LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA

GENEALOGÍA Y PROYECCIÓN

ACTAS DEL I SIMPOSIO INTERNACIONAL CUSANO
EN LATINOAMÉRICA DE JÓVENES INVESTIGADORES

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS
(EDITOR)

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA

GENEALOGÍA Y PROYECCIÓN

CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS
DE BUENOS AIRES

Comité Ejecutivo
Victoria Arroche (Universidad de Buenos Aires)
Martín D'Ascenzo (Universidad de Buenos Aires)
José González Ríos (Universidad de Buenos Aires)
Paula Pico Estrada (Universidad Nacional de San Martín)
Alexia Schmitt (Universidad del Salvador)
Natalia Strok (Universidad de Buenos Aires)

Secretaría
Sonia Ortega (Universidad de Buenos Aires)

Diseño gráfico
Carolina Marcucci

Institución Convocante: Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires
Junto a: Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte,
Bernkastel-Kues; Institut für Cusanus-Forschung, Trier,
Sección de Estudios de Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires

Comité Académico
Klaus Reinhardt (†) (Institut für Cusanus-Forschung, Trier)
Jorge Machetta (Universidad del Salvador)
Claudia D'Amico (Universidad de Buenos Aires)
Harald Schwaetzer (Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, Bernkastel-Kues)
Walter Euler (Institut für Cusanus-Forschung, Trier)
Francisco Bertelloni (Sección de Estudios de Filosofia Medieval, Universidad de Buenos Aires)
Gianluca Cuozzo (Università degli Studi di Torino)
Peter Casarella (University of Notre Dame)
João María André (Universidade de Coimbra)
Oleg Dushin (University of San Petersburg)
Oscar Federico Bauchwitz (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

González Ríos, Héctor José
La dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y Proyección : Actas del I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores / Héctor José González Ríos. - 1a ed. revisada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires , 2015.

ISBN 978-987-33-8389-2

1. Filosofía Renacentista. I. Título.
CDD 189

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA
GENEALOGÍA Y PROYECCIÓN

ACTAS DEL I SIMPOSIO INTERNACIONAL CUSANO
EN LATINOAMÉRICA DE JÓVENES INVESTIGADORES

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS
(EDITOR)

AGRADECIMIENTOS

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento, en primer lugar, a Klaus Reinhardt, que impulsó, con su natural entusiasmo, la realización del *I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores*. A Jorge Mario Machetta y a Claudia D'Amico, que comparten la dirección del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, por haber acogido la propuesta en el marco de las actividades del Círculo y haber confiado a un grupo de jóvenes investigadores que lo integran la realización de un encuentro internacional de reflexión filosófica en torno al pensamiento de Nicolás de Cusa. A Harald Schwaetzer, y en su nombre a la Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte (Bernkastel-Kues), por haber acompañado nuestro trabajo. En este sentido, también vaya nuestro agradecimiento a Walter Euler, Director del Institut für Cusanus-Forschung de Trier, y a Francisco Bertelloni, Director de la Sección de Estudios de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo por su presencia constante en nuestras actividades, quisiéramos agradecer a Gianluca Cuozzo, de la Università degli Studi di Torino, a Peter Casarella, de la University of Notre Dame y a João María André, de la Universidade de Coimbra.

Finalmente vaya nuestro agradecimiento a Sonia Ortega por las tareas de Secretaría, a Carolina Marcucci por el diseño y al grupo de estudiantes que colaboraron en la preparación del encuentro y en su publicación: a Diego Molgaray y Matías Pizzi por la revisión del texto que presentamos, a María Santolo por la página web y la galería de imágenes, a Déborah Jacoby, Natalia Zorrilla y Nadia Russano por su contínuo apoyo.

Comité Ejecutivo
I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica
de Jóvenes Investigadores

ÍNDICE

13 **Prólogo**

15 **Introducción**

19 Los "platónicos" y los "peripatéticos" en la *Apologia* de Cusanus: Genealogía de una *analogia mentis*

Garth W. Green
(McGill University)

41 Acerca de las críticas a Platón y Aristóteles en el *De beryllo*

Victoria Arroche
(Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

59 Movimiento y Reposo: metafísica aristotélica en el triágolo *De possest*

Julia Elena Rabanal
(Universidad de Buenos Aires)

75 Lo negativo, lo indeterminado y lo potencial en la pseudo *Teología de Aristóteles*: teología negativa, docta ignorancia y potencia divina

Lucas Oro Hersheim
(Universidad de Buenos Aires)

97 La noción de singularidad en Nicolás de Cusa. Caminos simbólicos para reconocer la presencia de lo inasible

Rodrigo Núñez Poblete
(Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile)

127 El *possest* como nombre enigmático para la visión simbólica de Dios

Nadia Bárbara Russano
(Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires)

143 El hombre como *microtheos*: hacia una perspectiva estética de la antropología cusana

Florencia Ordoqui & Ielka Warszawski
(Universidad de Buenos Aires)

153 Nicolás de Cusa, filosofía de la concordancia

María Celeste Poncela
(Universidad de Morón)

167 Enigmatic experiment and play—playful and experimental aenigma

Christiane Bacher
(Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte, Bernkastel-Kues, Alemania)

183 The Symbol of Mountain in the Mystical Thought of Nicolaus Cusanus. Transfiguration in Mount Tabor in *Sermo 176*

Yoshihiko ABE
(Rikkyo University, Tokyo)

195 La dialéctica entre teología negativa y teología afirmativa en el simbolismo trinitario de Nicolás de Cusa

Felix Resch
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

215 Docta ignorancia, investigación simbólica de la verdad: semejanza, imagen, conjetura y enigma. La aplicación del *symbolice investigare* a la concepción cusana de *mens humana* propuesta por Norbert Herold

Alexia Schmitt
(Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Universidad del Salvador, CONICET)

247 Sobre el verbo mental en Nicolás de Cusa

Ignacio Anchepe
(Universidad de Buenos Aires, CONICET)

265 El símbolo que hace saber: el legado cusano en la *ratio propria* de Charles de Bovelles

Daniel González García
(Universidad del Valle, Cali, Colombia)

285 La asimilación de la concepción cusana del poder como expresión de lo absoluto en los diálogos londinenses de Giordano Bruno

Diego Molgaray
(Universidad de Buenos Aires)

307 Que atrapemos lo que hemos lanzado. Arte y conocimiento en Nicolás de Cusa desde una lectura viquiana

Ernesto Sardi
(Universidad de Buenos Aires)

323 La influencia del Cusano en el joven Schelling en torno a la noción de Absoluto

Mario Martín Gómez Pedrido
(Universidad de Buenos Aires)

347 *Praesicio veritas inattingibilis*: La presencia de Nicolás de Cusa en la historiografía filosófica moderna, a la luz del *Gründrisse der Geschichte der Philosphie* de W. G. Tennemann

Natalia Strok
(Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, CONICET)

365 La teoría cusana del conocimiento: ¿Una fenomenología de la presentificación?

Matías Pizzi
(Universidad de Buenos Aires)

381 Resonancias cusanas en la obra de J. Lacan

Diego Messina
(Universidad de Buenos Aires)

397 La dimensión simbólica del pensamiento cusano a la luz del proyecto de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer

José González Ríos
(Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, CONICET)

PRÓLOGO

El *Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires* presenta con gran entusiasmo el volumen en versión digital que reúne muchos de los textos pronunciados en el *I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores* organizado por un Comité Ejecutivo integrado por Victoria Arroche, Martín D'Ascenzo, Paula Pico Estrada, Alexia Schmitt, Natalia Strok y la Coordinación General de José González Ríos. A todos ellos nuestro agradecimiento por la competente y dedicada organización.

El *Simposio* representa un fruto auspicioso que pone de manifiesto el llamado a la reflexión filosófica que despiertan los textos cusanos. El evento reunió jóvenes investigadores formados y en formación de nuestro país y del exterior -también con la modalidad de video-conferencia- que durante varias jornadas pudieron compartir sus experiencias de estudio en el siempre generoso marco de la Biblioteca Nacional. Esta fecunda comunicación entre los participantes honró de manera activa el tema en torno al cual fueron convocados: la dimensión simbólica -que es al mismo tiempo dialógica- del pensamiento de Nicolás de Cusa.

Si bien el *Círculo* organizó tres Congresos Internacionales en Buenos Aires a los que asistieron muy reconocidos investigadores de larga trayectoria, entendemos que la posibilidad de convocar a los jóvenes para este intercambio resulta especialmente fecunda, pues la presencia de cada uno de ellos en las más diversas universidades e instituciones académicas del mundo augura la multiplicación de frutos cuya riqueza será siempre la variada diversidad en la que el pensamiento cusano ha de ser transmitido y repensado.

Jorge Mario Machetta y Claudia D'Amico
Directores *Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires*

INTRODUCCIÓN

Aun cuando toda investigación tienda hacia la comprensión de aquello que es anterior a todo conocimiento, y no pueda, en virtud de ello, ser alcanzado con precisión, para Nicolás de Cusa (1401-1464) la verdad no puede no ser buscada, comprendida y alcanzada al modo humano (*humaniter*). Pues se trata del objeto mismo de un intelecto (*obiectum intellectus*) que se mueve por un natural apetito o deseo de saber (*desiderium sciendi*). De aquí que ya en la primera gran formulación sistemática de su pensamiento en *De docta ignorantia* (1440) el Cusano haya definido a la máxima doctrina de la ignorancia (*maxima ignorantiae doctrina*) como un camino simbólico de investigación por medio del cual se busca alcanzar lo inalcanzable de un modo inalcanzable.

De este camino simbólico de investigación se desprende que toda aserción, sea afirmativa o bien negativa, acerca de lo verdadero (*verum*) es concebida como una conjetura (*coniectura*). Y, en virtud de ello, sea inagotable la aprehensión conjetural de lo verdadero en la alteridad conjetural, tal como Nicolás de Cusa la expresa en el Prólogo a los libros del *De coniecturis* (ca. 1442). Pues toda conjetura tiene lugar en la máxima y mínima doctrina de la ignorancia. De este modo, no hay conjetura que no exprese, bajo la condición de su modo, lo verdadero.

En cuanto al origen de las conjeturas, Nicolás de Cusa presenta ya en el *De coniecturis* el fundamento de su metafísica del conocimiento, al señalar que las conjeturas proceden de la mente humana, así como lo real de la mente infinita. La mente humana (*humana mens*) se erige así en la primera semejanza (*similitudo*) de la mente divina. Y, en virtud de su semejanza, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto. De este modo, el despliegue o explicación conjetural del mundo simbólico procede de la fuerza complicante de la mente

humana. Lo cual permite a la mente contemplarse en el universo de las conjeturas construido por ella. Y cuanto más se contempla en ese universo simbólico más se vuelve sobre sí misma, buscando en ese dinamismo productivo de autoreflexión o auto-conocimiento el principio intelectual del que ella y todo procede.

En el *Idiota. De mente* (1450) y más tarde en su opúsculo *De beryllo* (1458), el Cusano llamó al hombre, en virtud de la fuerza creadora de su mente, "medida de todas las cosas" (*mensura rerum*) y "segundo dios" (*secundus deus*). Pues, así como la mente divina es creadora de entes reales y formas naturales, como semejanzas suyas, la mente humana construye entes racionales y formas artificiales, como semejanzas de su propio entendimiento, el cual es, a su vez, viva imagen (*viva imago*) y semejanza (*similitudo*) del entendimiento divino. De aquí que los entes artificiales sean semejanzas de los naturales, ya que a los signos o imágenes hallados en la naturaleza la mente agrega arte por medio de la semejanza, que es razón o principio del arte que imita la naturaleza (*ars imitatur naturam*). De este modo el entendimiento humano se mide (*mensurare*) a sí a partir de la fuerza de sus creaciones, y, a partir de éstas, mide al entendimiento divino del que todo procede, al modo como la verdad (*veritas*) es medida por la imagen (*imago*).

A este camino simbólico de investigación Nicolás de Cusa lo define en aquel contexto como "ciencia enigmática" (*scientia aenigmatica*). Por ello no extraña que en gran medida su atención se haya orientado hacia la elaboración de símbolos, imágenes y metáforas a las que él mismo dio el nombre de "enigmas" (*aenigmata*), cuya fuerza simbólica reside en que vuelven visible lo invisible de modo invisible.

Situados así frente a la centralidad del asunto es que ofrecemos a continuación un conjunto de trabajos que se han abocado con paciencia y entusiasmo al estudio de las fuentes, aspectos sistemáticos y proyecciones de la dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás

de Cusa en el marco del *I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores*, realizado en la Biblioteca Nacional (Buenos Aires, Argentina) entre el 30 y el 2 de noviembre de 2013.[1]

José González Ríos
Buenos Aires, agosto de 2015

1 Quisiéramos tan sólo advertir que si bien se han sugerido pautas de edición, los modos de citación quedan bajo la exclusiva responsabilidad de los autores.

LOS "PLATÓNICOS" Y LOS "PERIPATÉTICOS" EN LA *APOLOGIA* DE CUSANUS: GENEALOGÍA DE UNA *ANALOGIA MENTIS*.[2]

GARTH W. GREEN
(MCGILL UNIVERSITY)

ABSTRACT

The essay attempts to set out a basic structure of Cusanus' philosophical theology by means of an exposition of the work that best defines its neo-Platonic character: the *Apologia doctae ignorantiae*. In this text - and in order to defend his previous *De docta ignorantia* from the critique of Johannes Wenck - Cusa depicts his theology's reception and recapitulation of an explicitly "neo-Platonic" tradition, and his theology's refusal or rejection of a distinct, "neo-Aristotelian" tradition. This distinction is made by Cusa with respect to both the basic epistemic principles and capacities of each, and to their relative predominance in his own historical moment. In both of these contexts, Cusa asserts a relation of contestation and competition rather than concordance between these two traditions – regarding both their methods, and their concepts of God – that becomes essential to the basic structure and significance of the proper character of his theology.

2 Empleo el mismo término de *analogia mentis* de Jean-Claude Lagarrigue (aunque con una valoración y un fin interpretativo distintos) en "La création installe-t-elle, chez le Cusain, un rapport à Dieu qui excède le plan de la métalepse?" (*La Création et l'anthropologie chez Ekchart et Nicolas de Cues*, Marie-Anne Vannier, ed. (Cerf, Paris, 2011), pp. 113-124; véase en particular la sección "*Analogia entis* et *analogia mentis*"). Lagarrigue denuncia una reciente tendencia generalizada en los *estudios* franceses de "souligner la disproportion entre le fini et l'infini, au point de devoir abandoner l'analogie de l'etre, typique de la pensee thomiste". Lagarrigue identifica "le parcours de la *Docte ignorance*: d'abord *l'analogia mentis*, puis *l'analogia entis*, et enfin *l'analogia fidei*". De modo que, la *analogia mentis* sería "la phase initiale des simples métalepses", compatible y al mismo tiempo propedéutica de analogías teológicas posteriores. Como se verá, el mismo término de arte aquí utilizado implica una genealogía distinta (de aquélla aristotélica y tomista), no sólo en cuanto a su carácter dentro de la teología de Nicolás de Cusa, sino en congruencia con otras analogías de ese tipo, y en cuanto a su rol metodológico.

Este ensayo[3] busca ilustrar la estructura básica de la teología filosófica del Cusano a través de una exposición del trabajo que mejor muestra un carácter neoplatónico: la *Apologia doctae ignorantiae*.[4] En ese texto, Nicolás de Cusa muestra su propia recepción y hace una recapitulación de una tradición explícitamente neoplatónica, al tiempo que rechaza o se deslinda de otra tradición neoaristotélica. Tal distinción, hecha por el Cusano, atiende directamente a los principios básicos de cada una de esas tradiciones predominantes en ese periodo histórico. Nicolás de Cusa deja ver una relación contestataria y de competencia en vez de concordancia entre las dos tradiciones y sus contextos (tanto en lo que respecta a sus métodos como a su concepción de Dios) lo cual repercutirá a su vez de forma esencial en la estructura y significación del carácter neoplatónico de su propia teología.

La *Apologia* (*ADI*; 1449) está constituida tanto por su contexto como por su contenido. En ella, Nicolás de Cusa defiende sus propios principios teológicos y fija su posición ante la crítica o ataques que Johannes Wenck, teólogo aristotélico de Heidelberg,

3 El texto a continuación fue presentado en el *I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores. La dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa. Genealogía y Proyección,* realizado en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, Argentina, entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre de 2013. Una versión ampliada de este material, con una mayor atención hacia el *De coniecturis*, fue publicada en inglés como "Nicholas of Cusa's Platonism: Its Epistemological Structure and Historiographical Significance," en *Companion to Medieval and Early Modern Platonism*, 2 vols, v. 1, Anna Corrias y Guido Giglioni, eds. (Serie Companions to Classical Reception, Brill, 2014). Cabe resaltar: (1) tanto el espíritu de colegialidad de los organizadores y participantes de la conferencia, así como la excelencia del *Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires*; (2) el trabajo de traducción efectuado por Alejandro Fonseca Acosta (McGill University); (3) el apoyo financiero de Fonds de Recherche du Québec (Canadá).

4 Nicolai de Cusa *Opera Omnia*, v. II, ed. R. Klibansky (Leipzig, F. Meiner, 1932). Para una consulta más expedita he usado la traducción de Jasper Hopkins en *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa* (Minneapolis, Banning Press, 2001), v. I, pp 459-92. Metodológicamente, este ensayo no busca definir "platonismo" sino que explora las características fundamentales de la teología temprana de Nicolás de Cusa (en su *DDI*) para poder mostrar la forma en que Nicolás de Cusa reconoce (en *ADI*) el carácter "platónico" de su obra vista en retrospectiva.

dirigiera en su contra a través de *De ignota litteratura* (*DIL*; 1442-43).[5] En la *Apologia*, Nicolás de Cusa da explicación extensiva a su tratado sistemático anterior, *De Docta Ignorantia* (*DDI*; 1440). Por lo tanto, antes de discutir la *ADI* examinaremos el *DDI* para poder contextualizar el debate o diatriba entre Wenck y Nicolás de Cusa que se refleja en sus respectivos textos *DIL* y *ADI*. Será sólo hasta *ADI* que se hará evidente la disputa entre las teologías neoplatónica y neoaristotélica, y cuando Nicolás de Cusa se declara partidario de la primera, articulando completamente el carácter neoplatónico de su propia teología.

En *DDI*, Nicolás de Cusa da cuenta de todo el conocimiento humano, y el divino, a través de una estructura tripartita.[6] De modo que la facultad de cognición queda articulada en tres capacidades o poderes que derivan en tres respectivas aplicaciones.[7] Nicolás de Cusa describe "los sentidos, la razón y el intelecto", con sus consiguientes límites y naturaleza, de acuerdo al carácter del "objeto aprehendido" por cada cual. De modo que esta estructura incorpora las actividades

5 *Le "de ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse* (BGPTM 8, 6), E. Vansteenberghe, ed. (Muenster, Ascendorff Verlag, 1910); edición en inglés de Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck: A Translation and an Appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae* (Minneapolis, Banning Press, 1981). Véase también Haubst, *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck, Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 38 (Muenster, Aschendorff, 1955), p 99 ff, donde Haubst discute la refutación de Wenck a la *Apologia* de Nicolás de Cusa en *De facie scholae doctae ignorantiae* desafortunadamente hoy perdida (*Ibid*, 102).

6 En toda aquella información concerniente a la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa en general, estoy en deuda con Werner Beierwaltes, ya sea con *Identitaet und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens* (Vittorio Klostermann 2011) como con *Visio absoluta. Reflection als Grundzug des goettlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus* (Heidelberg, Carl Winter, 1978). Véase también Norbert Fischer, "Zur philosophischen Struktur des Cusanischen Denkens," *Theologie und Glaube* 91 (2001), 24-42 y T. Van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativitaet : Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* (Leiden, Brill, 1977), y *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*, Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico eds. (Buenos Aires, Biblos, 2004), y *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems*, ed. Rudolf Haubst, (Matthias-Grünewald-Verlag, 1975).

7 *DDI* I, 4, 11.

(1) perceptual, (2) racional, e (3) intelectiva, concibiendo a cada una de ellas en términos de una relación objetiva o auto-objetualizante. En y para cada forma de aprehensión se obtiene por lo tanto una estructura *terminus a quo – terminus ad quem*, que crea una distinción o diferencia entre la capacidad "medidora" y el objeto "mensurable".[8] Debido a ello, Nicolás de Cusa escribe (en términos del *De coniecturis*) de la "visión perceptual" de un objeto sensible, de la "visión racional", que define la actividad y objetividad formal de la *ratio*, y de la "visión intelectual" particular al *intellectus*. De tal forma que Nicolás de Cusa insta al lector a que "examine la visión perceptual perceptualmente, la visión racional racionalmente y la visión intelectual intelectualmente" para poder determinar, en cada esfuerzo cognitivo, la naturaleza y los límites de cada objetividad específica y del isomorfismo de sus estructuras objetivas. Asimismo, cada cual participa sucesivamente de una secuencia momentos en un *progressus* que lleva de un conocimiento perceptual y un conocimiento racional hacia un conocimiento de Dios.[9]

En *DDI*, la intención de Nicolás de Cusa es delimitar, más que simplemente mostrar, el campo de visibilidad que resulta de la forma objetival de cada actividad. Por ende, "visión" es una sinécdoque tanto para los cinco sentidos como para las actividades conceptuales de las dos subsecuentes formas del esfuerzo

8 *DDI* I, 3, 9. Cf. *DDI* III, 6, 215. Para la distinción *ad quem - a quo* véase en particular *DC* II, 1. Ésta estructura metodológica tripartita básica permanece constante a través de toda la obra de Nicolás de Cusa. Para los niveles de cognición véase p. ej. *De Quaerendo Deum* I, 25; *Idiota De Mente* I, 5, 80, *De beryllo* 5, *De Possest* 62-63, 74, *De Ludo Globi* I, 26 y I, 44, etc. Sobre la estructura tripartita "sensible, racional, intelectual" y una discusión sobre la importancia de la visión en diversas instancias o niveles, véase H. Lawrence Bond, "The 'Icon' and the 'Iconic' Text in Nicholas of Cusa's *De Visione Dei* I-XVII," 177-95, en *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Thomas Izbicki y Christopher Bellitto eds. (Brill, Leiden, 2002).

9 *DC*, II, i, 72-73.

puramente intelectual. La visión perceptual conlleva una relación entre un objeto o imagen visible (como un *terminus ad quem* de tal acto perceptual) y el poder o facultad de la visión en sí misma (como un *terminus a quo* de tal acto perceptual). Este *terminus a quo* de la visión no sólo es irreducible a la objetividad o campo de visibilidad que su actividad produce; es, también, invisible hacia su propia objetividad producida. Por consiguiente, es anterior y se encuentra por encima de su propia auto-objetivización, como fundamento de ésta última y como condición de posibilidad.

Por lo tanto, la visión perceptual proporciona a Nicolás de Cusa la regla para dar cuenta de la "visión" conceptual o racional, es decir, la relación mental con sus objetos formales. También en éste caso, el entendimiento (*ratio*) no sólo es irreductible, sino invisible a sus propios modos, los objetos conceptuales que son las manifestaciones de su facultad y productos de su actividad. La razón (como Nicolás de Cusa expusiera en *De coniecturis*) "se deleita en éste tipo de manifestaciones", las ideas, conceptos y juicios que proyecta a través de su actividad, "como el despliegue (*explicatio*) de su facultad".[10] Una vez descubierta ésta limitación formal o ceguera constitutiva, "vemos muy claramente que la

10 *DC* II, 1. Para una expresión similar en *DDI*, véase I, 4, 12. Ahí, la razón lleva a cabo una "procesión" o "extensión" a partir de una base que no solo produce esa extensión (sin ser reducible a ella), sino que impone su insuperabilidad (*DDI* I, 9, 24). La razón no puede dar un salto más allá de los contrarios" que se verifica a partir de su propia actividad y que resulta en el carácter de nuestra propia experiencia y la distinción *a quo – ad quem* que la define. Esta estructura formal debe ser reemplazada; la razón "queda muy por debajo de esta (su) infinita facultad" precisamente porque (y en la medida en que) alcanza el número finito de objetividades que constituyen el flujo de nuestra vida racional. (En términos de explicatio y complication, véase Carlo Riccati, *"Processio" et "Explicatio": La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues* (Nápoles, Bibliopolis, 1983) y Maurice de Gandillac, "Explicatio - complicatio chez Nicolas de Cues," *Concordia Discors: Studi su Niccolò Cusano e L'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* (Padua 1993, 77-106, y Thomas P. McTighe, "The meaning of the couple 'complicatio-explicatio' in the philosophy of Nicholas of Cusa," en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 32 (Washington 1958), 206-214. Para Blumenberg, por supuesto, la teoría de Nicolás de Cusa de la complicatio y explicatio como definición de relación entre Creador y creación, había demolido el sustento de Aristóteles a la entera metafísica escolástica. Véase *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace (MIT Press, Cambridge, Mass., 1983), 509.

razón abraza en sí misma la verdad" o fundamenta que, la razón en tanto tal, "no puede revelar" (*ibid*). Sólo entonces, mediante "el intelecto (*intellectus*)", los contrarios se disponen en una unidad adecuada y viviente, en la que la coincidencia del *ad quem* y el *a quo*, los elementos determinantes y determinados de la cognición, son establecidos positiva y recíprocamente.

Aquí en *DDI,* Nicolás de Cusa no profundiza en la inmanencia y determinabilidad de esta fuente originaria tal como lo hace con su invisibilidad e inaccesibilidad. Al inicio de este *progressus* o ascenso, leemos que para una completa comprensión de nuestro conocimiento, y conocimiento de Dios, se requiere que renunciemos, o "dejemos atrás todas las cosas perceptibles" para poder "ascender hacia una mera intelectualidad", o transcurrir de una primera fase de teología sensible hacia fases subsecuentes de teología simbólica y especulativa.[11] La relación de esta última con la anterior es de exclusión y oposición; "las cosas del cuerpo y las del espíritu se relacionan entre sí como contrarios" a tal punto que "la vida de unas supone la muerte de las otras".[12] Esta oposición, Nicolás de Cusa la expresa dramáticamente en vocabulario origenista o agustiniano, como un "regreso a lo corruptible" que es igualmente un "apartamiento de la verdad". Este "viraje" es también una "caída" hacia objetos corruptibles del deseo, "una caída del intelecto hacia una muerte intelectual".[13]

11 *DDI*, I, 2-3, 8. Más tarde, en *DDI* III, 6, 205, Nicolás de Cusa describe bastante dramáticamente la compulsión hacia (y el alejamiento de) la sensibilidad, en términos tanto afectivos como epistémicos. No es sólo que "los sentidos son incapaces de cosas supra-naturales y espirituales" (incluyendo la percepción de la facultad a través de la cual la información perceptual es recibida, que es la base para nuestra actividad estética) sino que incluso nosotros operamos "en la penumbra de la ignorancia de las eternas cosas" hasta tal grado que somos "movidos por el poder de la concupiscencia hacia el deseo carnal" y sus objetos. Cfr. *ibid*, III, 6, 252.

12 *DDI* III, 9, 236.

13 *DDI* III, 9, 241.

No sólo es en esta primera etapa de la ascensión mística que se requiere de una renunciación. Al ir ascendiendo de una actividad perceptual a una racional, seguimos también siendo incapaces de una visión integral o de una comprensión de este segundo aspecto de nuestra facultad de cognición. También aquí, seguimos imposibilitados para "combinar a través de la razón los contrarios (*a quo* e *ad quem*) en cuanto a su origen", o determinar dialécticamente una relación entre el *terminus a quo* pre-objetivo de la actividad racional, y el *terminus ad quem* objetivo de dicha actividad. Sólo este último puede ser mostrado a la razón, mientras que el primero le permanece necesariamente velado y en principio, justo como en el anterior caso estético. La certeza que poseemos sobre la fecundidad de tal origen es, por medio de la *ratio*, meramente una certeza negativa; mientras haya la certeza de su efectividad (pues podemos poseer positivamente esta efectividad sólo de manera indirecta) en sus ya consumados productos más que en su eficacia original, y, por lo tanto como negación o ausencia.[14] De este modo, las frustraciones de la *visio* y la *ratio* son propedéuticas para la satisfacción y resolución proporcionada por el *intellectus*.[15] En los casos anteriores, no se acumulan progresivamente los elementos de un autoconocimiento teológico positivo tanto como los elementos que progresivamente se eliminan de ello: "debemos dejar atrás

14 *DDI* I, 9-10, 27. El conocimiento perceptual es un "conocimiento contraído" o adquirido en la medida que "los sentidos se avocan sólo a los particularidades". En cambio, el "conocimiento intelectual" es un "conocimiento universal porque, a diferencia del perceptual, está libre de contrato con lo particular". De cualquier forma, a pesar de ello no está libre de contrato con el objeto, o la necesaria forma objetival de la razón como tal (*DDI* III, 4, 205). Aunque la mente no se enajena materialmente por una percepción, formalmente permanece no obstante enajenada o segregada de su base o punto de origen.

15 Sobre la relación entre la razón y el intelecto en los trabajos de Nicolás de Cusa en torno al 1440, véase F. Edward Cranz "Reason, Intellect, and the Absolute in Nicholas of Cusa, en "Nicholas of Cusa and the Renaissance" (Ashgate, Aldershot, 2000), 31-42.

las cosas que, junto con sus vínculos materiales", nos "llegan por los sentidos, pasando por la imaginación o la razón".[16]

Al inicio de *DDI*, Nicolás de Cusa muestra la importancia teológica para cada *terminus ad quem* negativamente. Ahí, la relación de la invisibilidad hacia la visibilidad es de negación o ausencia más que de inmanencia. Su relación está dada por medio de términos de oposición en vez de inter-determinación. Por lo tanto, en 1440, se lee que no sólo en el ámbito de la estética y la *ratio*, sino incluso "en materia teológica" y en el campo del *intellectus*, "las negaciones son verdaderas y las afirmaciones son inadecuadas".[17] Al reconocer esto, una verdad teologal "resplandece de forma incomprensible en la oscuridad de nuestra ignorancia". Esta verdad no es otra cosa que "la docta ignorancia que hemos estado buscando".[18] En *DDI* II, Nicolás de Cusa externa este voluntario desconocimiento en términos aún más apofáticos; "no podemos entender cómo es que Dios

16 En *DDI* II, este lenguaje de exclusión es maximizado. En relación a lo arriba expresado, "no podemos experimentar en los objetos perceptuales una harmonía agradable e inmaculada ya que en ellos no se encuentra presente". Por este motivo, "el alma" debe ser "liberada de los objetos perceptibles". El hecho de seremos liberados de la sensibilidad es claro; hacia lo que seremos liberados es mostrado menos claramente; "ni en sensibilidad, ni en imaginación, ni en intelecto, ni en una actividad (ya sea escribir o pintar o otro arte) de cualquier tipo" puede nada ser afirmado *ad quem* (*DDI* II, 1, 94).

