza la trinidad de la misma unidad” (*De docta ign.* I, 10: h I, n. 28).⁵⁰ Frente a tal misterio, se debe prescindir de la imaginación y la

49 “Unde Pater non est prior Filius et Filius posterior; sed ita Pater est prior, quod Filius non est posterior. Ita Pater prima persona, quod Filius non est post hoc secunda; sed sicut Pater est prima absque prioritate, ita Filius secunda absque posterioritate et Spiritus Sanctus pariformiter tertia”.

50 “Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit”.

razón, pues para aprehender lo máximo es necesario la simple intelección de la docta ignorancia.

Por otro lado, se ha mostrado que Dios en cuanto máximo es la unidad infinita. Y desde esa misma maximidad, Cusa sostiene la trinidad de la unidad:

Además cuando digo: “la unidad es máxima”, digo la trinidad. Pues cuando digo “unidad”, digo principio sin principio; cuando digo “máxima”, digo principio que proviene del principio; cuando las junto y las uno por la palabra “es”, digo la procesión por uno y otro. Si pues en los textos anteriores ha sido demostrado muy manifiestamente que lo uno es lo máximo porque es lo mínimo, lo máximo y la conexión son uno, de modo que la misma unidad es no solo mínima sino también máxima y también unión. (*Ibid.*, n. 29)⁵¹

Pero, si lo máximo es absoluto, ¿necesariamente Dios es trino? ¿Podría ser cuaterno o quintuple? Para Cusa, sostener que lo máximo es trino, es afirmar su simplicidad y perfección, en cuanto razón de todas las cosas. Pues “que lo máximo sea el metro y la medida de todo, no es algo distinto de que lo máximo sea en sí mismo en cuanto tal, o lo máximo sea máximo” (*De docta ign.* I, 17: h I, n. 50).⁵² Ahora bien, no basta con sostener que Dios es la esencia máxima, sino que en cuanto tal es la esencia única y simplísima de todas las esencias. Sostiene Cusa “el máximo triángulo, con

51 “Adhuc, cum dico: ‘Unitas est maxima’, trinitatem dico. Nam cum dico unitas, dico principium sine principio; cum dico maxima, dico principium a principio; cum illa per VERBUM est copulo et unio, dico processionem ab utroque. Si igitur ex superioribus manifestissime probatum est unum esse maximum, quoniam minimum, maximum et connexio unum sunt, ita quod ipsa unitas est et minima et maxima et unio”.

52 “Non est ergo aliud maximum esse metrum et mensuram omnium quam maximum simpliciter esse in seipso sive maximum esse maximum”.

el cual coincide el mínimo, abarca todas las figuras poligonales. Pues así como la máxima unidad se relaciona a todo número, del mismo modo el triángulo máximo a todo polígono” (*De docta ign.* I, 20: h I, n. 60).⁵³ Por tanto, como lo máximo coincide con lo mínimo, no puede ser sino trino, pues todo aquello superior a este no es mínimo ni simple ni medida de todo, pues sería siempre mayor que lo mínimo. A continuación advierte “por tanto, ¿cómo habría de ser lo máximo, lo que no fuera medida de todo? Aun más, ¿cómo sería lo máximo, lo que fuera por otro y fuera compuesto y por consiguiente finito?” (*Ibid.*)⁵⁴

Trinidad una

Se ha mostrado cómo la unidad es trinidad. Corresponde ahora señalar de qué manera la trinidad es una. Al respecto, es interesante constatar que si bien cuando Cusa alude a la verdad de Dios se refiere al hecho de que Dios siendo uno es trino, al sostener la relación entre unidad y trinidad, hablará de la “verdad de la trinidad” (*veritas trinitatis*) la cual no contradiría la unidad de Dios, sino más bien correspondería a la misma unidad (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 56). Es por ello que sostiene “la verdad de la Trinidad, la cual es la trinidad, exige que lo trino sea uno, por ello se dice tri-uno” (*De docta ign.* I, 20: h I, n. 59).⁵⁵ Desde esta realidad se comprende no solo el tema de la unidad de la trinidad, sino también el de la generación y procesión eternas. El resultado de ambas reflexiones será el mismo: la unidad, la igualdad y la conexión son uno.

53 “Maximus igitur triangulus, cum quo minimus coincidit, omnes figuras polygonias complectitur; nam sicut unitas maxima se habet ad omnem numerum, ita triangulus maximus ad omnem polygoniam”.

54 “Quomodo igitur esset maximum, quod non esset omnium mensura? Immo quomodo esset maximum, quod esset ab alio et compositum et per consequens finitum?”.

55 “Amplius, requirit veritas Trinitatis, quae est Triunitas, trinum esse unum, quia dicitur triunum”.

Respecto al tema de la unidad de la trinidad, Cusa lo explica a la luz del concepto de eternidad. Esta noción la desarrolla a partir del siguiente axioma “nadie pone en duda que es eterno aquello que precede toda alteridad” (*De docta ign.* I, 7: h I, n. 18).⁵⁶ Desde ahí, sostiene la eternidad de la unidad (*unitas*), de la igualdad (*aequalitas*) y de la conexión (*connexio*), en cuanto que todas ellas son anteriores a la alteridad. Sin embargo, no se puede postular sino la existencia de un solo eterno. Pues es imposible que exista algo que preceda a la eternidad, requisito formal para la existencia de varios eternos. Por consiguiente “porque la unidad es eterna, la igualdad es eterna y también de manera similar la conexión, de ahí que la unidad, la igualdad y la conexión sean uno” (*ibid.*, n. 21).⁵⁷ Por otro lado, y con respecto al misterio de la generación y procesión divinas, Cusa busca mostrar la unidad de la trinidad, por eso dice “y aunque la igualdad de la unidad se engendre por la unidad y la conexión proceda de uno y otro, sin embargo uno y lo mismo es la unidad y la igualdad de la unidad y la conexión que procede de una y otra” (*De docta ign.* I, 9: h I, n. 25).⁵⁸

Ahora bien, para comprender la distinción de personas divinas y la unidad de la esencia, Cusa sostiene que no conviene concebir en Dios, la distinción y la in-distinción como contradictorias, porque ellas se identifican en él. Por tanto, la trinidad es lo mismo que la unidad y a la inversa: “y así lo mismo puede decirse acerca de la pluralidad de las personas y de la unidad de la esencia. Pues donde la pluralidad es unidad, la trinidad de las personas es idéntica con la unidad de la esencia. Y, en sentido opuesto, donde la unidad

56 “Id, quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat”.

57 “Sed quia unitas aeterna est, aequalitas aeterna est, similiter et connexio: hinc unitas, aequalitas et connexio sunt unum”.

58 “[...] et quamvis ab unitate gignatur unitatis aequalitas et ab utroque connexio procedat, unum tamen et idem est unitas et unitatis aequalitas et connexio procedens ab utroque [...]”.

es pluralidad, la unidad de la esencia es la trinidad en las personas” (*De docta ign.* I, 19: h I, n. 57).⁵⁹ Y señalando nuevamente la absolutez divina, sostiene: “En lo divino la unidad no es contractamente en la Trinidad como el todo en las partes o lo universal en los particulares, sino que la misma unidad es la Trinidad. Por ello cualquiera de las personas es la misma unidad. Y porque la unidad es la Trinidad, una persona no es la otra” (*De docta ign.* II, 7: h I, n. 127).⁶⁰

Se ha mencionado que la ininteligibilidad de Dios se traduce en una inencontrabilidad; ello en cuanto Dios trasciende todo intelecto y todo nombre. Sostiene Cusa “si alguien pudiera entender o denominar tal unidad, la que siendo unidad es todo y siendo lo mínimo es lo máximo, ese tal alcanzaría el nombre de Dios”. Por eso, la docta ignorancia ha mostrado que “unidad” y “trinidad” son nombres convenientes a Dios, pero que su verdadero nombre dista al infinito. Pues la comprensión que se logra de Dios siempre es de manera incomprensible. Al respecto de los nombres de las personas divinas afirma:

[...] el nombre de la Trinidad y de las personas, es decir del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, se le imponen en relación con las creaturas. Pues siendo Dios, en cuanto es unidad, engendrante y Padre; en cuanto es igualdad de la unidad, engendrado e Hijo; y en cuanto es conexión de ambos, Espíritu Santo. (*De docta ign.* I, 24: h I, n. 80).⁶¹

59 “Et ita de pluralitate personarum et unitate essentiae; nam ubi pluralitas est unitas, trinitas personarum est idem cum unitate essentiae; et e converso, ubi unitas est pluralitas, unitas essentiae est trinitas in personis”.

60 “In divinis unitas non est contracte in Trinitate, ut totum in partibus seu universale in particularibus, sed ipsa unitas est Trinitas. Propterea quaelibet personarum est ipsa unitas; et quoniam unitas est Trinitas, una persona non est alia”.

61 “Et intantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen trinitatis et personarum, scilicet patris et filii et spiritus sancti, in habitudine creaturarum sibi imponuntur. Nam cum deus

Es así que Dios es Hijo, por ser la igualdad de la unidad. Es Padre porque engendró la igualdad de la unidad. Y es Espíritu Santo, porque es el amor de uno y otro. Ahora bien, desde la teología negativa, Cusa sostiene que el nombre propio de Dios es infinito, en cuanto él es infinito. Así: “conforme a esta teología negativa no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; conforme a ella es tan solo infinito”.

(*De docta ign.* I, 26: h I, n. 87)⁶²

Conclusión

Los elementos antropológicos presentes en la obra *De docta ignorantia* revelan su talante teológico. La figura del ser humano solo se entiende en referencia necesaria a Dios, que se presenta frente a su intelecto como el objeto capaz de saciar el inevitable deseo de saber. La tendencia hacia Dios no se considera un mero acto voluntarista por parte del ser humano, sino una respuesta a la experiencia trinitaria que él tiene de Dios. En este caminar hacia él, no solo se adentra en el misterio divino sino también en su propio misterio como creatura de Dios. Para Cusa, el misterio de Dios uno y trino supone necesariamente abordarlo desde una actitud de docta ignorantia. Solo de dicha manera se comprenderá incomprensiblemente que tres personas divinas sean un único Dios. Por

ex eo, quod unitas est, sit gignens et pater, ex eo, quod est aequalitas unitatis, genitus sive filius, ex eo, quod utriusque connexio, spiritus sanctus”.

- 62 “Unde neque pater est neque filius neque spiritus sanctus secundum hanc negativam theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero, ut infinitas, neque generans est neque genita neque procedens. Quare hilarius pictaviensis subtilissime dixit, dum per sonas distingueret: ‘in aeterno’ inquit, «infinitas, species in imagine, usus in munere»; volens quod, quamvis in aeternitate non nisi infinitatem possumus videre, tamen ipsa infinitas, quae est ipsa aeternitas, cum sit negativa, non potest intelligi ut generans, sed bene aeternitas, quoniam aeternitas est affirmativa unitatis sive praesentiae maximae; quare principium sine principio. ‘species in imagine’ dicit principium a principio; ‘usus in munere’ dicit processionem ab utroque”.

otro lado, si bien Cusa proporciona todos los elementos para ascender en la contemplación de tal misterio, nunca olvida la inefabilidad de Dios. Por otro lado, el método trascendente de la docta ignorancia fue presentado como la vía de acceso al misterio divino. La particularidad de este método radica en que el ser humano accede a Dios trascendiendo los límites propios del conocimiento y del lenguaje. De tal modo, el uso simbólico de la matemática se revela como necesario y útil en la aprehensión inaprehensible del misterio trinitario. Pues trascendiendo los símbolos se accede a lo trascendente. Una forma de comprensión de la infinitud divina se produce sosteniendo la coincidencia de opuestos. Este es un concepto que refleja un esfuerzo por nombrar lo innombrable, superando todos los límites de aprehensión, para comprender incomprendiblemente lo infinito, en cuanto unitrino.

Bibliografía

- Álvarez Gómez, M. (1963). *Coincidentia oppositorum* e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa. En *La ciudad de Dios*, 176.
- André, J. M. (2005). Conocer es dialogar: Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En Machetta, J. y D'Amico, C. *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección. Actas del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica*. Buenos Aires, Biblos.
- Brasa Díaz, M. (1989). Los pilares del "De Docta Ignorantia" de Nicolas de Cusa. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7.
- D'Amico, C. (2005). Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolas de Cusa. En *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*. Buenos Aires. Biblos.
- . (2007). Identidad en la Alteridad. La doctrina de la esencia única en *De Docta Ignorantia* de Nicolás de Cusa. En *Scintilla* 4: 17.
- García-González, J. A. (1995). La infinitud de Dios y la vida intelectual. Nota sobre los implícitos gnoseológicos-antropológicos de la idea cusana de Dios. En *Anuario filosófico* 28.

- Hubert, A. (2007). Influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa. En *Teología y Vida*, 48.
- Machetta, J. M. (1999). Acerca de la coincidencia de los opuestos. En *Patrística et Mediaevalia*, XX.
- 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).
- Nicolás de Cusa. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe). Machetta, J. M. y D'Amico, C. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2003.
- . *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto* (edición bilingüe). D'Amico, C., Machetta, J. M. y Manzo, S. (introd., trad. y notas). Buenos Aires, Biblos, 2004.
- . *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto* (edición bilingüe). Reinhardt, K. (introd.). Machetta, J. M. y Ludueña, E. (trads.). Buenos Aires, Biblos, 2009.
- . *Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma*. Machetta, J. M. y Reinhardt, K. (introd.). Machetta, J. M. (trad.). Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Rusconi, C. (2007). La representación sensible de lo no representable en Heimerico del Campo y Nicolás de Cusa. En *Scintilla* 4.

Capítulo 10

Infinitas absoluta

La reflexión cusana ante el problema de la identidad y la diferencia

Alexia Schmitt

Nicolás de Cusa como místico

Alois Maria Haas, al iniciar su artículo “‘...alcanzar el último de nuestros anhelos’. Nicolás de Cusa como místico”, advierte: “Cuando en el título es señalado que Nicolás de Cusa debe ser interpretado como místico en el centro de su consideración, debe aclararse que no se trata de saber si el Cusano tuvo él mismo vivencias y experiencias místicas, sino percibir con cuánta profundidad y vitalidad ha pensado la posibilidad de una mística cristiana considerada desde lo intelectual y emocional” (Haas, 2008: 6). Desde esta perspectiva filosófica, esto es, Nicolás como pensador que reflexiona acerca de las condiciones metafísicas, gnoseológicas y lingüísticas que vuelven posible un saber místico, creemos junto con Haas que es legítimo encontrar una mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En el presente trabajo haremos especialmente foco en la noción de *infinitas absoluta* en tanto concentra la reflexión cusana ante el problema de la identidad y la diferencia.

Antes de profundizar en el concepto de *infinitas absoluta*, es interesante destacar la advertencia realizada por Haas al

inicio del artículo, pues no solo pone en contexto la mística del Cusano, sino que además muestra su relevancia y actualidad. El interés que Nicolás demuestra por las cuestiones místicas no está en absoluto desconectado de sus preocupaciones filosóficas principales; a saber: la relación que puede establecerse entre hombre, mundo y Dios (*cf.* Haas, *op. cit.*: 7). Más aún —prosigue el mencionado especialista—, dichos intereses lo vinculan al cambio de época entre el Medioevo y la Modernidad: su concepción de *theologia mystica* también es significativa para interpretar el proceso de cambio de época, que debe ser otorgado al pensamiento cusano en su conjunto (*cf.* Haas, *op. cit.*: 7-8). A fin de ilustrar esto, recuerda que —según Blumenberg— una doble inervación resulta del pensamiento cusano: el sostenimiento y la exaltación de la trascendencia de Dios y la aproximación tanto del hombre como del cosmos a las cualidades de esta trascendencia (*cf.* Haas, *op. cit.*: 8). Por eso el Cusano permanece como un pensador en el cambio de siglo, una visión que han sostenido Ernst Cassirer, Walter Schulz y Volkmann-Schluck, entre muchos otros.