17 *DDI* I, 26, 89. Uno incluso imaginaría una cierta tensión entre la "verdadera teología", la verdad que la teología estableciera, y la respectiva verdad de la práctica religiosa. En *DDI* I, 26, 86, Nicolás de Cusa admite que "cada religión", en su proprio culto, busca la ascensión a través de una teología afirmativa", y una determinada concepción de Dios, p. ej. "uno y tres, toda sabiduría, Luz inasequible" etc. De cualquier modo, nosotros procedemos "de forma más verdadera (en cambio) a través de una docta ignorancia" por medio de la cual poseemos una "teología de la negación". Sólo por una sustracción o remoción de las afirmaciones en ésta última somos salvados de la "idolatría" de los conceptos finitos de *fides* o *ratio* (*DDI*, I, 25, 84). Para Nicolás de Cusa, "nosotros hablamos de forma más verdadera de Dios a través la erradicación y la negación – como (enseña) el grande de grandes Dionisio, quien creía que Dios fuera ya sea la Verdad o el Entendimiento o la Luz o nada que pueda ser articulado en palabras" (*DDI* I, 26, 86). Para Nicolás de Cusa, "toda la sabiduría sigue a Dionisio" hacia este desconocimiento, "de acuerdo al cual Dios sólo es infinito; ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo" y "ni Creador, ni Engendrado, ni Anterior" (*DDI*, I, 26, 87). Por este medio, la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, "nuestra comprensión de Dios apunta más a la nada que a algo" mientras que el culto de Dios apunta más hacia algo en vez de la nada (*DDI* I, 17, 51).

18 *DDI* I, 26, 89.

puede hacerse manifiesto ante nosotros a través de las creaturas visibles", pues "(Dios) no (se manifiesta) de forma análoga a nuestro intelecto" o afín a cualquier determinación finita, ya sea un objeto formal o material. Incluso "nuestro intelecto", tan pronto "comienza pensar", no puede sino sólo "asumir la forma". La mente genera "signos" o conceptos que tornan finita y particular su originaria infinidad o indeterminación.[19] Tal como Nicolás de Cusa lo expone; por medio de este razonamiento "podemos apreciar que…Dios no puede ser comprendido; esto es la docta ignorancia".[20]

Por medio de esta última enseñanza, reconocemos que "nos es prohibido tocar (a Dios) con la naturaleza de nuestra animalidad" o con la percepción, pero también que "cuando intentamos ver" (a Dios) "desde una perspectiva intelectual", del mismo modo "caemos a una tiniebla obscurecedora".[21] El punto aquí no sólo es que "Dios…es comprensible solo por encima de todo entendimiento racional", o *ratio*, sino que tal

19 *DDI* II, 2, 103

20 *DDI* III, 11, 245. La relación entre la negación apofática y las más catafáticas afirmaciones de Nicolás de Cusa, como en *analogia mentis*, no es clara. De cualquier forma, la pertenencia de la *analogia mentis* a la tradición y genealogía "platónica" es clara. Nicolás de Cusa decide que "un alma-de-mundo "platónica" deben considerarse como una determinada forma universal que contiene en sí misma todas las formas" y como tal proporciona la base teológica para una *analogia mentis*. Al igual que en la mente divina, en el caso de la mente humana "las formas en la naturaleza intelectual creada" son no sólo producidas por el intelecto, *qua* fuente, sino que "son el intelecto", tanto activo como pasivo, determinante y determinado, anterior y posterior, al mismo tiempo y en el mismo sujeto (*DDI* II, 9, 150). La mente humana y la divina poseen ambas una relación formalmente similar de "*unio sive connexion*", entre el fundamento o base y la manifestación (*DDI* I, 10, 28). Ambas proponen, isomórficamente, una triple unidad de "Engendrador, Engendrado, y la Unión de los dos" (*DDI* I, 24, 80-81). Es por lo tanto la *analogia mentis* de "los platónicos" que proporciona una base (a diferencia del lenguaje catafático de Nicolás de Cusa arriba mencionado pero en tensión irresoluble con él) para pensar la unidad de un origen invisible y una imagen visible del mismo en la vida de la mente como un *imago Dei*, cerca de pensar la relación que de otra forma sería paradójica y escandalosa entre la "imagen visible" y "Dios invisible" en un caso final, específicamente teológico. He considerado la importancia de la mención de Paul del *De Quaerendo Deum* en "Nicholas of Cusa," en *The Spiritual Senses in Christian Tradition*, Sarah Coakley y Pavel Gavrilyuk, eds. (Cambridge University Press, 2011), 210-23.

21 *DDI*, III, 11, 246.

comprensión "no nos es proporcionada por signo alguno", o por significación alguna.[22] Significar es falsificar; cada imagen es un ídolo. Debemos abandonar no sólo "las cosas perceptibles", sino imágenes de todo tipo, en cualquier forma de intercambio, sea éste perceptual o racional, con su fundamento invisible e incognoscible.[23] De esta forma predominantemente apofática, Nicolás de Cusa sugiere en 1440 (hoy podemos entender por qué y cómo) que "todos nuestros más sabios y más iluminados maestros coinciden en que las cosas visibles son en realidad imágenes de cosas invisibles".[24]

La reflexión que Nicolás de Cusa hace sobre la identidad y las relaciones entre lo que llama "nuestros más sabios y más iluminados maestros" es también preliminar. El vínculo que Nicolás de Cusa pueda tener directamente con ellos, de forma constructiva o crítica, también permanece relativamente indeterminado. Sin embargo, lo que Nicolás de Cusa sí hace es una distinción entre "platónicos" y "peripatéticos".[25] Subraya la diferencia entre el interés "formal" de los primeros y el interés por la "causa eficiente" o la causalidad que define a los últimos. Nicolás de Cusa da crédito a los "platónicos" por una analogía

22 *DDI* III, 10, 243.

23 *DDI* III, 11, 251.

24 *DDI* I, 11, 30. Esto no quiere decir que no haya ningún momento catafático correlativo en *DDI*, sino que este último permanece menos desarrollado y dista mucho de ser completamente aclarado. Cusa resuelve esta ausencia originaria en positivo, incluso en un lenguaje trinitario; describe a la "unidad del entendimiento" o a la facultad de cognición como una unidad triple, compuesta, de un modo agustiniano, en "aquello que hace entender, aquello que es entendible", o entendido, "y el acto mismo de entender" (Véase *DDI* I, 10, 28). Incluso afirma que "quien sea que no se ciña" al carácter tripartita de esta unidad (como *unio sive connexio* dialéctica (*ibid*)) "no lo concibe justamente" en absoluto (ibid). Pero el tono predominante de su explicación al inicio y del lenguaje en *DDI* es negativo. Incluso cuando llega a ser positivo, las consideraciones ahí contenidas no son totalmente resueltas. Todo el desarrollo dialéctico de las relaciones de interdependencia e intercambio de *principium y principiatum*, en cada uno de los tres niveles de cognición, aún está por ser definido.

25 *DDI* II, 8, 133-35.

entre "la Mente Divina" y "el alma racional", y sugiere que "muchos cristianos aprobaron este enfoque platónico".[26] Mientras "los platónicos se expresaban en forma entusiasta y sensible con respecto a esta analogía, fueron "recriminados, quizás sin razón, por Aristóteles, quien se esforzó en refutarlos con palabrerías en vez de disquisiciones profundas".[27] En esta y en otras cuestiones fundamentales, "(los peripatéticos) estaban equivocados". A Nicolás de Cusa le interesaba también sugerir que Aristóteles, "al refutar a sus predecesores, se quería hacer ver como alguien sin paralelo", y también que "el platónico San Agustín", en lo que respecta "al alma y su inmortalidad, así como en otros temas profundos", toma un lugar en la Historia del Platonismo que no ha recibido sino elogios.[28] Aunque en cuanto a ésta última tradición, Nicolás de Cusa sugiere que "el más grande de todos los buscadores de Dios" es "Dionisio Areopagita" (*ibid*). De esta forma, lo que era una reflexión de segundo orden se vuelve inmediatamente una tarea de auto-delimitación de nuestro conocimiento, y de *docta ignorantia*.[29] Dionisio debe su grandeza, en parte, gracias a que reconoce que "Dios se encuentra por encima de toda afirmación, más allá de todas la cosas, y más allá de la negación de todas las cosas", incluyendo "cada mente y toda inteligencia". Es así que Dionisio

26 *DDI* II, 9, 142-45.

27 *DDI* II, 9, 148.

28 *DDI* I, 11, 32. Nicolás de Cusa tribuye a los "platónicos" la doctrina de la ignorancia docta, en la que "la verdad de las formas es sólo asequible a través del intelecto", y que "a través de la razón, la imaginación y los sentidos, nada (es conseguible) sino imágenes" (*DDI* II, 9, 144). Véase Graziella Federici Vescovini, "Temi ermetico-neoplatonici della *Dotta ignoranza* di Cusano," en *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Pietro Prini, ed. (Roma 1993), 117-132.

29 Sobre la idea de la *docta ignorantia*, véase Graziella Federici Vescovini, "La 'dotta ignoranza' di Cusano e San Bonaventura," en *Doctor Seraphicus*, v. 40-41, 1993-94, 49-68. Véase también Hubert Benz, "Der (neu)platonische Aufstiegsgedanke bei Bonaventura und Nikolaus von Kues," *Wissenschaft und Weisheit: Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte*, v. 64, 2001, 95-128.

queda inscrito como un convencionalismo de toda teología verdadera: "Dionisio hizo un gran esfuerzo para mostrar de muy diversas formas que Dios sólo puede ser encontrado a través de la docta ignorancia".[30] La tradición de "la teología verdadera", con sus partidarios y detractores, no es determinada (aún).[31]

Wenck en su *De Ignota Litteratura*, una vez "hecho partícipe de la *docta ignorancia…*", dice sentirse "llamado a oponerse" a esta última, dado que "es incompatible con nuestra fe, ofensiva a las devotas mentes, y vanamente nos aleja de la obediencia a Dios ("*fidei nostre dissona, piarum mencium offensive, nec non ab obsequio divino vaniter abductiva…*").[32] Pero defender esta fe supone para él defender en cambio un cierto tipo de teoría del conocimiento. Pasa de inmediato a la afirmación de Nicolás de Cusa de "trascender las verdades humanamente conocibles" a través de la razón, sosteniendo que "en esta vida es imposible que un hombre comprenda de ninguna otra manera que de forma comprehensiva y en términos de una imagen".[33] Wenck sugiere

30 *DDI* I, 16, 44.

31 Sobre el neo-platonismo de Nicolás de Cusa, he consultado *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Klaus Reinhardt and Harald Schwaetzer, eds. (Regensburg, S. Roderer Verlag, 2007). Particularmente apreciado es el trabajo de Maurice de Gandillac, "Platonisme et Aristotelisme chez Nicolas de Cues," en *Platon et Aristote à la Renaissance* (Paris Vrin 1976), 7-23 y "Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century: Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino," en *Neoplatonism and Christian Thought*, Dominic J. O'Meara, ed. (Albany, N.Y., 1982), 143-68. Véase también Claudia D'Amico, "Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus," en "*Videre et videri coincidunt*," *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Schneider, Schwaetzer, de Mey, Bocken, eds. (Münster, Aschendorff Verlag, 2011), 97-110, y A. Eisenkopf, "Thinking between *quies* and *motus*. (Neo-)platonic implications and their usage as epistemological concepts in the *Trialogus de possest*," en J.M. Machetta, C. D'Amico (eds.) *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa : genealogía y proyección,* pp 141-55 (Buenos Aires, Editorial Biblios., 2005); véase también Eugenio Garin, "Cusano e i platonici italiani del quattrocento," en *Nicolò da Cusa*, Giuseppe Flores D'Arcais, ed. (Firenze 1962), pp. 75-100, y Agnieszka Kijewska, " 'Idiota de mente': Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism," en *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness* Walter Andreas Euler, Ylva Gustafsson, Iris Wikström, eds. (Åbo: Åbo Akademi University Press, 2010), 67-88.

32 *DIL* 19.

33 *DIL* 21. En "Nicholas of Cusa's Platonism: Its Epistemological Structure and Historiographical Significance", yo explicaba que el apofatismo de la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa en *DDI* es rectificada, y que un creciente tono catafático es ya visible en los primeros párrafos del *De Coniecturis* de los años 1441-42 (para lo

que "la imagen es al intelecto lo que el color es a la vista" (*hoc sit phantasma ad intellectum quod color est ad visum*). Para Wenck "es evidente que sin la luz que objetivamente activa el color, la vista no puede ver nada", y que "no se da (ni puede darse) una comprensión sin imagen…" como Nicolás de Cusa ha tratado de enseñar. Estos argumentos proceden "de *De Anima* III" (y del uso que hace de ellos Tomás de Aquino). Al reconocer la validez argumental en *De Anima* III, la teología será por ende establecida de acuerdo a un principio aristotélico sólido: "el entendimiento no será separado de ningún componente de la determinación material del conocimiento".[34] Dado lo cual, el camino de ascensión trazado por Nicolás de Cusa no tiene forma de empezar.

El error teológico de Nicolás de Cusa, según Wenck, es apoyado y sustentado por un error epistemológico. Wenck argumenta también que la esencia de una cosa "es el objeto del intelecto (de acuerdo a *De Anima* III)". Hay, agrega, "un movimiento natural del intelecto hacia ello", hacia su objetividad. A él le preocupa, entonces, que "si no fuera llevado a cabo, tal movimiento

cual puede *verse Nicolai de Cusa Opera Omnia*, v. 3, Josef Koch and Karl Bormann, eds., (Hamburg: F. Meiner Verlag, 1972)), y Jasper Hopkins, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa* (Minneapolis, Banning Press, 2001), v. I, pp 160-298; para el *DDI*, véase *ibid*., 1-159). En *De coniecturis*, Nicolás de Cusa recuerda sus "anteriores libros de Docta ignorancia", y promete que en tal libro "llegaremos a entender este tema (sobre naturaleza y límites del conocimiento) más claramente" (*DC* I, i.). La creciente positividad en el relato que Nicolás de Cusa hace sobre las relaciones dialécticas de inter-dependencia e inter-determinación entre el original y la imagen en cada uno de los tres niveles del esfuerzo cognitivo (intuitivo, imaginativo e intelectual) es un aspecto sobresaliente de su desarrollo. Pero es un desarrollo *dentro* la estructura básica de su propia estética y teología. No podría, y de hecho nunca pudo, resolver cualquier discordia entre la teología de Nicolás de Cusa y aquella de su oponente Johannes Wenck por medio de la *Apologia*. Ello se debe a que Wenck no lee *DDI* a la luz de dicho desarrollo dentro la estética y teología de Nicolás de Cusa, sino a la luz de las suyas propias, al tiempo que contravenía principios y posiciones. El debate o diatriba, tal como se encuentra contenida en la crítica de Wenck y la auto-defensa de Nicolás de Cusa en 1449 toma un viraje en cambio, para ambos, hacia la naturaleza del conocimiento, y por ende, la naturaleza (y límites) del conocimiento divino. A éste último nos avocamos directamente concorde a nuestros propósitos originales.

34 *DIL* 29.

intelectual quedaría sin *terminus ad quem.* En consecuencia, prosigue diciendo, "no existiría fin alguno al movimiento; y por lo tanto el movimiento sería infinito (o indeterminado) y vano". Para Wenck, de hecho esto "destruiría el funcionamiento correcto del intelecto…", en vez de abrir un espacio supraconceptual para el análisis del nombre de Dios.[35] Esto separaría el conocimiento de "cualquier componente de la determinación material del conocimiento (de acuerdo al Libro Primero de *Los Segundos Analíticos*)", y separaría también el conocimiento, epistemológicamente, de su fin formal, el *terminus ad quem*. Para Wenck "este hombre (Nicolás de Cusa) que intenta abrir tal espacio supraconceptual a través de una doctrina de nuestra necesaria ignorancia, "le importa poco", o tiene demasiado poca autoridad "para las enseñanzas de Aristóteles…" y por ende es inducido al error. Nicolás de Cusa "aleja a los hombres del verdadero modo de hacer teología".[36] Wenck insiste que el empeño de Nicolás de Cusa por mostrar la naturaleza o *esencia* de

35 *DIL* 29.

36 Sobre la relación de Nicolás de Cusa con el Aristotelismo en genral y de Wenck en particular, he sido beneficiado de los trabajos Kurt Flasch, "Wissen oder Wissen des Nichtwissens – Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck," en *Kampfplätze der Philosophie: Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Kurt Flasch, ed. (Frankfurt am Main 2008), 227-242. Véase también Rudolf Haubst, "Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin," in *Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 5 (1965), Rudolf Haubst, ed. (Mainz, Matthias-Gruenewald-Verlag 1965), 15-62 y *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck, Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 38 (Muenster, Aschendorff, 1955), "Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im XV. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues (+1464)," in *Theologie und Philosophie* 49 (1974), pp. 252-273. También he apreciado a Donald F. Duclow, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", *American Catholic Philosophical Quarterly* 44 (1990), 111-29, para Cusa y Wenck, véase especialmente 115-18. Sobre la forma en que Nicolás de Cusa "deja atrás la tradición del aristotelismo escolástico" en cuanto a la relación entre posibilidad y actualidad, véase Peter J. Casarella. "Nicholas of Cusa on the Power of the Possible," *American Catholic Philosophical Quarterly* 64.1 (1990): 7-34, y K. Kuhnekath, *Die Philosophie des Johannes Wenck von Herrenberg im Vergleich zu den Lehren des Nikolaus von Kues* (Koeln, University of Koeln Press, 1975). Más en general, véase André de Muralt, de *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation* (Paris, Vrin, 1995) y Hans Gerhard Senger, "Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter," en *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter: Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, Albert Zimmermann, ed., *Miscellanea Mediaevalia*; Bd. 18, (Berlin, de Gruyter, 1986) pp. 53-80. También dignos de consulta; Carlo Giacon, "Il 'possest' del Cusano e le dottrine aritotelico-tomistiche dell'atto e potenza e dell'essenza ed esistenza, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*" (Firenze 1970), 375-384. Sobre Aquino y Nicolás de Cusa, véase también Rudolf Haubst, "Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues," in *Trierer Theologische Zeitschrift* 74, 1965, 193-212.

Dios debe ser disciplinado por un enfoque basado en principios neoaristotélicos sobre la *existencia* de Dios como causa. Dado que "las creaturas no son sino el efecto de Dios" y que "un efecto conlleva la semejanza de su causa", entonces "Dios es cognoscible en vestigios", como principio creación, pero recibido como efecto de ello.[37] La desorientación de Nicolás de Cusa lo pierde en cambio de dichos razonamientos hacia "una espesa tiniebla". Nicolás de Cusa "se aleja de toda la belleza y la gracia de las creaturas y se desvanece entre pensamientos.[38] Esta errancia no sólo es ociosa; de hecho, grandes demonios pululan y abundan en la susodicha docta ignorancia".[39] La argumentación de Wenck desciende así a insinuaciones y proclamaciones de herejía, pero no sin antes mostrar claramente una serie de competencias; sobre la estructura básica del conocimiento, sobre el método adecuado en busca del conocimiento de Dios, sobre el concepto mismo de Dios, y sobre las autoridades que nos encaminan en la búsqueda de tal conocimiento teológico.[40]

En respuesta al ataque de Wenck, en la *Apologia Doctae Ignorantiae,* Nicolás de Cusa inicia con el mandamiento de los salmos (46.10) que ordena "permanece quieto y observa que Yo soy Dios".[41] Nicolás de Cusa prosigue sugiriendo que "Él ordena

37 *DIL* 27.

38 *DIL* 24.

39 *DIL* 25.

40 *DIL* 25-26; 32-33.

41 *ADI* 7. Sobre el "enfrentamiento" de Nicolás de Cusa con el aristotelismo y el "neoaristotelista tomista Wenck", véase Dermot Moran, "Nicholas of Cusa (1401–1464): Platonism at the Dawn of Modernity," en *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, D. Hedley and S. Hutton eds. (Dordrecht: Springer, 2008), 9–29, p. 15. Moran se enfoca en la cuestión epistémica relacionada al postulado aristotélico del conocimiento de Wenck y su apego a la imagen o al espectro, así como la dinámica retórica de Nicolás de Cusa que de consciente se inclina hacia una tradición platónica de forma tal que las especulaciones cusanas pueden ser puestas dentro de un contexto de escuela de teología medieval tardía.

que nuestra visión sea reorientada hacia Él". Sostiene que dicha *visio Dei*, sin embargo, "no puede permanecer como un mero ver cognitivo, que solo nos infla o ensoberbece". Debemos primero ver que "Dios no es (originalmente) esto o aquello", una objetividad determinada, sino una "Forma Inefable, que sobrepasa todo concepto". Nicolás de Cusa escribe entonces que "quienquiera que desee ascender a una acceder a un plano divino se debe colocar por encima de toda modalidad imaginable e inteligible", pues "nada de ello (Dios como Forma Inefable) puede hacerse manifiesto ante nuestra mente".

El fin de toda búsqueda y comprensión teológica se encuentra a final de cuentas según Nicolás de Cusa precisamente dentro de aquello que no es, y no puede ser, hecho presente totalmente o hecho comparecer. Pero al mismo tiempo es también considerado como aquello que no es, y no puede ser, separado o ajeno de las estructuras intuitivas e intelectuales de base que generan toda presencia. Es a través de esto último que Nicolás de Cusa puede mostrar, y simbolizar, lo no-visible y lo incognoscible, o sea Dios. Para este fin, es necesario reconocer la necesidad del reemplazo de las imágenes supuestamente autónomas de la visión perceptual y racional. Tal reconocimiento, y reemplazo, que preocupan a Nicolás de Cusa, son imposibles para aquéllos, que como Wenck, "están indispuestos a romper aunque sea brevemente con su aferrado hábito a trabajar bajo la tradición aristotélica".[42] A Nicolás de Cusa le inquieta que "todos aquellos que se dan al estudio de la teología pierdan tiempo con ciertas

42 *ADI* 1.

tradiciones positivas y sus formas", y que por lo tanto generen hábitos preferidos de conceptualización. Lamenta que "la secta aristotélica (*Aristotelica secta*) ahora predomine".[43] Esta secta "considera como herejía (el método de) la coincidencia de los opuestos", aunque el respaldo a este método sea el comienzo para la ascensión en la teología mística. Esta aversión en la "secta aristotélica" predominante a la teología mística no es accidental sino necesaria para la constitución de su secta; la exclusión de este método (*via*) constituye la secta y sus hábitos de conceptualización; "este método (*via*)… es completamente insípido para todos aquellos que comen del alimento de esta secta" pues es algo no sólo distinto sino contrario a su compromiso.[44] A Nicolás de Cusa le preocupa que la "transformación de esta secta", en lo que respecta a la cuestión metodológica, "sea comparable a un milagro". Se requeriría que ellos "rechazaran a Aristóteles y que dieran un salto a algo superior", hacia aquello que su teoría del conocimiento no puede revelar o develar, y hacia aquello que declara por lo tanto ininteligible.[45]

43 *ADI* 3, 6. Nicolás de Cusa se había ya preocupado en *DC* por algunos innombrados "teólogos modernos", que tienen un enfoque de la teología a través de la *ratio* en vez del *intellectus*; "cuando nosotros como seres humanos racionales hablamos de Dios, sujetamos a Dios", como por una ilusión natural, "a las reglas de la razón" (*DC* I, 8, 34). De este modo, permaneciendo dentro de los confines de las imágenes sensibles y racionales, "afirmamos algunas cosas de Dios y negamos otras de Él mismo", de acuerdo a la naturaleza y límites de la razón. En particular, "empleamos con Él contrarios diametrales disyuntivamente". Esto, para Nicolás de Cusa, "es el método de casi todos los teólogos modernos, que hablan de Dios en los términos de la razón" (*DC* I, 8, 34). En *DC* I, 10, 50 esos "teólogos racionalistas" y su teología racionalista, "hasta el momento, con su afirmación del Primer Origen, han obstaculizado la vía hacia (verdades ocultas)". La posición del racionalista en el argumento de primera causa, hace sus postulados de acuerdo a la naturaleza y límites de la razón en términos de relaciones de causa y efecto, y no en tanto unidad esencial de los visible e invisible (*ibid*). A Nicolás de Cusa le preocupa entonces que el "método" y "concepto" de Dios en *analogia mentis* (y una *theologia revelata*) sea reemplazada por una *analogia entis* (y su *theologia rationalis*).

44 *ADI* 6.

45 Nicolás de Cusa parte de un examen general de los principios de su teología mística y de aquella racional de Wenck para embarcarse en un debate interpretativo con Aquino sobre el concepto de Dios de Dionisio. Este punto de partida es significativo en parte por la pugna de autoridades que conlleva; pugna entre principios aristotélicos y platónicos, y entre usos (y abusos) de sus figuras canónicas en sus respectivas tradiciones teológicas. Aquino, "en la base de (su interpretación de) las palabras del gran Dionisio", nombra a Dios como "el Ser de todas las cosas", y como la primera causa. De cualquier forma, "leer todos los trabajos de Aeropagita"

Su estudio filosófico y aristotélico está limitado, o autolimitado, al "razonamiento discursivo" de la *ratio*. Esta última "está necesariamente vinculada a un *terminus a quo* y un *terminus ad quem,* en los términos descritos anteriormente.[46] Estos últimos elementos, en todo caso, son tomados como "opuestos uno del otro", y como "contradictorios". Mientras "en el campo de la razón (*ratio*) los extremos están separados", "en el campo del intelecto (*intellectus*) podemos llegar a la unidad de estos opuestos" (*ibid*). En este último campo, la imagen visible o *ad quem* será puesta en relación con la base invisible, con el *a quo*, y ambos serán determinados en su unidad interdependiente e interdeterminante. En este texto, Nicolás de Cusa se refiere al texto antes tratado; "como pudo usted haber leído en los libros de *De Coniecturis*, en donde asevero que Dios se encuentra por encima de la coincidencia de los contrarios", y Nicolás de Cusa sugiere de nuevo que "si uno se da cuenta que entender es en igual medida un movimiento y un descanso del intelecto (como San Agustín se refiere a Dios en sus *Confesiones*), después se libera a sí mismo más fácilmente de otras contradicciones", y se prepara

es "descubrir en *los nombre divinos* que Dios es el Ser de todas las cosas en un modo tal que Él no es ninguna de estas cosas". Esto último (concepción de Dios) "no puede ser discernido sino a través de la docta ignorancia" (*ADI* 17). Nicolás de Cusa reivindica la autoridad del método y concepto de Dios de Dionisio para su propia teología mística. En este contexto, *ADI* 20 es relevante tanto para el debate entre las teologías platónica y aristotélica, como entre los aspectos apofáticos y catafáticos de la propia teología de Nicolás de Cusa. Es ahí que Nicolás de Cusa regresa a la "Teología mística de nuestro Dionisio", que "nos instruye a ascender hacia la oscuridad", ya que "Dios se encuentra (solamente) después que todas las cosas son dejadas atrás". Todo aquel que siga éste método "es considerado como evanescente cuando abandona todas las cosas" de acuerdo al aristotélico Wenck. Sin embargo, Nicolás de Cusa no se limita a afirmar esta apófasis. Él sugiere que uno "puede solo entonces", después de todo, "dejarse llevar a la casa que Dios mora" por aquello que "existe supra-substancialmente por encima de todo objeto dispuesto ante nuestros ojos y nuestros sentidos". El lenguaje de Nicolás de Cusa deviene más positivo; la apófasis produce un paso subsecuente. Si uno "espera ser llevado de la ceguera a la luz", entonces uno requiere ser instruido en esta tradición mística, más que racional: solo de esta forma, "uno podrá darse cuenta lo ciego que ha sido hasta entonces" debido a las limitaciones de la *ratio* y su teología racionalista. He trazado esta evolución catafática al interior de la teología de Nicolás de Cusa hasta llegar al *De Coniecturis* en "Nicholas of Cusa's Platonism: Its Epistemological Structure and Historiographical Significance".

46 *ADI* 15.

correctamente, tanto conceptualmente como en términos de sus fuentes históricas, para una teología especulativa.

Por esta razón, la preocupación de Nicolás de Cusa consiste en "tener cuidado para que el misterio no sea comunicado a las mentes vinculadas a la autoridad largamente establecida por costumbre".[47] Para esos "hombres de poco entendimiento", Nicolás de Cusa se niega a ofrecerles nuevas o ulteriores enseñanzas; "los santos exhortan acertadamente que la iluminación intelectual les sea retirada a todos aquellos que tengan débil capacidad mental".[48] Nicolás de Cusa no ofrece una lista de lecturas de fuentes y figuras dentro de la Historia del Platonismo Cristiano por la simple razón que no debía ser compartida con aquellos externos a la "secta" constituida bajo las enseñanzas de la *docta ignorantia* y la *coincidentia oppositorum*. Esta lista incluye los libros del "Sagrado Dionisio", el *Ad Candidum Arrianum* de Marius Victorinus, *Clavis Physicae* de Theodorus, *Periphyseos* de Juan Escoto Erígena, los libros de David de Dinant, los comentarios sobre las proposiciones de Proclo por el Hermano Juan de Mosbach,

47 *ADI* 6. Estos pasajes llevab a K.M. Ziebart (*Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy* (Brill, Leiden, 2014)) a concluir que Nicolás de Cusa "opuso conscientemente sus métodos y doctrinas a la escolástica, de tradición aristotélica", y que "él creyó que la búsqueda en pos de la docta ignorancia requirió el abandono de esta tradición". Ziebart sugiere que "esta opinión no sólo aún se sostiene, sino que se fue fortaleciendo en años sucesivos como pudo hacerse evidente a través de la serie de tratados *Idiota*" que ella considera como "continuación del proyecto que comenzó con el primero (con la *Apologia*), como parte de una contestación en curso hacia Johannes Wenck en particular, pero hacia el *establishment* académico (del aristotelismo universitario) en general" (*ibid*., 124). Ziebart extiende su análisis de la presencia de Aristóteles en Nicolás de Cusa a los *Sermons* en Parte II, p 244 ff. Sin embargo, Ziebart sostiene no sólo que (1) "la filosofía aristotélica juega de hecho un rol central en la doctrina cusana", sino que también (2) "su caracterización como pensador platónico necesita ser repensada y cuidadosamente calificada a la luz de este hecho". Ella no sólo asevera que (a) el debate de Cusanus con Wenck fue "en gran medida un debate sobre Aristóteles", pero que, a través de él (b) Cusanus emerge como defensor de Aristóteles" (330; Zeibart incluso asegura que la doctrina de Cusanus sobe la docta ignorancia tiene raíces tomísticas"). Uno puede apreciar la verdad de (1), en ambos casos, pero hacer una fuerte objeción a (2) también en ambos casos.

48 *ADI* 30.

y otros libros de este tipo. Libros "no aptos para aquéllos (con los ojos adecuados), aquéllos "que no tienen el (re)conocimiento de su propia ceguera", y por lo tanto se han vuelto rígidos en sus afirmaciones".[49] La oposición mutua en la autoconstitución de estas "sectas" está garantizada no sólo en cuanto a principios sino en práctica; las fuentes (y por lo tanto los métodos y los conceptos) que forman y nutren el platonismo de Nicolás de Cusa no sólo no son comprehendidas por la *Aristotelica secta*, sino que no pueden ser compartidas con sus integrantes. Nicolás de Cusa se ve forzado a inscribirse en una comunidad distinta y más auto-conscientemente defensiva.

En este ensayo, he mostrado las estructuras epistemológicas y metodológicas básicas del postulado de Nicolás de Cusa sobre el conocimiento, y sobre el conocimiento de Dios. También he dejado ver la importancia historiográfica del método teológico de Nicolás de Cusa y de su concepto de Dios. Éste último, como he sugerido, radica en el reconocimiento y recapitulación que hace Nicolás de Cusa de la tradición teológica neoplatónica, y su negativa o rechazo (tanto conceptual como polémicamente) de la tradición teológica neoaristotélica. Dicho rechazo fue ocasionado, evidentemente, por un ataque al postulado de Nicolás de Cusa sobre el conocimiento y el conocimiento de Dios, tanto por su método como por su concepto de Dios. Gracias a ello, el carácter específico del neoplatonismo Nicolás de Cusano puede traslucir. *DDI*, establece las estructuras básicas de la

49 *ADI* 29-30. Sobre la estética de Nicolás de Cusa, véase Santinello, Giovanni, tanto *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padova 1958), como "Metafisica e cosmologia estetica nel Cusano," en *Rivista di Estetica* 3, Torino-Padova 1958, 338-358. Véase también Harald Schwaetzer, "La visione dell'invisibile. Una riflessione sull'immagine vivente in Cusano", en *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, Cesare Catà, ed. (Aracne Editori, Roma, 2010), 75-81.

teología de Nicolás de Cusa, y la autodefensa de *ADI* establece la significación historiográfica de tal teología, específicamente por su carácter neoplatónico. Un informe más completo sobre la relación contestataria de Nicolás de Cusa con la filosofía y teología aristotélicas debería incorporar algunos de los últimos textos que ligan a Nicolás de Cusa con Aristóteles; por ejemplo en 1458 con *De beryllo*,[50] en 1462 con *De Li Non-Aliud*, y en 1463 con *De Venatione Sapientiae*. Sin embargo, la importancia de esta discusión entre Nicolás de Cusa y Wenck,[51] sobre todo en su rol formativo para moldear el carácter específico del neoplatonismo de Nicolás de Cusa, difícilmente podría ser sobrevalorada.

50 En *DB* 70, Nicolás de Cusa amplía su crítica al postulado de Aristóteles sobre la forma intelectual; en DB 42, expande su crítica sobre la ausencia de un primer principio dialéctico, una *coincidentia oppositorum*, en la teoría sobre Dios y la teoría del conocimiento de Aristóteles. En *DLNA* 18 Nicolás de Cusa regresa al tema de la "visión mental", y a la ausencia del primer principio (*primum principium*), ausencia por la cual Aristóteles "fracasó en su filosofía primera, o su filosofía mental" (*DB* 19).

51 Este debate, "Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck", fue para Flasch "die letzte grosse Debatte der mittelalterlichen Philosophie" ("Wissen oder Wissen des Nichtwissens-Nikolaus von Kues gegen Johannes Wenck", *ibid*, 227). Para Flasch, "Auseinandersetzung Wencks mit Cusanus war auch ein Kampf um philosophische Autoritaeten" (231). Esta perspectiva del debate como intrínsecamente polémico y politico es aún más complejo de acuerdo a Cesare Catà ("Nicola Cusano una tradizione neoplatonica *abscondita*", *ibid*); "strictu sensu, (Nicolás de Cusa) non intende confutare le accuse, ma transformarle a suo favore, in una revisione fondamentale del concetto di orthodossia Cristiana" (215). Catà ve en la *Apologia* de Nicolás de Cusa nada menos que "l'aperto e radicale rifiuto di Aristotele e dei suoi seguaci" (216), realizado en nombre de "un Neoplatonismo cristiano filosoficamente alternativo alla concezione aristotelica" (227). Para Catà, esta concepción alternativa es particularmente "anti-tomista" (243). Para una lectura igualmente antiaristotélica del "rifiuto (di Cusano) della metafisica e della logica di Aristotele", como teoría de actividad mental, así como "una teologia come scienza positiva", véase Graziella Federici Vescovini, "La 'dotta ignoranza' di Cusano e San Bonaventura", in *Doctor Seraphicus*, v. 40-41, 1993-94, pp. 49-68, 53.

ACERCA DE LAS CRÍTICAS A PLATÓN Y ARISTÓTELES EN EL *DE BERYLLO*

VICTORIA ARROCHE
(CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS DE BUENOS AIRES,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

This paper aims to highlight an aspect of the text *De beryllo* (1458). I will attempt to reconstruct the critics that Nicholas of Cusa made in relation to the metaphysical doctrines of Plato and Aristotle. In particular, regarding the Platonic philosophy, Cusa`s argument focuses on showing that entities of reason are created by *mens*. Indeed, according to Nicholas, Plato couldn`t realized th a t "our mind constructs mathematical entities (*fabricat*)". Concerning Aristotle, the critic refers to the concept of *ousia*, w h ich in the medieval language was translated by *substantia*. In this case, Nicholas of Cusa presents a redefinition of the concept of "privation" which clearly owes his conception of *principium* of reality. In this paper, both critics will be examine in the light of Cusa`s reading of Aristotle's *Metaphysica*, to which our author h ave accessed through the recent translation of Bessarion.

Las fuentes que Nicolás de Cusa cita en *De beryllo* (1548) son numerosas y heterogéneas. Para agruparlas, los criterios pueden ser también variados. Puede establecerse una primera distinción de las fuentes citadas en la obra, teniendo en cuenta la profundidad del análisis del Cusano respecto del pensamiento de los filósofos a los que alude. De ese modo, un primer grupo de fuentes incluiría a Anaxágoras, Protágoras, Hermes Trismegisto y los filósofos árabes. Nicolás cita y utiliza estas fuentes, sin cuestionarlas, para sostener su concepción acerca del fundamento ontológico de lo real.

Un segundo grupo de fuentes, quizás más significativo para abordar el diálogo que Nicolás emprende con la tradición filosófica, incluye a Dionisio Areopagita, Proclo, Platón y Aristóteles. De este grupo, Proclo y Dionisio son citados para expresar la coincidencia de sus doctrinas con la del propio Nicolás. Respecto de Platón y Aristóteles, como veremos, en parte en este trabajo, el Cusano critica aspectos fundamentales de las doctrinas de ambos filósofos.

Por fuera de esta distinción, tenemos que mencionar a un tercer grupo, conformado por los autores que Nicolás define como "nuestros teólogos", cuya centralidad radica en el análisis del pensamiento de Alberto Magno e incluye, tanto explícita cuanto implícitamente, las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás.[52]

52 En el *De beryllo*, Nicolás de Cusa cita explícitamente a Anaxágoras (cap. 4, 13, 35, 67), San Agustín (cap. 5, 14, 42), Protágoras (cap. 6, 65, 69), Hermes Trismegisto (cap. 7, 13), Dionisio Areopagita (cap.2, 11, 12, 17, 27, 32, 46), Proclo (cap. 12, 16, 50), Averroes (cap. 17), Alberto Magno (cap. 17, 18, 27, 29, 30), Avicebrón (cap. 18), Avicena (cap. 28, 31, 38), Platón (cap. 2, 12, 16, 17, 18, 27, 32, 35, 37, 38, 39, 55, 56, 57, 67, 72), Aristóteles (cap. 16, 17, 18, 28, 35, 36, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 53, 56, 63, 65, 67, 69), "Nuestros teólogos" (cap. 35, 37, 39, 41, 64, 68).

En este trabajo distinguiremos tres partes: en la primera ofrecemos dos críticas generales que Nicolás de Cusa dirige a la tradición filosófica. En la segunda parte, presentamos una especificación de esas críticas puesto que indicamos, en particular, las objeciones a algunos puntos del pensamiento de Aristóteles y Platón. Como conclusión presentamos, lo que según nuestra interpretación, constituye una de las preocupaciones de Nicolás de Cusa al elaborar el texto *De beryllo*.

1. Dos críticas generales a la tradición filosófica:

Primera crítica

Nicolás de Cusa sostiene que los filósofos que indagaron acerca del principio de lo real no comprendieron cuál era el instrumento apropiado para llevar a cabo esa tarea:

> "Todos ellos y cuantos vi que escribían carecieron de la lente. Y por ello opino que si con constante perseverancia hubiesen seguido al gran Dionisio, habrían visto más claramente al principio de todo (…) Pero cuando llegan a la conjunción de los opuestos, interpretan el texto del maestro divino de modo disyuntivo. Es algo grande que uno pueda apoyarse establemente en la conjunción de los opuestos".[53]

53 Cap. 32: "Hi omnes et quotquot vidi scribentes caruerunt beryllo. Et ideo arbitror, si constanti perseverantia secuti fuissent magnum Dionysium, clarius vidissent omnium principium atque commentaria fecissent in ipsum secundum ipsius scribentis intentionem. Sed quando ad oppositorum coniunctionem perveniunt, textum magistri divini disiunctive interpretantur. Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum".

"El principio de todo" (*omnium principium*) es, según Nicolás, el fundamento ontológico de lo real que sólo puede comprenderse en el enigma. Dicha comprensión acerca del principio exige la aplicación de un instrumento: la conjunción de los opuestos.

Así como la lente de *beryllo*, una piedra traslúcida a la que se le otorgan las formas cóncava y convexa a la vez, permite a "quien ve por medio de ella alcanza(r) lo que previamente era invisible", también el *beryllo* intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, si se adapta a los ojos del intelecto, permite alcanzar el principio indivisible de todas las cosas.[54] De este modo, "apoyarse establemente en la conjunción de los opuestos" implica recurrir a un método: "Apliquemos el berilo a los ojos mentales, y veamos por medio de lo máximo, mayor a lo cual nada puede ser, a la vez también lo mínimo, menor al cual nada puede ser". [55]

Puesto que la lente intelectual, que es la conjunción de los opuestos, permite alcanzar en el enigma, el principio de todo, Nicolás habla de una manifestación visible del principio invisible.[56] La manifestación del principio es intelectual porque es la razón, la medida y el orden de todo lo que es (*conditor intellectus*).[57]

54 Cap. 3: "Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium".

55 Cap. 8: "Applicemus beryllum mentalibus oculis et videamus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest".

56 Cap. 65: "Et quia superius praesuppositum est divinum intellectum omnia creasse, ut se ipsum manifestet – sic Paulus apostolus Romanis scribens dicit in visibilibus mundi invisibilem deum cognosci –, sunt igitur visibilia, ut in ipsis cognoscatur divinus intellectus omnium artifex".

57 Cap. 4: "(…) Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc

La capacidad racional humana es la facultad que puede comprender esa manifestación intelectual. De ese modo, aquello que es visible, divisible y múltiple es la manifestación del principio invisible, indivisible y simple.[58] Dicha manifestación tiene lugar en virtud de la relación de semejanza entre el principio y lo principiado, es decir, entre el ser verdadero y el ser semejante a lo verdadero: "(…) lo que el berilo y el enigma te muestra, es decir, que la verdad otorga el ser a todo por medio de su similitud".[59]

Del mismo modo que lo visible es una manifestación de lo invisible, lo que resulta separado para nosotros constituye una sola esencia en el principio. Esta consideración nos indica el punto fundamental de la segunda crítica a la tradición filosófica.

Segunda crítica

La segunda crítica está dirigida explícitamente a Platón y Aristóteles. El error de ambos fue postular que el principio, Dios, crea por necesidad y no por voluntad. La intelección de Dios coincide con su voluntad. En efecto:

> "Esto lo ignoraban tanto Platón cuanto Aristóteles. Porque explícitamente uno y otro creyeron que el intelecto hacedor (*conditor intellectus*) hacía todo por

scire est primum, in quo complicite omnia dicenda continentur ». *Conditor*: fundador, autor, creador. *Conditor legum*: legislador, organizador".

58 Cfr. Cap. 65.

59 Cap. 18: "Neque haec omnia, quae aut Plato aut Aristoteles aut alius quisquam dicit, aliud sunt quam tibi beryllus et aenigma ostendit, scilicet veritatem per suam similitudinem omnibus tribuere esse".

> necesidad de la naturaleza, y de esto se siguió todo su error. Pues (…) no actúa (…) por el imperio del superior, como si fuera naturaleza o un instrumento de las necesidades, sino por una voluntad libre, la cual es de su esencia".[60]

Aplicando el *beryllo* intelectual, los filósofos hubiesen comprendido que la voluntad divina no es algo diverso de su intelecto, sino que intelección y voluntad coinciden en la esencia de Dios.[61] Sin embargo y a pesar de haber carecido de la lente, la tradición filosófica según Nicolás, logró establecer que en el principio se encuentran los ejemplares o razones de todo.[62] La teología, además, llama a esos ejemplares o ideas "voluntad de Dios".[63]

El principio, que es intelecto creador, se manifiesta en lo visible. Esa manifestación voluntaria es concebida por Nicolás como

60 Cap. 38: "Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur "per accidens sicut ignis per calorem", ut bene dicit Avicenna, nullum enim accidens cadere potest in eius 'simplicitatem', et per hoc videatur agere 'per essentiam', non tamen propterea agit quasi natura seu instrumentum necessitatum per superioris imperium, sed per liberam voluntatem, quae est et essentia eius". Cap. 37: "Solum autem notes non esse necessarium universalem esse creatum intellectum aut universalem mundi animam propter participationem, quae Platonem movit. Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum, licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis".

61 Cap. 38: "Bene vidit Aristoteles in Metaphysica, quomodo omnia in principio primo sunt ipsum, sed non attendit voluntatem eius non esse aliud a ratione eius et essential".

62 Cap. 17: "Dicebat Averroes "in XI Metaphysicae omnes formas" esse "actu in primo motore" et in XII Metaphysicae quomodo Aristoteles negando ideas Platonis ponit ideas et formas in primo motore. Idem Albertus in commentariis super Dionysio asserit. Ait enim Aristotelem dicere primam causam tricausalem, scilicet efficientem, formalem et finalem, formalis est exemplaris, quodque ad illum intellectum non reprehendat Platonem. Verum est autem quod deus omnium in se habet exemplaria".

63 *Ibid*. "Exemplaria autem rationes sunt. Nominant autem theologi exemplaria seu ideas dei voluntatem, quoniam sicut 'voluit fecit', ait propheta. Voluntas autem, quae est ipsa ratio in primo intellectu, bene dicitur exemplar, sicut voluntas in principe ratione fulcita exemplat legis est, 'quod enim principi placuit, legis habet vigorem'".

la intención de Dios.[64] De ese modo, el término *intentio* posee un significado que refiere tanto a un acto de la voluntad como a una determinación del pensamiento, esto es, una *intentio* intelectual. En efecto, "la especie de todo individuo es la intención del intelecto mismo que se manifiesta de una manera específica".[65]

La especie del individuo es su *quididad*, el ser esto, el ser determinado. La intención, referida a la voluntad y a la intelección que coinciden en el principio, se manifiesta específicamente en el ser determinado, es decir, en la substancia.

2. Las objeciones a Aristóteles y Platón

Aristóteles y la primera crítica: el principio de no contradicción

Recordemos la primera de las críticas generales de Nicolás de Cusa a la tradición filosófica: haber carecido de la lente intelectual que permitiera acceder al principio de lo real a través de la conjunción de los opuestos.

En el Libro XII de la *Metafísica,* Aristóteles aborda un aspecto particular en la investigación acerca de la *substancia*: estamos buscando -dice- sus principios y causas (*Met*. 1069 a 18-19).[66]

64 Cfr. entre otros, cap. 66 "est intentio ipsius dei creatoris manifestatio" ("la intención es la manifestación del mismo Dios creador").

65 Cap. 64: "Por lo tanto, según el modo muchas veces enunciado podrás ver por medio de la lente al principio; y cuán divinas son todas las especies a partir de la similitud substancial o perfecta de la razón eterna; y cómo el intelecto creador se manifiesta en ellas; y que también la misma especie –especie que es la quididad de todo individuo es el verbo o intención del intelecto mismo, el cual se muestra de esta manera específicamente". Cap. 66: "Pues lo sensible es el libro de los sentidos en el que la intención del intelecto divino es descrita en figuras sensibles. Y la intención es la manifestación del mismo Dios creador. En consecuencia, si dudas acerca de cualquier cosa –por qué esto sea así o así o bien por qué se comporte de esta tal manera hay una respuesta: porque el intelecto divino quiso manifestarse al conocimiento sensitivo para ser conocido de manera sensitiva".

66 *Met*. 1013 a 15: Las causas tienen tantas acepciones como los principios, pues todas las causas son principios"

Se trata, en efecto de la forma, la materia y la privación: "Dos constituyen un par de contrarios, uno de los cuales es el discurso y la forma, y el otro, la privación; el tercer principio es la materia".[67]

La materia es principio de la sustancia en cuanto substrato de las determinaciones pues es, en potencia, ambos contrarios (*Met*. 1069b 15). Respecto de la forma, Aristóteles la define como "lo que es ser cada cosa particular", es decir, "la sustancia primera" (1032b). La privación es, en cierto sentido, forma porque constituye el contrario de la forma que se actualiza o, dicho de otro modo, es una forma en potencia.

En el planteo aristotélico, el cambio se concibe como un pasaje de un opuesto a otro pero considerando a los contrarios como pertenecientes al mismo género, esto es, no como opuestos de cualquier índole. Entre los contrarios existe una relación de privación. La privación es ausencia o carencia de forma y no negación absoluta de la forma. Esto significa que los contrarios no cambian el uno en el otro, por ejemplo, el calor deviene frío, sino que lo que cambia es el tercer principio, es decir, el substrato (materia/ sujeto). De ese modo, todo lo que es en el ámbito de la generación y la corrupción, supone la existencia de un substrato que en cuanto al número es uno pero en cuanto a su forma no es una unidad puesto que posee una determinación positiva, la forma en acto, y una determinación negativa, la privación de esa forma, que la materia posee en potencia. De esta manera, el compuesto

1013 a 25: "causa es la forma y el paradigma, es decir, el enunciado de 'lo que es ser esto' y sus géneros".

67 *Met*. 1069b 30-35 "tres itaque causae et tria principia, duo quidem ipsa contrarietas, cuius hoc quidem ratio et species, hoc vero privatio, tertium vero materia".

de materia y forma se genera a partir de lo que es y de lo que no es. La privación es, entonces, un "no ser" relativo.

Ahora bien, la relatividad que presenta la "privación" como principio constitutivo de la substancia, concierne a la forma actual de la substancia, de manera que en relación a un mismo objeto y respecto de la misma cosa, a cada potencia activa le corresponde una potencia pasiva (Cfr. *Met*. 1046 a 30-35). Esta relación entre contrarios -vg. forma y privación de la forma- se expresa en el principio de no contradicción aristotélico, desde el punto de vista no sólo lógico sino fundamentalmente ontológico: "Es claro, que los contrarios no pueden ser simultáneamente en lo mismo. Pues en cada pareja de contrarios, uno de ellos es privación (…) a saber, privación de la *substantia*".[68]

Nicolás de Cusa se refiere a estos pasajes de la *Metafísica* en el capítulo 40 del *De beryllo* y afirma que:[69]

> "Aristóteles, estableciendo la concordancia entre todos los filósofos, decía que los principios, que son intrínsecos a la substancia, son contrarios. Y denominó tres principios: materia, forma y privación".[70]

68 *Met*. Cap. IV 1011b 15-20: "patet quod neque contraria simul eidem inesse contingit. Contrarium enim (…) privatio est: substantiae vero privatio".

69 Cap. 40: "Unde ex primo principio, quod negat contradictoria posse simul esse vera, ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse". ("De donde del primer principio que niega que los contradictorios puedan ser a la vez verdaderos, el mismo filósofo mostró, de manera similar, que los contrarios no pueden ser a la vez").

70 Cap. 40: "Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat principia, quae substantiae insunt, contraria. Et tria nominavit principia, materiam, formam et privationem".

> "Ahora bien, el temor a confesar que los contrarios son simultáneamente en lo mismo lo despojó de la verdad de aquel principio. Y porque vio que el tercer principio era necesario y que debía ser la privación, hizo de la privación principio sin posición".[71]

Puesto que, según Aristóteles, los contrarios no pueden ser en lo mismo simultáneamente, al abordarse el estudio del compuesto de materia y forma (substancia sensible), las ciencias "ponen de manifiesto tanto la cosa como la privación de la misma" pero no de igual modo, porque, "esencialmente tratan de uno de ellos (…) y se refieren al otro accidentalmente".[72] El discurso racional analiza aquello que verdaderamente existe y, siendo la privación una supresión de otro término, ésta es tratada en cuanto accidente de la substancia y no como esencial en ella. De ese modo, la privación es principio de la substancia "en cierto sentido" mientras que la forma en acto lo es "absolutamente".[73] De allí que Nicolás no considere resuelto el problema relativo al cambio en la substancia a partir de dos principios contrarios que no sean simultáneamente en lo mismo:[74]

---

71 Cap. 42 : "Timor autem, ne contraria simul eidem inesse fateretur, abstulit sibi veritatem illius principii. Et quia vidit tertium principium necessarium et esse debere privationem, fecit privationem sine positione principium".

72 *Met*. IX 1046 b 8-15: "Ratio autem eadem manifestat et rem et privationem, nisi quod non similiter; et quodam modo quidem amborum est, quodam modo vero eins magis quod exsistit. Quare necesse est tales etiam scientias esse quidem contrariorum; esse vero huius quidem per se ipsas, illius vero non per se ipsas: etenim ratio huius quidem secundum se ipsam, huius vero quodam modo secundum accidens".

73 *Met*. 1011b 20: "Si impossibile itaque est simul affirmare et negare, vere impossibile est etiam contraria simul inesse, sed aut ambo secundum aliquid, aut alterum secundum aliquid, alterum simpliciter".

74 *Marginalia*: 1011b14-18: cur contraria simul eidem in esse non patet (C 184 f. 26r, 7-11). La razón por la que los contrarios no están simultáneamente en lo mismo no está resuelta.

> "Porque si Aristóteles hubiese entendido el principio que llama "privación" de tal manera que de por sí la privación fuera el principio que pone la coincidencia de los contrarios y por eso estuviera privado de la contrariedad de uno y otro como aquello que precede a la dualidad necesaria en los contrarios entonces habría visto correctamente".[75]

En el ejemplo que Aristóteles presenta en el libro XII de la *Metafísica*, se indica que el principio "privación" es, *en otro sentido*, forma. Esto es, según Nicolás, que el principio de la privación es relativo a otro principio, a saber: la forma en acto. Si, además, se aplica el principio de no contradicción a la investigación sobre la naturaleza, los *principios* "forma" y "privación" se excluyen entre sí. El ejemplo de Aristóteles dice: "Los cuerpos sensibles tienen como forma (*specie*), el calor y, en otro sentido (*alio modo*), el frío, es decir, la privación de aquel; en cuanto materia, lo que en primer lugar y por sí es en potencia esos dos contrarios".[76]

Y el principio de no contradicción indica: "los contrarios no pueden ser simultáneamente en lo mismo. Pues (…) uno de ellos es privación de la *substantia*". En cambio, Nicolás de Cusa considera el principio de privación del siguiente modo:

75 Cap. 42 : "Quod si Aristoteles principium, quod nominat privationem, sic intellexisset, ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum et ideo privatum contrarietate utriusque tamquam dualitatem, quae in contrariis est necessaria, praecedens, tunc bene vidisset".

76 *Met*. 1070b 10-15: "Veluti fortassis corporum sensibilium calidum tanquam species, et alio modo frigidum, ut privatio. Materia vero, quod primo per se potentia haec erat".

> "los principiados del principio del calor son cálidos, por lo tanto lo que es cálido no es principio del calor. Aquello, sin embargo, que es del mismo género y no es cálido lo veo en lo frío; y así respecto de los otros contrarios. Por tanto, estando en uno de los contrarios el principio del otro, por ello hay cambios circulares y un sustrato común a uno y otro contrario".[77]

La crítica de Nicolás de Cusa apunta a mostrar que, como consecuencia de la postulación del principio de no contradicción, Aristóteles –y junto con él una extensa tradición filosófica–[78] concibe el cambio priorizando el ser sobre el no ser. Si los contrarios no pueden ser en lo mismo simultáneamente entonces uno de ellos prevalece sobre el otro y, de este modo, la razón persiste en abordar el estudio de la pluralidad mediante un principio también plural. Dicho de otro modo: el principio de no contradicción aristotélico impone una dualidad inicial entre contrarios que se excluyen entre sí. Entendido como un procedimiento, la interpretación disyuntiva de los contrarios implica el estancamiento de la razón en lo plural.[79]

Nicolás de Cusa considera que el principio –aquello desde donde algo se inicia– es en sí porque su ser es verdadero mientras que lo que es –la substancia– es en otro porque su ser es

77 Cap. 46: "principiata autem principii caloris sunt calida, non est igitur calidum caloris principium. Id autem, quod est eiusdem generis et non calidum, video in frigido; et ita de contrariis aliis. Cum ergo in uno contrario sit principium alterius, ideo sunt circulares transmutationes et commune utriusque contrarii subiectum".

78 Por ejemplo: Cfr. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, L.1, Tract. I, cap. 8, pp. 16 y ss., en *Opera Omnia*, ed. Colon. XVII, pars II, edidit Winfridus Fauser S.J., 1993. Tomás de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 4, n. 10, 11, 12, 13 y 14 entre otros, en *Opera Omnia*, Textum Taurini 1950, editum acautomato translatum a Roberto Busa S.J., in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

79 Cfr. Cap. 32.

semejante a lo verdadero. Por ejemplo, "como lo cálido es en sí y lo calefaccionado es según una similitud de su calidez".[80]

En este sentido, desde el punto de vista del planteo de Nicolás de Cusa, el ser de la substancia no es el ser del principio. En el ejemplo mencionado, el ser determinado por la forma calor no es el principio del calor porque el principio es otro de lo principiado. Desde esa perspectiva, el planteo aristotélico anula la distinción entre principio y principiado e impone una aproximación dualística al estudio de la naturaleza.

3. Platón y la segunda crítica: la mente humana construye los entes matemáticos

Recordemos la segunda crítica general dirigida a la tradición filosófica con especial énfasis en Platón y Aristóteles: el error de ambos fue postular que el principio, Dios, crea por necesidad y no por voluntad. En esa argumentación Nicolás sostiene que en la esencia de Dios coinciden intelección y voluntad.

Según Nicolás, tanto Platón como Aristóteles comprendieron que las ideas o ejemplares de las cosas están en el principio. Sin embargo, ambos pensadores cometieron un error en su comprensión acerca del principio.

En el caso de Platón, la crítica del Cusano podría resumirse de la siguiente manera: a pesar de haber concebido lo creado

80 Cap. 5: "Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili, ut calidum in se est ut in suo vero esse et in calefacto est per similitudinem suae caliditatis".

como más verdadero en el principio que en sí mismo, Platón no comprendió que esa regla podía ser aplicada, también, a la creación humana: "ni Platón ni otro que yo haya leído tiene en cuenta aquello que yo anticipé en el cuarto axioma. Pues si hubiera atendido a ello, habría descubierto que nuestra mente, que construye (*fabricat*) los entes matemáticos, tiene más verdaderamente junto a sí todo lo que es de su oficio que lo que es fuera de ella".[81]

El cuarto axioma, anunciado por Nicolás en este pasaje, refiere a la sentencia de Hermes Trismegisto del "hombre como segundo dios":[82] "Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino."[83]

La concepción del hombre como segundo dios tiene una vinculación directa con la idea de creación: el hombre es al mismo tiempo, creatura y creador. Pero la creación humana es limitada pues Dios crea los entes reales, mientras que a la mente humana le corresponde crear entes artificiales que son "similitudes de la forma natural extrínseca". De ese modo, la creación humana

81 Cap. 55: "Ita quidem Plato de omnibus asseruit. Sed nec ipse nec alius quem legerim advertit ad ea, quae in quarto notabili praemisi. Nam si considerasset hoc, repperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea quae sui sunt officii verius apud se habere quam sint extra ipsam".