Infinitas absoluta: la reflexión cusana ante el problema de la identidad y la diferencia

Hay un concepto —advierde Beierwaltes en su artículo “Elementos místicos en el pensamiento del Cusano”— que supera los límites del concebir y de lo concebido pero que, paradójicamente, solo es comunicable mediante un concepto: “la *infinitas absoluta* constituye el horizonte primario o el pensamiento fundante y abarcante de todas las determinaciones, que tratan de concebir o de nombrar al ser de Dios como un absoluto” (Beierwaltes, 2005: 259). Ya al concluir el primer Libro de *De docta ignorantia*, el joven Nicolás afirmaba: “con-

forme a la teología negativa no se encuentra en Dios otra cosa sino la infinitud” (*De docta ign.* I; 26: h I, n. 88).¹

Lo finito o determinado (y por tanto limitado) es idéntico a sí mismo, pero precisamente su identidad lo diferencia de un otro, también idéntico a sí mismo: lo idéntico a sí mismo es al mismo tiempo lo otro de lo otro idéntico (*cfr. De non aliud.* h XIII, n. 64 y n. 27-29; *De gen.*: h IV, n. 146).² Por consiguiente, lo finito es a la vez idéntico y diferente; identidad y diferencia se entremezclan en cada ente de modo singular (Beierwaltes, 2005: 146 y ss.). No obstante, el elemento fundante es la unidad: todo ente no es lo otro sino por su unidad o identidad respectiva, y precisamente por eso puede pensarse como otro (*De vis.* 23: h VI, n. 106).³ En palabras de Beierwaltes:

Unidad y alteridad [...] se penetran mutuamente en el ámbito de lo finito, como la luz y las tinieblas, en una *unidad* en cada caso diversa y relativa. Por consiguiente, el ámbito de lo finito no puede ser en absoluto sin el desplegarse de la unidad hacia la alteridad, y sin la reconducción [...] de esta alteridad, a través de la unidad inmanente a ella, hacia la unidad fundante como el origen de todo. (2005: 147)

Si el ámbito de lo finito consiste en el entrecruzamiento de unidad-alteridad, esto significa que en todo ente finito siempre hay algo inconcluso y por eso su realidad no está terminada, sino permanece abierta a una realidad nueva, “la realidad está en el horizonte de la posibilidad y el tiempo” (Beierwaltes, 2005: 149). Mientras en la dimensión de lo finito lo grande siempre puede ser más grande y lo pequeño

1 “Non reperitur in Deo secundum theologiam negationis aliud quam infinitas”.

2 *De genesi*: “Omne quod est est idem sibi ipsi et alteri aliud”.

3 “Unum non est aliud: hinc dicitur alterum”.

más pequeño, lo máximo absoluto es aquello en comparación con lo cual no puede ser ni pensarse nada mayor; pues es todo aquello que puede ser (*cfr. ibidem*: 149-150). Más aún, la *infinitas absoluta* se encuentra antes de o por encima de la dimensión de los opuestos, no solo por carecer de toda limitación y por no estar en oposición con nada, sino sobre todo por su *simplicitas absoluta* (*cfr. De beryl.*: h XVI, n. 20; *De vis.*: h VI, n. 38 et n. 60; *De quaer.*: h IV, n. 26; Beierwaltes, *op. cit.*: 150). De ahí que la unidad absoluta no sea cognoscible ni nombrable: “todo nombre puede tener un contrario. Pero a la infinitud innombrable nada le puede ser contrario” (*De vis.* 13: h VI, n. 55).⁴ La etimología de *infinitum* condensa su significado más profundo:

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

Con todo, lo finito no queda por fuera de la unidad absoluta del principio, sino que se encuentra complicado en ella aunque siendo en el modo propio del principio: *omnia in Deo Deus*. (*De coni.*: h III, n. 15; *cfr.* Beierwaltes, *ibidem*). Aunque todo lo principiado esté complicado en su causa, el principio no pierde por ello su simplicidad; así lo advertía en la *Apologia*: de la afirmación de que todas las cosas están en Dios no se infiere que haya composición en Él,

4 “Omne enim nomen potest habere contrarium. Infinitati autem innominabili nihil potest esse contrarium”.

[...] pues en Dios todas las cosas son Dios. Por ejemplo, en Dios la tierra no es tierra sino Dios, y similarmente respecto a cada cosa. [...] Así como no es inconsistente con la simplicidad de la unidad que cada número esté complicado en la unidad, tampoco [es inconsistente] con la simplicidad de la causa que todo lo causado [esté complicado en la causa]. (*Apol.*: h II, n. 39)⁵

Por consiguiente, la sentencia “no hay proporción de lo infinito a lo finito” (*De docta ign.* II, 3: h I, n. 110)⁶ no niega que lo finito nos remita a lo infinito —el cual constituye su origen, principio conservador y fin; el ser de la cosa, afirma en el segundo Libro de *De docta ignorantia*, “es ser-que-proviene-del-ser” (*ibid.*)⁷—, sino que sean comparables:

Lo finito no guarda con lo infinito una proporcionalidad medible, tal como lo finito es comparable y medible entre sí. Lo infinito tampoco es el nivel supremo dentro del más y el menos como si, en calidad de supremo, permaneciera inmanente a este. Más bien en sí mismo es siendo fuera o “por encima de” la dimensión de lo medible, comparable, proporcional, más allá de toda gradación. Solo así es capaz de ser fundamento y origen absoluto de esta dimensión y, por tanto, también de la referencia de identidad y diferencia. (Beierwaltes, 2005: 149)

-
- 5 “Quia omnia in Deo Deus; nam non est terra in Deo terra, sed Deus; ita de singulis. [...] Nam sicut simplicitati unitatis non repugnat omnem numerum in ea complicari, sic simplicitati causae omnia causata”. *Cfr. De docta ign.* I, 22: h I, n. 69; *ibid.* II, 3: h I, n. 105-111, *ibid.* II, 5: h I, n. 117-122, e *ibid.* II, 8: h I, n. 132-140; *De coni.*: h II, n. 15; *De quaer.*: h IV, n. 31. *De beryl.*: h XI/1, n. 16. La edición crítica refiere a Eckhart (*Sermo VI*: h XVI/2, n. 75) “omnia in deo sunt deus ipse”.
- 6 “Infiniti ad finitum proportionem non esse.” *Cfr. De cir. quad. (pars theol.)*: h X/2a, n. 115: “finiti ad infinitum nulla est proportio”.
- 7 “Eius esse est ab esse”.

Tal inconmensurabilidad se da en el nivel ontológico, implicando por tanto las dimensiones gnoseológica y lógica:

En el no-ser algo de lo in-finito, en el estar superados en su esencia los límites [...] se fundamenta que no se le pueda atribuir ningún “nombre” en un significado auténtico, preciso, pertinente a su ser-en-sí. Es innombrable o, diciéndolo de modo análogo a su ser por encima de los opuestos: “por encima de todo nombre”, como [...] consecuencia de su incomprehensibilidad. (*Ibidem*: 268)

De ahí que el Cusano advierta: “la precisión de la verdad brilla incomprehensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia” (*De docta ign.* I, 26: h I, n. 89).⁸

En el capítulo XIII del *De visione Dei* introduce la metáfora del muro para advertir que todo nombre o concepto humano es incapaz de traspasarlo, esto es, se refiere al plano de los opuestos y de lo finito, más allá del cual habita Dios; solo quien haya dejado de lado toda limitación estará en condiciones de aproximarse al ver en su forma suprema:

[...] te veo en el jardín del Paraíso y no sé qué veo, porque no veo nada visible. Y lo único que sé es que sé que no sé qué veo, y que jamás podré saberlo. Y no sé nombrarte, ya que no sé lo que eres. Si alguien me dijese que eres nombrado con este o aquel nombre, por el hecho mismo de darte un nombre, sé que ese no es tu nombre. El término de cualquier modo de significar que poseen los nombres es el muro, más allá del cual te veo. Si alguien expresase un concepto por el que puedas ser concebido, sé que ese concepto no es el concepto de ti. En efecto, todo concepto tiene su término en el muro

8 “Praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere”.

del paraíso [...]. El muro separa de ti todas las cosas que pueden decirse o pensarse, ya que estás desligado de todo lo que puede caer bajo el concepto de cualquiera que te conciba. Por ello, cuando me elevo lo más alto que puedo, veo que tú eres la infinitud. Y por eso eres inaccesible, incomprehensible, innombrable, inmultiplicable e invisible. (*De vis.* 13: h VI, n. 52-53)⁹

Tres consideraciones para comentar este pasaje que recién citamos. Este ver sin ver es la docta ignorancia que, como la tiniebla del Pseudo-Areopagita, no es causada por un abandono de lo intelectual, sino “Más bien, es en sí misma la intensidad suprema del ver o del pensar: *visio absoluta o conceptus absolutus*” (Beierwaltes, 2005: 263). Haas señala que Nicolás leyó intensamente a Dionisio y su concepción de la mística cristiana se vincula fuertemente a él; y lo defiende de la tradición de interpretarlo como mística-afectiva (*cfr.* Haas, 2008: 20). Enseguida retomaremos la noción de “docta ignorancia”.

La segunda consideración atañe al tema de nuestro Congreso: solo quien traspase el plano de lo medible —y por tanto de lo limitado, regido por el principio de no-contradicción—, solo aquel intelecto que se autotranscenda, dejando de lado toda diferencia (Beierwaltes, 2005: 263), elevándose más allá de todo término, estará en condiciones de aproxi-

9 “Domine deus, adiutor te quaerentium, video te in horto paradisi et nescio, quid video, quia nihil visibilibus video. Et hoc scio solum, quia scio me nescire, quid video, et numquam scire posse. Et nescio te nominare, quia nescio, quid sis. Et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso, quod nominat, scio, quod non est nomen tuum. Terminus enim omnis modi significandi nominum est murus, ultra quem te video. Et si quis expresserit conceptum aliquem, quomodo concipi possis, scio illum conceptum non esse conceptum tuum. [...] Separat enim murus omnia, quae dici aut cogitari possunt, a te, quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt in conceptum cuiuscumque. Unde, dum altissime elevo, infinitatem te video; ob hoc inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis”.

marse a la infinitud o simplicidad absolutas. Paradójicamente, esto implica que el intelecto debe ingresar en la indeterminación u oscuridad total y, como consecuencia, se reconoce ignorante frente a la infinitud pero, como adelantábamos, se trata de una ignorancia docta. Con estas palabras lo advertía Nicolás:

[...] no puede aproximarse a ti, Dios mío, que eres la infinitud, sino aquel cuyo intelecto está en la ignorancia, es decir, el que sabe que es ignorante de ti. [...] El intelecto sabe que es ignorante y que no puede captarte porque eres la infinitud. Entender la infinitud es comprender lo incomprendible. (*De vis.* 13: h VI, n. 52)¹⁰

Podemos entonces concluir con Haas: “en la concepción cusana de docta ignorancia permanece un núcleo místico que consiste en que el discernimiento en la *docta ignorantia* representa el comienzo de la teología mística” (Haas, 2008: 10). Por tanto, —concluye el mencionado especialista—,

No es ningún llamado escéptico a la ignorancia, que desea poner en duda el saber humano, sino una invitación a dilatar las fuerzas humanas de la *ratio* y el *intellectus* hasta los límites de su jurisdicción categorial. El contraejemplo de una ignorancia ignorante lo proporcionan esos cartujos que afirman que el hombre podría llegar a Dios solamente a través de las fuerzas del sentimiento y el afecto. Para el Cusano no hay ninguna posibilidad de amar sin conocimiento. Al contrario, cada amante que desea unirse con el amado necesaria-

10 “Non igitur accedi potes, deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui. [...] Scit se intellectus ignorantem et te capi non posse, quia infinitas. Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile”.

mente no puede prescindir de un conocimiento previo. Solo sobre el esfuerzo pleno del conocimiento es capaz de llegar a la teología mística en la oscuridad del no-saber, solo quien sabe es capaz de admitir su ignorancia fundadamente. Así solo el intelecto que sabe de manera ignorante —esto es, en el saber y la ignorancia— puede aspirar a lo divino [...]. Dado que la dialéctica de saber y no-saber no proviene de un sentimiento irracional, exige el trabajo infatigable del pensar, el cual se mueve en la aventura de la coincidencia de los opuestos, y por el trabajo del intelecto ingresa en la infinitud absoluta. (Haas, 2008: 33-34)

Dios resulta para el intelecto humano incompreensible pues es in-finito; es decir, se encuentra por sobre toda alteridad, diversidad y oposición (*cfr. De vis.* 13: h VI, n. 54-55); el Cusano explica uno a uno los tres conceptos anteriores en sus diversos niveles. No puede haber nada por fuera de lo infinito —de lo contrario no sería infinito—; por consiguiente, la infinitud “complica todas las cosas y nada puede existir fuera de ella. De aquí resulta que para ella nada es otro o diverso. La infinitud pues es todas las cosas de manera tal que es nada de todas ellas” (*ibid.*, n. 55).¹¹ En otras palabras, el principio en cierta forma es inmanente a lo principiado en tanto fundamento, principio conservador y causa final:

Quien siendo la maximidad absoluta, en cuanto es autor y conocedor de todas sus obras, así también es el fin, para que en él esté todo y fuera de él nada. Quien es el principio, el medio y el fin de todo, centro y cir-

11 “Complicat omnia et nihil esse potest extra eam. Hinc nihil ei alterum vel diversum. Infinitas igitur sic omnia est, quod nullum omnium”.

conferencia del universo, para que en todo tan solo se lo busque a él. (*De docta ign. II, 13*: h I, n. 179)¹²

Pero a la vez permanece trascendente y oculto:

Y habitando la misma luz inaccesible que es buscada por medio de todo, es el único que puede abrir a los que llaman y dar a los que piden. Y de las cosas creadas no hay ninguna que tenga el poder de abrir a quien llame y de mostrar lo que son, puesto que sin él, quien está en todo, nada son. (*Ibid.*, n. 179)¹³

Pero, a quien en la docta ignorancia insiste en interrogar a todas las cosas qué son, cómo y para qué, responden: “A partir de nosotras nada y tampoco desde nosotras podemos responderte algo sino nada, puesto que no tenemos la ciencia de nosotras, sino que únicamente la tiene aquel, por cuyo entender somos aquello que él mismo en nosotras quiere, manda y sabe. Ciertamente todas somos mudas. Él es quien habla en todas. Quien nos hizo es el único que sabe qué somos, cómo y para qué. Si deseas saber algo de nosotras, esto búscalo precisamente en la razón y causa nuestra, no en nosotras. Allí encontrarás todo, en tanto buscas al uno”. (*Ibid.*, n. 180)¹⁴

12 “Qui cum sit maximitas absoluta, ut est omnium operum suorum auctor et cognitor, ita et finis, ut in ipso sint omnia et extra ipsum nihil; qui est principium, medium et finis omnium, centrum et circumferentia universorum, ut in omnibus ipse tantum quaeratur, quoniam sine eo omnia nihil sunt”.