82 Cap. 7: "Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum".

83 Cap. 7: "Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines".

refiere exclusivamente a "las similitudes (artificios) de las similitudes del intelecto divino (realidad/naturaleza)".[84]

En la concepción de la creación humana como limitada puede advertirse una determinada concepción ontológica, según la cual los entes creados por el intelecto divino serían más verdaderos que los entes creados por el intelecto humano. En este sentido, la noción de similitud concierne a la relación entre las cosas creadas por Dios (entes naturales) y las cosas creadas por el hombre (entes artificiales). Las segundas, *i.e.* los entes artificiales, son similitudes de las similitudes del intelecto divino *i.e.* entes naturales.

Sin embargo, respecto del acto de creación, Nicolás establece otro modo en el que tiene lugar la relación de similitud, a saber: la similitud entre el intelecto divino y sus creaciones y la similitud entre el intelecto humano y sus creaciones. Lo creado es, desde este punto de vista, más verdadero en su principio que fuera de éste. Por ello, del mismo modo en que los entes naturales son más verdaderos en la intelección divina que en la naturaleza, los entes artificiales y matemáticos creados por el hombre son más verdaderos en el intelecto humano que fuera de él.

> "como el fuego (que) tiene más verdadero ser en su substancia sensible que en nuestro intelecto (…)

84 Cap. 7: "Por esto el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino. A partir de ello crea las similitudes de las similitudes del intelecto divino, así como las figuras artificiales extrínsecas son similitudes de la forma natural intrínseca. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen".

> Pero el fuego tiene un ser más verdadero en su hacedor, quien es su causa adecuada y su razón. Y aunque no esté en el divino intelecto con las cualidades sensibles que nosotros sentimos en él, sin embargo no por ello es menos verdaderamente".[85]

De ese modo, los objetos del arte y los entes matemáticos tienen más realidad en la mente humana que en el mundo sensible porque son producidos a partir de una "figura mental, una idea o ejemplar".[86]

4. Conclusión

La convicción de que la tradición filosófica pagana no pudo comprender que Dios no actúa por necesidad natural sino por voluntad condujo a Nicolás de Cusa a plantear como razón o ejemplar del ser de las cosas, a la voluntad divina. La *quididad* de las cosas es, como vimos "la intención del intelecto mismo"[87] que se manifiesta como voluntad libre.

---

85 Cap. 57: "ut ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam in nostro intellectu, ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate; ita de omnibus. Sed verius esse habet ignis in suo conditore, ubi est in sua adaequata causa et ratione. Et licet non sit in divino intellectu cum sensibilibus qualitatibus, quas nos in ipso sentimus, tamen propterea non minus vere est, sicut ducalis dignitas in regia dignitate verius est".

86 Cap. 56: "Figura enim, quae in lignis fit, est mentalis figura, idea seu exemplar; ita de omnibus talibus".

87 Cap. 64: "Por lo tanto, según el modo muchas veces enunciado podrás ver por medio de la lente al principio; y cuán divinas son todas las especies a partir de la similitud substancial o perfecta de la razón eterna; y cómo el intelecto creador se manifiesta en ellas; y que también la misma especie –especie que es la quididad de todo individuo es el verbo o intención del intelecto mismo, el cual se muestra de esta manera específicamente". Cap. 66: "Pues lo sensible es el libro de los sentidos en el que la intención del intelecto divino es descrita en figuras sensibles. Y la intención es la manifestación del mismo Dios creador. En consecuencia, si dudas acerca de cualquier cosa –por qué esto sea así o así o bien por qué se comporte de esta tal manera hay una respuesta: porque el intelecto divino quiso manifestarse al conocimiento sensitivo para ser conocido de manera sensitiva".

En *De beryllo*, la argumentación cusana se construye sobre la base de dos supuestos fundamentales: 1) que la existencia de la multiplicidad depende ontológicamente de un primer principio que es Uno y 2) que el vínculo entre el primer principio y la multiplicidad tiene lugar a través de una relación de similitud ontológica. A partir de estos axiomas y apelando a diversas autoridades filosóficas y teológicas,[88] Nicolás explica que el principio es indivisible, es intelecto y es unitrino. Esto significa, según nuestro autor, que el ser de las cosas es una similitud del ser del principio y significa asimismo que, en cierto modo, es posible acceder al principio a partir de la constitución ontológica de las cosas.

La pregunta fundamental que abre las puertas a las críticas cusanianas de las doctrinas aristotélica y platónica es la pregunta por la substancia ¿qué es el ser del ente? La substancia es, entonces, similitud del intelecto divino. Su constitución ontológica es unitrina e indivisible: "considera en todo principiado aquello por lo que es, lo que es y el nexo; (…) los que en la substancia sensible comúnmente son llamados forma, materia y compuesto". [89]

La primera de las críticas intenta mostrar que la investigación acerca de la substancia requiere un principio metodológico que permita hacer visible la constitución ontológica trinitaria del ente. Ese instrumento es la conjunción de los opuestos. La segunda

88 Cfr. Caps. 4, 5, 6, 7 y 8.

89 Cap. 39 : "Verum si de hoc principio tu vis habere omnem possibilem scientiam, considera in omni principiato quo est, quid est et nexum, (…) Et attende me in simplici conceptu principiati trinitatem unitatis essentiae exprimere per 'quo est' et 'quid est' et 'nexum', quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum".

crítica señala la necesidad de comprender que la determinación esencial del ente es una intención: la intención de Dios. Planteada la similitud ontológica entre el intelecto que crea y la creatura, Nicolás de Cusa considera posible acceder, en el marco de lo que él denomina "la ciencia enigmática", a una cierta comprensión del principio. En ese sentido nos propone un camino simbólico para acceder a aquello que quiere conocerse "a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen":[90]

> "Pues según un símil, si cuando alguien nos habla alcanzamos la quididad de la elocución, no alcanzamos sino la intención del que habla. (…) De este modo, discurriendo en las imágenes más sutiles como si fueran habla o escritura, llegamos a la intención del intelecto hacedor (*conditor intellectus*), sabiendo que la quididad de aquella cosa –que está contenida en aquellos signos y figuras de la cosa sensible, como en la escritura o en la palabra vocal— es la intención del intelecto. (…) Ahora bien, la causa de la intención es la manifestación; pues pretende así manifestarse quien habla, o sea el intelecto hacedor. Por lo tanto, aprehendida la intención, que es la quididad de la palabra, tenemos 'lo que es ser'."[91]

90 Cap. 7.

91 Cap. 54: "Nam a simili, cum quis nobis loquitur, si nos quiditatem attingimus sermonis, non nisi intentionem loquentis attingimus. (…) ut in subtilioribus phantasmatibus discurrendo quasi in sermone seu scriptura ad intentionem conditoris intellectus perveniamus scientes quod quiditas rei illius, quae in illis signis et figuris rei sensibilis sicut in scriptura aut sermone vocali continetur, est intentio intellectus, ut sensibile sit quasi verbum conditoris, (…) Est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus. Apprehensa igitur intentione, quae est quiditas verbi, habemus 'quod erat esse'". Cfr. cap. 66 *supra*.

MOVIMIENTO Y REPOSO: METAFÍSICA ARISTOTÉLICA EN EL TRIÁLOGO *DE POSSEST*

JULIA ELENA RABANAL
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

The concepts of *motus* and *quies* have been discussed topics since antiquity, having its continuity in the medieval philosophic thought. Influenced by Plato and his successors, and by the commentary of Proclus to Plato's *Parmenides*, Nicholas of Cusa has shown the way to the acknowledgment of God as a combined force of both principles. In the *Trialogus de possest*, the Cusanus establishes that God is *maximum* and *minimum* movement at the same time, reason why it is completely still. Through the *aenigma* of the spinning top, he shows that being God everything it can be, everything that has been and it will be created, things cannot be at distance. So, all things are and move in Him, and they are what they are, with independence of what they are, clarifies the Cusanus. Nevertheless, we distinguish, following the specialist in the subject, that this text appeals to elements proper of the Aristotelian speculation, since we observe that the metaphysical base of the present argument seems to contemplate in its structure certain parallels with the treatment of the Unmoved Mover that Aristotle offers in *Metaphysics* XII 6-7. In the present paper, we perform an analysis through which permit us to access to such a connection.

Introducción

El Renacimiento significó no sólo el renacer de la literatura grecorromana y la devoción por la erudición y el estilo clásico, sino también la resurrección de aquellas doctrinas filosóficas de la Antigüedad, de entre las que se destacaron la platónica y la aristotélica. En lo referido a ésta última, desde comienzos del siglo XV, los humanistas doctos en el griego habían tomado como labor la tarea de confrontar las interpretaciones arábigas y escolásticas de Aristóteles con el texto original. Como parte de esta labor interpretativa se encuentra la traducción de la *Metafísica* realizada por el erudito griego Juan de Bessarion, que formaba parte de una tendencia que buscada un modo de renovar la manera de ver la realidad platónica o neoplatónica, destacando los elementos valiosos de la Antigüedad pagana, y respetando al mismo tiempo la doctrina cristiana. Dicha traducción formaba parte de la colección de libros que Nicolás de Cusa poseía, de cuyo minucioso estudio, apunta Kurt Flasch, obtuvo como resultado el *De beryllo*.[92] Sin embargo, tras su examen de la *Metafísica*, la consideración que tiene el Cusano al respecto del Estagirita es de un valor negativo:[93] según Flasch, concluye que Aristóteles es una persona que anda dando vueltas, inmerso en perplejidades. Con estas palabras, despoja por completo al Estagirita de la

92 Flasch, Kurt. *Nicolás de Cusa*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Ed. Herder, España, 2003, p. 50. Observa la influencia aristotélica en cuanto se podría considerar lo expuesto en *Met*. XII como una versión débil de la doctrina de la coincidencia de opuestos, en tanto en el Primer Motor coincidirían la causa eficiente, la formal y la final. Además, cuando el Cusano habla sobre Dios, dice que el primer principio se designa como intelecto, y que el intelecto goza al comunicarse.

93 Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía*. Vol. III: Edad Media Alta y Filosofía de Renacimiento, Ed. Ariel, Barcelona, 1981, p. 8-16.Podemos observar un conflicto en el pensamiento del Cusano respecto al Estagirita, proveniente quizá de su contacto con Bessarion, quien tendría ciertas reservas con respecto a algunos aspectos del aristotelismo (como ser su tendencia naturalista, que comprende entre otras cosas la no inmortalidad del alma).

condición que había tenido hasta entonces de autoridad suprema, arrebatándole el prestigio de ser el maestro de todo el saber. Puede comprobarse dicha actitud, continua Flasch, a partir del desarrollo de la coincidencia de los opuestos en *De docta ignorantia*, donde el Cusano rompería con la concepción aristotélica del saber.[94] Queda así el campo delimitado para considerar que la mayor influencia en el Cusano es ejercida por el platonismo, o más exactamente el neoplatonismo, quedando Aristóteles relegado a un plano inferior en lo que se refiere a sus fuentes. Este también parece ser el caso del texto que nos ocupa aquí, el *De possest*.

Concentrándonos en la imagen de la peonza, que nos otorga, como lo especifica el concepto *aenigmata*, una representación sensible para poder visualizar lo invisible desde la perspectiva del mundo, teniendo como *leitmotiv* el conocimiento humano sobre Dios, denotamos la influencia neoplatónica[95] en el triálogo

94 Flasch, K., *op.cit.*, p. 166-169. Tal aserción es resultado de la critica que Nicolás de Cusa suscita al tratamiento en torno a la pregunta "¿qué es el ente?", entendido por Aristóteles como "¿qué es la sustancia?" formulada en los considerados "libros de la sustancia" (VII-IX): "Investigar el ente como ente significaba buscar lo que determina el ser de una cosa: el *to ti en einai*, que traduce como *quid erat esse*. Se indaga, a partir de los libros VII-IX qué es lo que hace que una cosa sea lo que es. Para contestar qué es el ente se pregunta qué es la ousia, entonces se recorre a los candidatos: la materia, la forma y el compuesto de ambos. No puede ser el ente real algo universal, no puede explicar el devenir, pero tampoco la cosa particular sensible, que se halla en devenir. Pero entonces si queda la forma, ¿puede una sustancia explicar a otra sustancia? Entonces podría pensarse que lo que se prepara acá es lo que viene luego: esto conduce al concepto de una razón suprema, forma pura sin materia, un ser particular y a la vez *quid* esencial (*forma*) puro, pero existente. Así se contesta la pregunta por el ser del ente: con una deidad filosófica… Nicolás conocía la conexión entre estos libros y la teología filosófica de Aristóteles. El resultado del libro VII es negativo; puesto que la materia no llega a ser, la forma tampoco, sólo el compuesto… Llega a la conclusión de que Aristóteles mismo concede que él ni sabe de dónde surge el *quid* esencial (la forma que determina *actu* en el compuesto) ni de dónde tiene éste su lugar ontológico (*ubi subsistat*). No sabe si es un uno o un ente o un género. No es capaz de decidir si puede ser deducido de la idea o de las posibilidades de la materia. Duda si el *quid* esencial en el compuesto es lo mismo que la determinación universal. Pero también esto es imposible, porque entonces la determinación universal sería inherente y a la vez estaría separada..." (*De beryllo* 48-49).

95 Eisenkopf, Anke. "Thinking between *quies* and *motus*. (Neo-) platonic implications and their usage as epistemological concepts in the *Trialogus de possest*" en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección. Actas del Primer Congreso Cusano de Latinoamérica*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005, p. 147-150. Defiende la raigambre platónica y neoplatónica en el triágolo, y sostiene que Nicolás de Cusa no tiene la autoría con respecto al ejemplo de la peonza, sino que ha extraído ésta de Platón. Indica que la imagen de la peonza se

perteneciente a los últimos textos de la obra de Nicolás de Cusa. Sin embargo, según Eisenkopf, el *De possest* es a menudo estimado como "el más aristotélico" de los textos cusanos. En esta línea, Josef Stallmach[96] sostiene que existe un vínculo cercano entre las nociones de *potentia/dynamis* y *actus/energeia* con la noción de *possest* y el concepto de *movimiento*. Por nuestra parte, consideramos que tal influencia puede extenderse aún más: Dios, eternidad que concentra Actualidad absoluta, Potencia Absoluta y nexo de ambos, es el principio simple que complica a todas las cosas en un "ahora" en el que se mueven eternamente con independencia de lo que ellas son. Con lo cual, conviene a Él el movimiento mínimo y máximo, y a raíz de tal coincidencia, está en completo reposo, puesto que es todo lo que puede ser.

En vistas a dar testimonio de nuestra propuesta, realizaremos un análisis que confronte al pensador de Cusa con Aristóteles, el cual comprenderá los siguientes pasos argumentativos: en primer lugar, un breve recorrido de los capítulos 6 -7 de *Metafísica* XII, donde la demostración en torno a la existencia de un principio del movimiento, el cual es eterno, nos guiará a la comprobación de su carácter inmóvil; en segundo lugar, rastrearemos en los parágrafos 1 a 23 del triálogo *De possest* los elementos que denoten una posible base

encuentra en *República* y *Leyes*, donde se sirve de ella para ilustrar la ilusión de la percepción que se genera de observar en movimiento a la peonza, la cual ejemplifica la inalterabilidad de la sustancia que posee una entidad, la cual no puede reaccionar a los opuestos al mismo tiempo. A partir de ella, Platón explica que la ilusión de la percepción no se aplica al alma, puesto que reposo y movimiento no son la sustancia de la peonza sino algo añadido. Por otro lado, la idea de un alma auto-moviente es extraída de *Fedro*, *Político* y *Timeo* (donde aparece el Alma de mundo, referida por Nicolás en varias ocasiones).
Con respecto a la presencia de la doctrina neoplatónica en el *De possest*, es evidente que ésta proviene del comentario de Proclo al *Parménides*, asi como su *Theologia Platonica*.

96 En su libro *Dynamis und Energeia*, enfatiza la relacion entre *dynamis - energeia* por un lado, y el *tiempo* ligado con el concepto de *movimiento* en términos aristotélicos. El tiempo es la medida que se hace posible el proceso (movimiento o cambio) desde la pura posibilidad hacia su plena realización

aristotélica, haciendo hincapié en el enigma de la peonza; por último, realizaremos algunas consideraciones al respecto de la relación de ambos autores.

I. El origen del movimiento: el primer motor inmóvil como acto puro

> "*Este espíritu, puesto que no depende del cuerpo, no está sujeto a la influencia de los cuerpos celestes ni depende del espíritu sensible. Igualmente no depende de la fuerza motora del cielo; pero lo mismo que los motores de las esferas celestes están por debajo del primer motor, igualmente lo está este motor que es el intelecto*". (*De vis. dei*: h VI, n.111, lin. 2-6)

La demostración de la existencia de una sustancia suprasensible que es causa del movimiento eterno se nos ofrece en *Metafísica* XII a partir de la siguiente caracterización: en primer lugar, su eternidad (*Met*. XII 6), y en segundo lugar, su inmovilidad (*Met*. XII 7), donde además, como consideración final, y a modo didáctico, se traza la analogía con el pensamiento humano en un intento por elevarnos a la comprensión del viviente perfecto.

Habiendo postulado la existencia de tres tipos de entidades, en 1071 b5 Aristóteles establece que "…ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil". Su necesidad es demostrada a partir de una tesis que encontramos en varios lugares del libro Lambda: "si todas ellas (las sustancias) fueran corruptibles, todas las cosas serian corruptibles".[97] Puesto que las sustancias son las primeras entre las cosas que son,[98] porque la sustancia es la primera de entre las categorías, si resultasen ser corruptibles, entonces las cosas también lo serian, puesto que dependen de las sustancias. Podríamos así deducir que de no existir las sustancias, nada existiría.[99] Ahora bien, ¿cuál es el valor de decir esto? Existen cosas que no son corruptibles, a ser el movimiento y el tiempo, los cuales han existido desde siempre,[100] con lo cual no pueden generarse ni corromperse. Según Enrico Berti, si fuera así, veríamos que, en el caso del movimiento, tendríamos generación, la cual es una forma de movimiento, en tanto implica un cambio de estado, y entonces tendríamos un movimiento anterior al movimiento, y por otro lado, si se corrompiese, otra forma del movimiento, tendríamos un movimiento luego del movimiento.[101] El mismo argumento se aplica al tiempo, siendo éste lo mismo que el movimiento o su afección.

97 *Met*. XII 6 1071 a35. También está presente en *Met*. XII 6 1079 b35 y *Met.* IX 8 1050 b18-19.

98 Sobre la prioridad de la *ousia* en cuanto al tiempo, noción y conocimiento, véase *Met*. VII I 1028a30-b1.

99 Esto puede relacionarse con el uso "filosófico" de los conceptos de acto y potencia que Aristóteles presenta en *Met*. IX 6 1048 a3, donde potencia es capacidad de ser (la cosa puede no existir aun), mientras que acto es el ser de la cosa (la cosa existe).

100 Berti, Enrico. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, trad. Horacio A. Gianneschi, Buenos Aires, Ed. Oinos, 2011 (ISBN 978-987-246449-2-9), p 143. Realiza una corrección en la traducción de Calvo Martinez, quien traduce "*aei*" como "toda vez" o "cada una de las veces".

101 Berti, Enrico. *Ser y tiempo en Aristóteles*, trad. Patricio Perkins, Buenos Aires, Ed. Biblios, 2011, p.58.

Comprobado que el movimiento y el tiempo son eternos desde el punto de vista conceptual, Aristóteles hace referencia a los cuerpos celestes, sustancias incorruptibles que poseen movimiento circular, en otras palabras, que se mueven por un tiempo eterno. Con esto aporta, desde el punto de vista físico, una representación sensible del movimiento eterno, que nos transporta, de acuerdo con Berti,[102] al paradigma geocéntrico antiguo. Pero el movimiento, aún el eterno, requiere de una causa, puesto que "…nada se mueve al azar, sino que siempre ha de haber alguna explicación…".[103] El movimiento eterno del cielo requiere de un principio capaz de mover (*kinetikón*) o capaz de producir (*poietikón*) movimiento, aunque con la especificación de que no tenga potencia alguna, puesto que "lo que tiene potencia podría no estar actuando".[104] Entendiendo "potencia" como capacidad de hacer o no hacer, podría darse la posibilidad de que el cielo, en algún momento, no sea movido.[105] Entonces no podemos concebir a aquel principio más que como acto puro, realización plena de su capacidad de mover: acto que no es simple movimiento (*kinesis*), sino *energeia,*[106] actividad, es decir, una acción perfecta. De esta manera queda demostrada la necesidad, y por ende la existencia, de una sustancia eterna, que bajo la determinación de ser acto puro, será aquello que mueve al Primer Cielo, de movimiento eterno e incesante, pero sin ser

102 Berti, E. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Op. cit. p. 144.

103 *Met*. XII 6 1071 b35.

104 *Met*. XII 6 1071 b12.

105 Uno de los principales argumentos para demostrar la existencia de la sustancia eterna inmóvil es el de la doctrina de la prioridad del acto con respecto a la potencia, la cual es expuesta en toda su extensión en *Met*. IX 8, y de la que encontramos una resumida versión en *Met*. XII 6. He omitido dicha presentación por motivos de extensión y además, excede el propósito de este trabajo.

106 Neologismo formulado por el Estagirita a partir del verbo *energein*.

movido,[107] es decir, comportando el carácter de inmóvil. Veamos esto último con detenimiento.

En *Met*. IX, 1048 b22 – 35, Aristóteles establece que el "acto perfecto" es aquel que tiene su fin en sí mismo. El pensamiento es identificado como actividad perfecta, puesto que en él se da un proceso continuo en el cual no se pasa de un estado de quietud a un estado de movimiento, sino que hay continuidad. En el hombre, el ejercicio de esta actividad genera placer, definido en *Et. Nic.* X 4, 1174 b31-33, como la satisfacción que se experimenta cuando se realiza una actividad que tiene como fin a sí misma. Pero dicha actividad es realizada en un breve lapso de tiempo, en un instante solamente. Ahora bien, la analogía con el pensamiento humano nos sirve para aproximarnos a la actividad del Primer Motor: siendo entendimiento, se tiene a sí mismo como objeto de su contemplación, razón por la cual permanece inmóvil, siendo su actividad la más placentera puesto que la lleva a cabo eternamente. Así, su *diagogê*, su pasar la vida, su transcurrir el tiempo, lo constituyen en el viviente eterno y perfecto: en pocas palabras, Dios.

En la siguiente sección, observaremos algunos de los elementos aquí analizados. Veremos en el triálogo *De possest* la sutil presencia de Aristóteles en más de una oportunidad, presencia que aumentará conforme nos acerquemos al enigma de la peonza, donde es clara su influencia.

107 Hemos omitido el desarrollo acerca de cómo el Primer Motor Inmóvil mueve al Primer Cielo. Véase al respecto la argumentación presente en Met. XII 7, donde las metáforas del deseo y la inteligencia, así como de lo uno y lo bueno, han despertado grandes controversias entre los especialistas aristotélicos (Sumándose a esto, el problema de las dos acepciones de causalidad final).

II. Unitrinidad del movimiento en Dios, principio simplícimo: potencia, acto y nexo

> *"El estudio de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud"*. (*Met*. I 993a30-b4)

Nicolás de Cusa comienza su exposición del *De possest* con el interrogante sobre la manera en la cual se manifiesta Dios en el mundo. A partir del estudio de las palabras de Pablo, se cree posible encontrar un camino para que el entendimiento humano pueda acceder a dicha visión.[108] No obstante, ésta debe operar de modo invisible, para que la verdad se proyecte mentalmente en el intelecto, el cual lee como en la escritura aquello que se encuentra de modo latente. ¿Cómo se da esto? Existe un poder que hace visible lo invisible a la inteligencia cuando acontece la creación. De este poder superior, invisible e infinito, procede lo que veo sensiblemente, puesto que, como lo expresa el Cardenal, no puede existir por sí mismo, ya que es finito. De esta forma, las

108 *De quear*. 1: h IV, n.17, lin. 10-13.

cosas creadas, en tanto se ven, son temporales, siendo imágenes de las eternas. El poder creador, o sea Dios, como indica el Cardenal, "no puede ser entendido más que como eterno".[109]

Desde el mundo visible nos elevamos como creatura hacia el Creador, nos dice el Apóstol. Pero aquello que es creado es lo que es en virtud de aquel principio invisible, por medio del cual las cosas creadas son aprehendidas como existentes que pueden ser lo que son en acto. Entonces, todo lo que es en acto, lo es a partir de la Actualidad Absoluta. Pero en tanto la Actualidad Absoluta misma es también en acto, entonces ella misma *puede ser*, pues lo que no puede ser, lo im-posible, no existe. Por lo tanto *coexiste* con la Actualidad Absoluta la Posibilidad o Poder Absoluto, en virtud del cual lo que es en acto *puede ser*. En virtud de esto, es necesario considerar el nexo entre ambos. En *Idiota. De mente* 11, el Cusano explica que es necesario el nexo del absoluto poder ser hecho y del poder hacer absoluto para que vengan al ser la universalidad de las cosas, las cuales al comienzo de ser se encuentran divididas. Antes de toda existencia temporal, las cosas están en el nexo que procede del poder ser hecho absoluto y del poder hacer absoluto.[110] Sin embargo éstos no son momentos distintos en la eternidad, sino que son la eternidad misma, el glorioso Dios, principio simple del mundo en el que la potencia coincide con el acto. En tanto que es en acto todo ser posible, es complicativamente todas las cosas: todo lo que ha sido o será creado se explica en y por este principio simplísimo.

109 *De poss.* : h XI/2, n.3, lin. 12.

110 *De mente* 15: h V, n. 130 - 131.

Ahora bien, el Cardenal considera expresar esta realidad divina mediante un único vocablo, bajo la consideración de que a pesar de ser inadecuado, permitirá al intelecto concebir aquella complicación de todas las cosas en una. Dicho nombre es *possest*,[111] término que encierra el poder, el ser y el nexo de ambos: todas las cosas que han sido hechas, han existido en él eternamente porque lo que ha sido hecho existió siempre en el poder ser. De no existir éste, no existiría nada. En consecuencia, en Él las cosas son y se mueven eternamente, permaneciendo tal como son. Con respecto a esto, en *De visione Dei* 10, el Cusano se pregunta "¿Cómo es que existen tantas cosas diversas a partir de un solo concepto?", a lo que responde: "situado yo en el umbral de la puerta, me aclaras que tu concepto es la misma eternidad simplísima".[112] Quedan así implicadas mutuamente las nociones de *possest*, eternidad y movimiento. Pero ahora nosotros nos preguntamos: ¿Cómo es que el ser eterno es todas las cosas a la vez y la entera eternidad está en un ahora presente?[113]

Para que podamos elevarnos por encima de nosotros mismos y alcanzar la verdad, se introduce la imagen sensible de la

111 González Ríos, José. "La concepción cusana del dinamismo productivo de los absoluto como poder a la luz del nombre enigmático "*possest*" en *Revista Cuadernos de Filosofía*, Nº56, Otoño 2011, p.20-23: "El 'possest' –como nombre enigmático– posee un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad, a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del '*possest*' el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatice*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Sin embargo, unas líneas más adelante indica que de la inadecuación de nuestros humanos conceptos se desprende de modo inevitable la pregunta por cuál sea el camino o la vía a través de la cual se alcanza una comprensión lo menos inadecuada posible de lo divino. En el *De possest*, el Cardenal responde, como en otras ocasiones, que menos inadecuada es la preferencia de la vía negativa… por medio de la vía negativa, y el '*possest*' como una expresión profundamente especulativa suya, se niegan del concepto absoluto tanto las determinaciones positivas como las negativas, pues se trata de un concepto anterior al ser y al no-ser, anterior a las afirmaciones que se oponen o bien coinciden con las negaciones. De aquí que sean negadas del concepto absoluto por medio del '*possest*' las diversas limitaciones conceptuales, con la intención de alcanzar la visión mística hacia la que el '*possest*' conduce".

112 *De vis*. 25: h VI n. 41, lin. 6-9.

113 *De vis*. 25: h VI, n. 42, lin. 19 : "El ahora y el entonces coinciden en el circulo del muro del paraíso".

peonza. Al tomar velocidad, el círculo móvil que comprende la circunferencia superior de la peonza, nos muestra que ésta, girando sobre sí misma, pareciera no moverse, con lo cual, no podría detectase sucesión alguna en su movimiento. Si llegase a su velocidad máxima,[114] los puntos comprendidos en el circulo móvil podrían encontrarse con cada uno de los puntos del circulo fijo,[115]sin mostrar un antes o después en lo que respecta a los puntos que pertenecen al círculo móvil. De este modo el movimiento es máximo y minino a la vez,[116] puesto que los puntos del círculo móvil coinciden con cada uno de los puntos del círculo fijo.[117] Observamos lo sucedido en la peonza como la representación sensible del poder moverse que está en acto, es decir que se mueve en acto lo más posible, con lo cual podemos decir que se encuentra en completa quietud.[118] Así

114 *De vis*. 25: h VI, n. 41, lin. 10-12: "La duración infinita, que es la eternidad misma, abarca toda sucesión. Por eso, todo lo que a nosotros nos aparece en una sucesión, de ninguna manera es posterior a su concepto, que es la eternidad".

115 Eisenkopf, A., *op.cit*. p. 154: "From the human, epistemological perspective we will only be able to structure our changing and moving surroundings or recognize it if we set points of rest from that we can differentiate the motion. These fixing points are our spiritual concepts, and with them we fix the motion as Nicholas of Cusa did with the outer, resting circle which measured the fast motion at the inner circle in the aenigma. The setting of this fixing point applies to our discursive capacity. If we want to recognize something free from time to which we are related we have to overcome the succession of recognition and reach a momentary, timeless knowledge that includes everything at once".

116 *De poss*.: h XI/2, n. 9 – 10. Los diez predicamentos a partir de los cuales son significadas las creaturas, también se encuentran en Dios: Dios es la misma grandeza que es todo lo que puede ser, pero es una grandeza que no puede ser mayor, dividirse o disminuir, como lo es la cantidad creada, que no es lo que puede ser (la cosa creada ha ido del no-ser al ser), sino que es la grandeza absolutamente máxima y mínima a la vez. Bernardo aquí observa que nada de lo que conviene a lo creado se predica adecuadamente de Dios, a lo que el cardenal asiente diciendo que las creaturas y Dios distan entre sí infinitamente: las cosas visibles son una cierta semejanza no proporcional a aquella que es en acto toda la posibilidad de ser. Lo mismo decirse, dice Juan, del movimiento: ningún movimiento es lo que puede ser, o sea llegar a su fin. Un movimiento tal solo conviene predicarlo de Dios, que es movimiento máximo y mínimo a la vez, es decir, completamente quieto.

117 *De poss*.: h XI/2, n. 9 – 10. Los diez predicamentos a partir de los cuales son significadas las creaturas, también se encuentran en Dios: Dios es la misma grandeza que es todo lo que puede ser, pero es una grandeza que no puede ser mayor, dividirse o disminuir, como lo es la cantidad creada, que no es lo que puede ser (la cosa creada ha ido del no-ser al ser), sino que es la grandeza absolutamente máxima y mínima a la vez. Bernardo aquí observa que nada de lo que conviene a lo creado se predica adecuadamente de Dios, a lo que el cardenal asiente diciendo que las creaturas y Dios distan entre sí infinitamente: las cosas visibles son una cierta semejanza no proporcional a aquella que es en acto toda la posibilidad de ser.

118 *De poss*.: h XI/2, n.18-19. Ha de observarse que el Cusano indica que el círculo b-c es el del movimiento, que correspondería con el tiempo ("…los puntos *b-c* estarían en el mismo punto del tiempo…") quedando el círculo *d-e*, el circulo fijo, como representante sensible de la eternidad. Sin embargo en la n.19 el Cusano dice: "Por medio de esta imagen, por tanto, puede suficientemente verse de modo simbólico cómo, si el círculo *b-c*

se confirma que la eternidad está entera a la vez en cualquier punto del tiempo y que Dios esta simultáneamente todo entero en todas las cosas.[119] Las cosas se nos presentan alejadas en el tiempo, pero en Dios están presentes. Comprenderemos ahora, dice el Cardenal, que los "teólogos" puedan ser organizados bajo tal concepto, entre los cuales encontramos a aquel que afirma que "el primer motor está fijo e inmóvil y permanece en reposo, aunque proporcione movimiento a todas las cosas".[120] Vemos así que efectivamente Nicolás de Cusa está dialogando con Aristóteles, puesto que está de acuerdo en considerar a Dios como primer motor inmóvil.

Más aún, puesto que pueden hacerse muchas hermosas investigaciones, el Cardenal se concentra en el niño que arroja la peonza con la ambición de hacerla girar, imprimiendo en ella algo más que movimiento: "le imprime una semejanza de su pensamiento, a través de un ingenioso hallazgo de su entendimiento".[121] El movimiento ejercido de atracción y pulsión ejerce en la peonza su influencia, haciéndola desistir de su movimiento natural hacia el centro de la tierra, y otorgándole un

correspondiese a la eternidad y el d-e al tiempo". Eisenkopf (p. 153-155) dice que con el enigma de la peonza el Cusano quiere dar una respuesta a cómo lo eterno puede ser todo al mismo tiempo, y como la eternidad entera puede estar contenida en el "ahora". Debemos tener en mente, dice Eisenkopf, la presuposición de cómo Dios puede ser alcanzado desde la perspectiva humana: como existiendo en cada entidad al mismo tiempo pero no de forma dividida porque El entonces dejaría de ser Uno.
Podemos agregar a esta reflexión lo dicho por el Cusano en *De mente* 15: h 2V, n. 9: "el movimiento es la explicación de la quietud, porque nada se encuentra en el movimiento sino la quietud. De esta manera el ahora se explica por el tiempo, porque nada se encuentra en el tiempo sino el ahora… Siendo el mover pasar de un estado a otro, porque en tanto la cosa se mantiene en un determinado estado no se mueve, así nada se encuentra en el movimiento a no ser la quietud. Pues el movimiento es la separación de lo uno. De donde el ser movido es por uno, y esto es en orden a otro uno. Así, pasar desde la quietud a la quietud es mover, de modo que mover no sea otra cosa sino una quietud ordenada, o bien las quietudes ordenadas en serie".

119 *De vis*. 25: h VI, n. 41, lin. 15-16: "...todas las cosas existen porque tu concibes. Ahora bien, tu concibes en la eternidad".

120 *De poss*.: h XI/2, n.21, lin. 5.

121 *De poss*.: h XI/2, n.21, lin. 5.

movimiento superior, que la hace moverse circularmente, como el cielo. Esta curiosa explicación de cómo opera el pensamiento quizá podría considerarse en el marco de la metáfora con la que Aristóteles expresa el modo en cómo el Primer Motor mueve en tanto que amado, sin ser movido, convirtiéndose en objeto de deseo, así como de intelección, para el Primer Cielo, que se siente atraído por ser su amante. Pero dejando de lado esta reflexión que excede nuestro trabajo, aunque reteniendo la imagen del Primer motor como objeto inteligible, pensamiento que se piensa a sí mismo, encontramos en el Cusano, así como en Aristóteles, una proyección hacia el plano humano en el terreno del conocimiento. Según Eisenkopf,[122] el método epistemológico del intelecto humano como movimiento circular, que es más bien un movimiento en espiral hacia el ascenso del intelecto, se da de la siguiente forma: dejamos la unidad de nuestro pensamiento cuando miramos el enigma de la peonza, atravesando los diferentes niveles de abstracción, y desde ese momento en adelante pensamos el reposo y el movimiento juntos sin diferencia yendo hacia nuestro origen interno. En el momento de alcanzar la unidad absoluta, que no puede expresarse por medio de palabra alguna, nosotros simultáneamente alcanzamos nuestra propia unidad, es decir, tenemos un momento de auto-conocimiento, en el cual tocamos nuestro origen real, Dios. El reconocimiento de Dios como mezcla inseparable de quietud y movimiento, que da respuesta a como la razón humana se enfrenta ante la dificultad que le presenta la comprensión de la *coincidentia oppositorum*, es a través de la aceleración del movimiento del pensamiento: en el enigma de la peonza, el movimiento es tan rápido que no puede

122 *Ibid*., p.155.

discernirse del reposo y por tanto coincide con este. Así que el reposo y el movimiento relacionados uno con el otro emergen ahora como una unidad que se aproxima lo más posible a la manera en cómo podríamos imaginar a Dios, donde los opuestos se hallan juntos sin distinción.

Conclusión

Es difícil negar la presencia de elementos propios de la especulación aristotélica en el *De possest*, hecho que se observa en la necesidad de la existencia de un principio, así como en que dicho principio sea causa del movimiento de las cosas, entre otros. Claramente Aristóteles no estaría de acuerdo con que haya potencialidad en Dios, mucho menos de que sea absoluta, pero lejos de esto, el Cusano sostiene plenamente que sea Acto puro. A raíz de esto, la caracterización de este principio como inmóvil se vuelve distinta para cada autor, aún cuando ambos consideren dicha propiedad como consecuencia de su eternidad. Con respecto a esto, no podemos dejar de remarcar que el concepto de eternidad del cual se sirve el Cusano es el que encontramos en la *Consolación de la filosofía* de Boecio.[123]

A modo de reflexión, dos preguntas se decantan de nuestro análisis: en primer lugar, Nicolás de Cusa ha leído la *Metafísica* de la mano de Juan de Bessarion, un platónico que consideraba ciertos aspectos de la filosofía aristotélica en discordancia

123 Boecio, *La Consolación de la filosofía*, trad. Pablo Masa, Ed. Sarpe, Madrid, 1985, V, 6ta. prosa, §2-3, p. 211.

con aquella concordia que se buscaba con el pensamiento cristiano; en segundo lugar, según la edición de Heidelberg, solamente hay una sola referencia a *Metafísica* XII (la que habla puntualmente del Primer Motor), que suponemos es la traducción de Bessarion, mientras que en otros lugares del triálogo donde se presentan elementos que darían continuidad a dicha referencia, como es el caso de definir a Dios como causa eficiente, final y formal,[124] aparecen señaladas otras fuentes, como ser Heimerico del Campo. Entendemos que esto es motivo de una investigación que a partir de este trabajo, encontrará su camino.

124 *De poss.*: h XI/2, n.12, lin. 16-20.

LO NEGATIVO, LO INDETERMINADO Y LO POTENCIAL EN LA PSEUDO *TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES*:[125] TEOLOGÍA NEGATIVA, DOCTA IGNORANCIA Y POTENCIA DIVINA

LUCAS ORO HERSHEIM

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, CONICET)

ABSTRACT

The aim of the following paper is to explore the theory of knowledge of two seminal works in the history of the medieval philosophy: the Pseudo *Theology of Aristotle*, a paraphrase of *Enneads* IV, V and VI of Plotinus, made in the al-Kindi's circle during the eleventh century in Bagdad, and *Fons Vitae*, the most important philosophical work that we conserved from the Judeo-Arabic thinker Ibn Gabirol. It's known that Ibn Gabirol was quoted by Nicholas of Cusa many times, the same way the *Theology* probably was the most important influence in Ibn Gabirol's thinking. Thus, a comparative study of both texts can provide an understanding about the relation that it is established in both texts between knowledge and ignorance. Consequently, it will be possible to ask if a notion of *docta ignorantia* has existed in the first texts of the Arabic Neoplatonic tradition.

125 'ABD AL-RAHMAN BADAWI, *Aflūtīn 'ind al-'Arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dirāsat Islamiyya, Kuwait, 1977. En este trabajo me referiré al texto como «PTA», mencionando libro y capítulo. Citaré a partir de la traducción española, excepto en algunas excepciones, en cuyo caso aclaro los términos en árabe: PSEUDO-ARISTÓTELES, *Teología*, traducción del árabe, introducción y notas de L. Rubio, Ediciones Paulinas, Madrid, 1978. He consultado también la traducción al inglés de G. Lewis que se encuentra en PLOTINI, "Plotiniana Arabica ad codicvm fidem anglice vertit", traducción de G. Lewis, en *Opera. Tomvs II. Enneades IV-V*, edición de P. Henry y H.-R. Schwyzer, Paris, 1959, y la traducción parcial de C. D'Ancona al italiano que figura en PLOTINO, "Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")", en *La discesa dell'Anima nei corpi (Enn. IV 8 (6)). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco"*), edición y traducción de C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova, 2003.

Introducción

Desde el comienzo de su califato, la dinastía ʻabbāsī incentivó el desarrollo de un movimiento de traducciones[126] que acabó constituyéndose en un gran fenómeno, no sólo intelectual, sino también social e histórico. En el siglo IX de la era común dos fueron los grupos de traductores más importantes. El primero fue liderado por Abū Zayd Ḥunayn ibn ʼIsḥāq al ʻIbādī (quien murió aproximadamente en el 873), un árabe cristiano. El segundo fue el denominado «círculo de al-Kindī»,[127] dirigido por Abū Yūsuf Yaʼqūb ibn Isḥāq al-Kindī (quien murió aproximadamente en el 870). Al-Kindī y sus colaboradores, de diversas procedencias religiosas e intelectuales, desarrollaron su labor bajo los gobiernos de los califas ʻAbd Allāh Al-Maʼmūn (813-833) y Abū Isḥāq Al-Muʼtaṣim (833-842).

El grupo de al-Kindī (del que se ha identificado a tres traductores) produjo diferentes trabajos.[128] Al-Kindī, quien parece no haber sabido griego él mismo, no traducía sino que editaba el resultado final.[129] En ese contexto se llevaron a cabo traducciones de textos de Aristóteles, como la *Metafísica* (traducida por Usṭāth), *De caelo*, *Meterologica* y *De partibus*

126 Cfr. AMIRA K. BENNISON, *The Great Caliphs. The Golden Age of the ʻAbbasid Empire*, Yale University Press, New Haven & London, 2006, pp. 158-202.

127 Al respecto, puede consultarse DIMITRI GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad in Early ʻAbbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Routledge, London, 1998.

128 Cfr. PLOTINO, "Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")", en *La discesa dell'Anima nei corpi (Enn. IV 8 (6)). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")*, edición y traducción de C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 80.

129 Cfr. PETER ADAMSON, "Al-Kindī and the reception of Greek philosophy", en PETER ADAMSON, y RICHARD C. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, UK, 2005, p. 33.

animalium (textos traducidos por Yaḥyā ibn al-Biṭrīq). Además, se desarrollaron traducciones de Platón, como la que al-Biṭrīq hizo del *Timeo*. Sin embargo, para la historia de la transmisión del pensamiento griego a los diferentes mundos medievales, las traducciones más importantes del grupo de al-Kindī fueron las de Plotino y Proclo (de las cuales se presume que el autor fue, al menos en su mayor parte,[130] Ibn Nā'ima al-Ḥimṣī). Estas traducciones conformaron una suerte de «dossier metafísico»[131] del círculo de al-Kindī, y fueron la fuente primigenia del neoplatonismo en la filosofía judía e islámica medieval.[132]

Hipotéticamente, cabe suponer que las traducciones de Plotino y Proclo conformaron, colectivamente, un Corpus Neoplatónico Árabe. Ese Corpus tal vez haya estaba compuesto, principalmente, por dos conjuntos de textos: uno conteniendo los textos de Plotino, al cual se ha dado en llamar el «Plotino Árabe», y otro conteniendo los textos de Proclo, denominado el «Proclo Árabe». El Plotino Árabe es conocido en la actualidad por tres textos, basados en las *Enéadas* IV, V y VI. La consistencia en el estilo de los tres textos hace suponer que, probablemente, los tres hayan sido hechos por una única persona. Por otra parte, la restricción de los textos a los últimos tres libros de las *Enéadas* sugiere, considerando que las *Enéadas* siguen no el orden original de las lecciones de Plotino sino uno posteriormente dispuesto

130 Al respecto, puede consultarse CRISTINA D'ANCONA, "Pseudo-'Theology of Aristotle', Chapter I: Structure and Composition", *Oriens* 36 (2001), pp. 78-112.

131 FRITZ W. ZIMMERMANN, "The Origins of the So Called Theology of Aristotle", en CHARLES SCHMITT, WILL RYAN Y JILL KRAYE (eds.), *Warburg Institute Survys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages,* Warburg Institute, London, 1986, p. 131

132 Cfr. PETER ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002, pp. 23-26

por Porfirio, que la fuente que utilizó el traductor fue la edición de Porfirio que se conoce actualmente. Esta hipótesis es además reforzada por el hecho de que el orden de la edición de Porfirio es siempre preservado cuando la traducción árabe cambia de un pasaje a otro.[133]

Más allá de estas escasas certezas, quedan aún innumerables dudas sobre la génesis de los textos. En primer lugar, es desconocido si la fuente fue el original griego o una traducción posterior al siríaco.[134] En segundo lugar, no se sabe si el Corpus Neoplatónico Árabe fue una creación (es decir, una adaptación) hecha completamente en Bagdad, o si fue sólo una traducción al árabe de un comentario anterior a las *Enéadas*, ya sea del propio Porfirio o de otro autor que se desconoce.[135] En tercer punto, se ignora si los errores en las atribuciones (a Aristóteles la *Athūlūjīā*, a Al-Fārābī la *Risāla*) ocurrierron en el mismo momento de su redacción (o traducción), o si los traductores eran conscientes del verdadero autor de los textos y las atribuciones erróneas fueron posteriores en el tiempo.[136] Por último, tampoco se sabe si la forma en que se conocen los textos actualmente fue consecuencia de una disgregación y posterior reconstrucción accidental, como

133 Cfr. PLOTINO, "Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")", en *La discesa dell'Anima nei corpi (Enn. IV 8 (6)). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")*, edición y traducción de C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 73-74.

134 CFR. SEBASTIAN P. BROCK, "A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera," en CRISTINA D'ANCONA (ed.), *Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden, 2007, pp. 293-306.

135 Cfr. CRISTINA D'ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis. Etudes de philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1995, pp. 142-143; RICHARD C. TAYLOR, "Aquinas, the Plotiniana Arabica and the Metaphysics of Being and Actuality", *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), pp. 241-264.

136 Cfr. FRITZ W. ZIMMERMANN, "The Origins of the So Called Theology of Aristotle", en CHARLES SCHMITT, WILL RYAN Y JILL KRAYE (eds.), *Warburg Institute Survys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1986, pp. 118-125.

sostienen algunos autores,[137] o el resultado de un proceso de edición voluntaria, como lo entienden otros.[138]

Como se mencionó previamente, el Plotino Árabe es conocido por tres textos diferentes. El primero es el *Kitāb 'Arisṭaṭalīs al-faīlasūf al-samma bi-l-yaūnānīa "'Athūlūjīā"* (*El libro de Aristóteles el Filósofo, conocido en griego como "Teología"*), generalmente denominado como la redacción breve de la pseudo *Teología de Aristóteles*. Otra versión de la *'Athūlūjīā*, de gran relevancia para los mundos intelectuales islámico y judío medievales, fue la que se conoce como su «redacción extensa». Esta versión fue probablemente escrita en otro momento histórico y en el marco de un contexto diferente, quizás religiosamente *ismā'īlī* y políticamente *fāimī* (ya sea en territorio efectivamente *fāimī*, o en tierras *'abbāsīes*).[139] El segundo texto es la *Risāla fī l-ʿilm al-ilāhī* (*Epístola sobre el conocimiento de Dios*). El tercer texto es, en realidad, no un texto único sino un grupo de fragmentos atribuidos a «*al-šaīkh al-yūnānī*», *i.e.* «el Sabio Griego».

En el presente trabajo me propongo estudiar uno de los textos que integraron el Plotino Árabe: la pseudo *Teología de Aristóteles*. En particular, mi objetivo es intentar comprender la importancia que, en el texto, cobra lo negativo, lo indeterminado y lo

137 Cfr. FRITZ W. ZIMMERMANN, "The Origins of the So Called Theology of Aristotle", en CHARLES SCHMITT, WILL RYAN Y JILL KRAYE (eds.), W*arburg Institute Survys and texts XI: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1986, p. 128

138 CFR. PLOTINO, "Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")", en *La discesa dell'Anima nei corpi (Enn. IV 8 (6)). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco")*, edición y traducción de C. D'Ancona, Il Poligrafo, Padova, 2003, p. 86.

139 Cfr. SHLOMO PINÈS, "La Longue Recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne", *Revue des etudes islamiques* 22 (1954), Paris, pp. 7-20; VAHID BROWN, "Andalusí Theosophy. A recontextualization", *Lights of 'Irfán. Papers Presented at the 'Irfán Colloquia and Seminars. Book* VII, Haj Mehdi Arjmand Memorial Fund, 2006, p. 11, URL = http://irfancolloquia.org/lights7/, p. 11 (consultado el 18.12.2014)

potencial. En vistas a ello, me detendré en tres temas: la teología negativa, la doctrina de la docta ignorancia y la modalidad divina de la potencia.

En un primer apartado me volcaré en el discurso teológico del texto. Estudiaré la teología positiva y la teología negativa que aparecen en la obra, en el marco del dilema sobre la posibilidad –o no– de generar un discurso verdadero para referir a los mundos inteligible y divino. Para ello, analizaré las tres formas de predicación que es posible encontrar: la predicación por causalidad y la predicación eminencial (aplicables a los mundos sensible, inteligible y divino), y la predicación por complicación (aplicable sólo al mundo divino). En un segundo apartado me detendré en la doctrina de la docta ignorancia. Diferenciaré entre dos modalidades de ignorancia: una (sensible) que implica una falta de conocimiento, y otra (inteligible) que es superior a todo conocimiento. En un tercer apartado, intentaré demostrar el paralelo entre las dos formas de ignorancia anteriormente presentadas y las dos modalidades de la potencia que es posible discernir: una (sensible e inteligible) inferior al acto, la cual necesita de la actualización, y otra (divina) superior al acto. Para finalizar, cerraré este escrito con una breve conclusión.

1. Lo negativo. El discurso teológico de la PTA

En la PTA aparecen tres estrategias de predicación: la predicación por causalidad, la predicación eminencial y la predicación por complicación. La predicación por causalidad, expresada por la frase «a la manera de la causa» (PTA IX: 71),

puede ser definida del siguiente modo: si X es causa de Y, aquello que puede predicarse con verdad de Y puede predicarse, también con verdad, de X.[140] La predicación eminencial, expresada por la afirmación «de un modo más alto y elevado» (PTA IX: 66), puede definirse así: si se determina que un cierto ser X es B, se sabrá que un cierto ser Y ontológicamente superior a X es B «de un modo más alto y elevado». [141] La predicación por complicación será definida a continuación.

1.1 Teología positiva

Dios es el «primer ser» («*alanniya al-ūlā*»), diferente de todos los seres («*anniyyāt*») creados, tanto los del primer mundo («*al-ālam al-awwal*»), como los del segundo («*al-'ālam al-ṭanī*») y el tercer mundo («*al-ālam al-ṭalīṭ*»). Está «en pie («*wāqifa*»), reposando en su esencia («*sākina fī dhātihā)*» (PTA IX: 73). Él actúa sólo («*bi-annihi faqaṭ*»), por su ser propio («*yaf'alu dhātahu faqaṭ*») (PTA V: 14). Si bien es «la consideración» («*huwa al-rawiyya*»), es una consideración que «crea las cosas sin consideración» («*min ghayr rawiyya*») (PTA X: 188) y por fuera del tiempo («*abi-ghayr zamān*») (PTA VIII: 142). La PTA advierte al hombre contra el intento de pretender conocer o nominar una realidad tan excelsa a partir de lo que encuentra a su alrededor (PTA VIII: 142). Es posible distinguir dos caminos

140 Esta modalidad de predicación aparece cuando se afirma que el alma puede ser llamada «entelequia» del cuerpo porque es, no su «entelequia», sino la causa de su «entelequia» (i.e., la forma) (PTA III: 75-76). Aparece también cuando se afirma que, dado que Dios es la causa de las virtudes que existen en el mundo intermedio y en el mundo inferior, Dios es virtuoso (PTA IX: 69-71), aunque lo es «a manera de la causa» («*bi-naw'i 'illatin*»).

141 Esta modalidad de predicación aparece cuando se afirma que las virtudes existentes en el mundo existen en la Inteligencia «de un modo más alto y elevado que en el alma (individual)» (PTA IX: 66).

que parecen indicarse como senderos hacia la realidad divina, a los cuales podría denominarse «teología positiva» y «teología negativa».

En principio, en la PTA parece negarse toda posible predicación positiva sobre Dios, al afirmarse: «Sólo usamos estos nombres («luz» y «ser») acerca de aquella luz primera, cuando nos vemos forzados a considerarlos como indicación» (PTA VIII: 182). El texto citado afirma: (a) los nombres que se utilizan sobre Dios son indicaciones; (b) esos nombres no aluden a atributos del propio Dios. Si lo que es posible decir sobre Dios es una indicación que no refiere a su realidad, podría concluirse que (c) Dios no tiene ningún atributo propio. Sin embargo, derivar (c) de (a) y (b) es un error. El equívoco está en no considerar que, como lo afirma la PTA, en el plano del conocimiento algunas de las «indicaciones» que se pueden utilizar son mejores que otras para referirse a realidades más elevadas: «Con mayor razón los atributos (*ṣifāt*) de lo causado deberán ser atribuidos a la causa que a los causados, principalmente cuando las cosas nobles convienen más a la causa que a lo causado» (PTA II: 76).

El fragmento pasa del plano del conocimiento (al que refiere mediante la atribución predicativa) al plano del ser (al hablar de atributos). Explícitamente, el texto sólo afirma que hay indicaciones más apropiadas para una realidad que para otra; pero también insinúa que hay ciertos atributos que sólo esas causas superiores pueden ser o tener. Si es así, hay (a) formas de predicación más verosímiles para causas superiores que

para causas inferiores, y (b) atributos que sólo pueden ser o tener verdaderamente las causas superiores. Por (a) se puede predicar de Dios que es «bueno», y sería más verosímil (considerando a lo verosímil como aquello que tiene apariencia de ser verdadero, al margen de que lo sea o no) que decir que Dios es «gusano». Por (b) Dios sería verdaderamente más «bondadoso» que «gusanoso».

La consecuencia de considerar los puntos (a) y (b) conjuntamente es que las formas de predicación verosímiles (plano del conocimiento) predican sobre atributos verdaderos (plano del ser). Si es así, una teología positiva sería posible. La predicación con verosimilitud de aquello que en Dios es verdadero constituiría una predicación sobre la naturaleza de Dios.

1.2 Teología negativa

Al intentar predicar positivamente sobre Dios aparece un primer problema. La predicación positiva refiere atributos, y los atributos referidos por una predicación positiva implican multiplicidad. Si se sabe que la Inteligencia y el Alma han perdido la simplicidad absoluta del Principio es precisamente porque cabe describirlas haciendo alusión a sus atributos.[142] Para la PTA, si se puede decir que X es A (plano del conocimiento), X es un ser compuesto (plano del ser).[143] ¿Por qué? Porque

142 «Aunque las cosas que hay allí (en el mundo intermedio) son simples, tú no encontrarás ninguna que no esté decorada con la multitud de atributos que hay en ella (en cada una de las substancias intermedias), sin que crezca en tamaño o aumente como crecen en tamaño y aumentan las cosas corporales. La Inteligencia que hay allí no es simple como si fuera algo en lo que no hay nada, ni el Alma que hay allí es simple de acuerdo con esta descripción («ʾalā hādhihi al-lifa»), sino que la Inteligencia y el Alma y el resto de las cosas que hay allí, son simples, decoradas con todos los atributos convenientes para cada una» (PTA VIII: 20).

143 La predicación debe ser verdadera. Si se predica (a) una expresión sin sentido (como «aaaaa»), o (b) una

(a) si se dice que X es A (plano del conocimiento), y (b) esa predicación es verdadera (plano del ser), entonces (c) A tiene, aún siendo un accidente con respecto a X, una cierta existencia separada de X, y por ende (d) X es compuesta: X es X y es también A. En consecuencia, sólo aquello de lo que no puede decirse nada es simple, y sólo de lo simple no puede decirse nada. Dado que se predica con verosimilitud atributos que la Inteligencia y el Alma son verdaderamente, ambas han perdido la simplicidad. D'Ancona lo sintetiza así: «El punto central de la argumentación neoplatónica es: la simplicidad no-analizable del primer principio hace vano cualquier intento de aplicar al primer principio nuestro propio modo de conocer, que consiste en atribuir predicados».[144]

En el orden ontológico del universo hay una tripartición: la simplicidad absoluta es lo Uno; la multiplicidad simultánea es la Inteligencia; y la multiplicidad diversa es lo sensible. En la Inteligencia están todas las cosas. Por el modo de predicación causal, todo aquello que una realidad ontológicamente inferior a la Inteligencia es, lo es también la Inteligencia. Por ende, la Inteligencia es todos los atributos de todas las cosas (PTA VIII: 36). Por el modo de predicación eminencial, si es posible predicar el atributo B de una realidad sensible Z, es posible predicar el atributo B de modo eminencial de una realidad inteligible Y. Entonces, dado que la Inteligencia es el más alto de los seres,

expresión que tiene sentido y es verosímil pero no es verdadera, esa predicación no significa que la realidad de la que se predica sea múltiple.

144 CRISTINA D'ANCONA, "Causa Prima Superior est Omni Narratione. Il tema delle Sifāt Allāh nel primo neoplatonismo arabo", en *Oriente Moderno. Religion versus science in Islam: a medieval and modern debate* Nuova Serie 3 (2000), p. 527.

en la Inteligencia están los atributos de todas las cosas, pero eminencialmente. Los atributos que en la Inteligencia son en el modo de la Inteligencia, en lo Uno son en el modo de lo Uno.[145]

Ya se afirmó que, en la PTA, si A se predica verosímilmente de X y X es verdaderamente A, entonces X es un ser compuesto: X es X y es también A. Es necesario agregar, ahora, otro supuesto. Si X es A (y nada más que A), e Y es A (y nada más que A), X e Y son lo mismo (PTA X: 93).[146] En otras palabras, dos realidades que comparten todos sus atributos son la misma y única realidad.

Como se intentó explicar, en Dios todo existe al modo de Dios. Si B existe en Dios a modo de causa, entonces B no existe, en tanto B, en Dios. Dado que todo atributo es distinto de aquello de lo que es atributo, si B existiera propiamente (y no a manera de su causa) en Dios, Dios sería múltiple.[147]

Así como todas las cosas están en Dios en el modo en que Dios es, todas las cosas están en la Inteligencia en el modo en que es la Inteligencia. La diferencia es que, dado que Dios es la causa de todas las cosas, el ser de las cosas en Dios es el modo más elevado en el que cualquier cosa puede existir (PTA X: 153).

145 «Por lo que se refiere a la Causa primera, las virtudes están en ella a manera de causa, pero esta causa tiene la función de continente de las virtudes, es más, toda ella es un ser («*anniyya*») que es todas las virtudes» (PTA IX: 71).

146 El problema de esta afirmación, en el texto, es que los dos supuestos parecen no ser compatibles. Por el primer supuesto, X que es A es compuesto porque es X y es A. Por el segundo supuesto, si X es sólo A e Y es sólo A, X e Y son lo mismo. El segundo supuesto implica, o bien que X e Y son lo mismo (lo cual vuelve al segundo supuesto fútil, o reduce todo lo que existe a ser una única y misma realidad en la que los atributos son extemporáneos), o bien implica la negación del primer supuesto. Sin embargo, en la PTA parece no tomarse noción de esta aparente contradicción.

147 Por eso, cuando la PTA se refiere a Dios siempre lo hace modificando el atributo que predica, añadiendo el término «puro». Al decir que Dios es el ser que es «puro ser», la PTA afirma que Dios no es sólo causa, sino «la causa de las causas», ni sólo luz, sino «la luz de las luces» (PTA X: 91; X: 154-155; X: 181).