13 “Et cum inhabitet ipsam lucem inaccessibilem, quae per omnia quaeritur, solus potest pulsantibus aperire et petentibus dare. Et nullam habent potestatem ex omnibus creatis se pulsanti aperire et se ostendere, quid sint, cum sine eo nihil sint, qui est in omnibus”.

14 “Sed omnia quidem in docta ignorantia ab eis sciscitanti, quid sint aut quomodo aut ad quid, respondent: ‘Ex nobis nihil neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus, cum etiam scientiam nostri non nos habeamus, sed ille solus, per cuius intelligere id sumus, quod ipse in nobis vult, imperat et scit. Muta quidem sumus omnia; ipse est, qui in omnibus loquitur.

Por otra parte, la infinitud no puede sufrir en sí alteridad alguna, pues es todo lo que puede ser: “La infinitud no puede ser ni mayor ni menor” (*De vis.* 13: h VI, n. 54).¹⁵ Finalmente, dado que toda oposición implica alteridad, que no puede haber nada por fuera de la infinitud, y que en Dios todas las cosas son al modo Dios —esto es, simplicidad absoluta—, Nicolás profundiza en el significado de la coincidencia de los opuestos al afirmar: “Eres pues Dios la oposición de los opuestos, porque eres infinito. [...] En la infinitud la oposición de los opuestos existe sin oposición” (*ibid.*).¹⁶

Una última consideración: la expresión “*infinitas absoluta*” (*ibid.*, n. 53) busca poner de manifiesto que Dios es el “fin infinito”, es decir, “fin sin fin”, pues Él mismo es su fin: “El fin que es fin de sí mismo es infinito; y todo fin que no es fin de sí mismo es un fin finito” (*ibid.*).¹⁷ Ahora bien, el propio Cusano resalta que un fin sin fin escapa a todo razonamiento, pues encierra una contradicción en sí mismo. Más adelante retoma la noción de “fin sin fin” mediante el concepto de “igualdad infinita”: “La igualdad infinita es fin sin fin” (*ibid.*, n. 56),¹⁸ en tanto “no admite el más ni el menos. Y de esta manera no es más igual a una cosa que a otra, sino que es igual lo mismo a una cosa que a todas, lo mismo igual a todas las cosas que a ninguna de ellas” (*ibid.*).¹⁹ En definitiva, la noción de “fin sin fin” busca advertir por qué lo infinito permanece completamente desligado de lo finito, absoluto e incontraíble: “es por sí mismo” (*ibid.*).²⁰

Qui fecit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et ad quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere. Ibi reperies omnia, dum unum quaeris”.

15 “Infinitas enim non potest esse nec maior nec minor”.

16 “Es igitur tu, deus, oppositio oppositorum, quia es infinitus [...] In infinitate est oppositio oppositorum sine oppositione”.

17 “Finis igitur, qui est sui ipsius finis, est infinitus et omnis finis, qui non est sui ipsius finis, est finis finitus”.

18 “Infinita aequalitas est finis sine fine”.

19 “Non capit magis nec minus. Et ita non est magis aequalis uni quam alteri, sed ita aequalis uni quod omnibus, ita omnibus quod nulli omnium”.

20 “Est per se ipsum”.

Podemos entonces concluir que el rasgo fundamental de Dios, que cobra cada vez mayor importancia en el pensamiento de Nicolás, no es la coincidencia de los opuestos, sino la *infinitas absoluta*: constatamos esto a partir de las palabras del *De visione Dei*: “por encima de la coincidencia de los opuestos está lo infinito” (*ibid.*, n. 53);²¹ “no eres ni principio ni fin, sino que, por encima del principio y del fin, eres la misma infinitud absoluta” (*ibid.*, n. 57).²² Y si bien en la *Apologia* advierte que la coincidencia de los opuestos es “el inicio del ascenso a la teología mística” (*Apol.*: h II, n. 7),²³ en el mismo pasaje afirma que los aristotélicos no solo están lejos de este método, sino que además lo están de poder “dar un salto más alto” (*ibid.*).²⁴

Conclusión

Beierwaltes sintetiza con estas palabras la “mística” del Cusano: “ver [...] como infinitud absoluta en un ver sin diferencia, comprender su incomprehensibilidad, conservarla como el rasgo esencial de Dios que determina y fundamenta todos los demás, dejar que la mirada finita se identifique con la mirada infinita del rostro absoluto” (2005: 263).

Se trata de una mística especulativa por dos razones. Ante todo porque se enfoca por completo en un ver, que busca aproximarse a lo infinito superando lo conceptual, mediante “la experiencia deslimitante del ver absoluto” (Beierwaltes, 2005: 271-272). Pero más precisamente, por el papel central que ocupan en ella tanto la especulación (*speculatio*) como el espejar (*speculari*):

21 “Coincidentiam contradictoriorum, super quam est infinitum”.

22 “Neque principium neque finis, sed supra principium et finem ipsa absoluta infinitas”.

23 “Est initium ascensus in mysticam theologiam”.

24 “Altius transilire”.

[...] el espíritu humano es espejo intelectual viviente (*intellectuale vivum speculum*), un reflejo activo finito del “espejo de la verdad” absoluto [...]. La posibilidad de realizar el ver reflejante, de ver la *speculatio* divina en sí misma, en lo finito —tras una liberación del pensamiento de la alteridad y diversidad en dirección a su unidad originaria— equivale a una *filiatio Dei* o una *theosis* del hombre. (Beierwaltes, 2005: 272)

No obstante, tal *speculatio* no debe ser entendida como un acto puramente intelectual, sino que quien lo realiza es el intelecto movido por un deseo, una nostalgia (*desideratio*) de contacto (*attingere*) y de identificación (*unire*) con su fin: es la respuesta del hombre a quien ama (Beierwaltes, *ibidem*). Recordemos el primer capítulo del Libro primero de *De docta ignorantia*:

Comprobamos que en todas las cosas reside, por divino don, un cierto deseo natural para que puedan ser efectivamente del modo mejor que el que soporta la condición propia de cada naturaleza, y para que este fin pueda actuar y posea los medios adecuados. A estos el juicio connatural les es conveniente al propósito de conocer, a fin de que no resulte inútil el apetito y que pueda alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza. (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 2)²⁵

Como Haas advierte, un pensador como Nicolás de Cusa, cuya filosofía piensa las relaciones entre Dios, hombre y mundo, muestra un interés fundamental por el anhelo natural-

25 “Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit”.

mente dado al hombre de unión con lo Absoluto. Esto significa que su teología filosófica es propia de un movimiento místico en forma de un anhelo por el origen, anhelo que encuentra su ratificación en la herencia neoplatónico-plotiniana y agustiniana. Prueba de esto —advierte el especialista—, es que Nicolás acentúa el rol gobernador del *desiderium* (cfr. Haas, 2008: 12-13).

Si bien la naturaleza humana no puede alcanzar una unión esencial con la divina —así como lo finito no es proporcionable a lo infinito—, la unión a Dios que el hombre desea alcanzar constituye su posibilidad suprema, en tanto “la naturaleza humana en cuanto tal no puede ser elevada más alto” (Beierwaltes, 2005: 276).

Recordemos un pasaje del Libro XIII de las *Confesiones* de San Agustín, que Nicolás señala y comenta en el *Codex Cusanus 34*:

Insensatos quienes dicen tales cosas, porque no ven tus obras por tu Espíritu, ni te conocen a ti en ellas. Mas quienes las ven por tu Espíritu, eres tú quien ve en ellos. Luego, cuando ven que son buenas, tú ves que son buenas; y todas cuantas agradan a causa de ti, tú agradas en ellas; y las que por tu Espíritu nos agradan, a ti te agradan en nosotros. Pues, ¿quién de los hombres sabe las cosas que son del hombre sino el espíritu del hombre que está en él? Así también las cosas que son de Dios nadie las sabe sino el Espíritu de Dios. (*Conf.* XIII. 30. 45-XIII. 31. 46)²⁶

26 “Insani dicunt haec, quoniam non per spiritum tuum vident opera tua nec te cognoscunt in eis. Qui autem per spiritum tuum vident ea, tu vides in eis. Ergo cum vident, quia bona sunt, tu vides, quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis. Quis enim scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Sic et quae Dei sunt nemo scit nisi spiritus Dei”.

En *De quaerendo Deum* Nicolás parece recordar el mismo pasaje de *Confesiones* recién citado: “Y en la luz de Él mismo es todo el conocimiento nuestro, de modo que nosotros no seamos aquellos que conocemos, sino más bien Él en nosotros” (*De quaer.*: h IV, n. 36).²⁷ Al margen del pasaje de *Confesiones* del Libro XIII, Nicolás escribe: “tal es el fundamento que está en la docta ignorancia: el hombre es casi en Dios cuando Dios es en Jesús” (*Codex Cusanus 34*, fol. 129v).²⁸ Dios está presente en el interior del hombre, porque todo hombre encuentra en Jesús su máxima perfección.

Podríamos recordar también la advertencia de Haas: “El anhelo y el deseo deben ser vistos en el Cusano en conexión con la escatología cristiana, en la cual la encarnación de Jesús posee un rol central. Nicolás asimila aquí el pensamiento eckhartiano de una asunción de una naturaleza humana general en la encarnación de Cristo, gracias a la cual al hombre se le permite alcanzar a Dios” (2008: 18). Así lo advierte Eckhart en el sermón XLVI:

El Verbo eterno no asumió la naturaleza de este hombre o aquel, sino que asumió una naturaleza humana libre e indivisa que era pura sin rasgo individual: porque la forma simple de la humanidad carece de rasgos individuales. Y a causa de esto, porque en la asunción la naturaleza humana fue asumida por el Verbo eterno, simplemente, sin rasgos individuales, la imagen del Padre, que es el Hijo eterno, se convirtió en imagen de la naturaleza humana. Pues, así como es verdad que Dios se hizo hombre, también es verdad que el hombre se hizo Dios. Y, por consiguiente, la naturaleza humana está transformada, en cuanto se ha

27 “Et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis”.

28 “Nota tale fundamentum est in docta ignorantia quasi homo est esse in deo quando deus esse in talibus Jesus”.

convertido en la imagen divina, que es la imagen del Padre. Entonces: si habéis de ser un único hijo, debéis desasiros y separaros de todo cuanto provoca diferenciación en vosotros. Porque el hombre individual es un accidente de la naturaleza humana, y por lo tanto separaos de todo cuanto es accidente en vosotros, y consideraos de acuerdo con la naturaleza humana libre e indivisa. Y luego, por cuanto la misma naturaleza —según la cual os consideráis— se ha convertido en Hijo del Padre eterno, gracias a la asunción por el Verbo divino, llegaréis cada uno a ser hijo del Padre eterno junto con Cristo ya que os consideráis de acuerdo con la misma naturaleza que en Cristo se hizo Dios. (*Sermo* XLVI [trad. esp. Masbach de Brugger, 2013: 610-611])

Finalicemos recordando la oración con que culmina el Libro segundo de *De docta ignorantia*, pues en ella encontramos una síntesis de la mística cusana, a saber: anhelo intelectual de sabiduría, retorno al principio que solo puede ser emprendido por un intelecto que siga el camino de la docta ignorancia, lo cual exige un creciente abandono de la alteridad y la diferencia para aproximarse lo más posible a la infinitud, unidad y simplicidad absolutas. Cusano culminaba con esta oración su Libro segundo de *De docta ignorantia*:

Haz, por lo tanto —dice nuestra docta ignorancia— que te encuentres a ti en él. Y siendo todo en él mismo, nada te podrá faltar. Sin embargo, no está en nuestro poder que accedamos a lo inaccesible, sino que es de aquel que nos dio un rostro vuelto hacia él, juntamente con el sumo deseo de buscar. (*De docta ign.* II, 13: h. I, n. 180)²⁹

29 "Fac itaque", ait nostra docta ignorantia, "ut te in eo reperias; et cum omnia in ipso sunt ipse, nihil tibi deesse poterit. Hoc autem non est nostrum, ut inaccessibilem accedamus, sed eius qui nobis dedit faciem ad ipsum conversam cum summo desiderio quaerendi".

Bibliografía

- Beierwaltes, W. (2005). Elementos místicos en el pensamiento del Cusano. En Beierwaltes, W. *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. Ciria, A. (trad.). Pamplona, Eunsá.
- Haas, A. M. (2008). [...] das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen. En *Nikolaus von Kues als Mystiker*. Trier, Universität Trier.
- Meister Eckhart. *Tratados y sermones*. Masbasch de Brugger, T. (trad.). Buenos Aires, Las cuarenta, 2013.
- 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).
- . *Apologia doctae ignorantiae* (Volumen II. Edidit R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).
- . *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et J. 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 genesi* (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 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 J.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).

Capítulo 11

La vía del amor según Nicolás de Cusa

Paula Pico Estrada

El hilo conductor de la antropología de Nicolás de Cusa es la comprensión de la mente humana como una fuerza que, para alcanzar la plenitud, debe desplegar sus posibilidades. Por lo general, el Cusano describe este recorrido como la búsqueda de la verdad que realizan las naturalezas intelectuales y, de modo recurrente, lo caracteriza como una búsqueda intelectual. El objetivo de este trabajo es ampliar la noción de “naturaleza intelectual”, para mostrar que el camino de la mente hacia su fin es también entendido por Nicolás como un movimiento amoroso.

Con este fin, primero presento las menciones del Cusano al afecto (*affectus*), en su relación con el intelecto (*intellectus*), en *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1443) e *Idiota. De sapientia* (1450). Luego, hago una brevísima presentación del origen histórico de la polémica sobre la primacía del afecto o del intelecto. En tercer lugar, resumo la postura cusana en relación a esta polémica, recurriendo a dos textos poco conocidos: su carta de agosto de 1452 al abad de San Quirino y el sermón LVII.¹ Por último, analizo el uso de los términos

1 La carta en cuestión es la número 4 en la transcripción y edición de Vansteenberghe (1915). La más conocida es la carta número 5, que constituye un pequeño tratado de teología mística. Cfr. la traducción al español en Machetta (2001: 36-40).

“*affectus*”, “*dilectio*” y “*caritas*” en la argumentación filosófica desarrollada en el sermón CCXLI, predicado en la abadía de Novacella, el 28 de agosto de 1456.

Menciones al *affectus* y al *intellectus* en la obra del Cusano anterior a 1452

De docta ignorantia

El primer tratado metafísico de Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, comienza con una referencia, aunque implícita, al hecho de que el afecto es una nota estructural de la fuerza que guía la mente humana hacia la verdad. Luego de afirmar que todos los entes buscan existir de una manera mejor de la que soporta la condición creatural que les es propia (*i.e.*, buscan unirse al principio que les dio origen) y que poseen las herramientas apropiadas para ello, el Cusano agrega que en el caso de las naturalezas intelectuales “el juicio connatural es apropiado al propósito de conocer, para que no sea vano el apetito y para que el peso de la propia naturaleza pueda alcanzar la quietud en lo amado” (*De docta ign.* I, 1: h I, n. 2).² Según estas líneas, las naturalezas intelectuales buscan su fin, es decir, conocer la verdad, movidas por una tendencia innata o peso natural (*pondus*). Como es bien sabido, el uso ontológico de este concepto fue introducido por Agustín de Hipona, quien en muchas ocasiones expresó su metafísica trinitaria en términos tomados del Libro de la Sabiduría 11, 20 donde se dice que la Sabiduría divina ha ordenado todas las cosas según medida, número y peso. De acuerdo con la visión

2 “[...] quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne si frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit”. La responsabilidad por todas las traducciones es mía, a menos que aclare otra cosa.

agustiniana, en todas las criaturas brilla un reflejo de estas tres notas y el peso, vestigio en ellas del amor divino, es la tendencia natural que las lleva hacia su fin específico. Por lo tanto, el peso o la propensión mencionados por el Cusano, cuya metafísica trinitaria se inscribe en la tradición agustiniana, es inequívocamente el peso de un afecto que no es ciego ya que, para que pueda encontrar su objetivo, está guiado por un poder innato para juzgar.³

En el pasaje de *De docta ignorantia* citado más arriba, afecto e intelecto no aparecen completamente identificados, pero es difícil discriminar cuál es cuál. El deseo de verdad es un deseo intelectual, pero en tanto deseo es un movimiento afectivo. No hay búsqueda intelectual posible, entonces, si no hay amor por el conocimiento o la verdad. ¿Implica esto que hay un predominio del afecto sobre el intelecto? ¿Puede existir una búsqueda (en tanto búsqueda, necesariamente afectiva) que no comprometa al intelecto? Más de diez años después de la publicación de *De docta ignorantia*, a lo largo de su correspondencia con la abadía de Tegernsee, el Cusano responde negativamente a esta pregunta, según se verá más adelante. La respuesta, sin embargo, podría adelantarse sin esperar a leer su carta. Basta con tomar en cuenta que la búsqueda de la que se habla es la del fin propio del hombre y que este consiste en la aprehensión de la verdad. La búsqueda en cuestión, por tanto, es siempre una búsqueda de conocimiento y, en este sentido, siempre es esencial una búsqueda intelectual.