Positivamente, la PTA afirma que a las realidades más nobles les corresponden los atributos más nobles (PTA II: 76). Por ende, de la más noble de las realidades (Dios) debe ser posible predicar los más nobles de los atributos. Sin embargo, negativamente, si todo lo que se predica es distinto de aquello de lo que se predica, entonces del ser absolutamente simple (Dios) no puede predicarse nada. Aquí parece haber, entonces, una contradicción. Por un lado, de la aplicación de la predicación por causalidad y la predicación eminencial puede concluirse que a Dios le corresponden los más nobles de los nombres posibles. Por otro lado, de la imposibilidad de referir a lo absolutamente simple parece resultar que es imposible nombrar a Dios. Esta aparente contradicción se resuelve introduciendo la tercera regla de predicación: la predicación por complicación.

Las reglas de predicación por causalidad y eminencial se aplican a los tres mundos (sensible, inteligible y divino). Pero, en cuanto al mundo divino exclusivamente, se encuentra, además de dichas reglas, una tercera. La definición de la predicación por complicación es como sigue:

- Si X es la causa de Y,
- e Y es A,
- (a) X es A (por predicación causal);
- (b) y X es A de un modo ontológicamente superior al modo en que Y es A (por predicación eminencial).
- (c) Sin embargo, X no es sólo A, sino que también es ¬A.[148]

148 Cfr. PETER ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002, p. 101.

La realidad sensible es una realidad múltiple, en la cual cada ser tiene características que lo definen. Las características de los seres sensibles existen también en el mundo inteligible. A medida que se asciende ontológicamente, la Naturaleza y el Alma comprenden cada vez más cualidades, de un modo crecientemente perfecto. En la Inteligencia se encuentran todas las cualidades que definen a todos los seres. Todo lo que se predica de un ser sensible o inteligible, puede predicarse, de modo eminente, de la Inteligencia. Pero si de Dios sólo pudiera predicarse todo lo predicable de un modo eminente, aunque ese modo fuera el más perfecto posible, Dios sería sería lo mismo que es todo lo sensible y lo inteligible, sólo que de un modo más perfecto.

Sin embargo, la predicación positiva que la PTA postula no limita la trascendencia de Dios. Es verdad que todo aquello que puede predicarse de un ser sensible o inteligible cualquiera puede predicarse de Dios (y por eso cabe decir que los modos de predicación por causalidad y por eminencia son aplicables al mundo divino). Ahora bien, mientras que en la Inteligencia se encuentra todo lo que es, en Dios no se encuentra sólo todo lo que es sino también su negación: "En la paráfrasis de las *Enéadas* (...) la Causa Primera trasciende toda ḥilya (determinación) y toda ṣūra (forma), en tanto ella es 'puro ser'".[149]

149 CRISTINA D'ANCONA, en *Recherches sur le Liber de Causis. Etudes de philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1995, p. 124.

La predicación por complicación recupera la trascendencia de lo divino que los otros dos modos de predicación parecían haber puesto en riesgo, y evidencia la superioridad del discurso teológico negativo, por sobre el discurso teológico positivo, para referirse a Dios.

2. Lo indeterminado. La doctrina de la docta ignorancia en la PTA

La doctrina de la «docta ignorancia» de la PTA, como la denominan R. R. Guerrero,[150] P. Adamson[151] y C. D'Ancona,[152] se encuentra en dos momentos del texto: el décimo sexto encabezado,[153] y las líneas cuarenta y siete a cincuenta y dos del segundo libro.[154]

150 Cfr. RAFAEL RAMÓN GUERRERO, "¿Docta ignorancia en el neoplatonismo árabe?", en JORGE M. MACHETTA y CLAUDIA D' AMICO (eds.), E*l problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 67-84.

151 Cfr. PETER ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002, p. 88.

152 CRISTINA D'ANCONA, "Causa Prima Superior est Omni Narratione. Il tema delle Sifāt Allāh nel primo neoplatonismo arabo", *Oriente Moderno. Religion versus science in Islam: a medieval and modern debate* Nuova Serie 3 (2000), pp. 519-555; CRISTINA D'ANCONA, "Il tema della 'docta ignorantia' nel neoplatonismo arabo. Un contributo all'analisi delle fonti di 'Teologia di Aristotele,' mimar II," en *Concordia Discors: Studi offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padua, 1993, pp. 3-22.

153 «Acerca de la Inteligencia y (acerca) de que el conocimiento («ma'rifa») allí (en el mundo inteligible) es sin la ignorancia y la ignorancia («jahl») es la gloria de la Inteligencia allí» (PTA Encabezado 16).

154 «El Alma, aunque se imaginaba este mundo antes de estar en él, se lo imaginaba con un acto de imaginación inteligible. Esta actividad es sólo ignorancia («jahl»), no conocimiento («ma'rifa»). Pero esta ignorancia es más noble que todo conocimiento. La razón es que la Inteligencia ignora lo que está sobre ella con una ignorancia que es más noble que el saber («'ilm»). Si el Alma recuerda las cosas que hay allí, no desciende aquí, porque el recuerdo de aquellas cosas nobles le impide descender aquí. En cambio, si recuerda el mundo inferior, desciende del mundo noble, pero eso es bajo varios aspectos y la explicación es que la Inteligencia ignora su causa que está encima de ella, que es la Causa primera última y no la conoce con conocimiento perfecto, porque, si la conociera con conocimiento perfecto, estaría sobre ella y sería causa de ella. Eso equivaldría a que lo causado fuera causa de su causa y la causa fuera causado de su causado o de su efecto. Esto es algo muy vil. La Inteligencia ignora las cosas que están por debajo de ella, como hemos dicho antes, porque no necesita conocerlas, porque están en ella y ella es su causa. La ignorancia de la Inteligencia no es falta de conocimiento, sino que es el conocimiento más lejano o último. La explicación es que ella conoce las cosas no como el conocimiento de las cosas mismas, sino por encima de eso, más excelentemente, porque ella es su causa. El conocimiento de las cosas en sí mismas de parte de la Inteligencia es ignorancia, porque ese no es conocimiento correcto ni perfecto. Por ello hemos dicho que la

En la PTA aparecen dos clases de ignorancia, ambas referidas a la Inteligencia: la ignorancia de lo que le es superior (lo Uno) y la ignorancia de lo que le es inferior (el mundo sensible). La primera forma es lo que se denomina ignorancia en el mundo sensible (ausencia de conocimiento), pero con una diferencia. Mientras que el conocimiento y la ignorancia de los seres sensibles es contingente (se puede pasar del conocimiento a la ignorancia, y de la ignorancia al conocimiento), la ignorancia que la Inteligencia tiene de lo Uno no es contingente sino necesaria. La Inteligencia no sólo no conoce a lo Uno, sino que no puede conocerlo. Existe un vínculo entre la jerarquía causal ontológica y una jerarquía gnoseológica. Una causa conoce a su efecto acabadamente, pero no a la inversa. Es imposible que, con excepción del propio Dios, cualquier ser conozca a Dios –ya que Dios es la más alta de las causas. Esta primera forma de ignorancia es, entonces, una ignorancia con dos características: (a) implica una ausencia de conocimiento; (b) es ontológicamente necesaria.

La segunda forma de ignorancia es de aquello que es ontológicamente inferior con respecto a la Inteligencia. La Inteligencia no sufre de falta de conocimiento al no conocer a los seres del mundo sensible, ya que todos ellos están en ella, de modo potencial e indiferenciado. La Inteligencia no ignora a las realidades sensibles con una ignorancia que implique falta de conocimiento, sino que las ignora en tanto realidades sensibles

---

Inteligencia ignora las cosas que están por debajo de ella con conocimiento perfecto, no como conocimiento de ellas en sí mismas. No necesita conocerlas, porque es causa en ellas y todas ellas son su causado o efecto. Dado que están o son en ella, no necesita su conocimiento. De la misma manera el Alma ignora sus causados del modo que hemos mencionado antes y no necesita conocer cosa alguna, sino que necesita conocer la Inteligencia y la Causa primera, porque ambas están sobre ella» (PTA II: 47-52).

pero las conoce en tanto son ella misma. La Inteligencia es al mismo tiempo el conocimiento supremo y la causa de todos los conocimientos posibles.[155] Por ende, al ignorar las cosas, (a) ontológicamente las conoce del modo en que son en su mayor esplendor (al ser en el modo del más alto de los seres inteligibles) (PTA II: 9 – 16), y (b) gnoseológicamente las conoce del mejor modo posible (conociéndose a sí misma, no teniendo que salir de sí para conocer ninguna realidad externa) (PTA II: 21 - 22).

3. Lo potencial. El acto y las dos formas de la potencia en la PTA

Así como el pasaje de PTA II: 47-52 afirma que la Inteligencia es ignorante con una ignorancia superior al conocimiento, en la PTA VIII: 52-68 aparece una potencia superior al acto.[156] Paralelamente a la distinción entre dos formas de entender la ignorancia, también se diferencian dos modos de entender la potencia.[157] Dios conoce simultáneamente, con un pensamiento sin principios.

155 Cfr. CRISTINA D'ANCONA, "Proclus, Denys, Le Liber de Causis et la Science Divine", en OLIVIER BOULNOIS, JACOB SCHMUTZ y JEAN-LUC SOLÈRE (comps.), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la Science Divine du Néoplatonisme au XVIII siècle*, J. Vrin, Paris, 2002, pp. 43-44.

156 «Decimos que el acto («*fi'l*») es más excelente que la potencia («*quwwa*») en este mundo, pero que en el mundo superior la potencia es más excelente que el acto. La razón es porque la potencia que hay en las substancias inteligibles es la que no necesita del acto de una cosa para pasar a otra cosa distinta de ella porque ella es perfecta, cabal, por ello aprehende las cosas espirituales como la vista aprehende las cosas sensibles. La potencia allí es como la visión aquí. En cambio en este mundo sensible necesita salir al acto, aprehender las cosas sensibles y conocer esas cortezas de las substancias que las visten en este mundo. La razón es que ella no puede unirse a las substancias de las cosas y a sus potencias («*quwan*») sin romper las cortezas. Por eso necesita del acto. En cambio, cuando las substancias están desunidas y las potencias desveladas, entonces la potencia se basta a sí misma y no necesita del acto para aprehender las substancias» (PTA VIII: 52-53).

157 «Si alguien dice que «cuando el aprehensor aprehende la cosa con la potencia y después la aprehende mediante el acto, esa aprehensión resulta más consistente y fuerte, porque el acto es sólo perfección», respondemos ¡sí!, cuando el aprehensor aprehende la cosa recibiendo el influjo o huella de la cosa, pues la potencia siente como si recibiera los trazos del influjo o huella de la cosa y el acto perfecciona esa huella, por lo cual el acto entonces es perfeccionador de la potencia. En cambio, cuando el aprehesor aprehende la cosa sin recibir su influjo o huella, entonces la potencia se basta a sí misma para la aprehensión de la cosa. Pero, bastándose la potencia a sí misma, cuando después le sobreviene algo que se hace presente en ella, entonces lo que le sobreviene la daña y la corrompe, principalmente cuando es diverso de ella y no pertenece a su ámbito» (PTA VIII: 56-57).

En la actividad de conocimiento divina no hay un proceso de actualización. Inversamente, en el mundo inferior el conocimiento avanza gradualmente,[158] mediante la actualización paulatina de una potencia.[159] La potencia del mundo inferior necesita ser actualizada por el «influjo» (*athar*) de aquello que percibe, mientras que la potencia del mundo superior no necesita recibir esa impresión.[160] La potencia divina es, en consecuencia, superior al acto.

Ahora bien, en un parágrafo Dios es designado como «acto puro» (PTA III: 47). Aparece una contradicción: Dios es designado como una potencia superior al acto, pero también como puro acto. El dilema puede resolverse con un doble análisis, en los planos del conocimiento y del ser. En cuanto al orden del conocimiento, ya se dijo que la predicación por causalidad y la predicación eminencial se ven superadas, en el discurso sobre Dios, en la predicación que establece que, para cualquier efecto de una causa, esa causa es (A) y no es (¬A) el atributo predicado del efecto. Así, si Dios es causa de seres que existen en acto, Dios es acto y no es acto. Predicativamente, Dios es acto y es potencia.

158 «El Alma, una vez que estuvo en este mundo sensible, no pudo obtener lo que hay en el mundo inteligible sino mediante un acto que adquirió aquí, no con su potencia. Por eso no aprehende las cosas que había visto en el mundo inteligible, porque el acto sumerge la potencia en el mundo sensible, y le impide aprehender lo que había aprehendido» (PTA VIII: 55).

159 «Siendo esto así, volvemos a decir que, cuando el Alma está en el lugar inteligible, sólo ve su esencia y las cosas que hay allí con su potencia, porque las cosas que hay allí son simples y a lo simple no lo aprehende sino lo simple, su semejante. Pero, una vez que estuvo en este lugar sensible, no pudo ya obtener lo que hay allí sino con intenso esfuerzo a causa de las muchas cortezas que la visten. Ahora bien, el esfuerzo es acto, el acto es compuesto, y lo compuesto no aprehende las cosas simples en el fondo de su aprehensión» (PTA VIII: 54).

160 «Cuando el Alma abandona el uso del acto en las cosas inteligibles, no necesitando del pensamiento reflexivo para la aprehensión de aquel mundo, esa potencia vuelve a ella, es más, se levanta porque no se separó del alma y el Alma ve las cosas que había visto antes de estar en este mundo sin que necesite consideración ni pensamiento reflexivo. Por lo tanto, dado que no necesita de consideración, no necesita del acto porque el acto es una clase de consideración. La razón es que el acto o está en la cosa vista o está en la cosa natural. En cambio la potencia fija sólo está en las substancias que se presentan al espíritu de un modo correcto, a diferencia de las cosas, sin consideración ni pensamiento reflexivo. La razón es que ellas ve las cosas con sus propios ojos» (PTA VIII: 56-57).

En la realidad sensible hay acto y potencia, y el Principio no puede no ser lo que sus efectos son. En Dios el acto es lo mismo que la potencia, y la potencia es lo mismo que el acto.

En el orden del ser, como consecuencia de la predicación por causalidad, si Dios es causa de seres en acto, debe ser en acto. Sin embargo, esta conclusión sólo evidencia las limitaciones humanas al realizar un discurso sobre lo divino, sin decir nada sobre su naturaleza misma. La comprensión humana del acto y la potencia sólo tienen sentido en el mundo inferior. En el mundo divino, Dios es acto en tanto crea. Sin embargo, por la realidad ontológica de la potencia cuando aún no se ha visto afectada por acto alguno (en el mundo superior)[161] todo se ve subsumido, ontológicamente, en la potencia.

4. Conclusión

A partir de los tres apartados anteriores cabe señalar las siguientes conclusiones.

1. El discurso teológico positivo refiere a Dios utilizando dos estrategias de predicación: la predicación por causalidad y la predicación eminencial. De la primera forma de predicación se concluye que todo lo que un causado de Dios es, también lo es Dios (en tanto su causante). De la segunda forma de predicación

161 Haber salido del mundo divino al mundo inteligible, y del mundo inteligible al mundo sensible, es un acto: «El Alma, una vez que estuvo en este mundo sensible, no pudo obtener que lo que hay en el mundo inteligible sino mediante un acto que adquirió aquí, no con su potencia. Por eso no aprehende las cosas que había visto en el mundo inteligible, porque el acto sumerge la potencia en el mundo sensible, y le impide aprehender lo que había aprehendido» (PTA VIII: 55).

resulta que si bien Dios es todo lo que sus causados son, no lo es del mismo modo sino de forma eminencial. Ambas estrategias de predicación son incapaces de revelar la trascendencia del Principio, quedando sujetas a considerarlo sólo como el extremo superior de un continuo. La trascendencia de Dios es recuperada mediante una tercera forma de predicación, la predicación por complicación. Si X es un efecto de Dios, y X es A, Dios es A (por predicación causal) de modo eminente (por predicación eminencial), pero además es la negación de A (por predicación por complicación).

Dado que en Dios todo es en el modo de ser de Dios, allí todo es lo que es y su negación. Preguntar cómo es X en Dios es preguntar, en definitiva, cómo es Dios. Y la única respuesta a «¿cómo es Dios?», es: «(Dios es) Dios». Dios es el ser que no es de ningún modo (tal como son las cosas creadas), y que ni siquiera es sin ser de algún modo determinado (tal como es la Inteligencia). La «teología negativa» de la PTA no implica asumir que Dios está más allá del ser,[162] pero sí que es un ser que sólo es ser: ni determinadamente, ni in-determinadamente. Su único «atributo» es el ser. Sin embargo, como el ser de Dios no es el atributo de otra cosa, forzando la gramática podría decirse que lo único que Dios es, es: siendo. Dios es lo que es, y su único ser es el ser que es. Ese ser es sólo ser: es, siendo. El modo de ser de Dios se expresa por un gerundio, porque –como los gerundios– no está definido (por tiempo, número, persona o modo).

162 Cfr. CRISTINA D'ANCONA, "Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation", *Studia Graeco-arabica* 1 (2001), p. 41.

En consecuencia, es lo negativo lo que prima por sobre lo positivo en el discurso teológico de la PTA.

2. En cuanto a la relación entre la ignorancia y el conocimiento, en la PTA se sostiene que existe una ignorancia superior a todo conocimiento. Desde un análisis en el plano del ser, cabe decir que la Inteligencia contiene en sí todas las cosas. Todas las cosas, en la Inteligencia, existen siendo la misma Inteligencia. La Inteligencia es todo, siendo ella misma. Desde un análisis en el plano del conocimento, es posible afirmar que la Inteligencia, siéndolo todo, puede conocerlo todo. Por ende, a la Inteligencia le basta, para conocerlo todo, conocerse a ella misma.

Al ser ella misma, la Inteligencia lo conoce todo, pero no conoce nada en su ser determinado, sino en su ser ella misma. Siéndole ajenas las determinaciones ontológicas, le es extraño también cualquier conocimiento particular. En el plano del ser, la Inteligencia lo es todo, no siendo nada. En el plano del conocimiento, la Inteligencia lo conoce todo, no conociendo nada Su ser es todo y nada de lo que es. Su conocimiento no conoce nada de lo que existe: es ignorante. El modo más perfecto en que –en la PTA– cualquier cosa es, es siendo en la Inteligencia. Por ende, el modo más perfecto en que puede conocerse cualquier cosa, es en tanto es en la Inteligencia. Sin embargo, conocer algo siendo en la Inteligencia es imposible, porque al ser en la Inteligencia cualquier cosa es la misma Inteligencia. Así, el conocimiento

más perfecto es un conomimiento ignorante: conocer todo lo que es, cuando no es.

3. En la PTA, existen dos formas de potencia: una potencia que debe ser actualizada, y una potencia que se basta a sí misma. La potencia que debe ser actualizada es la potencia que existe en el mundo sensible, y por ende en este mundo el acto es superior a la potencia. La potencia que no necesita ser actualizada para ser, siendo, todo lo que es, es la potencia tal como se la encuentra en el Principio. En el Principio, nada precisa ser actualizado. Allí, no es el acto el que completa a la potencia, sino la potencia la que subsume dentro de sí a todas las posibilidades (volviendo innecesario, por ende, un proceso de actualización). Dado que la potencia del mundo divino es superior al acto, cabe afirmar que, en la PTA, lo potencial en su verdadera expresión (tal como es en Dios, donde todo es tal como debe ser) es superior al acto.

LA NOCIÓN DE *SINGULARITAS* EN NICOLÁS DE CUSA. CAMINOS SIMBÓLICOS PARA RECONOCER LA PRESENCIA DE LO INASIBLE

RODRIGO NÚÑEZ POBLETE
(UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO, SANTIAGO DE CHILE)

ABSTRACT

The concept of singularity has a relevant and challenging position in the philosophy of Nicholas of Cusa. The several statements regarding the character of the one and unrepeatable refer to the inviolable, unique and elusive space of what exists, which is beyond the reach of any manipulation and objectification. In that sense, the symbolic dimension of Nicholas of Cusa's thought provides a fundamental resource to interpret the paradox that the existing being entails: the inclusion in the whole universe, which is given in a unique way. Three symbolic paths are proposed to address this paradox. From a reading of *De docta ignorantia* I present the hermeneutical key of the donation-receiving of the being and unit as an aid to unlock the epistemological difficulties involved in the concept of singularity. Second, I explore the symbolic aspects of an epistemology of self-knowledge as a way of recognizing the presence of the intangible in itself according to *De coniecturis*. Finally, in the context of the ethical and religious framework of the reflection on the *laudabilia* from *De venatione sapientiae*, I propose that we can reach the unattainable in a symbolic way, in other words, the original and final dignity of all existing being.

El trasfondo especulativo del uso que Nicolás de Cusa da al término *singularitas* resulta sugerente para el lector de sus obras. A la riqueza expresiva de las alusiones de este término se suma, no obstante, la complejidad que la misma noción plantea para interpretar dicho trasfondo. En esta aportación pretendo esbozar tres caminos que muestran cómo la simbología cusana ofrece un espacio adecuado para indagar los contenidos especulativos implicados en la noción de singularidad. Los símbolos escogidos nos ayudarán a entrever el paradójico carácter de lo finito, a saber, que el ser singular recibe del primer principio, que todo lo singulariza, su constitución propia como inclusión en la unidad común del universo, la cual no se recibe sino de modo único e irrepetible. En el primer camino se considerará indirectamente el conocido símbolo de la *cuadratura circuli* que vincula la singularidad con la interpretación cusana del principio de la *nulla proportio* de lo infinito a lo finito en *De docta ignorantia*. En el segundo se abordará la aplicación del *circulus universi* a la temática del autoconocimiento en su obra *De coniecturis*, donde Nicolás simboliza la idea que conocerse a sí mismo es reconocerse como *dei similitudo.* En el tercero se presentará la simbología que considera la totalidad de los singulares como un himno de alabanza del *deus singularissimus*, himno que es, a su vez, cada individuo en su singularidad propia. Esto se aclarará a partir de la relación que se puede postular entre la noción de *singularitas* y la reflexión en torno a los *laudabilia* desarrollados en *De venatione sapientiae*. Estos caminos implican tres ámbitos de su filosofía: su ontología, su epistemología del autoconocimiento y su estética-religiosa respectivamente.

Sobre la interpretación del término *singularitas*

El Cusano sostiene, por un lado, que nada hay en el universo que no goce de singularidad, no encontrable en ningún otro.[163] Por otra parte, aun cuando se extiende a todo lo existente, afirma que la singularidad se da en grados en los distintos niveles de la realidad.[164] Sostiene además que la singularidad se descubre en el ámbito especulativo de la unidad,[165] donde la asocia con la igualdad (*aequalitas*), con lo irrepetible (*implurificabilis*), y la participación en la similitud divina.[166] Finalmente, la remite en un sentido absoluto al principio del ser, que identifica con el *deus singularissimus*, que es la singularidad de las singularidades[167] y la causa singularísima e incorruptible que forma y conserva todo.

La literatura secundaria ha mostrado que si bien estas afirmaciones sobre la *singularitas* parecieran compartir las determinaciones que la tradición filosófica ha reflexionado en torno a lo individual,[168] ese marco, sin embargo, no parece ser el más adecuado para interpretar

163 Cf. *De doc. ign.* III, 1: h I, p. 121-122: "(...) ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est (...)."

164 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, n. 65, lin. 15-17: "Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum, et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium."

165 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, n. 65, lin. 1-3: "Et quia in campo unitatis est quoddam singulare pratum, ubi singularissima praeda reperitur, pratum illud nunc venationis gratia visitemus. Nominatur autem singularitas."

166 Cf. *De ven. sap.* 22: h XII, n. 65, lin. 21-22: "Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis (...). In hoc enim omnia se gaudent similitudinem dei participare." *Comp.* 10: h XI/3, n. 31, lin. 8 – n. 32, lin. 1: "(...) non enim est singularitas aliud quam aequalitas."

167 Cf. *Apol.*: h II, n. 13, p. 9, lin. 24-25: "Eo enim modo singularitas, (...), est singularitas singularitatum, et sic Deus dicitur singularis insingulariter sicut finis infinitus et interminus terminus et indistincta distinctio."

168 Cf. JORGE J. E. GARCÍA: "El problema de la individualidad en la temprana escolástica. Teodorico, Gilberto, Abelardo", en: *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 40/158 (1984) 203-222; "Individuals as Instances", en: *Review of Metaphysics* 37/1 (sept. 1983) 37-59; -"Individuation in scholasticism: the later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650", J. Garcia (Ed.), New York 1994; -*Introduction to the Problem of Individution in the early Middle Ages*, München 1988.

el sentido propio del término en el pensamiento cusano.[169] Desde ese marco, se podría decir que la noción de *singularitas* tendría una extensión universal y que su contenido aludiría a un modo de indivisión, separación, distinción, diferenciación, entre otras connotaciones. En otras palabras, la singularidad podría considerarse como una determinación general y neutral, al modo de la individualidad numérica. Por un lado, surge la cuestión[170] si en las afirmaciones cusanas, particularmente, en aquella que asevera que todo individuo goza de singularidad, no se caería en una tautología. Por otro, se plantean preguntas como ¿cuál es la base de la distinción que la noción de singularidad sostiene?, ¿se trata acaso de un contenido aislable o de una propiedad que la otorgue? y ¿es

169 En este punto son fundamentales los aportes de GERDA VON BREDOW: "Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues", en: *MFCG* 4 (1964), 375-383; "Die Personale Existenz der Geistseele", en: *MFCG* 14 (1980), 123-145; "Participatio singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71/2 (1989), 216-230. Todos ellos se encuentran en la reedición: GERDA VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948 - 1993*, H. Schnarr (Ed.), Münster 1995. Estos estudios se concentran fundamentalmente en las obras tardías de Nicolás de Cusa y buscan en la noción de *participatio* y en el pensamiento acerca de la *complicatio* un enfoque para indagar el significado de la *singularitas*. Los hallazgos de von Bredow han sido, sin duda, de gran utilidad para la investigación posterior que ha profundizado en los ricos aspectos de la antropología filosófica cusana. La conexión de la singularitas, con la noción de *personalitas*, le permitió destacar la relevancia de la concepción de la singularidad para la interpretación de la existencia personal del alma intelectual y de la *humana mens* como imagen viva de Dios. Estos hallazgos han sido orientadores para los estudios posteriores y los encontramos abundantemente citados en: THOMAS LEINKAUF, "Die Bestimmung des Einzelnseienden durch die Begriffe *contractio*, *singularitas* und *aequalitas* bei Nicolaus Cusanus", en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 180-211; HELMUT MEINHARDT, "Singularität, Spontaneität, Subjektivität in Sein und Erkennen bei Nikolaus von Kues", en: *Selbst, Singularität, Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, T. Busch / B. Mojsisch / O. Summerell (Eds.), Amsterdam 2002, 231-240; JAN BERND ELPERT, "Unitas – Aequalitas – Nexus. Eine textkommentierende Lektüre zu De venatione sapientiae (Kap. XXI-XXVI)" en: *MFCG* 32 (2010), 127-182; WERNER BEIERWALTES, "Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung. Paradigmatisch gezeigt aus seinem Denken des Einen", en: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main 2007, 165-190, entre otros. La *singularitas* ha funcionado para la inestigación como una noción "puente" para otras temáticas, especialmente, para la concepción de subjetividad. ver: HUBERT BENZ, *Individualität und Subjektivität*, Münster 1999, 204ss., donde el autor se remite directamente a las conclusiones de von Bredow. En mi trabajo doctoral "Über die Singularität in der Philosophie des Nicolaus Cusanus (1401-1464). Interpretationen zu den Schriften *De docta ignorantia*, *De coniecturis* und *De venatione sapientiae* nach der metaphysischen Bedeutung der singularitas" pretendí avanzar la investigación en torno a otras relaciones de la noción de *singularidad*, como por ejemplo, con lo *implurificabile* y la *pulchritudo*, entre otras. El marco interpretativo que propuse considera la constitución de lo singular como receptividad en la unidad, diferencia y mutua compenetración con el primer principio. En este trabajo reelaboro algunos de esos hallazgos.

170 El plateo general de esta pregunta que se presenta a continuación y su respuesta ver: CHRISTIAN STRUB, "Singularität des Individuum? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze", en: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, J. A. Aertsen / A. Speer (Eds.), *Miscellanea Mediaevalia* 24 (1995), 37-39.

aquello "no encontrable en ningún otro" efectivamente "algo" que sustenta la diferencia?[171]

Las fuentes[172] que pudieron influenciar a Nicolás el uso de este término señalan otra dirección para la interpretación de esta noción. El hecho que Nicolás de Cusa aplique el término explícitamente de modo absoluto sólo al principio del ser, es una indicación para enfocar el sentido de la singularidad en la dirección de la meditación cusana de la maximidad del principio del ser y el acceso simbólico que propone para comprender incomprensiblemente su singularidad máxima.

I. *Singularitas* y el símbolo de la *cuadratura circuli*

Nicolás de Cusa busca incansablemente concebir la unidad radical de la realidad para ascender, desde ella, a una consideración especulativa acerca del principio del ser. Esta búsqueda la realiza

171 Estas pregunta reeditan, en el fondo, aspectos propios de la discusión en torno al principio de individuación y colindan el problema de los universales, así como la cuestión en torno al estatuto de las propiedades compartidas por los individuos y la búsqueda de una explicación para la semejanza entre ellos que ocupó las indagaciones de una buena parte de la literatura secundaria. Cf. CHARLES F. HUMMEL, *Nicolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, Haupt Bern – Stuttgart 1961. En este estudio Hummel busca analizar la reflexión cusana con el lenguaje tradicional del principio de individuación, sin embargo, no incluye un análisis detallado de pasajes.