El Cusano abre *De docta ignorantia* con una mención al papel del *affectus* en la consecución del fin último del hombre y cierra el tratado del mismo modo. En el tercer volumen, aparecen dos menciones al *affectus*: una en el párrafo 217, la otra, en el 264, que es el último de toda la obra. El primero

3 En relación a la recepción del pensamiento de Agustín de Hipona en el de Nicolás de Cusa, ver Schmitt (2017).

hace referencia al fin del deseo del hombre y a la imposibilidad de alcanzarlo si no es por medio de la gracia divina:

El intelecto, al volar más alto, ve que incluso si el sentido estuviera subordinado en todo a la razón y no siguiera las pasiones que le son connaturales, aun así el hombre no podría alcanzar por sí el fin de sus afectos intelectuales y eternos. (*De docta ign.* III, 6: h I, n. 217)⁴

El párrafo 264 dice cuál es ese fin del afecto intelectual del ser humano:

Y ahora he completado finalmente el Libro III acerca de Jesús suprabendito, siempre progresando a partir del mismo fundamento; y por medio del aumento de la fe el Señor Jesús se ha hecho para mí continuamente mayor en el intelecto y el afecto. Pues nadie que tenga fe en Cristo puede negar que en esta vía no sea profundamente inflamado en el deseo, de modo que después de largas meditaciones y ascensiones vea al dulcísimo Jesús, el único que debe ser amado, y con gozo, dejando todo, lo abraza como su vida verdadera y su gozo sempiterno. Para quien de ese modo entra en Jesús todo se acomoda y ninguna escritura ni este mundo pueden traerle dificultades; porque se transforma en Jesús por el espíritu de Cristo que habita en él, el cual es el fin de los deseos intelectuales [...]. (*De docta ign.* III, epistola auctoris: h I, n. 264):⁵

4 "Intellectus altius volans videt, etiamsi sensus rationi subiceretur per omnia, sibi connaturales passiones non insequendo, quod nihilominus homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret".

5 "Et nunc complevi finaliter tertium de Iesu superbenedicto libellum, ex eodem semper progrediens fundamento; et factus est mihi Iesus Dominus continue maior in intellectu et affectu per fidei crementum. Negare enim nemo potest Christi fidem habens, quod hac via in desiderio altius

En la filosofía de Nicolás de Cusa, el fin del hombre, naturaleza intelectual, es la unión con la verdad. Puesto que la verdad, tal como es en sí misma, se identifica con Dios, más precisamente, con la Segunda Persona de la Trinidad, el fin del hombre es, para el Cusano, la *theosis* o *deificatio*. Esto es, la unión con Jesucristo, por la cual el hombre alcanzaría, por medio de la gracia, aquello que Dios posee por naturaleza (Magnavacca, 2005: 199, voz “*Deificari-deificatio*”). Esta distinción entre “gracia” y “naturaleza” explica otro término utilizado por el Cusano para hablar del fin del hombre, “*filiatio adoptiva*”, más apto quizás que *theosis* para subrayar lo que Nicolás sin duda quiere subrayar: por estrecha que sea esta unión entre Creador y criatura, nunca alcanza la identidad de naturaleza (cfr. *De docta ign.* III, 8: h I, n. 228; *De fil.*: h IV, n. 54). El modelo de esta filiación adoptiva es la filiación perfecta de Jesucristo, en quien las naturalezas humana y divina se unen por completo, sin confusión o mezcla entre ellas. Este es el “transformarse en Él [Jesús]” al que alude el texto de *De docta ignorantia* citado.

Ahora bien: el parágrafo introduce una nueva expresión, muy utilizada por Pablo de Tarso: “por medio del espíritu de Cristo que habita en él” (o sea, en el hombre que alcanza la filiación adoptiva). Ese “espíritu de Cristo” es, para la tradición neotestamentaria, patrística y escolástica con la que Nicolás de Cusa dialoga, la Tercera Persona de la Trinidad, esto es, el Espíritu Santo. Él es quien habita “dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío”, según las conocidas

non inflammetur, ita ut post longas meditationes et ascensiones dulcissimum Iesum solum amandum videat et cum gaudio omnia linquens amplexetur ut vitam veram et gaudium sempiternum. Taliter intranti in Iesum omnia cedunt, et nihil ingerere possunt difficultatis quaecumque scripturae, neque hic mundus, quoniam in Iesum hic transformatur propter inhabitantem Christi spiritum in eo, qui est finis intellectualium desideriorum; quem tu, pater devotissime, supplici corde pro me miserimo peccatore assidue exorare velis, ut pariter eo frui aeternaliter mereamur”.

palabras de Agustín de Hipona (*Conf.* III. VI. 11).⁶ Es por su presencia recóndita que el ser humano es “templo del Espíritu Santo”, como dice Pablo de Tarso en la primera *Epístola a los corintios* (6: 19) y Nicolás de Cusa parafrasea en *De sapientia I*: “Por tal motivo, el espíritu de sabiduría no habita en un cuerpo sometido a los pecados, ni tampoco en un alma maliciosa, sino en su campo puro y en la limpia imagen sapiencial como en su santo templo” (*De sap.* I: h V, n. 20).⁷

Cuando en *De docta ignorantia* n. 264 se dice que quien alcanza su fin lo hace por el espíritu de Cristo que habita en él, no se dice más que el ser humano alcanza su fin por medio de la acción, en su interior más profundo, del Espíritu Santo. Dado que el Espíritu Santo es el amor divino que obra en el ser humano y que le permite, en la medida en que este participa de Él, amar, se puede concluir que el párrafo final de *De docta ignorantia* dice que el ser humano solo puede alcanzar su perfección última (*i.e.* la verdad), por medio de la acción del amor. No solo el deseo de verdad es un impulso amoroso: la actividad por medio de la cual se goza de la verdad no es otra que el amor.⁸ En la tercera sección de este trabajo vuelvo a la postura cusana sobre el amor como medio de unión con la verdad.

De coniecturis

Al igual que *De docta ignorantia*, el párrafo 177 de *De coniecturis* también describe el *affectus* como un conato establecido en el intelecto. Es un párrafo complejo, que forma parte de un capítulo complejo, el último del libro, en el que Nicolás

6 “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”.

7 “Quapropter spiritus sapientiae non habitat ‘in corpore subdito peccatis’ neque ‘in malivola anima’, sed in agro suo puro et sapientiali munda imagine quasi ‘in templo sancto suo’”.

8 Cada vez que hablamos de alcanzar la verdad o de gozar de ella tenemos presente que este “alcanzar” es “un alcanzar inalcanzablemente”, según el Cusano repite una y otra vez.

de Cusa guía al destinatario de la obra, el cardenal Julián Cesarini, hacia el conocimiento de sí. Las herramientas que el cardenal Cesarini debe aplicar para autoconocerse son las que ha ofrecido la obra en cuestión: dos figuras simbólicas que permiten investigar el conjunto del Universo como la tensión entre la unidad infinita que se comunica y la alteridad múltiple que es su despliegue. Esta unidad, sin embargo, es unitrina, y su unitrinidad se refleja en todo el despliegue creatural; por lo tanto, también se refleja en la mente humana, que es su imagen.

Al describir la presencia trinitaria en la mente, el Cusano hace referencia al conato afectivo. El parágrafo dice así:

Sabes, por lo tanto, padre Julián, que participas de aquella fuerza que lleva en sí la naturaleza de la igualdad y de la conexión, de modo que tu intelecto —el cual participa, a su manera, del intelecto divino— pueda, en su igualdad, inteligir y abrazar lo inteligido, de modo que tu propio inteligir no sea otra cosa que la igualdad de la unidad —participada— de tu intelecto. Sabe, por consiguiente, que has obtenido la fuerza del inteligir en la igualdad o semejanza de la luz divina, comunicada intelectualmente, y del mismo modo respecto del razonar y del sentir. Pero dado que la unidad se participa más perfectamente cuanto mayores sean en ella la igualdad y la conexión, de ahí que el entender y el conectar no pueden ser acrecentados sin la perfección de la unidad del intelecto. Por lo tanto el intelecto se inclina al entender al amor a fin de que se perfeccione su naturaleza, de la misma manera que la razón al razonar y el sentido al sentir. (*De coni.*: h III, n. 177)⁹

9 “Habes ergo, Iuliane pater, te virtutem eam participare, quae in se gestat aequalitatis atque connexionis naturam, ut sic intellectus tuus divinum esse suo modo participans in eius aequalitate

El párrafo supone una estructura trinitaria de la mente en tres regiones, que ya ha aparecido en el pasaje de *De docta ignorantia* III citado más arriba (*De docta ign.* III, 6: h I, n. 217). Estas regiones, que son ampliamente desarrolladas en el segundo volumen de *De coniecturis*, son los sentidos, la razón y el intelecto. De modo específico, el párrafo se centra en el intelecto, en cuyo seno también advierte una estructura trinitaria, a imagen del primer principio del que participa. Si en el primer principio podemos distinguir el principio del ser, el principio del ser esto y no aquello, y el principio de la unión entre el ser y el ser esto y entre los múltiples “estos” o singulares entre sí,¹⁰ del mismo modo en el intelecto podemos distinguir la unidad o el principio de su ser, la igualdad o el principio de su obrar y la conexión o el principio de su unir.

El principio del ser del intelecto es el inteligir. Inteligir o entender la actividad propia del intelecto es formar conceptos. Ahora bien: para Nicolás de Cusa, el intelecto no es un sustrato que tiene la facultad o propiedad de la intelección, sino una actividad que consiste en su propio inteligir.¹¹ Por lo tanto, el principio del obrar del intelecto es igual al principio del ser del intelecto y, en ese sentido, puede ser llamado la igualdad del intelecto. Por último, la fuerza que liga al intelecto con su obrar y con el resultado de su obrar, que se distingue de él sin ser otro de él, es la conexión, a la cual el Cusano llama en este párrafo “amor” o, más precisamente, “el amar”

intelligere amplectique possit intellectum, ut non aliud sit tuum intelligere quam aequalitas participatae unitatis tui intellectus. In aequalitate igitur seu similitudine divini luminis intellectualiter participati te noscas intelligendi virtutem assecutum, ita quidem et ratiocinandi sentiendique. Quoniam autem tanto perfectius unitas ipsa participatur, quanto aequalitas conexioque in ipsa maior fuerit, hinc intelligere atque conectere sine perfectione unitatis intellectus nequeunt adaugeri. Inclinator igitur intellectus ad intelligere et amare, ut perficiatur natura eius, ita ratio ad ratiocinari, sensus ad sentire”.

10 En relación a esta tripartición, ver *De sap.* I: h V, n. 22.

11 Acerca de la concepción neoplatónica del intelecto como actividad, ver D’Amico (2006: 74-82).

(*amare*). El intelecto actúa, y actuando busca su perfección. La perfección a la que tiende no es sino la plenitud de su unidad. La llave de acceso a esta unidad es la fuerza de la conexión, la dimensión afectiva del intelecto.

De sapientia

El diálogo *De sapientia*, que explora la tensión de la mente finita entre su deseo de verdad y la verdad infinita que desea, pone el acento en la disposición anímica por medio de la cual la mente busca la verdad y enfrenta dos actitudes posibles —la investigación personal o la aceptación de la autoridad externa— encarnadas por cada uno de los personajes del diálogo. El orador es el hombre de formación académica, orgulloso de su erudición y dependiente de los libros y del recurso a las autoridades. El *idiota* o ignorante, en cambio, solo depende de su propio juicio y acepta humildemente los límites de su saber. La sujeción del orador a la autoridad externa lo mantiene en el ámbito del principio de no contradicción. Su resistencia a admitir la coincidencia de los opuestos, noción que le parece absurda, le impide actualizar la función intelectual de la mente y alcanzar así una dimensión superior (*De sap.*: h. V, n. 7). El enfoque propio del orador resulta en la construcción de lo que Nicolás, evocando a Pablo de Tarso, llama “ciencia de este mundo” (*ibid.*, n. 1); el del ignorante, en cambio, en la sabiduría, fuente vital del intelecto humano.

La introducción y el desarrollo de estas dos alternativas, cuya comparación es uno de los hilos conductores del diálogo, dependen estrechamente del tratamiento del lenguaje. En la descripción introductoria de la ciencia mundana aparecen los verbos *defatigo* (*ibid.*, n. 1) *decipio* (*ibid.*, n. 3) y *superbio* (*ibid.*, n. 4); la expresión *multo casso labore*, el sustantivo *laqueo* y los adjetivos *alienus* y *non naturalis* (*ibid.*, n. 2). Según el retrato resultante, la ciencia de este mundo es fatigosa (*ibid.*, n. 1).

Quienes se dedican a ella conciben el conocimiento de manera cuantitativa, como una acumulación de saberes (*ibid.*, n. 3). Su adquisición, pues, depende de un sinfín de libros y de lecturas incesantes (*ibid.*, n. 1). Por lo mismo, la opinión de los eruditos está atada a la autoridad de los escritores que los precedieron (*ibid.*, n. 2). Y cuánto más han leído, más superiores a los demás se sienten. En consecuencia, la ciencia de este mundo envanece y vuelve al hombre arrogante (*ibid.*, n. 1, n. 4). Los conocimientos extraídos del árido acopio de lecturas son un alimento para el intelecto que no le es ni intrínseco ni natural (*ibid.*, n. 2). Y que, al sujetarlo al ascendiente de otros, lo priva de la libertad que le corresponde por naturaleza (*ibid.*). El hombre es llevado a perseguir este camino por la *curiosa inquisitione* (*ibid.*, n. 4), un estímulo que el ignorante descalifica (*ibid.*).¹² En la verdadera ciencia, en cambio, se encuentra el tesoro de la alegría (*ibid.*, n. 1). A ella nos conducen los libros escritos por Dios, libros que se encuentran dondequiera (*ibid.*, n. 4). Son el alimento natural que lleva a la plenitud humana (*ibid.*, n. 2, n. 3). Nos proporcionan el sumo saber, que implica el reconocimiento de la inalcanzabilidad de nuestra meta (*ibid.*, n. 7). La verdadera ciencia, por tanto, no es sino ciencia de la ignorancia o conocimiento de nuestra propia ignorancia (*ibid.*, n. 4). Y, en tanto tal, nos vuelve humildes (*ibid.*, n. 1).