172 Respecto de las fuentes que influyen en el significado que Nicolás da al término singularias ver: sobre la recepción que Nicolás hace de DIONISIO AREOPAGITA (Cf. *De myst. theol.* III (PG III 1033a)) y de ALBERTO MAGNO (Cf. *Super Myst. theol.* cap. 3 (XXXVII 2 p. 464, 48ss.)) en la fórmula singularissimus deus ver: GERDA VON BREDOW, "Participatio singularitatis. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 71/2 (1989) 216-230 (tb. en: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues, Gesammelte Aufsätze 1948 -1993*, H. Schnarr (Ed.), Münster 1995, 217-231, 222ss.); acerca de la referencia a Avicenna (Cf. Met. tract. X cap. 2) del modo *singularitas* y la *singularitas singularitatum* ver: THOMAS LEINKAUF, "Die Bestimmung des Einzelnseienden durch die Begriffe contractio, singularitas und aequalitas bei Nicolaus Cusanus", en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37 (1994), 180-211, 180ss.; en torno a la influencia del unum procliano ver WERNER BEIERWALTES, "Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung. Paradigmatisch gezeigt aus seinem Denken des Einen", en: *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main 2007, 165-190, 185ss. CLAUDIA D'AMICO ha precisado, por su parte, la influencia de Proclo en la en la fórmula singularitas singularitatum (cf. "La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 26 (2009), 107-134).

en un pensar creativo, que se mueve, paradójicamente, de un extremo a otro extremo. A partir de los opuestos pretende abrir un camino hacia lo incomprensible por medio de un ascenso (*ad incomprehensibilia per transcensum*) que le permita, superando los límites del conocimiento, alcanzar aquello que sólo es entendido incomprensiblemente (*incomprehensibiliter intelligitur*) y que, en y más allá de la coincidencia de los opuestos, habita donde se supera infinitamente toda oposición. En la doctrina de la docta ignorancia entendida como una búsqueda a través de imágenes (*inquisitio ex imagine*) Nicolás encuentra justamente un acceso a esta realidad que para el pensar discursivo se presenta como un límite, como algo inasible.

Este motivo central del pensar cusano se encuentra paradigmáticamente en las afirmaciones acerca de la singularidad, que hemos reseñado más arriba; en palabras del autor:

> "(...) y a Dios se le llama singular de modo no-singular, como también se le llama fin infinito, límite ilimitado y distinción indistinta. Quien dirige el ojo de su mente hacia la singularidad absoluta de todas las singularidades, verá con claridad que la universalidad absoluta coincide con la absoluta singularidad como el máximo absoluto coincide con el mínimo absoluto, en el cual todas las cosas son uno."[173]

173 *Apol.* n. 12-13 : h II, 9, lin. 24 – n. 10, lin. 7: "(...) et sic Deus dicitur singularis insingulariter sicut finis infinitus et interminus terminus et indistincta distinctio. Qui enim in absolutam omnium singularium singularitatem mentis oculum inicit, hic satis videt universalitatem absolutam cum absoluta singularitate coincidere, sicut maximum absolutum cum minimo coincidit absoluto, in quo omnia unum."

Tomando esta perspectiva cusana, podemos constatar que la *singularitas* es, en sentido propio, la *singularitas Dei*, la unidad transcendente y absoluta tematizada, en este pasaje, de la mano del principio de la coincidencia de los opuestos.

En un pasaje del capítulo I del tercer libro de *De docta ignorantia* Nicolás adjudica la constitución de cada ser singular y concreto a su *singularitas* en el contexto de la conocida simbología geométrica de la *cuadratura circuli*:

> "(…) de manera que, ya numeremos de arriba (hacia abajo) o de abajo (hacia arriba), tomemos inicio de la unidad absoluta, que es Dios, como del principio de todas las cosas; de manera que al haber especies como el número, que progresen de lo mínimo que es máximo y de lo máximo al que no se opone lo mínimo; a fin de que nada haya en el universo, que no goce de cierta singularidad, imposible de encontrar en otra cosa alguna, de manera que nada prevalezca sobre todas las cosas en todo, al igual que (por sobre) las cosas diversas, así como en ningún tiempo puede darse lo igual en algo otro; incluso si en un tiempo haya sido menor y en otro mayor, hace este tránsito en cierta singularidad, sin jamás alcanzar la igualdad precisa. Como el cuadrado inscrito en un círculo, pasa a la magnitud del circunscrito – de cuadrado que es menor que el círculo, a cuadrado mayor que el círculo – sin que

> jamás llegue a él; y el ángulo de incidencia menor que el (ángulo) recto, asciende al mayor, sin medio de igualdad. (…) Pues los principios individuantes no pueden concurrir en proporción tan armónica en un individuo, como en otro; a fin de que cada uno sea uno-por-sí perfecto según el modo que puede."[174]

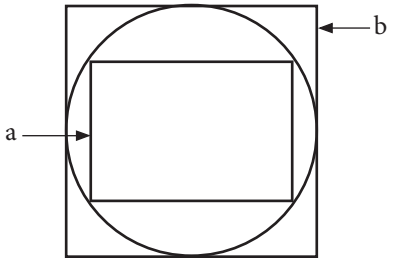
Aquí Nicolás considera, por una parte, una estructuración de las especies caracterizada como un proceso de ascenso y descenso. Este proceso implica una relación entre los individuos de las especies, simbolizada por Nicolás, en la operación mental de la numeración. Tal relación consiste en una proporcionalidad recíproca dada entre los límites que establecen los opuestos. Por otro lado, el Cusano advierte que las múltiples cosas en acto que conforman el universo no pueden alcanzar lo máximo en cuanto tal. Se ofrece considera, entonces, otro nivel que trasciende la maximidad de aquella unidad o totalidad de todos los que constituyen el proceso de ascenso y descenso. Este nivel viene a ser el *terminus* de este proceso, de ahí que este proceso se dé desde lo mínimo que es máximo o de lo máximo al que no se opone lo mínimo. Esta "transcendencia" es expresada en este pasaje con la *coincidentia.* La oposición de

174 *De doc. ign.* III, n. 188: h I, p. 121, lin. 24 – p. 122, lin. 13: "(…) ut sive sursum numeremus sive deorsum, ab unitate absoluta, quae Deus est, ut ab omnium principio, initium sumamus; ut sint species quasi obviantes numeri, de minimo, quod est maximum, et de maximo, cui minimum non opponitur, progredientes; ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est, ita quod nullum omnia in omnibus vincat aut diversa aequaliter, sicut cum nullo ullo umquam tempore aequale in quocumque esse potest; etiam si uno tempore minus eo fuerit et alio maius, hunc transitum facit in quadam singularitate, ut numquam aequalitatem praecisam attingat; sicut quadratum inscriptum circulo transit ad magnitudinem circumscripti de quadrato, quod est minus circulo, ad quadratum circulo maius, absque hoc quod umquam perveniat ad aequale sibi, et angulus incidentiae de minori recto ad maiorem ascendit absque medio aequalitatis. (…) Principia enim individuantia in nullo individuo in tali possunt harmonica proportione concurrere sicut in alio, ut quodlibet per se sit unum et modo, quo potest, perfectum."

lo mínimo y lo máximo como puntos de partida (o llegada) del proceso suponen un nivel absoluto donde la oposición es superada en la coincidencia.

En el nivel de progreso o ascenso, se afirma, que nada excede o es excedido en aspecto alguno. De igual manera, el mismo proceso en el que se encuentran inmerso el ser singular, goza de singularidad. Nunca nada puede ser igual a otra cosa con precisión. El tránsito en el ascenso/descenso se realiza en cada caso de manera única. El énfasis inicial en la conexión u orden combinatorio, proveniente de la visión cusana sobre la unidad del universo, parece ceder paso a una afirmación de una discontinuidad o "salto" dentro de ese orden. La explicación, al menos como se evidencia en este fragmento, remite a una imposibilidad tanto en el nivel ontológico (lo máximo no es la absolutización de lo finito), como en el gnoseológico (lo máximo no es la absolutización de algo en tanto entendido). Nicolás lo resume en su fórmula de la imposibilidad de alcanzar la igualdad precisa (*ut numquam aequalitatem praecisam attingat*) en el ámbito de lo finito. Tal imposibilidad se traduce en que los principios individuantes no pueden concurrir de manera tan armónica en uno como en otro ser singular. El fundamento último de esto se encuentra no en el universo mismo sino en el principio absoluto. La diferencia irrestricta de lo singular respecto de la totalidad de los singulares está vinculada a la inconmensurabilidad absoluta del primer principio.

Al final del pasaje Nicolás conecta su especulación indirectamente a la *cuadratura circuli*. Se trata de un cuadrado inscrito en un círculo, cuyo paso del menor al mayor que el circunscrito se da sin que jamás su superficie iguale a la del círculo. Por otro lado, el ángulo de incidencia menor que el ángulo recto asciende al mayor sin medio de igualdad. Si al cuadrado menor lo designamos *a* y al mayor, *b*, podemos construir la siguiente figura:[175]



La heterogeneidad o diferencia de géneros entre las figuras, imposibilita la coincidencia de los valores de la superficie correspondiente a cada una. Aun cuando en nuestra figuración vemos sólo dos cuadrados, Nicolás acentúa el tránsito de uno a otro que integra diversos cuadrados. Pese a que la superficie de un cuadrado al otro es menor (de *a* es menor a la de *b*), es imposible que se dé un cuadrado que iguale exactamente la superficie del círculo.[176] Esta imposibilidad pone de manifiesto el principio de

175 Las diagonales dentro de los cuadrados las he agregado para hacer más claro el tránsito continuo de los cuadrados posibles entre *a* y *b*.

176 Nicolás alude indirectamente al conocido problema geométrico-matemático de la *quadratura circuli* (la imposibilidad de construir un cuadrado cuya superficie iguale a la de un círculo dado) y su problema complementario llamado la rectificación del círculo (la construcción de una línea recta cuyo longitud sea igual al perímetro de un círculo dado). En *De docta ignorantia* Nicolás se muestra contrario a la posibilidad de la cuadratura del círculo y basaría ese rechazo en la negativa al teorema del valor intermedio, el cual se puede formular así: donde se puede dar un más y un menos se puede

la diferencia e imprecisión de las cosas intramundanas, incluso si ellas pertenecen a la misma especie. La *singularitas* se simboliza aquí en esa diferencia irreductible de los individuos entre sí que forman en la unidad del universo en una continuidad discontinua. La discontinuidad, que es el referente para la afirmación de la singularidad, no significa una diferenciación neutral numérica, sino que se entiende en la referencia a una discontinuidad (desproporción) máxima que, como vimos, en el pasaje citado, corresponde a la unidad absoluta, Dios.

En resumen, independiente de si es posible o no una solución matemática a este conocido problema de la *cuadratura circuli*, para efectos de este primer camino simbólico podemos decir que se visualizan las dos facetas implicadas irreductiblemente en la

---

dar un igual. Sin embargo, en obras posteriores a *De docta ignorancia,* Nicolás mostrará otra posición sobre el problema de la cuadratura, particularmente en sus escritos matemáticos de los años 1445-1459 (entre ellos *De geometricis transmutationibus* y *De quadratura circuli*). En ellos ensaya una solución a tal problema. Sobre las influencias y fuentes en las que Nicolás apoya su primera postura ver: Joseph Ehrenfried Hofmann: *Die Quellen der cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur*, Heildelberg 1942 y Menso Folkerts, "Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues", en: *MFCG* 28 (2003) 291-332. Sobre los posibles motivos y una interpretación de este cambio de posición ver: Paul Wilpert, "Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues", en: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschift für die Grundfragen der Forschung 16, Fasc. 2, München-Wien 1963, 102-112 y Fritz Nagel, "Nicolaus Cusanus-mathematicus theologus. Unendlichkeit und Infinitesimalmathematik", en: *Trierer Cusanus Lecture* 13 (2007). P. Wilpert investiga este cambio en la diferencia entre dos manuscritos y la datación de dichos cambios. Básicamente concluye que el Cusano habría modificado su postura respecto de la inconmensurabilidad del círculo y la recta luego del periodo en que se dedicó más intensamente a investigaciones matemáticas. El cambio radicaría en la posibilidad de una validez de la coincidencia de la unidad y la diversidad así como de lo recto y lo no-recto en el ámbito del intelecto a partir de la posibilidad geométrica de la cuadratura del círculo. Aquello que en *De docta ignorancia* es vista como imposible, desde el año 1458, sería considerado como posible para el intelecto. F. Nagel, por su parte, se concentra en la variación de la concepción cusana sobre la *aequalitas*. K. Flasch (cf. Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, España 2003, 52-53) alude a una conclusión similar a propósito de la postura cusana acerca de la coincidencia como contenido cierto del intelecto en *De beryllo*. Aún cuando pueden ser plausibles estos hallazgos de variaciones en el pensamiento cusano, creo que el teorema de la inconmensurabilidad de lo infinito a lo finito es una clave fundamental siempre presente en la filosofía cusana. Quizás el teorema de la coincidencia sí sufre un desplazamiento para explicitar tal inconmensurabilidad, por ejemplo en *De visione Dei* (cf. cap. 10: "Quomodo videtur deus ultra coincidentiam contradictoriorum et quomodo videre est esse"), donde Nicolás considera que Dios está "más allá" del "muro de la coincidencia de los opuestos". Este proceso se podría considerar, en mi opinión, dentro de la intensificación del pensamiento sobre la singularidad en las obras tardías.

comunicabilidad del ser, a saber, la pertenencia al ser alcanza a todos los individuos de la especie, pero esto supone al mismo tiempo la dimensión de lo particular e incomunicable, es decir, la singularidad. La singularidad no sería algo fuera del marco de inclusión ontológico; lo propio y distinto en lo finito no es una originalidad total absoluta. De ahí lo insuficiente de los enfoques que contraponen lo individual y lo universal para interpretar la singularidad de lo finito. La inclusión en lo común se traduce en la presencia inmediata del ser[177] en lo concreto, que es expresividad del primer principio pues remite a su carácter inasible *i.e.* a su unicidad e irrepetibilidad máxima.[178]

177 Esta formulación acerca de la "presencia inmediata del ser" la tomamos de Urs von Balthasar (Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática* 3, Madrid 1993, 191). Aun cuando su reflexión tiene como horizonte la noción de *persona*, el estudio de Annelisse Meis en el ámbito de la teología aporta muchas luces a esta idea que el teólogo suizo reelabora a partir de su lectura de Nicolás de Cusa. Ver: Annelise Meis, "La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar", en: *Revista Teología y Vida* 42/4 (2001) 440-467. Ver tb.: Jörg Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.

178 En la interpretación que hemos propuesto de estos pasajes de *De docta ignorantia* queda pendiente una problemática que no podemos abordar en toda su extensión aquí. La idea del descenso de la unidad infinita se aborda también en otros pasajes en relación a la noción de contracción y la relación de causalidad involucrada (ver el planteo de Jorge M. Machetta, "Dependencia y consistencia de lo causado. Lo máximo contracto y la consistencia de lo singular. Un recorrido a través de los textos de la *Docta Ignorancia,* libro II, capítulos 1 al 5"en: Scintilla. *Revista de filosofia e mística medieval*. Curitiba: Faculdade de Filosofia Sao Boaventura, Sociedad Brasileira de Filosofia Medieval, 4/1 (2007), 14-24). Esta noción ayuda a describir la diferenciación relativa entre los seres finitos en el proceso de descenso, dada en los límites que establecen los opuestos. Ahora bien, descenso significa también caída, privación en la alteridad. Esto tiene evidentemente su validez en la mutabilidad básica de lo finito, cuyo carácter de alteritas tiene para el Cusano un sentido secundario o derivado y no esencial. Aquí se encierra un problemática dentro de la concepción cusana de la singularidad. En su interpretación Hubert Benz (cf. Cf. Hubert Benz, *Individualität und Subjektivität*, 7) opta por enmarcar paradójicamente la realidad de lo concreto. El investigador resume la concepción cusana de la singularidad desde la óptica que ofrece la definición de individuo como *divisum esse*. Esta definición describe la diversidad ante todo como caída desde la indivisibilitas/indistinctio de la unidad perfecta. Caída hacia la imperfección o pérdida de unidad. La paradoja radica, continúa Benz, en que la singularidad sería un gradual debilitamiento de la unidad complicativa de la naturaleza en su separado modo de manifestación en la explicatio. Si bien, esta interpretación concuerda con la significación derivada y secundaria que tiene de la *alteritas* como constitutivo de la diversidad finita, creemos que no mira la amplitud del problema. En otras palabras, vemos que se ajusta a la dimensión ontología de la alteridad en la filosofía cusana; sin embargo, la *singularitas* no adquiere su significado completo allí, en la alteritas que nos sitúa en la relación de los individuos entre sí desde el no-ser. Sin desconocer lo anterior como punto inherente a la ontología cusana, creemos, entonces, que este camino simbólico nos dirige a la dimensión representativa de la singularidad. Su función representativa es ser imagen "óptima" de la perfección infinita, es decir, adquiere su sentido en la relación con el principio absoluto del cual lo finito recibe todo lo que es. Esto abre una puerta para ahondar el sentido de la singularidad como

II. Singularidad y autoconocimiento: una aplicación del símbolo de la *circulus universi*

Como bien señala I. Bocken,[179] Nicolás hace visible en la representación geométrica de la *quadratura circuli* aquello que en el ejercicio del numerar aparece sólo como una restricción, sin ofrecer una dirección del proceso mismo del conocer. En el numerar no se alcanza lo máximo y lo mínimo pues nunca es posible salir del ejercicio comparativo del más y el menos. Sin embargo, al numerar los ángulos del polígono inscrito en el círculo o al mensurar la superficie de los cuadrados que van del menor al mayor del circunscrito, la mente puede "hacer visible" la dirección y el fin nunca alcanzado de tal ejercicio y descubrir su vínculo radical con lo absoluto. La manifestación del límite gnoseológico, *i.e.* la imposibilidad de alcanzar la igualdad precisa en lo finito, es también imagen del hecho ontológico que todo aquello no-máximo difiere entre sí. La significación de la singularidad como diferencia y distinción tiene su fundamento más general, entonces, en el marco ontológico de la *nulla proportio*, cuya referencia última es la *singularitas dei*, fuente de la singularidad intramundana. ¿Qué sucede con ese planteamiento en la obra *De coniecturis*?

Sintéticamente, podemos decir que, si el marco para interpretar la significación de la singularidad anteriormente fue el *esse* en tanto

plenitud en el fragmento: lo inasible es justamente ese espacio entre la fuente de la plenitud y la recepción contracta de aquella en la alteridad. En este caso, el descenso es comunicación del ser (*ab-esse*) pero en la clave de la paradójica comunicación de la irrepetibilidad. El planteamiento, propio de Nicolás sobre la cuestión de la singularidad, según proponemos, se descubre más propiamente, en la unidad, diferencia y mutua compenetración de la donación-recepción del ser que constituye lo finito. Esta interpretación supone "leer" la singularidad desde la obra *De dato patris luminum*.

179 Cf. Inigo Bocken, "Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues", en: *MFCG* 29 (2005), 210-213.

ab-esse, en *De coniecturis* el marco lo encontramos en el *intelligere*. Se trata de un nuevo "espacio" donde el autor interpreta la *nulla proportio*, a saber, en la dinámica unitaria de la *mens*. Su concepción de la *mens* como unidad creativa junto a la noción de unidad como *virtus* constituyen las bases de su *ars coniecturalis*.

Por cierto, el objetivo de los desarrollos metafísicos que ofrece Nicolás apunta más bien a un interés por conjeturar la concordancia de lo existente y por interpretar las diferencias opuestas como una combinación de unidad y alteridad. El Cusano busca principalmente mostrar cómo las diferencias se van integrando en diversos niveles de unidad. Con todo, estos niveles que van otorgando sucesivamente concordancia en el conocer y en el ser, descienden siempre al mínimo existente único, *i.e.* al ser singular. De ahí que Nicolás diga a quien dedica *De coniecturis*, el cardenal Juliano Cesarini, que la singularidad todo lo singulariza, la "especialidad" especializa, la generalidad generaliza, la universalidad universaliza. Todo, por tanto, lo universal, lo general y lo especial en Juliano, julianiza.[180]

180 Cf. *De con.* II, 3: h III, n. 89, lin. 9: "Singularitas igitur omnia singularizat, specialitas specializat, generalitas generalizat, universalitas unversalizat. Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Iuliano iulianizant, (…)." En *De coniecturis* las alusiones directas a la singularidad son más bien pocas. Aparte de la que hemos mencionado tenemos: (i) en el contexto de la *figura universi*, cf. *De con.* I, 12: h III, n. 66, lin. 16; n. 67, lin. 8), Nicolás muestra cómo la progresión numérica del 1, 3, 9, 27 y su suma (40), contiene todo número *sigularmente*: "Poteris hoc experiri in hoc, quod per subtractionem et additionem horum quattuor numerorum ad invicem omnes numeri singulariter usque in 40 attinguntur, sicut ex primae progressionis quattuor numerorum combinationibus omnes numeri usque in denarium exsurgunt, ut per te ipsum probare poteris utrobique."; (ii) luego en *De con.* II, 8: h III, n. 113, lin. 9: "Absorbet igitur omne individuum sua singulari individuatione alia, ut in individuali tua masculinitate absorpta est feminitas." El contexto de este pasaje es la explicación de las diferencias de los individuos (particularmente los seres vivos) a partir de la participación en la especie. Todas las características opuestas que se adjudican a cada individuo, perteneciente a una especie, están contenidas en la especie y también contenidas en realidad o potencialidad en cada individuo. A modo de ejemplo, Nicolás menciona lo masculino y lo femenino y explica que en la singular individuación de su interlocutor, el Padre Julián, lo femenino se encuentra absorbido. El misma idea expuso anteriormente en el modo en que un opuesto vence sobre el otro sin llegar jamás a ser el máximo en un individuo contracto.

Acá resuena lo afirmado por Nicolás en *De docta ignorantia*, que los principios individuantes no pueden concurrir de modo tan armónico en uno como en otro ser singular.[181] El énfasis en *De coniecturis* recae en el poder (*virtus*) de la especie que se despliega de modo único en cada explicación individual, como vemos en el pasaje anteriormente citado. Nicolás varía la terminología, habla también de *elementos* para referirse a la composición única que constituye la singularidad de lo contracto. Es complejo definir lo que Nicolás comprende por elemento. Nicolás afirma en su teoría de las cuatro unidades que ellas constituyen cuasi cuatro *elementos*[182] como principios que se implican mutuamente y conforman la unidad de la mente dada en grados (unidad simple, trina, cuadrática y cúbica). Este modelo es aplicado por Nicolás para aclarar la composición de lo singular (en el sentido de los seres naturales) utilizando ejemplos de la constitución de las figuras geométricas elementales: punto, línea, superficie, cuerpo. En ellos también resuenan los elementos que la tradición filosófica denomina *agua*, *fuego*, *aire*, *tierra*; el ascenso de lo específico en lo universal queda representado en el símbolo del ascenso de la línea al punto. Nicolás aclara en el capítulo 4 del libro II de *De coniecturis* (cf. h III, n. 49-50) que la razón es la que postula ciertos elementos, aún cuando el intelecto comprende que un paso al infinito que alcance lo actualmente máximo y mínimo no es posible. No obstante lo anterior, la razón postula estas unidades elementales identificables como representación de la unidad. Estos se pueden unir recíprocamente y subsisten sólo en la continua unibilidad del universo en una constante

181 Cf. *De doc. ign.* III, 1: h I, n. 188, p. 121-122.

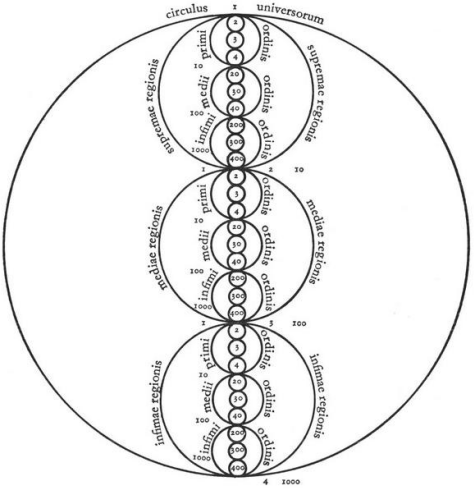
182 Cf. *De con.* II: h III, n. 92.

alteración. Nicolás llama al primer elemento, en ese contexto, la naturaleza común, *i.e.* un elemento universalmente primero en el mundo sensible. En este sentido, nuestro mundo sensible no alcanza nada más simple que la superficie, el mundo racional postula una línea simple y, finalmente, el intelectual, un punto indivisible antes de la línea. Estos cuatro pasos se repiten como modelo para explicar el paso de lo universal a lo específico y, de ahí, a lo individual. Este último paso, entonces, se da sólo en la alteridad de la similitud. Los seres singulares son diversos y únicos gracias a la mediación de la especie. Al autor le interesa en este punto destacar cómo la mente puede alcanzar la unidad en niveles abstractos en un ascenso o regreso en esos cuatro pasos.[183]

En *De coniecturis* encontramos una compleja simbología en la que se combina los resultados de su especulación numérica con su teoría de las regiones o mundos, ya esbozados en la figura *P*. Se trata de la *circulus universi*:[184]

183 La mente se eleva así a una unidad que parte desde lo visible, es decir, desde la belleza se percibe la unidad de la belleza mayor al modo mental que es la belleza del universo en su totalidad. Esta conexión a la belleza del universo quedará más aclarada en la última parte de este artículo.

184 Tomo la figura de h III, n. 65. No abordaremos extensamente la construcción de esta figura. En breve podemos decir que en esta figura Nicolás integra aspectos de su especulación numérica y de tradición de una estructuración tripartita del universo . Se trata de un círculo que engloba tres círculos que constituyen tres regiones o mundos (suprema, media e ínfima). Luego se inscriben tres círculos por cada región según la subdivisión de los órdenes. Finalmente, se integran tres círculos a cada orden correspondientes a los coros. A esta estructura se agregan la especulación numérica de la secuencia 1, 10, 100 y 1000 correspondiente a las cuatro unidades que simbolizan el orden que compone toda pluralidad. De esta composición de círculos, resulta la serie 1, 3, 9 y 27 (un universo, tres regiones o mundos, nueve órdenes y veintisiete coros). Sumada esta última serie (1+3+9+27) tenemos el número 40 (total de círculos en la figura). Este último número corresponde a 4x10, donde 10 es igual a la suma de los cuatro primeros números (1,2,3,4), que representa la unidad que contiene todo número, pues 1+2+3+4=10. Nicolás también la nombra: *figura universorum*, *figura universalis*, *figura universi*, *circulus universorum*. Cf. *De con.* I : h III, n. 65; II, n. 74, lin. 1; n. 85, lin. 4; n. 86, lin. 2; n. 89, lin. 1; n. 134, lin. 3; n. 146, lin. 4; n. 150, lin. 3; n. 156, lin. 2; n. 172, lin. 6; n. 174, lin. 2. Las distinciones tripartitas subsecuentes de órdenes y coros son comunes para algunos pensadores medievales, por ejemplo: Buenaventura Sent II d. 9. a.1 q.1 (ODBS II, 241ss.), entre otros. Las fuentes directas de Nicolás parecen ser Dionisio Areopagita *De cael. hier.* VI 2, VII-IX; *De eccl. hier.* I 2 (PG II, 830ss.). Véase en detalle: h. III, an. 22, 204-205.



Dentro de las múltiples aplicaciones[185] que el autor hace de esta simbolización cuenta aquella que considera la temática del autoconocimiento, que culmina en el conocimiento de sí mismo como *dei similitudo*.[186] Es posible interpretar esta aplicación como

185 Cf. *De con.* II, 12, 15, 16. Tb. ver: Roberto Fabián Casazza, "Las figuras universal (U) y paradigmática (P) del *De coniecturis* de Nicolás de Cusa, a la luz de la interpretación cosmológica (figura U-P) de Athanasius Kircher", en: J. M. Machetta / C. D'Amico (Eds.): *Nicolás de Cusa, identidad y alteridad: Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires 2010, 201-223, 206-207. Casazza llama la atención, además, por la amplitud de la aplicación que Nicolás da a esta simbolización en *De coniecturis*. La gama de ámbitos investigativos impresiona, en los que el Cusano, metódicamente, la emplea. Ella explica conjeturalmente la diversidad en la biología, psicología, antropología, la geografía y los ejercicios científicos y artísticos. Dentro de la aparente dispersión de temáticas que son abordadas en el segundo libro de *De coniecturis*, la utilización de la figura *universi* posiciona las diferencias dentro de la totalidad. La lista de aplicaciones pretende explicar las diferencias de color de la piel entre los hombres, la variaciones de costumbres entres los pueblos, la teoría del color y la óptica, el alma y la vitalidad y su dinamismo en las formas de vida, entre otras aplicaciones.

186 La concepción del autoconomiento en el Cusano tiene muchas más aristas de las que se muestra en este apartado. El autoconocimiento también es abordado en diversos pasajes de obras cusanas en relación al símil del espejo y se entiende por mediación de la visión de la imagen en la verdad que es Dios mismo. Un análisis de estos pasajes lo encontramos en: Catalina Cubillos, "El símil del espejo como la contemplación de la imagen en la verdad en Nicolás de Cusa", en: *Thémata. Revista de Filosofía* 44 (2011), 184-198. La investigadora propone una interpretación de la doctrina del autoconocimiento en Nicolás de Cusa considerando como fuente el Alcibíades mayor de Platón y se centra en los pasajes relevantes de *De visiones Dei* y en la idea de una plenitud del autoconocimiento en la filiación divina. No se considera en ese estudio un análisis del capítulo 17 del libro II de *De coniecturis*: *De sui cognitione.*

una forma de respuesta a la pregunta ¿cómo el hombre se conoce a sí mismo, en el sentido de captar de modo *conjetural* su propia singularidad?

> "Primero, padre Julián, no dudes ser un hombre" ([…] *te hominem unum esse non dubitas*). Con estas palabras Nicolás inicia su invitación a su interlocutor, el Cardenal Cesarini, para que alcance un sumario conocimiento conjetural de sí mismo. Luego, continúa señalando que ese hombre como "uno" lo es por la humanidad, pues ella es una unidad participada en la alteridad. Luego afirma: "[…] y me percibes como [un] hombre y otro fuera de ti y de los individuos singulares".[187]

Se observa aquí la matriz básica de lo singular como unidad de unidad y alteridad. Un aspecto que no se entiende ni se alcanza sin el otro, según él mismo planteara como objetivo de su *ars coniecturalis*: observar en la identidad la diversidad y en la diversidad la identidad.[188] El desarrollo continúa así: (i) la humanidad es una unidad contraíble en la alteridad individual; (ii) la humanidad es a su vez, en tanto unidad, la alteridad de la unidad absoluta; (iii) la humanidad del padre Julian (*su* humanidad) contraída participa de la unidad absoluta.