Para describir la verdadera ciencia, Nicolás recurre a la metáfora, haciendo pie en la relación que existe entre las dos

12 "Si te absque curiosa inquisitione affectum conspicerem, magna tibi panderem." Es interesante ver que en el sermón XII, de 1432, Nicolás se refiere a la curiosidad como una de las dos causas de la caída de Adán: "quia motivum primi peccati fuit appetitus potestatis in propria excellentia, —quia diabolus dixerat: 'Eritis sicut dii'—, [et] vitium curiositatis in veritatis intellegentia —unde [diabolus] subdit: 'scientes bonum et malum'—, ad quae duo consecuta est ipsa transgressio mandati, scilicet esus ligni vetiti." O sea: "El motivo del primer pecado fue el apetito de poder, en lo que hace a la propia excelencia (pues el diablo dijo 'Seréis como dioses') y el vicio de la curiosidad en lo que hace a la comprensión de la verdad (de ahí que el diablo agregó: 'conociendo el bien y el mal') [...]".

acepciones del verbo *sapio*. Originalmente este significaba “saborear”, “tener gusto”, “degustar”. De allí derivó “saber”, “comprender”, en el sentido de “saborear ideas”, y también en el de “discernir” y “ser sabio” (Ernout y Meillet, 2001). En latín ambos significados conviven y el idioma castellano ha conservado la doble acepción. “Saber” es tanto conocer una cosa como que una cosa tenga sabor: que sea sávida. Es sabio, pues, quien saborea lo sávido y lo sávido por antonomasia es para Nicolás la sapiencia o sabiduría. La sabiduría es la máxima dulzura, *maxima dulcedo*; nada puede ser más dulce que ella (*cfr. De docta ign.* I, 2: h I, n. 5).¹³ Se eleva más allá de todo lo gustable; esto es, más allá de cualquier dato —ya sea sensible, racional o intelectual— que se ofrezca al gusto. Más bien es por ella, a partir de ella y en ella que se da todo gustar. Pero, por eso mismo, por ser la condición de posibilidad de toda degustación y de todo lo gustable, la sabiduría puede ser gustada solo de manera ingustable o infinita (*De sap.*: h V, n. 10).

En *De Sapientia I* “sabiduría” se dice de dos maneras. En sentido humano, se llama así al ascenso ignorante del hombre hacia el primer principio. En sentido divino, se llama “sabiduría” al primer principio mismo (*De sap.* I: h V, n. 8, n. 9) y, más precisamente, al Logos o plan eterno de lo real (*ibid.*, nn. 22-27) que se manifiesta en todas las cosas (*ibid.*, n. 3, 4 et 10). La correlación entre los sentidos humano y divino de “sabiduría” está contenida y puesta de manifiesto por la ya mencionada doble significación del verbo *sapio*. “Saber” es tanto degustar (sabiduría del hombre) como ser principio y finalidad de toda degustación (sabiduría de Dios). La sabiduría eterna es el alimento infinito del intelecto humano y “nos nutrimos de aquellas cosas que nos constituyen” (*ibid.*, n. 16).¹⁴

13 “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest”.

14 “Ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur”.

La sabiduría eterna, efectivamente, constituye al intelecto, que es su imagen, como el principio constituye a lo principiado. Esta relación ejemplar-imagen hace posible que los humanos emprendan el camino a la sabiduría. Es que para poder buscar su alimento el intelecto debe poder reconocerlo y esto sería imposible si no tuviera cierta pregustación de él. Así como las cosas aromáticas nos llaman a rastrear el perfume que se volcó en ellas, el mundo, en el cual resplandecen las huellas de la sabiduría nos llama a buscarla. Encendido el impulso, el intelecto se pone en marcha y, si nada lo desvía, el camino que emprendió no tiene retorno: “no puede retenerlo el peso de ninguna cosa sensible hasta que se una a la atrayente sabiduría” (*ibid.*, n. 17).¹⁵

Dada la importancia del vocabulario sensorial, tan ajeno por ejemplo a *De coniecturis* o a *De docta ignorantia*, no es una sorpresa el hecho de que sea en *De sapientia* donde aparezcan más alusiones a la dimensión afectiva del conato intelectual. El diálogo, que había comenzado con un intercambio que ponía de manifiesto las distintas actitudes de los personajes hacia la verdad, pronto muestra al orador convencido por el ignorante de que el camino apropiado no es el que seguía hasta entonces. En consecuencia, le pide al ignorante que le revele los secretos de la sabiduría y este le contesta: “A menos que lo pidas desde el afecto, tengo prohibido hacerlo, pues los secretos de la sabiduría no son para ser descubiertos a cualquiera indistintamente” (*ibid.*, n. 7).¹⁶ La respuesta hace explícito lo que en *De docta ignorantia* aparece como dado por supuesto: el impulso del hombre hacia la verdad conlleva una dimensión afectiva. Y agrega un dato más: esta dimensión afectiva es necesaria para

15 “Omnium sensibilibum pondus eum tenere nequit, quousque se uniat attrahenti sapientiae”.

16 “Nisi ex affectu oraveris, prohibitus sum, ne faciam, nam secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda”.

que la búsqueda sea en pos de la sabiduría. Una búsqueda que prescindiera de esta dimensión sería una búsqueda en pos de la ciencia de este mundo, y lo que la impulsaría, en lugar del afecto, sería la *curiosa inquisitione*. Un poco más adelante el texto vuelve a reforzar la presencia ineludible del afecto en el conato intelectual:

Pues altísimo es aquello que no puede ser más alto. Solo la infinitud es esa altura. De ahí que la sabiduría, a la que todos los hombres, deseando por naturaleza saber, buscan con tanto afecto de la mente, no es conocida de otra manera que en cuanto es más alta que toda ciencia [...]. (*Ibid.*, n. 9)¹⁷

No solo la búsqueda de la sabiduría, sino también su fruición comprometen al afecto. La dulzura de la sabiduría es degustada ingustablemente por el afecto y comprendida incomprendiblemente por el intelecto:

[...] nuestro principio, por el cual, “en el cual y a partir del cual nos movemos” (Hechos de los apóstoles 17, 28) es entonces saboreado por nosotros como principio, medio y fin cuando su suavidad vital es gustada ingustablemente por medio del afecto y comprendida incomprendiblemente por medio del intelecto [...]. (*Ibid.*, n. 12)¹⁸

17 “Altissimum enim est, quod altius esse non potest. Sola infinitas est illa altitudo. Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderant, cum tanto mentis affectu quaerunt, non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior [...]”.

18 “Nam haec videtur tua intentio, quod principium nostrum, per quod, in quo et ex quo ‘sumus et movemur’, tunc gustatur a nobis ut principium, medium et finis, quando eius vitalis suavitas ingustabiliter gustatur per affectum et incomprehensibiliter comprehenditur per intellectum ac quod, qui ipsum gustabiliter gustare et comprehensibiliter comprehendere nititur, ille penitus est sine gustu et intellectu”.

La última mención al *affectus* que aparece en *De sapientia* nos dice que el amor que nos mueve a la verdad no es sino el amor a lo que somos, esto es, a nosotros mismos o, mejor dicho aún, a nuestra perfección. La mente que busca la verdad no deviene otra de sí en ese recorrido, sino que perfecciona su naturaleza. Esa naturaleza es intelectual y para subsistir necesita de la verdad. El amor a la verdad por tanto, es amor a nosotros mismos y amor a aquello que, perfeccionando nuestra naturaleza, la sostiene y le permite vivir para siempre:

Pues de lo que somos, de ello nos nutrimos. Así, el intelecto tiene su propia vida de la eterna sabiduría y tiene cierta pregustación de ella. De ahí que en todo alimento que le sea necesario para vivir no se mueve sino para alimentarse de aquello de lo cual tiene este ser intelectual. Por consiguiente, si en todo deseo de vida intelectual consideraras de dónde proviene el intelecto, por medio de qué es movido y hacia qué es movido, encontrarás en ti que la dulzura de la sabiduría eterna es lo que hace tu deseo tan dulce y delectable para ti, de modo que, con inenarrable afecto, te sientas llevado hacia su comprensión, como hacia la inmortalidad de tu propia vida. [...] (*Ibid.*, n. 16)¹⁹

19 "Ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur. Sic intellectus habet vitam suam ab aeterna sapientia et huius habet aliqualem praegustationem. Unde in omni pascentia, quae sibi ut vivat necessaria est, non movetur, nisi ut inde pascatur, a quo habet hoc intellectuale esse. Si igitur in omni desiderio vitae intellectualis attenderes, a quo est intellectus, per quod movetur et ad quod, in te comperires dulcedinem sapientiae aeternae illam esse, quae tibi facit desiderium tuum ita dulce et delectabile, ut inenarrabili affectu feraris ad eius comprehensionem tamquam ad immortalitatem vitae tuae [...]"

La tensión entre *affectus* e *intellectus* en la tradición mística

Nicolás de Cusa aborda de manera explícita el aspecto problemático de la relación entre *affectus* e *intellectus* en 1452, cuando los monjes de la abadía de San Quirino le piden su opinión acerca de si existe o no conocimiento antecedente o concomitante en la unión amorosa con Dios.²⁰ El Cusano desarrolla su pensamiento al respecto sobre todo en cuatro cartas: la número 4, escrita hacia agosto de 1452; la número 5, escrita un año después; la número 9, de febrero de 1454 y la número 16, de abril de ese mismo año. Anterior a la correspondencia mencionada es el sermón LVII, de 1446, que Nicolás recomendó a los monjes leer como respuesta a sus inquietudes.

La cuestión del predominio del afecto o del intelecto en la tradición mística se remite a dos puntos de vista distintos en la interpretación de la obra del Pseudo Dionisio Areopagita. Uno es más afín a la tradición cristiana latina, y el otro a la bizantina. Por lo que respecta al Occidente latino, es sabido que desde fines del siglo IX el *corpus dionysiacum* representó, junto con Aristóteles, Agustín de Hipona y otros pocos, uno de los ejes a partir de los cuales se construyó el cuadro conceptual que subyace a la producción filosófica medieval.²¹ La progresiva difusión del corpus, además, fue dando a la mística cristiana un origen legendario: Cristo había revelado a Pablo los misterios de su sabiduría y Pablo se los había transmitido a unos pocos hombres perfectos, entre los que se encontraba su discípulo Dionisio, al que según los Hechos de los apóstoles convirtió en el Areópago (Hechos de los apóstoles 17, 33-34). Sus obras, por tanto, contenían los fundamentos de la teología mística (Vansteenberghe, 1915: 28).

20 Vansteenberghe reconstruyó la historia de las intervenciones del Cusano en esta polémica en la obra ya mencionada (1915).

21 Ver la "Introducción" en Alberto Magno (2015: 11).

En el siglo XII, Hugo y Ricardo de san Víctor iniciaron una lectura de Dionisio mediada por el agustinismo que tuvo su culminación en el siglo XIII con la *Compendiosa extractio* de Tomás Galo. Por medio de esta paráfrasis, muy difundida, la mística tardomedieval conservó los temas dionisianos (*La tiniebla de la ignorancia*: 13). La corriente espiritual que se desarrolló en el marco de esta larga tradición era una mística del corazón, centrada en la afectividad: por medio del amor el intelecto cesaba toda actividad y el alma era arrebatada a la contemplación de los misterios de la sabiduría divina.

Pero aunque en *Acerca de los nombres divinos* el Pseudo Dionisio hubiera escrito sobre una unión superior al intelecto (*cfr.* capítulo VII, n. 1 [trad. esp. Cavallero, 2007: 304]),²² abogando la lectura de los victorinos que subrayaba la primacía del *affectus*, según la *Teología mística* la ascensión del espíritu humano a Dios sucede por medio de una actividad intelectual: la negación de los nombres divinos (*Teología mística I*, en *La tiniebla de la ignorancia*, p. 151).²³ Esta dimensión del *corpus dionysiacum* lo afiliaba a una tendencia propia de la patrística oriunda de Bizancio: considerar que el conocimiento apofático o negativo de Dios es el grado más elevado de conocimiento que el hombre puede alcanzar.

22 "Es necesario saber que la inteligencia a nuestra medida tiene, por una parte, la potencia para entender, mediante la cual mira lo inteligible; por otra, la unión que supraeleva la naturaleza de la inteligencia, a través de la cual es coligada a las cosas más allá de sí misma." Si bien el texto no hace referencia al amor, la traducción del pasaje todavía se discute. Según el pasaje, ¿la unión con lo divino tiene que ver con el intelecto o con algo ajeno a esta facultad? Ver en la edición citada, nota al pie n° 9.

23 "Tú, empero, oh, querido Timoteo, respecto de las místicas visiones, con ardiente contrición abandona por completo los sentidos y las operaciones intelectuales y todo lo sensible y todo lo inteligible y todo lo que no existe y todo lo que existe y, en la medida de lo posible, dejando de lado los conocimientos elévate hasta la unión de quien existe por sobre toda sustancia y conocimiento; pues en una irrefrenable salida de ti mismo y de todas las cosas y puramente liberado, haciendo todas las cosas a un lado y de todas las cosas liberado, serás conducido a lo alto, hasta el rayo sobresustancial de las divinas oscuridades".

Característica de la patrística griega, la corriente agustiniana latina en cambio encontraba objetable la teología apofática. En 1241, el obispo de París, Guillermo de Auvernia (1180-1249), censuró la enseñanza de algunas tesis provenientes de los Padres griegos. En especial de una que afirmaba que la esencia divina no puede ser vista en sí ni por los hombres ni por los ángeles. La condena de 1241 a las tesis apofáticas llamaba la atención sobre un problema teórico: el de la aparente oposición entre la teología negativa y la creencia en la visión beatífica. ¿Se podía conocer la esencia de Dios en la vida futura o “*Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*”, como decía la proposición condenada? (*La tiniebla de la ignorancia*: 33). El debate entre el predominio del intelecto y el del afecto conllevaba la cuestión de la posibilidad o no del conocimiento de Dios.

El problema que los monjes le plantearon a Nicolás hacia mediados del siglo XV, por lo tanto, no era algo nuevo sino que estaba instalado ya en las discusiones sobre teología mística. Es un problema que pone en juego la cuestión del alcance de la visión beatífica, que es el fin de la vida del místico o del practicante de la oración contemplativa. En 1451, la pregunta era la misma que a mediados del siglo XIII y a la vez no lo era. Tal como se reavivaba en el valle del Danubio, ha recorrido un largo camino teórico desde aquella condena de 1241 a las tesis apofáticas. Sin demorarme en los detalles de ese camino, hubo un mojón que merece una pausa: fue Alberto Magno (1193-1280) quien recogió el guante de la condena de 1241, dándole un marco teórico explícito a la teología negativa. Doscientos años después, en la respuesta del Cusano a sus amigos de Tegernsee, se pudieron oír los ecos de la solución de Alberto.²⁴

24 Sobre la recepción del pensamiento de Alberto en el del Cusano, ver Machetta (2007: 55-81). Ver también Fiamma (2016; 2017: 91-128; 2019: 295-319).

Weber O.P. (1997) argumenta en un artículo que Alberto Magno, titular de la cátedra de teología a partir de 1245, al criticar la censura de la doctrina apofática, formula una interpretación de la teología negativa que inaugura una nueva perspectiva epistemológica: “Alberto, que disponía de recursos filosóficos griego-árabes, elaboró una epistemología filosófica en el curso de su propia exposición de los *Nombres divinos*” (*ibidem*).²⁵ La novedad, según Weber, consiste en haber articulado la negatividad dionisiana con sus instancias correlativas de causalidad y eminencia. Vale decir: si Dios es creador, entonces el mundo creado, en tanto efecto, muestra alguna huella de la primera causa. En consecuencia, aquello que decimos del efecto puede ser dicho de manera eminente de la causa. Sin embargo, según este procedimiento, que combina hasta ahora la instancia de la causalidad con la vía de la eminencia, el Dios creador es conocido por el hombre solamente *a posteriori*, a partir de lo creado, lo cual, por ser su efecto, siempre le es desigual o desemejante. La eminencia de la naturaleza divina requiere pues que se la reconozca infinitamente trascendente a sus efectos e impone a la mente humana el procedimiento apofático. Es esta triple articulación la que permite comprender la negación rectamente: no como pura negación sino como negación del límite, por lo que negar significaría afirmar mucho más que aquello que se niega. La vía negativa, por consiguiente, sería un no saber que sabe.

25 Los autores y obras a los que Alberto recurre para hacer una elaboración filosófica de la cuestión, agrega Weber, son Juan Crisóstomo, Juan Damasceno, Maimónides, Anselmo, el *Liber de causis*, Escoto Eriúgena (*De div. nat.* II, PL 122, 614 C2 sq.) y Aristóteles (*Met.* II 1, 993b 9 sq.).

El problema de la primacía del *affectus* o del *intellectus* en el pensamiento de Nicolás de Cusa

La carta número 4 de Nicolás de Cusa al abad de San Quirino

En abril de 1450, el Cusano había sido nombrado, además de legado papal, obispo de Brixen (ahora Bressanone) donde se instaló en 1452. Los primeros días de junio de ese año visitó la abadía de Tegernsee y dejó a los monjes una serie de sermones que había escrito en 1446. En septiembre, el abad Gaspar Aindorffer le escribió para decirle que ya habían copiado los sermones y que, por tanto, se los devolvían. Le pedía, además, que le enviara ciertos manuscritos, también para que los monjes los copiaran. Por último, planteaba un problema, al cual daba mucha importancia: “si el alma devota, sin cognición del intelecto o, mejor aún, sin reflexión previa o concomitante, únicamente con el afecto o por medio del ápice de la mente, al que llaman *sindéresis*, puede alcanzar a Dios, o sea: ser inmediatamente movida o llevada a Él”. (Vansteenberghe, 1915: 109).²⁶

En su respuesta, Nicolás de Cusa se disculpa por no tener tiempo de elaborar el problema como se lo merece, remite a uno de los sermones que los monjes acaban de copiar²⁷ y bosqueja su postura respecto del problema, recurriendo a una argumentación que, como acertadamente observa Vasteenberghe, es “completamente lógica” (Vansteenberghe, *op. cit.*: 90) y tiende a mostrar que la hipótesis de un afecto puro, separado de todo conocimiento, es imposible.

26 Lettre n. 3: Gaspard à Cusa (avante le septembre 1452): “Est autem hec quaestio utrum anima devota sine intellectus cognicione, vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante, solo affectu seu per mentis apicem quam vocant synderesim Deum attingere possit, et in ipsum immediate moveri aut ferri”.

27 Se trata del sermón LVII, cuyo título es la frase evangélica “Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto”. Lo examino en el apartado siguiente.

Acerca de la cuestión que promueves, no se da ahora la oportunidad de responderla debido a las tareas en torno de la celebración de la Orden. Sin embargo, en el primer sermón sobre el Espíritu Santo —cuyo tema es “Permaneced hasta que seáis revestidos, etc.”, y que es el primero en el orden de todos los que habéis recibido de mí— descubriréis en el comienzo algo notable: cómo en el amor [*in dilectione*] coincide la cognición. Pues ciertamente es imposible que el afecto sea movido si no es por el amor [*per dilectionem*] y lo que es amado no puede ser amado si no porque es bueno [*nisi sub ratione boni diligit*]. Sin embargo, nadie es bueno sino Dios, como dice la Verdad. (*Ibidem*: 110)²⁸

La frase clave de este pasaje inicial, por lo que respecta a la argumentación posterior de Nicolás, es “En el amor coincide la cognición”. Y, dentro de esta frase, la palabra clave es “amor”, “*dilectio*”. El término, que Nicolás utilizará una y otra vez en su misiva, no denota cualquier tipo de amor. En primer lugar, es el que se utiliza con preferencia en los Evangelios cuando se habla de amor. No solo por eso resulta apropiado a la argumentación de Nicolás, que se centra en la identidad entre amor y conocimiento. “La dilección”, escribe Magnavacca, “señala un amor reflexivo, es decir, un amor que ha elegido conscientemente su objeto; [...] el término [...] presupone la intervención del entendimiento” (2005: 224). El movimiento afectivo al que el Cusano se refiere, la *dilectio*, es por definición un movimiento afectivo que sabe hacia dónde se dirige.

28 Lettre n° 4: Cusa à Gaspard (Brixen, le 22 de septembre 1452): “Ad quaestionem quam movetis, iam non datur congruitas respondendi, propter occupationem circa ordinum celebrationem; tamen in sermone primo de Spiritu sancto, cuius thema Sedete donec impleamini etc., et est omnium quos a me habuistis in ordine primus, aliquid in primo notabile reperietis, quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus, ut ait Veritas”.

Según el pasaje citado, la *dilectio* ama *sub ratione boni*. Por lo tanto, busca el bien, es decir, busca a Dios. De lo anterior se desprende que el amor por el cual el alma humana busca a Dios no es un amor ciego, sino que contiene un conocimiento de Dios. Pero si el alma busca a Dios porque lo conoce y sabe que Él es el bien, ¿por qué lo busca, si ya lo conoce? El problema planteado por los monjes no es tan fácil de resolver. Si nos pronunciásemos a favor de la hipótesis de un amor ciego, nos encontraríamos con la dificultad de que un amor ciego no sería un movimiento, ya que no buscaría nada: “Todo lo que se ama, o sea, lo que se elige por ser bueno, no es amado sin conocimiento alguno del bien, puesto que es amado porque es bueno (*sub ratione boni*)”, continúa Nicolás (Vansteenbergh, *op. cit.*: 110).²⁹ Pero si adherimos a esta respuesta, sin más matices, nos encontramos con un nuevo problema. Un amor que conoce su objeto ya no tiene necesidad de buscarlo y por tanto tampoco es movimiento. Dice Nicolás: “el movimiento del espíritu, que es amor, cesaría si alcanzase su fin” (*ibidem*).³⁰

La aparente contradicción entre una voluntad afectiva ciega que no sabe hacia dónde dirigirse y un intelecto cognoscente que no necesita dirigirse hacia ningún lado porque ya alcanzó su meta encuentra su resolución en una conocida fórmula cusana: “En todo amor tal que por él alguien es llevado hacia Dios hay conocimiento, aunque ignore qué es aquello que ama. Hay, por consiguiente, coincidencia entre saber e ignorancia; o sea, docta ignorancia” (*ibidem*).³¹ El movimiento por el cual el espíritu tiende hacia Dios no es ni voluntad ciega ni intelecto plenamente cognoscente, sino la coincidencia entre voluntad y cognición. Esta coincidencia,

29 Lettre n° 4: Cusa à Gaspard (Brixen, le 22 de septembre 1452): “Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur”.

30 “[...] cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attigisset”.

31 “Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia sciencie et ignorancie, seu docta ignorancia”.

en la medida en que se da en la criatura, tiene límites: la cognición conoce o reconoce el bien, pero no sabe qué es el Bien; el amor lo ama, pero no lo aprehende plenamente en su abrazo amoroso.

Ciertamente si [la mente] no conociera el bien no amaría el bien, y sin embargo aquel que ama ignora qué es el bien. Pues el amor del bien, en efecto, tiende hacia el bien cuando este todavía no ha sido aprehendido: en efecto, el movimiento del espíritu, que es amor, cesaría si alcanzase su fin. Por consiguiente, siempre es movido para que alcance más y, puesto que el bien es infinito, el espíritu nunca deja de moverse. En consecuencia, el espíritu que ama no puede detenerse, ya que la amabilidad de lo amado es inalcanzable. (*Ibidem*)³²

El pasaje de la carta es un eco de la argumentación a favor de la inmortalidad de la mente que Nicolás desarrolló en *Idiota. De sapientia I*, en 1450: la mente es movimiento hacia la verdad, su meta es infinita. Como no puede alcanzarla nunca, el movimiento no se detiene. Pero mientras en *Idiota. De sapientia* el foco estaba puesto exclusivamente en la mente y su relación con la verdad, en esta carta se muestra más abarcativo e incluye otro aspecto del movimiento del espíritu: aquel que se llama “amor” y al que se le atribuye buscar el bien. Si el amor, que busca el bien, y el intelecto o mente, que busca la verdad, son facetas de un mismo movimiento espiritual, se puede concluir que su meta es idéntica: la verdad y el bien son dos modos de nombrar el infinito hacia el cual tiende todo humano.

32 "Nisi enim sciret quid bonum, non amaret bonum, et tamen quid sit bonum ignorat qui amat; amor enim boni ostendit bonum uti est nondum apprehensum, cessaret enim motus spiritus qui est amor, si finem attingisset. Movetur igitur semper ut plus attingat, et quia est bonum infinitum, nunquam deficit moveri spiritus. Non potest igitur cessare spiritus amans, quia amabilitas amati est inattingibilis".

El mecanismo por el cual Nicolás ha resuelto el problema planteado por Gaspar es bien conocido a sus lectores. En primer lugar, reduce el nudo del problema a una contradicción. Luego, muestra el callejón sin salida al que conduce la razón. Por último, propone una fórmula que une los términos aparentemente contradictorios y que, al unirlos, los redefine. Pero en este caso su respuesta no se detiene aquí y la carta de Nicolás contiene dos problemas ulteriores a la definición de los términos “amor” o “voluntad” e “intelecto”. Los nuevos problemas aparecen en la frase con la que parece concluir su argumentación anterior: “Por tanto, el que ama es arrebatado no sin cierta cognición, y desde la unión se experimenta la cognición. ‘Mi alma’, dice el profeta, ‘se une a Ti, etc.’” (*ibidem*).³³ Vale decir: hay un acto de conocimiento, una cognición, en el movimiento amoroso. Esto ya lo había dicho antes y también había aclarado que ese acto cognoscitivo ignoraba qué era aquello que amaba (*i.e.*, qué era el Bien tal como es en sí mismo). Ahora agrega una nueva afirmación y la respalda con una cita de los Salmos:³⁴ desde la unión, o a partir de la unión, se experimenta o saborea este conocimiento.

La primera sección de la frase lleva a preguntarse por la naturaleza de esa cierta cognición que, sin embargo, todavía no es conocimiento. En la carta, Nicolás la identifica con la fe en Cristo. “El amor de Dios que arrebató al amante hacia Dios” —escribe— “no se alcanza en este mundo a no ser que se crea en Cristo, quien reveló esas cosas que vio junto al Padre: esto es, que hay vida inmortal hacia la cual podremos tender por la unión a la vida divina en nuestra naturaleza humana, en el hijo de Dios y del hombre” (*ibidem*: 111).³⁵ Esta fe

33 “Rapitur igitur amans non sine omni cognitione, et cognitio ex adhesionem percipitur: ‘adhesit, ait propheta, anima mea post te, etc.’”.

34 En la Vulgata es el salmo 62: 9 y dice “Adhaesit anima mea post te; me suscepit dextera tua”.

35 “[...] et quia hoc est evangelium, scilicet fide in hoc mundo attingere non est amor Dei qui rapiat in Deum amantem, nisi credatur Christo qui revelavit ea que apud patrem vidit, scilicet esse vitam

es un saber superior a todos los conocimientos mundanos, que se esconde de los sabios de este mundo y que se revela a los simples. Se la experimenta a partir de la observancia de los mandamientos. Por esta fe —por este conocimiento, “por el cual creen en Dios” y en “que el ser humano puede alcanzar la divinidad de este modo”— los ignorantes pueden ser conducidos al Verbo y son arrebatados hacia la amistad de Dios.

La naturaleza de ese arrebató y de esa amistad lleva a la segunda sección de la frase de Nicolás citada más arriba. Comenzaba así: “El que ama es arrebatado no sin cierta cognición”, términos que, como fue mostrado, pueden ser parafraseados como “el que ama es arrebatado a partir de la fe en Cristo”. Luego seguía: “y desde la unión se experimenta esa cognición”. Es decir que a partir de la unión los contenidos de la fe comienzan a ser experimentados. Nicolás ha identificado esos contenidos con la promesa de participación de la inmortal vida divina por medio de la unión a Cristo. Surgen así por lo menos dos problemas más. Uno, el de la naturaleza del conocimiento que se experimenta en la unión. Otro, el de la naturaleza de esa unión, dado que el espíritu es finito y su meta, infinita. Nicolás es muy parco sobre estas cuestiones. Por de pronto, la revelación de Cristo es para todos y cualquiera que sea un cristiano fiel y observe celosamente los mandamientos “puede ser arrebatado a la visión como Pablo”. Pero no todos los que creen experimentar tal arrebató están en lo cierto. Están aquellos que se engañan e, incapaces de despegarse de las imágenes, “consideran verdadera la visión de la fantasía. Sin embargo” —continúa el Cusano— “la verdad es el

immortalem ad quam pertingere poterimus per adhesionem vite divine in nostra natura humanitatis, in filio Dei et hominis”.

objeto del intelecto y no es vista sino de manera invisible” (*ibidem*: 112).³⁶

Nicolás no agrega aquí nada más sobre el tema. Acerca del conocimiento que se da en la unión solo ha dicho que está al alcance de todos los creyentes y que es de naturaleza intelectual. Se disculpa con Gaspar: “Sobre esto falta por ahora un extenso sermón, y quizás nunca sea posible explicarlo suficientemente” (*ibidem*). Confiesa sus propias limitaciones al abordar el tema: “Ciertamente alguien puede mostrar a otros una vía que conoce de oídas como verdadera, incluso si no transitó por ella; pero con mayor certeza [pueden hacerlo] quienes por ella penetraron en la visión. Yo, si algo hubiera dicho o escrito, es incierto, pues no he gustado cuan suave es el Señor.”³⁷ Con eso, se despide.

En los primeros tramos de la carta, sin embargo, había recomendado a los monjes que leyeran un sermón que les había dejado durante su visita de junio de 1452 para que copiaran. Se trata del sermón LVII, de fecha 5 de junio de 1446, redactado en ocasión de la festividad de Pentecostés. El título del sermón (*Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*) alude a una frase del capítulo 24 del Evangelio según Luca, más precisamente al versículo 49 en el que el Cristo resucitado dice a sus discípulos: “*Et ego mitto promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.*” (“Y voy a enviar hacia vosotros la promesa de mi Padre; permaneced pues en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto”).

36 “Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visione uti Paulus rapi posse credimus; sed in raptu multi decipiuntur, qui imaginibus inherent, et visionem fantasticam pulant veram. Veritas autem objectum est intellectus et non nisi invisibiliter videtur, de quo grandis sermo restat pro nunc, neque forte unquam satis explicabilis”.

37 “Potest enim quis aliis viam ostendere, quam scit ex auditu veram, eciam si per ipsam non ambulaverit; sed certius qui visu per eam incessit. Ego, si quid scripsero aut dixero, incertius erit; nondum enim gustavi quoniam suavis est dominus”.

El sermón LVII

El sermón tiene dos partes. La segunda comienza con el pasaje que trata acerca de la coincidencia entre el conocimiento y el amor. Antes, en la introducción, el Cusano recuerda cuál es el problema último en cuestión: el del fin del hombre.

En nuestra peregrinación, que transitamos como hombres que viven en la razón, tendemos hacia la paz estable y eterna. No vamos hacia ella si andamos por la vía del deseo carnal, porque el fin de este movimiento es una mayor inestabilidad y corrupción. De ahí que como el movimiento en nosotros es racional, transita por la vía del deseo del Espíritu, puesto que por medio del deseo, que Él mismo le insertó, nuestro espíritu es conducido hacia lo eterno e inmortal.

(*Sermo LVII*, proemium: h XVII/4, n. 2)³⁸

El sermón empieza, por tanto, con la misma afirmación con la que comienza *De docta ignorantia*: los seres racionales o intelectuales están en movimiento hacia lo eterno e inmortal y en ese camino los guía un deseo. Ese deseo es aquí llamado “deseo del Espíritu”, frase construida con un genitivo que permite interpretarlo de modo tanto subjetivo como objetivo. La construcción es deliberada: es amor por el Espíritu, y es infundido en el alma humana por el Espíritu, que nos ama. Tal como se verá a continuación, en la segunda sección del sermón, Nicolás sostiene que hay coincidencia entre amar a Dios y ser amado por Él. Nuestra búsqueda consiste

38 “Tendimus igitur in nostra peregrinatione, qua ut ‘homines ratione vigentes’ peregrinamur, ad pacem stabilem et aeternam. Ad illam autem non ambulamus, si per viam desiderii carnis pergamus, quia finis huius motus est maior instabilitas et corruptio. Hinc restat, cum in nobis sit motus rationalis, quod in via desiderii spiritus sit ambulandum, cum ipse noster spiritus per sibi inditum desiderium ad aeternum et immortale feratur”.

en “permanecer”, permanecer hasta que seamos (o mientras somos) revestidos de poder desde lo alto.

Después de haber hecho en la primera parte una revisión de los “hechos llevados a cabo en la misión del Espíritu Santo” (*Sermo LVII*: h XVII/4, n. 3),³⁹ Nicolás comienza la segunda sección observando que “el Evangelio nos enseña cómo el espíritu de la inteligencia debería dirigirse más allá de toda oposición” (*ibid.*, n. 16).⁴⁰ La argumentación del Cusano, aunque breve y cargada de citas evangélicas, es filosófica en su mecanismo. Atiende tres tipos de coincidencia: entre amar y ser amado, entre conocer y ser conocido y, finalmente, entre amar-ser amado y conocer-ser conocido. El problema que parece tener entre manos es similar al que impulsó la condena de 1241 a las tesis apofáticas: si Dios es incognoscible, ¿cómo puede el ser humano alcanzar el fin que le es propio?

Nicolás parte de una afirmación de Cristo que aparece en el Evangelio de Juan: “Quien me ame, será amado por mi padre”. Dado que Cristo y el Padre son la misma naturaleza divina, lo que la frase dice es: quien ame a Dios será amado por Dios; “de ahí que amar y ser amado coinciden”. Nicolás refuerza esta afirmación con una cita de Santiago: “Acercaos a Dios y él se acercará a vosotros” (Santiago 4, 8) y con otra de Juan: “Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn, 4: 16). A continuación, agrega una tercera cita, esta vez de san Pablo, y si bien se sigue manteniendo en la cuestión de la coincidencia de toda oposición en Dios, con esta nueva cita cambia del tema del amor al del conocimiento: “Mas, ahora que habéis conocido a Dios, esto es, ‘que Él os ha conocido’”. (Gal. 4 9)

39 “[...] gestam in missione Sancti Spiritus [...]”.

40 “Et primo ex evangelio notandum, quod admirabilis instructio nobis datur, quo modo spiritus intelligentiae ambulare debeat supra omnem oppositionem”.

¡He aquí” —concluye el Cusano— “que conocer coincide con ser conocido!” (*Sermo LVII*: h XVII/4, n. 16).⁴¹

Amar coincide con ser amado, conocer con ser conocido... e ignorar con ser ignorado. Una nueva cita, también de Pablo de Tarso, introduce el problema de la aprehensibilidad del fin propio del hombre: “Así dice a los corintios, en otro lado, que el ignorante es ignorado (I Cor. 14, 8), queriendo decir que hay coincidencia entre ignorar y ser ignorado, del mismo modo que entre conocer y ser conocido” (*Sermo LVII*: h XVII/4, n. 16).⁴² El problema es el siguiente: si Dios no puede ser conocido en este mundo, y el que ignora a Dios es ignorado por Dios, entonces, “¿cómo se puede llegar a la aprehensión de la felicidad, si ella consiste, según Juan 17, en el conocimiento de Dios?” (*ibid.*, n. 17)⁴³ La respuesta se encuentra en una nueva coincidencia, la que existe entre conocimiento y amor.

El Dios infinito —o, en términos filosóficos, la verdad infinita— es inaprehensible para la finita mente humana. Es más, dice Nicolás por medio de una nueva cita de Pablo: “Si alguien cree conocer algo, aún no lo conoce como se debe conocer” (I Cor 8, 2-3). La segunda parte de la misma cita ofrece el principio de solución: “Si alguien ama a Dios, este es conocido por el Padre” (I Cor 8, 4). “Por lo cual” —concluye Nicolás— “amar y conocer son uno en Dios. Luego, quien ama a Dios, alcanza todo lo bueno; él es vivificado, pacificado y glorificado por Dios, y así acerca de todo aquello que a Dios pueda

41 “Haec est theologia Pauli Ad Galatas IIIlo capitulo ‘Nunc autem cum cognoveritis Deum’, id est ‘cogniti estis a Deo’. Ecce, cognoscere coincidit cum cognosci!”

42 “Sic et alibi dicit Ad Corinthios, quod ignorans ignorabitur, volens dicere ignorare et ignorari habere coincidentiam, sicut cognoscere et cognosci”.

43 “Quae est notanda ad tollendum dubitationem, quia, si ignorans ignorabitur, et Deus cognosci in hoc mundo non possit, quia, ut dicit Christus, ‘Mundus eum non vidit’ neque scit eum, quo modo tunc ad apprehensionem felicitatis, quae est aeterna vita, pervenitur, cum illa in cognitione Dei consistat, Johannis XVII”.

serle atribuido, pues todo lo que es en Dios es uno con el amor” (*Sermo LVII*: h XVII/4, n. 18).⁴⁴

La argumentación de Nicolás se basa en la coincidencia de los opuestos en Dios. Quien ama a Dios, es amado por Dios. No podemos decir, del mismo modo, que quien conoce a Dios es conocido por Dios, ya que Dios es incognoscible para el ser humano. Sin embargo, la naturaleza de este es intelectual y lleva inscrita en sí el deseo de verdad que, de acuerdo con la terminología de este sermón, es deseo del Espíritu. ¿Cómo se puede realizar entonces este deseo, realización que no es otra cosa que la consecución del fin propio? La respuesta es: por medio del amor a Dios, que es a la vez amor de Dios. No solo porque como dijo Nicolás, citando a Pablo, “quien ama a Dios es conocido por Dios”, sino también porque en el amor humano por Dios hay cierta cognición. Esta cognición, que —según la carta de 1452 analizada en el apartado anterior— guía al amor o al afecto, es la fe. Si bien Nicolás así lo afirma en la carta de 1452, ya lo había dicho en este sermón de 1446: “¡He aquí de qué modo el amor expresa fe perfecta, porque el que es amado no es ignorado! De ahí que esta es la teología cristiana: que ‘la fe formada por la caridad’ es cognición, con la cual coincide el ser conocido” (*ibid.*, n. 17).⁴⁵

El sermón CCXLI: del *affectus* a la *caritas* por medio de la *dilectio*

Según se vio en las secciones precedentes de este trabajo, Nicolás de Cusa considera al *affectus* como una parte estruc-

44 “Quare diligere et cognoscere in Deo unum sunt. Qui igitur diligit Deum, omne bonum consequetur; ille a Deo vivificatur, pacificatur, glorificatur, et ita de omnibus, quae Deo attribui possunt, cum illa omnia in Deo cum dilectione unum sint”.

45 “Hinc haec est theologia christiana, quod ‘fides formata caritate’ est cognitio, cui coincidit cognosci”.

tural del impulso que guía a la mente hacia la verdad. Este *affectus* no es ciego, sino que está guiado por cierto conocimiento, también innato, al que el Cusano identifica con la fe, fe en que la verdad existe. La fe innata debe desarrollarse hasta alcanzar su compleción, la cual consiste en ser fe en Cristo, formada o vivificada por la observancia al mandamiento del amor. Es decir que para que la cognición que guía al *affectus* alcance su perfección, también este debe desarrollarse y perfeccionarse para devenir *caritas*, el amor que forma a la fe. El sermón CCXLI, predicado el 28 de agosto de 1456 en Francia, pertenece al período 1454-1456, en que Nicolás continuó su intercambio con los monjes de Tegernsee.⁴⁶

El sermón cuyo título es “*Suadeo tibi emere a me aurum ignitum et probatum, ut locuplex fias*” (“Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego, para que te enriquezcas”) introduce un nuevo tema, el del camino apropiado para que el hombre pueda elevarse a su fin. El eje filosófico de la argumentación es el mismo que vertebró la antropología de Nicolás de Cusa. El fin del hombre, Dios, es incognoscible a su mente finita, y esto solo puede alcanzarlo por medio de la imagen o semejanza. La novedad son los nombres que reciben Dios y su imagen. Dios es *caritas* y su imagen, la *dilectio* del prójimo. Así es como por medio del amor llegamos al conocimiento del Dios incognoscible.⁴⁷

Observemos además que por el amor llegamos al conocimiento de Dios. Aunque nada es amado a no ser que sea conocido, sin embargo Dios, que por causa de

46 Esta sección reelabora parte de mi artículo de 2016.

47 En el análisis del texto, uso los términos *amor*, *dilectio* y *caritas* en latín, ya que muchas veces en castellano han sido traducidos los tres como “amor”, lo que lleva a que otras traducciones, más cercanas al original, suenen forzadas en el contexto de ciertas frases. Cuando uso la palabra castellana “amor” es para referirme de modo general al movimiento afectivo, que puede deslindarse y/o perfeccionarse en manifestaciones que reciben los nombres específicos enumerados más arriba.

su infinita cognoscibilidad es incognoscible (como la luz, la cual es visible por sí pero por su excesivo brillo invisible a nuestros ojos), es cognoscible en la semejanza. Pues todo lo que era desconocido, entra en nuestro conocimiento por una semejanza; del mismo modo en que un rostro desconocido se hace conocido por medio de su semejanza, que llega a nuestros ojos. Y sabemos que Dios es *caritas*. Y la *dilectio* del prójimo es la semejanza de la *caritas*. Por consiguiente, llegamos a partir de la *dilectio*, casi como por medio de la imagen y de la semejanza, al conocimiento de Dios. (*Sermo CCXLI*: h XIX/3, n. 5)⁴⁸

No cualquier movimiento amoroso, sin embargo, es la *dilectio* del prójimo que conduce a la *caritas*. La imagen, en este caso la *dilectio*, deriva toda su consistencia ontológica de su semejanza con el ejemplar, en este caso la *caritas Dei*. El genitivo, huelga decirlo, tiene un valor tanto subjetivo (amor de Dios) como objetivo (amor a Dios). La construcción es deliberada: no hay amor a Dios que no provenga de Dios. Y no hay *dilectio* o amor al prójimo que no derive su verdad de la verdad del amor divino.

Pues aquella *dilectio* [la de Dios] es la máxima y verdadera y es llamada “*caritas*”. La otra es imagen y semejanza de aquella y es llamada “*dilectio* del prójimo”. Y considera que a menos que la *dilectio* del prójimo sea imagen

48 “Notemus etiam quod amore pervenimus in cognitionem Dei. Quamvis nihil amatum nisi cognitum, tamen Deus, qui propter infinitam cognoscibilitatem est incognoscibilis, sicut lux, quae de se est visibilis, propter nimiam luciditatem est a nostris oculis invisibilis, est similitudine cognoscibilis. Omne enim quod fuit incognitum, intrat per similitudinem in cognitionem; sicut incognita facies fit per suam similitudinem, quae in oculum venit, cognita. Scimus autem, quod Deus est caritas. Dilectio autem proximi est similitudo caritatis. Venimus igitur ex dilectione quasi per imaginem et similitudinem in Dei cognitionem”.

de la *dilectio* de Dios, no tiene perfección. Pues nada es absolutamente perfecto excepto Dios, que es *caritas*. Nada es perfecto de modo participado sino en la medida en que es imagen de lo absolutamente perfecto. Algo no es figura o imagen excepto en tanto en ello se refleja la verdad. Pues la imagen que no es semejanza del ejemplar nada tiene de verdad. (*Ibid.*, n. 2)⁴⁹

La medida de la semejanza de la *dilectio* con la *caritas* es el criterio que permite al hombre discriminar si en el movimiento amoroso que lo anima predomina el amor profano o el amor divino; en otras palabras: es el criterio que le permite discriminar si se está alejando de Dios o acercando a Él. Aunque “sin *caritas Dei* nadie puede alcanzar la filiación” y al mismo tiempo “nadie puede saber si permanece en la *caritas*” —pues como Nicolás también afirma en *De visione Dei* solo Dios sabe en qué punto del camino hacia Él estamos—, incluso así el hombre tiene un criterio con el que medir si se encuentra en la dirección correcta: la calidad de su amor al prójimo. ¿Lo ama porque en él ve a Dios en imagen o lo ama por un motivo profano? En este último caso no ama ni a Dios ni al prójimo, sino a sí mismo.

Cuando amo [*diligo*] a un hombre, que como yo tiene a Dios por padre, en él amo [*diligo*] al Padre, cuya imagen lleva. [...] Por consiguiente, quien ama [*diligit*] al prójimo no por causa de Dios sino por lo útil y beneficioso no cumple el mandamiento ni permanece en la *caritas Dei*

49 “Dicebat Christus omnes leges et prophetas in ea dilectione Dei et proximi pendere. Est autem dilectio prima et maxima atque ver, quae dicitur caritas. Alia est imago et similitudo illius, et dicitur dilectio proximi. Et considera, quod nisi dilectio proximi sit imago dilectionis Dei, non habet perfectionem. Nihil enim perfectum absolute nisi Deus, qui caritas est. Nihil participative perfectum nisi in quantum est imago absolute perfecti. Non est aliquid figura seu imago nisi in quantum in ipsa relucet veritas. Imago enim nihil habet veritatis, in qua nulla est similitudo exemplaris”.

sino [en el amor] de sí mismo, porque se ama [*diligit*] en el prójimo. De ahí que las verdaderas obras de misericordia sean santas porque proceden de la *dilectio* del prójimo, en quien se ve solo a Dios. (*Ibid.*, n. 3 et n. 4)⁵⁰

Este amor profano, al cual Nicolás llama *amor mundi*, no aparece explícitamente como amor a sí, sino bajo el disfraz del amor a otro. Pero busca una satisfacción que no es la realización intelectual —esto es, libre de pasiones— de la *caritas*. El amor profano, por ejemplo, ciega al amante a los defectos del amado. En este caso, el amante no está viendo al amado sino a su propia construcción del otro y en ese sentido podemos decir que no ama a Dios en el otro, sino a sí mismo.

[...] El amor cubre los defectos, pues el amante no ve los defectos de quien ama intensamente mientras que el amado permanezca en su amor; pero al cesar el amor, entonces ve. Como dice el refrán: “Si alguien ama una rana, considera que la rana es Diana”. De ahí que el amor cubre la fealdad, de modo que sea invisible [...]. Pero el *amor mundi* no cubre el defecto, sino que ciega al amante, al cual le quita la verdadera visión, porque el amante no ve según el juicio verdadero del intelecto sino según el *affectus*. (*Ibid.*, n. 12)⁵¹

50 “Cum diligo hominem, qui uti ego Deum patrem habet, in ipso diligo patrem, cuius gestat imaginem. Sicut qui diligit filium regis propter regem, in filio diligit patrem et complacet patri, quia scit quod creator in sua creatura et filio seu imagine, quam vocavit ad sui consortium et haereditatem, habet complacentiam. Qui igitur diligit proximum non propter Deum sed propter utile aut commodum quodcumque, non adimplet mandatum nec est in caritate Dei sed sui ipsius, quia se diligit in proximo. Hinc est quod vera opera misericordiae sunt sancta, quia procedunt ex dilectione proximi, in qua Deus tantum respicitur”.

51 “Sicut in amore huius mundi manifestum est, quia amor cooperit defectus, non enim videt amans defectus eius quod valde amat stante amato in amore; sed cessante amore tunc videt. Uti dixit Metersta: Si quis amat ranam, ranam putat esse Dianam. Unde caritas operit foeditatem, ita quod est invisibilis ab omnibus, uti de ferrom igne dictum est. Sed amor mundi non operit defectum,

Este amor, un amor más alejado que cercano a su ejemplar, es llamado aquí “*affectus*”. Como se ha referido varias veces, el *affectus* no es ciego, sino que conlleva cierto conocimiento, identificado por el Cusano como una forma seminal de la fe. Ahora bien: para que el hombre alcance la plenitud de su naturaleza, tanto este afecto como este conocimiento deben desarrollarse, desprendiéndose del peso de los sentidos y de las pasiones. El amor profano (*amor mundi*) está todavía más cercano al impulso afectivo inicial que a su florecimiento en amor intelectual. Por ser de índole puramente intelectual, la *caritas* no cubre los defectos, sino que los transfigura: “la caridad no solo cubre sino que transmuta al hijo del hombre en hijo de Dios, haciendo de algo terrenal algo celeste”. Es más: a tal punto la *caritas* es de índole intelectual que solo las naturalezas intelectuales pueden participar de ella (“es alcanzable solo por los espíritus racionales”) y, en el caso de los humanos, puede ser recibida o participada solo en “su potencia suprema” que, para Nicolás de Cusa, es la intelectual.

De este modo nuestra alma, que está donde se unen el tiempo y la eternidad, esto es en el horizonte de la eternidad, recibe el espíritu de la caridad solo en su potencia suprema, vuelta hacia el sol de la justicia, porque esta espléndida superficie incorpórea es capaz de [recibir] aquella irradiación como un espejo pulido. Pero no la recibe en lo más alejado, donde ama la carne y la sangre. Pues el hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios. Pues el mundo sensible, del cual es el hombre viejo, ni ve, ni conoce ni puede conocer a aquel espíritu, sino que

sed excaecat amantem, a quo tollit verum visum, quia amans non videt secundum verum iudicium intellectus sed secundum affectum”.

para él lo que se refiere acerca de la caridad es una tontería. (*Ibid.*, n. 8)⁵²

Con esta cita, llegamos al objetivo del trabajo: mostrar que, aunque el Cusano privilegie en sus tratados las referencias al conocimiento y a la verdad, su concepción de intelecto excede los límites epistemológicos e incluye la dimensión afectiva del ser humano, quien solo puede alcanzar su fin si la purifica del peso de los sentidos y la razón, transformándola, en la medida de sus posibilidades en tanto criatura, en *caritas* o amor intelectual. La persona que ha desarrollado su naturaleza intelectual y en quien ha devenido el *affectus* por medio de la *dilectio* del prójimo, en la medida en la que es capaz, en *caritas*, conoce o puede comprender que la *caritas* se compara con el oro, con el “oro acrisolado al fuego”, versículo del Apocalipsis que da su título y su tema al sermón: “Te aconsejo me compres oro acrisolado al fuego, para que te hagas rico” (Apoc. 3, 18).

Bibliografía

Alberto Magno. *La tiniebla de la ignorancia. Comentario a la Teología mística de Dionisio Areopagita*. Ludueña, E. (trad.). Allegro, G. y Russino, G. (introd. y notas). Buenos Aires, Winograd, 2015.

D'Amico, C. (2006). *Intellectus omnium est omnia*. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval. En De Souza, J. A. de C. R. (org.). *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*. Porto Alegre.

52 “Sic anima nostra, quae est ubi tempus et aeternitas uniuntur, scilicet in horizonte aeternitatis, non recipit spiritum caritatis nisi in superna potentia ad solem iustitiae conversa, quia illa splendida incorporea superficies est illius irradiationis capax sicut politum speculum. Sed non recipit in profundo, ubi amat carnem et sanguinem. Nam animalis homo non percipit quae spiritus Dei sunt. Sensibilis enim mundus, de quo vetus homo est, non videt neque scit aut scire potest illum spiritum, sed stultitia est illi id, quod de ea refertur”.

- Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos, estudio filológico-lingüístico*. Cavallero, P. A. (trad. directa y notas). Ritacco, G. (revisión y comentarios). Buenos Aires, Losada, 2007.
- Ennout, A. y Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. París, C. Klincksieck.
- Fiamma, A. (2016). Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi, Medioevo. En *Rivista di storia della filosofia medievale*.
- . (2017). Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries. En *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*.
- . (2019). Flujo y cuaternario en Bertoldo de Moosburgo y Nicolás de Cusa. En *Anuario Filosófico*, L II/2.
- Machetta, J. M. (2001) Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern, en *Versiones* n° 3, Buenos Aires.
- . (2007). Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En *Patristica et Mediaevalia* XXVIII, Buenos Aires.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- 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 J. G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).
- . *Idiota. De sapientia* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).
- . *Sermo LVII* (Volumen XVII, Fasciculus 4. Ediderunt M.-A. Aris, R. Haubst, H. Hein, H. Schnarr Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2009).
- . *Sermo CCXLI* (Volumen XIX, Fasciculus 3. Ediderunt M.-A. Aris, S. Donati, W. A. Euler, I. Mandrella, K. Reinhardt, H. Dorothea Riemann, H. Schwaetzer, F.-B. Stammkötter, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2008).
- Pico Estrada, P. (2016). La fe y el amor como condición del conocimiento en la antropología de Nicolás de Cusa. En *Revista filosófica Symploké*. Buenos Aires.

- Schmitt, A. (2017). *Interioridad y trascendencia. Asimilación de la interioridad agustiniana en el pensamiento moderno: hacia la subjetividad moderna*. Buenos Aires, Biblos.
- Vansteenberghe, E. (1915). *Autour de la docte ignorance-Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. Munich.
- Weber, E. H. O.P. (1997). L'apophatisme dionysien chez Albert le Grand et dans son école. En de Andia, Y. (ed.). *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris, Institute d'Études Augustiniennes.

Los autores

Klédson Tiago Alves de Souza

Máster en Filosofía por la Universidad Federal de Paraíba (UFPB). Graduado en Filosofía por la Universidad Estatal de Río Grande del Norte (2016). Investigador del Centro de Estudios e Investigación en Filosofía Medieval- PRINCIPUM/UEPB y del Centro de Estudios en Fenomenología, Hermenéutica y Místicos de la UERN/Campus Caicó. Miembro del Consejo Editorial de la Revista *Trilhas Filosóficas* del Departamento de Filosofía de la UERN. Actualmente es profesor en el Curso de Derecho de la Faculdade Católica Santa Teresinha.

Francisco Bastitta Harriet

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Docente de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y en la Universidad Católica Argentina (UCA). Fue Mellon Fellow en el Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, "Villa I Tatti". Su área de investigación actual es la antropología filosófica entre la Antigüedad tardía, la Edad Media y el Renacimiento. Miembro de la Association Internationale d'Études Patristiques y de la Renaissance Society of America.

Oscar Federico Bauchwitz

Graduado en Filosofía por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (1988). Profesor de Filosofía por la misma institución (1994). Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca (1999). Profesor Titular de Metafísica del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal de Rio Grande do Norte (UFRN). Participa del Programa de Pós-graduação em Filosofia. Realizó un posdoctorado en la Universidad Autónoma de Madrid, con el apoyo del CAPES (Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) y otro en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona (2005). Coordinó el Grupo de Trabajo Neoplatonismo de la Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (2003-2016).

Gianluca Cuozzo

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-Gesellschaft 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).

Jorge Mario Machetta

Doctor en Teología por la Theologische Fakultät der Friedrich Wilhelms Universität (Bonn, Alemania). Profesor titular emérito de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de El Salvador. Miembro del Wissenschaftlicher Beirat des Cusanus Gesellschaft (Trier, Alemania). Director, junto con la Dra. Claudia D'Amico, del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires y de la colección "Presencias Medievales" especializada en ediciones bilingües (latín-castellano) de las obras de Nicolás de Cusa. Ha trabajado especialmente en la traducción al castellano para dichas ediciones. Su área de investigación comprende la escolástica de los siglos XIII-XIV en su relación con el pensamiento cusano, especialmente en lo que se relaciona con su concepción metafísica. Ha publicado en revistas especializadas de nuestro medio y del extranjero diversos artículos relacionados con temas de su especialidad. Ha participado, asimismo, en la organización de tres Congresos Internacionales sobre el pensamiento cusano realizados en Buenos Aires, como también en la múltiples Jornadas Cusanas ofrecidas en varias Facultades de Universidades de nuestro país. Asimismo, ha participado en Congresos nacionales e internacionales con exposiciones sobre Nicolás de Cusa.

María Simone Marinho Nogueira

Graduada en Filosofía y Letras por la Universidade Federal de Rio Grande (UFRN). Doctora en Filosofía por la Universidad de Coimbra. Magíster en Filosofía por la Universidad Federal de Paraíba. Profesora Efectiva de la Universidad Provincial da Paraíba. Profesora Colaboradora del Programa de Posgraduação en Filosofía (Maestría) de la Universidad Federal de Paraíba. Se desempeña como directora del Núcleo de Estudio e Investigación en Filosofía Medieval de la Universidad Provincial de Paraíba (*Principium/CNPq*) y como Miembro de *Apophatiké* – Núcleo de Estudios

Transdisciplinares en Mística de la Universidad Federal Fluminense. Trabajó durante los últimos años en el área de la Filosofía Medieval. Actualmente lleva a cabo una investigación relativa a los estudios cusanos: *Marguerite Porete e Nicolau de Cusa: dois casos paradigmáticos da Mística Especulativa na Filosofia Medieval*.

Rodrigo Núñez Poblete

Bachiller en Letras y Humanidades por el Instituto Superior de Letras de la Compañía de Jesús, Colegio Loyola de Chile (Santiago, 1996). Doctor en Filosofía, por la Hochschule für Philosophie (Munich). Magíster en Teología con mención en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago). Licenciado en Filosofía (2000) y Bachiller en Teología por la misma universidad (2005). Su tesis de grado fue dirigida por el Dr. Phil Harald Schöndorf, SJ, y lleva por título "Über die Singularität in der Philosophie des Nicolaus Cusanus (1401-1464). Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* y *De venatione sapientiae* nach der Bedeutung der *singularitas* (2009). Actualmente, es profesor de Historia de Filosofía Medieval y Renacentista, director del Departamento de Teología y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Su línea de investigación se refiere al conocimiento de Dios, la mística especulativa, la ontología de la individualidad y la singularidad.

Hervé Pasqua

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor de Filosofía Medieval del Centre de Recherche en Histoire des Idées (CRHI). Titular de la cátedra Jean-François Mattéi del Centre Universitaire Méditerranéen (CUM). Presidente de la Société Française Cusanus. Miembro de la Cusanus-Gesellschaft de Trêves y también de las siguientes instituciones: Société Philosophique de Louvain, Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft, Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Conseil Scientifique de la *Revue Thomiste* y del Comité de Lecture de la *Revue Philosophique de Louvain*.

Enrico Peroli

Ph. D. por la Università Cattolica di Milano, dirigido por el Prof. G. Reale. Pos-Ph. D. por la Università di München, dirigido por el Prof. W. Beierwaltes. Profesor ordinario de Filosofía Moral. Ha dedicado diversas monografías y numerosos artículos a la Filosofía antigua (Platón, Aristóteles), al neoplatonismo (Plotino) y a la tradición cristiana de los primeros siglos (Gregorio di Nissa y Agostino). Ha escrito un libro y diversos artículos sobre la génesis de la idea occidental de persona. En lo que concierne a la Filosofía moderna, se ha ocupado, en particular, del pensamiento de Fichte. Recientemente ha iniciado su trabajo sobre el Cusano: en 2017 publicó una traducción y un comentario sistemático sobre *Opere filosofiche, teologiche e matematiche* del Cusano. Está llevando a cabo la traducción de *Tutti i Sermoni*, a publicarse próximamente.

Paula Pico Estrada

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Profesora Titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofías, Letras y Estudios Orientales en la Universidad del Salvador. Trabaja además como Profesora Adjunta a la cátedra de Filosofía Medieval en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Desde 2007, es directora editorial de Ediciones Winograd, especializada en la publicación de textos fuente de la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. Después de haber investigado sobre la dimensión ética de la filosofía de Nicolás de Cusa y de haber dirigido un proyecto sobre la recepción de las nociones agustinianas de libre albedrío y de libertad en Martín Lutero, sus investigaciones actuales se centran en las relaciones entre imaginación, emociones y experiencia mística.

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.

Alexia Schmitt

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. El director de su tesis doctoral fue el Dr. Jorge Mario Machetta. Desde 2018, es Profesora Titular de la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador. Ha participado en los Congresos Internacionales Cusanos de Latinoamérica II y III en Buenos Aires. Ha publicado en revistas especializadas y participado en diversas jornadas académicas acerca del pensamiento de Nicolás de Cusa. Su área de investigación es la Filosofía de Nicolás de Cusa, especialmente las fuentes de su gnoseología y su vínculo con la tradición agustiniana.

Sofía Seguel

Posee estudios en filosofía, teología y derecho canónico. Bachiller en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado de Chile. Licenciada en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciada en Derecho canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente es candidata a doctorado en derecho canónico en The Catholic University of America, Washington DC. Sus áreas de interés e investigación incluyen la teología trinitaria en Nicolás de Cusa, la pneumatología, el Concilio Vaticano II y el diaconado permanente. Actualmente está investigando el principio de subsidiariedad en derecho canónico y su impacto en las estructuras eclesiales.

El volumen que aquí presentamos se ocupa de uno de los tópicos fundamentales de la filosofía cusana la búsqueda de la Unidad en la Pluralidad. Contiene trabajos expuestos en el IV Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, llevado a cabo en la Ciudad de Buenos Aires en el mes de julio de 2018, convocado por el Círculo de Estudios Cusanos, el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la Società Cusana de la Universidad de Turín.

El volumen se propone asimismo ofrecer un homenaje a quien inició el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, el Prof. Dr. Jorge Mario Machetta. Su perfil intelectual se define por el *"enthousiasmós"*, entendido en su sentido griego originario, el de aquel que siente que "está en lo divino". La tarea filosófico-teológica es vivida por él como una suerte de raptó en el cual se busca incesantemente la comprensión de la verdad, aunque se la entienda –cusanamente– como en sí misma incomprensible. Ese entusiasmo ha contagiado a generaciones.



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

ISBN 978-987-8363-96-8



9 789878 363868