187 *De con.* II, 17: h III, n. 171: "(…) cum me quidem hominem atque alium a te atque singulis conspicis individuis."

188 Cf. *De con.* II, 1: h III, n. 74.

Hasta aquí el discurso no parece añadir nada a lo ya planteado en *De docta ignorantia*. La perspectiva se completa más bien si atendemos a la aplicación del *circulus universi* como un conocerse como *uno* y *otro*. Esto significa ubicarse en una totalidad y descubrir la propia unidad y alteridad, en tres momentos.

Primero, el autor invita a mirar el *circulus universi* como el ámbito del color, es decir, la unidad del mundo visible. Este mundo viene de la unidad simple de la luz incontraíble, la cual de modo participada da a las cosas visibles lo que ellas son. Ahora bien, el círculo del color viene a ser sólo de modo contracto pues su absoluta unidad desciende en la alteridad. En esta aplicación de la *circulus universi* cada región indica una mayor o menor participación en la *virtus* de la luz, de acuerdo a si ésta es más o menos absorbida en la oscuridad de la alteridad. En las tres regiones se constatan a su vez las nueve diferencias finales.

Segundo, el Cusano invita a verse a sí mismo en ese círculo universal, donde se distinguen la luz divina como la luz incontraíble, el universo del mundo visible y el color de la humanidad. En ese esquema el autoconocimiento parte entonces del reconocer la posición que se tiene en las regiones. El observador de la imagen debe considerar, según indica Nicolás, las mediaciones que permiten verse a sí mismo como un *unum esse* frente a todos los singulares (*unum at alio*). El pensamiento que todo, desde el mínimo de existencia hasta lo más elevado en las regiones del universo, lleva el sello de la totalidad, es orientado acá en una perspectiva antropológica. Puesto que cada círculo

engloba al universo "en pequeño" sucesivamente, se simboliza la singularidad en relación a la idea que la totalidad está en cada cosa.

Finalmente, el tercer momento consiste en considerar la propia naturaleza contracta simbolizada ahora en la totalidad del círculo del universo. De esta manera Nicolás de Cusa espera que su interlocutor, se vea a sí mismo en el símbolo como una única contracción de la totalidad en la que se refleja la unidad incontraíble de Dios. En este paso la tripartición de las regiones se aplica a la dimensión trinitaria de la unidad infinita que fue presentada en *De docta ignorantia*: la unidad como unidad, igualdad y conexión pero desplegada en la circulación de los niveles del conocimiento de la mente. Se cierra, el descenso/ ascenso del autoconocimiento cuando el observador se reconoce a sí mismo como imágen del *deus singularissimus*, como *dei similitudo.*

Si interpretamos esta visión desde la perspectiva de la singularidad, vemos que el proceso de contemplar el orden del universo como compenetrado de la unidad en grados es justamente el surgimiento fascinante de la unicidad del propio ser singular como único y como otro. La raíz ontológica de esta aparición es la *virtus* de la unidad que en cada región se manifiesta de modo diverso. Por esta razón la contemplación de sí mismo en cada región aporta una perspectiva diversa de la singularidad propia. Sin embargo, el proceso se completa superando lo figurado esta vez en otra imagen que es el hombre mismo.

III. La dignidad de lo singular: la singularidad y la belleza como *himnus ex laudibus dei.*

En el contexto de la reflexión en el campo de la unidad, en el capítulo XXII de *De venatione sapientiae* se llega a la reflexión sobre la causa de la singularidad que ocupa, en cierto modo, el meollo de esos parágrafos. Puesto que se trata de una causa metafísica, la argumentación no se queda en la relación causa-efecto sino que apunta directamente al pensamiento sobre la maximidad de tal causa, el *singularissimus deus*. La singularidad, origen de todas las singularidades, es tal que mayor no puede haber, es la causa singular de todo lo singular, ella complica todo lo uno y lo bueno y es máximamente irrepetible. Finalmente, ella todo lo singulariza, no es parte, ni especie, ni individuo, ni esto ni aquello, ni nominable, ella conserva y forma todo. En este capítulo se conectan otros aspectos acerca de la singularidad propios del marco especulativo global de *De venatione sapientiae*.[189] Abordaremos una dimensión menos considerada

189 Dentro de estos aspectos surgidos en el "campo de la unidad" podemos reconocer: (i) la singularidad como imitabilidad del *posse fieri* mismo; (ii) la singularidad como similitud de la luz eterna, vale decir, es luz discretiva y singularizadora. Este aspecto enmarca está noción en relación con la luminosidad y belleza (*pulchritudo*) del mundo; (iii) la unicidad no es solo indivisibilidad y separación sino también irrepetibilidad, se insiste en señalar la singularidad como lo *implurificabile*; (iv) la singularidad expresa, también, la fuerza de lo incorruptible. Es decir, no se puede ni agregar ni quitar al ser singular, no se corrompe ni resuelve en algo distinto de sí misma. La singularidad responde, por lo tanto, a la conservación y a la forma del ser de la participación, lo que abre una nueva formulación: la *incorruptibilis singularitas*. Todas estas notas pertenecen a los pasajes más comentados acerca de la singularidad, me refiero a los números 65 a 67 de *De venatione sapientiae* 22 (h XII, n. 65-67). Los trabajos de Gerda von Bredow abordan este capítulo en extenso (ver: "Der Gedanke der *singularitas* in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues", 31ss. y "Die personale Existenz der Geistseele", 113ss.). La autora interpreta la mención cusana al *unum-bonum* como una referencia cercana a la doctrina de los trascendentales. La estructura de causalidad de la captación de la singularidad remotamente se vincularía a la cuarta vía de Tomás de Aquino. Reconoce también la centralidad de Dios singularísimo e interpreta la gradualidad de la singularidad dentro de una lectura de la doctrina de las especies. Estas serían como un espacio acotado de posibilidades dentro del que se mueve el singular concreto. Finalmente, la participación en la singularidad de Dios justamente como esa concreción de las posibilidades de desarrollo determinadas por la especie. Christian Strub (cf. "Singularität des Individuum? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze", 37-56), por su parte, reconoce cinco pasos en los razonamientos desplegados en estos parágrafos. En primer lugar, la tesis

en la investigación: la relación entre *singularitas* y *pulchritudo* en el marco de la reflexión sobre los laudabiles cuyo contenido especulativo decanta en el símbolo del himno.

Desde la perspectiva abierta por los campos "*lux*" y "*non-aliud*" es posible comprobar una relación entre la belleza (*pulchrum*) y singularidad. La idea de la belleza del mundo como luminosidad de la belleza absoluta del principio originario adquiere su sentido en las breves alusiones ofrecidas por Nicolás sobre lo "no-otro". Lo "no-otro" es la luz que todo lo ilumina y forma mediante su acto de definición.[190] Se comprende que ese "acto" determina la singularidad, diríamos, como el posicionamiento del ser de lo singular en el modo de la suficiencia. Se posiciona aquello que se requiere, según la condición de la naturaleza, para que lo singular sea de modo óptimo. En otras palabras, en el ser singular, más preciso, en su identidad singular, se manifiesta ese no-otro fundacional, determinante y diferenciador. El conjunto de los singulares constituye, entonces, la *varia relucencia* de lo no-otro. Ahora bien, el pensamiento del no-otro *en* cada otro es explicitado por Nicolás en predicados positivos llamados los *laudabilia*: *bonitas*, *magnitudo*, *veritas*, *pulchritudo*, *sapientia*, *delectatio*, *perfectio*, *claritas*, *aequalitas*, *sufficientia*.[191]

---

sobre lo uno como singular se explicaría justamente en la ontología de la *complicatio* que, según el autor, sería la clave fundamental del conjunto de reflexiones. En segundo lugar, la novedosa insistencia en la inmultiplicabilidad se enmarcaría dentro de la tradicional concepción de la causalidad y le permite a Nicolás de Cusa remitir su reflexión al Dios singularísimo. En tercer lugar, la gradualidad de la singularidad se comprendería como intrínseca a la noción de totalidad y se ubicaría dentro de la referencia al *unum - bonum*. En cuarto lugar, cree que Nicolás repiensa la relación universal – singular justamente de momento que pone en el centro el singular y no la gradualidad misma. Finalmente, interpreta la *similitudo dei* como un modo de dignificación de lo concreto en tanto crear es singularizar.

190 Cf. *De non aliud*, 2: h XIII, n. 43, lin. 11; Werner Beierwaltes, "Venatio Sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht", en: *MFCG* 32 (2010), 83-104, 100.

191 Cf. *De ven. sap.*, 15: h XII, n. 43, lin. 5 - 6.

No se trata de una numeración fija, en ocasiones, el autor menciona por preferencia sólo tres (*bonitas*, *magnitudo*, *veritas*),[192] en otras cuatro (*pulchritudo*, *bonitas*, *veritas*, *perfectio*)[193] o cinco (*bonitas*, *magnitudo*, *veritas*, *pulchritudo*, *sapientia*).[194] A primera vista se observa que en ninguna de estas enumeraciones integra la *singularitas*. Por lo tanto, desde ese dato, debiéramos rechazar la idea de que ésta fuera un *laudabilis*. Sin embargo, atendiendo al vínculo referido anteriormente entre belleza y singularidad, por un lado, y al sentido dado por Nicolás a los *decem laudabilia* de las creaturas en el esquema de la *participatio/explicatio* en los *decem laudabilia* de Dios, podemos afirmar junto con H. G. Senger,[195] que tiene sentido considerar la singularidad dentro de ellos. Junto a esta afirmación, creemos también que hay evidencia textual para sostener que la *singularitas* posee un cierto status dentro de los *laudabilia*, por el cual el conjunto de los laudables tienen en el singular concreto un modo único de combinación. ¿Cómo entender estos predicados positivos?, ¿en qué sentido la *singularitas* podría considerarse dentro de los *laudabilia*? Nos

192 Cf. *De ven. sap.*, 17: h XII, n. 49, lin. 11-13: "Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus."; también en: 17, n. 48, lin. 5-6; n. 51, lin. 5-6; lin.15-16; n. 52, lin. 13-15; 20, n. 56, lin. 4-5; 36, n. 106, lin. 13.

193 Cf. *De ven. sap.*, 7: h XII, n. 18, lin. 12-19: "Nam pulchritudo, quae id est quod esse potest, inaugmentabilis et imminorabilis, cum sit maxima pariter et minima, est actus posse fieri omnis pulchri, omnia pulchra efficiens, sibi – quantum capacitas recipit – conformans et ad se convertens. Sic de bono, quod est id quod esse potest, et de vero, de perfecto, et cunctis quae in creaturis laudamus; quae videmus in deo deum esse aeternum, quando id sunt quod esse possunt. Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem et finalem laudamus."

194 Cf. *De ven. sap.*, 16: h XII, n. 49, lin. 16-18: "Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem." También en: cap. VI n. 15, 18-22 (en vez de *sapientia* se menciona *virtus*); 20, n. 58, lin. 3 (en este pasaje *bonitas, virtus, veritas, honestas, aequitas*); 35, n. 104.

195 Cf. Hans Gerhard Senger, "Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden", en: *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Martin Pickavé (Ed.), Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin/New York 2003, 554-577, 575. En este apartado recogo los aportes de Senger.

limitaremos fundamentalmente al capítulo XVIII de *campus laudis*[196] para responder a estas preguntas.

Llama la atención que los términos *laus*, *laudare*, *laudabilis* (*-ia*)[197] no son tomadas en cuenta en otras obras cusanas. Sólo, en algunas ocasiones, tienen la una función formal doxológica que cabe exclusivamente a Dios.[198] Considerando el conjunto de la obra cusana resulta, en cierto modo, sorpresiva la particular aparición de este listado de *laudabilia* en *De venatione sapientiae*. Nicolás prefiere recoger lo que sería el resultado de la totalidad de su "caza de la sabiduría" en estrecha relación con los laudables.

Una primera mención a los *laudabilia* aparece en relación a niveles de ascensión en el conocimiento: *sensibilia*, *intelligibilia*, *laudabilia*. Si seguimos el hilo de esta enumeración, encontramos en el capítulo XXXV la indicación del *possest* como la causa de todos los laudables. Estos últimos son tales en la medida que participan en él. La argumentación que presenta Nicolás sigue la estructura de la especulación acerca de la maximidad desplegada en *De docta ignorantia*. Esta vez es retomada en torno a la noción de *magnum* de

196 Los capítulos 19 y 20, que integran el apartado *De campo laudis*, poseen una temática más bien teológica. En el capítulo 19 se trata el proceder laudatorio de la creación, particularmente del ser humano. Se trata, en palabras de Hans Gerhard Senger (cf. "Das Feld 'laus' und die Laudabilien", en: *MFCG* 32 (2010), 105-126), de una teológico-litúrgica y cósmico-natural alabanza de Dios. El capítulo 20 trata de la *scientia laudis* también relacionada con la tradición teológico-litúrgica. Sobre una interpretación de estos capítulos y de sus fuentes ver: Hans Gerhard Senger, "Das Feld 'laus' und die Laudabilien", 113-118.

197 Se pueden traducir como *loa, loar, loable*. Aunque también admiten una traducción más libre como *alabanza / elogio / encomio / gloria*, *alabar/ elogiar / encomiar / gloriar*, *alabable / elogiable / encomiable*. Esta amplitud de términos cabe mencionar la aplicación a aquello que es digno de alabanza. Esto se observa en la variedad de traducciones que recibe en el idioma alemán los *laudabilia*: "Lobpreisungen", "Lobenswerten" "lobwürdige Dinge", "preiswürdige Ziele", "Werte", "Lobwürdigkeit", entre otros. Cf. Traducción de Dietlind und Wilhelm Dupré en: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologisch Schriften*, Wien 1989 (2. Ed.), Bd. 1, 87.

198 Ver empleo cristológico de *laus* en *Cribr. Alk.* Prologo : h VIII, n. 17, lin. 16. Cf. nota n. 5 en: Hans Gerhard Senger "Das Feld 'laus' und die Laudabilien", 106.

la siguiente manera. El resultado de su búsqueda filosófica no es una magnitud que puede ser más grande, sino que ha avanzado hacia la causa de la magnitud (*magnitudinis causam*). Esta *magnitudo* antecede el *posse fieri*, pues es necesario que ella sea todo lo que puede ser.[199] Por esta misma razón, ella es la eternidad, que no tiene comienzo ni final, que no ha llegado a ser. Ella antecede el poder-llegar a ser. Esta es la *magnitudo* que Nicolás aplica a los *laudabilia*. El Cusano espera que en *De campo laudis* se verifiquen estos predicados positivos tanto en Dios, de modo absoluto, como en las creaturas, de modo relativo. En este contexto le interesa al autor si éstos se pueden distinguir en lo sensible o en lo inteligible.[200] En ese contexto se esboza, entonces, una filosofía de la alabanza[201] en función de la participación. Ahora bien,anteriormente en el capítulo VI de la obra ya se había señalado al *posse fieri* del mundo y de las cosas como dignos de alabanza también en vistas a la participación en la similitud. [202]

199 Cf. *De ven. sap.*, 35 : h XII, n. 101, lin. 8-9: "Necessario est igitur causam magnitudinis id esse quod esse potest."

200 Cf. *De ven. sap.*, 35: h XII, n. 104, lin. 3-11. n. 105, lin. 1-3: "Consequenter, cum videam bonum esse magnum posseque fieri magis bonum, quando datur unum bonum magis bonum alio: ideo bonum, quod est ita bonum, quod magis bonum eo ese non potest, cum sit ipsum possest, ex statim praemissis est causa magnitudinis. Ita pulchrum, quod non potest esse magis pulchrum, est causa magnitudinis. Et sic verum, quod non potest esse magis verum, est causa magnitudinis. Ita sapiens, quod non potest esse magis sapiens, est causa magnitudinis; et sic consequenter de omnibus decem laudabilibus. (…) Cum igitur videam causam omnium laudabilium possest omniaque decem laudabilia participatione laudis laudabilia, possest dico laudem, que id est quod esse potest, quia fons et causa laudabilium."

201 Es claro que hay aquí también aspectos teológicos y bíblicos que son detallados en el *campus lucis*. El Cusano remite a los salmos 32 (33) y 143 (144) su listado de laudable: Cf. *De ven. sap.* 20: h XII, n. 56,4-7) y remite a la doctrina de los profetas. Senger ("Das Feld 'laus' und die Laudabilien", 107, ver notas al pie n. 8-12) hace un breve recuento de la literatura secundaria sobre una "*Philosophie des Lobes*" en la obra cusana y su importancia teórica. Cf. João Maria André, *Sentido, simbolismo e interpretaçao no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra 1997, 110-118; Peter Casarella, "*Sacra ignorantia*: Sobre la doxología filosófica del Cusano", en: *Coincidencia de los opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, M. A. Gómez / J. M. André (Eds.), Salamanca 2002, 51-65.

202 *De ven. sap.*, 6: h XII, n. 15, lin. 18-21: "Nam cum sit aeternae lucis participabilis similitudo, bona est, quod constat in sui ipsius larga diffusione; magna est, quia virtus numquam terminabilis; vera, delectabilis perfectaque est et per omnia laudabilis cuius opera laudabilia et gloriosa sunt, uti infra narrabimus."

Estas dos menciones causales, sumada a una tercera reconocida en *campus lucis*, la cual como vimos se sustenta en el *non-aliud* como fundamento delimitador, constituyen diversas puertas de entrada a la visión heurística planteada por Nicolás a la hora de abordar los laudables. Pero ¿que son en definitiva estos laudables? En primer lugar, Nicolás llama a estos predicados positivos: *laus dei*[203] y los reconoce dentro de un campo introspectivo[204] que vislumbra las afirmaciones acerca de Dios como *laudes dei*. Se encuentra una doble perspectiva, reconocida por H. Senger[205] en el genitivo objetivo y subjetivo de la expresión *laus dei*. En los *decem laudabilia* (*bonitas*, *magnitudo*, *pulchritudo*, etc.) Dios es loado (gen. obj.). Ellos son *laudes dei* que no se equiparan al *laus dei* (gen. subj.), *i.e.* no se equiparan a la Alabanza que es Dios mismo. Él es la fuente de la alabanza (*fons laudis*). [206]

El sentido teológico-filosófico[207] consiste en que Dios: ha constituido todo desde su gloria (alabanza) para su gloria (alabanza): "*omnia ex suis laudis ad sui laudem* (*constituit*)"[208] El *laus dei* lo determina todo para su propia alabanza. Por su parte, la alabanza de las creaturas viene a ser un himno cósmico que contiene variadas combinaciones armónicas (*hymni laudum varii varias continent harmonicas combinationes*). Puede ser útil recordar la regiones que Nicolás ha estructurado en *De*

203 *De ven. sap.*, 18 : h XII, n. 51, lin. 13-14: "Quid igitur sunt illa decem nisi laus dei?"

204 *De ven. sap.*, 18: h XII, n. 51, 9-12: "Et intra me conspiciens attendi, quomodo intellectus affirmans diffinitionem se et omnia diffinientem esse bonam, magnam, veram et reliquia, laudem eius exprimere conatur."

205 Cf. Hans Gerhard. Senger, "Das Feld 'laus' und die Laudabilien", 111.

206 Cf. *De ven. sap.*, 18: h XII, n. 51, lin. 16-18: "Haec igitur decem et alia quae per omnem intellectu vigentem laudantur, in dei laudem sumuntur et bene de ipso dicuntur, quia ipse est fons laudis."

207 Esto tiene su fundamento bíblico por ejemplo en: *Dan*. 3,57ss y *Salmo* 146,1.

208 Cf. *De ven. sap.*, 18: h XII, n. 53, lin. 9-10.

coniecturis. En cada región se "canta" el propio himno que desciende desde la esfera de lo superior hasta cada singular concreto, todo integrado de modo combinatorio (como una composición).

En el trasfondo descubrimos nuevamente la perspectiva que arroja una indagación en la simbología cusana. Nos referimos al carácter expresivo de la singularidad de lo finito: Todas las cosas en su ser glorian (alaban) a Dios "*Omnia igitur suo esse laudant deum*."[209] En este caso surge directamente en relación al don: cada creatura gloria con derecho a Dios, porque Él es bueno, porque reconoce (cada creatura) que es por sí mismo por medio de su don, al mismo tiempo, bueno, verdadero, etc. (*Merito igitur quaelibet dei factura deum laudat, quia bonus, quia ipsa se fatetur bonam et laudabilem ipsius dono; sic magnam, sic veran et reliquia.)*.[210] Por eso Nicolás afirma que el sol es una maravillosa combinación de las alabanzas de Dios y cada uno en su himno es bello y singular, pues todo en su singularidad tiene algo que el otro carece. Por eso todos son aceptados por Dios, todo lo que él ha creado, en la participación en su alabanza afirmó y bendijo:

> "*Caelici hymni magis festivi et fecundi sunt laudibus quam terrestres. Sol enim mirabilis est laudum dei combinatio, et quilibet hymnus in hoc pulcher et singularis, quia habet in sua singularitate aliquid, quo alii hymni carent. Ideo deo cuncti accepti, qui omnia*

209 *De ven. sap.*, 19: h XII, n. 54, lin. 3.

210 *De ven. sap.*, 18: h XII, n. 52, lin. 13-15.

quae creavit participatione laudis suae bona dixit eisque benedixit."[211]

No cabe duda que en este pasaje, donde se toma como ejemplo la belleza y la singularidad del sol, se considera la singularidad en el mismo sentido que se ha utilizado para explicar los *laudabilia*. Más precisamente, se puede pensar que se da a la *singularitas* un status tal que le permite a Nicolás explicar aquel modo único en el que el singular concreto glorifica la bondad del creador. En este sentido, la singularidad no es solo un laudable más, sino que podría ser considerada la combinación última de cada uno de ellos configuran el "himno" propio, el cual integra a su vez, el himno total del universo.

Conclusión

Hemos mostrado que la dimensión simbólica abre caminos para comprender el sentido y la riqueza especulativa de la singularidad en el pensamiento cusano. Los símbolos presentados permitieron hacer visible aquello que escuetamente formulamos al comenzar este artículo: que lo inasible del primer principio se trasparenta en el carácter paradójico del ser singular, a saber, su constitución como inclusión en lo común que se da de modo único e irrepetible. La simbolización de esta paradoja integra aspectos centrales de la ontología, la epistemología del autoconocimiento y la estética-religiosa del pensamiento cusano. Queda abierta la pregunta por el fundamento sistemático de esta

211 Cf. *De ven. sap.*, 18: h XII, n. 53, lin. 14-18.

formulación paradójica en el pensamiento del autor, pregunta que podría conducir a la cuestión de una sistematización última de una *analogia singularitatis* en el pensamiento cusano. Responder a esta cuestión es tarea de otra investigación.

EL *POSSEST* COMO NOMBRE ENIGMÁTICO PARA LA VISIÓN SIMBÓLICA DE DIOS

NADIA BÁRBARA RUSSANO
CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS DE BUENOS AIRES,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.

ABSTRACT

In this paper we aim to reflect, formerly, on Nicholas of Cusa's symbolic thought in his late work *De possest*. There, Cusanus offers us again an expression of the unnameable name of God: *possest*. This word, an amalgam of the latin words *posse* and *esse*, is a neologism created by Cusa to express what God is: Absolute Potency, Absolute Act and Absolute Nexus between them. In order to conceive the concept of *possest* – in an enigmatic way, of course, due to the fact that human intellect isn't able to catch the Principle because of the incommensurable relation between God and humans-, Cusanus shows in this work a variety of sensible images so that we can see, in a symbolic way, the *possest*. Within those images, there are the top, the line and the IN word. We will analyze those symbolisms to elucidate how they explain the notion of *possest* and how they make possible a symbolic vision of God. Secondly, we will study the other type of *visio Dei* that Cusanus refers to in this work: the non- symbolical or mystical vision of God, in order to think the limits and scopes of the human intellect to reach God himself.

El tema de este trabajo se inscribe en la cuestión de la hermenéutica de los nombres divinos en Nicolás de Cusa, o más específicamente, el problema de la búsqueda del nombre más adecuado -o *menos inadecuado*- de Dios. En este contexto descubrimos al Cusano como un pensador profundo y original, heredero de una tradición que se remonta hasta Dionisio Areopagita y su tratado *De divinibus nominibus*. Mi objetivo en estos minutos es recorrer y explicitar el *alcance y sentido* de uno de los últimos nombres con los que el Cusano ha llamado a Dios: *possest,* el poder es. Para ello, en primer lugar ofreceré algunas precisiones acerca de por qué es un *problema* para el Cusano la cuestión de la denominación de Dios (I). En segundo lugar, y para comenzar a delinear el sentido propio del nombre *possest*, indicaré algunas notas acerca de otro nombre de Dios, *maximum*, pues lo considero relevante para entender la especificidad del sentido del *possest* (II). Hecho esto, me abocaré estrictamente al sentido y significado del nombre *possest* así como al contexto en el que el Cusano lo formula en la obra *De possest* (III), y relevaré algunas notas fundamentales que hacen de este nombre un verdadero enigma para la visión de Dios (IV). Finalmente, ofreceré una reflexión final acerca del alcance de la fuerza significativa que este nombre enigmático despliega y que incluso nos permite aventurar una clave hermenéutica de esta obra cusana de madurez (V).

1. La búsqueda del nombre de Dios

¿Por qué es un problema la denominación de Dios? Desde

la metafísica de Nicolás de Cusa, tal como él mismo la expone en el libro primero de *De docta ignorantia,* se asume que hay una desproporción entre lo infinito divino y lo finito creado. La infinitud divina, desvinculada de todo y por lo tanto, absoluta, escapa a la proporción y por eso mismo permanece incognoscible, puesto que el modo de conocimiento humano procede a través de la proporción comparativa. En el capítulo quinto de dicha obra dice el Cusano: "los nombres le son atribuidos, mediante un movimiento de la razón, a las cosas que admiten excedente o exceso según cierta proporción."[212] Se deduce de esto que lo infinito en tanto tal, es decir, en tanto escapa a toda proporción, permanece innombrable e inconceptuable, y por lo tanto, desconocido. Ahora bien, el hombre se encuentra en la paradójica situación de *desear conocer* lo que en sí mismo es incognoscible. Como dice el Cusano en *De apice theoriae*, el *poder ver* del intelecto está ordenado al absoluto; lo cual significa que el anhelo de infinito del hombre es su condición ontológica.[213] Es por este preciso motivo que la búsqueda del nombre más adecuado para Dios se revela como la *tarea antropológica fundamental,*[214] en tanto responde a la tendencia más íntima de la mente humana. Descubrimos al Cusano como un filósofo profundamente comprometido

212 Nicolás de Cusa, *De docta ign.*: I, h I, 5. Seguiremos la traducción de Claudia D'Amico y Jorge Machetta: Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia* – Libro I: *Lo máximo absoluto*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de J. M. Machetta y C. D´Amico. Ed. Biblos. Buenos Aires, 2003.

213 Nicolás de Cusa, *De ap. theor.*: h XII, n.12: "… tú ves correctamente que sólo el poder mismo -*posse ipsum*-, este 'qué' que toda mente busca, es el principio del deseo de la mente, ya que es aquello respecto de lo cual nada puede ser anterior, y es el fin del mismo deseo de la mente, puesto que más allá del poder mismo nada puede desearse." Traducción de Ángel Luis González: Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria Nº 9. Pamplona, 1993.

214 La expresión es de Joâo Maria André. *Cf. Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible* en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad Pensamiento y diálogo, Actas del Segundo Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica* Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010.

con esta tarea, al punto de que podemos considerar, como una clave exegética válida, que muchas de sus obras no son sino sucesivos intentos de encontrar el nombre menos inadecuado para Dios.

2. Acerca del nombre *maximum*

Para precisar la especificidad del *possest* como nombre divino, considero pertinente tener en cuenta algunas reflexiones sobre aquél otro nombre que da contenido al Libro I de *De docta ignorantia*, a saber: *maximum*, aquello mayor que lo cual nada puede haber. La virtud significativa de este nombre radica en que conduce al intelecto a pensar en su opuesto: *minimum*, y así, a Dios mismo como coincidencia de opuestos (*coincidentia oppositorum*). No podemos pensar en aquello *mayor que lo cual* nada puede haber, sin pensar a la vez en aquello *menor que lo cual* nada puede haber. Puesto que Dios es complicación absoluta de todo, en él los opuestos coinciden. De allí que "máximo" sea un nombre adecuado para Dios, en la medida en que conduce a pensar en su opuesto.

Ahora bien: *possest* es un nombre que no tiene opuesto, sino que, más precisamente, complica en sí mismo los opuestos. Por lo tanto, no sólo pensamos la coincidencia de los opuestos, sino que, en la medida en que se trata de una única unidad conjetural, es decir, un único nombre o concepto, pensamos *la unión* de los opuestos, resaltando así la relacionalidad y dinamicidad

del principio en tanto unitrino.[215] Explicitaré a continuación el significado de este nombre *possest* y cómo el Cusano llega a concebirlo en el contexto de la obra *De possest*.

3. Acerca del nombre *possest*

La palabra *possest* es un neologismo inventado por el Cardenal que consiste en la unión de dos verbos latinos, el infinitivo de *possum -posse-* y la tercera persona singular de *sum –est-*.[216] Literalmente, significa "el poder (que) es." Este término aparece recién en el parágrafo 14 de texto, como intento de expresar en un *simple vocablo* el resultado de una extensa especulación que tiene como fin conducir a un concepto de Dios como coincidencia del acto, la potencia y el nexo entre ambos. Esta especulación comienza cuando uno de los interlocutores del diálogo, Juan, le pide al Cardenal que explicite el sentido de un particular *modo de visión* que menciona Pablo en su *Carta a los Romanos*: "las perfecciones invisibles de Dios (…) se han hecho visibles *a la inteligencia*, después de la creación, a través de las cosas creadas."[217] Nicolás de Cusa considera que la cita puede explicitarse fundamentalmente de dos modos. En primer lugar, aquél particular modo de visión que mencionaba Juan consiste en un modo de *visión mental*: "…si las cosas creadas son entendidas, también son vistas claramente

215 Tal es la hipótesis que defiende José Texeira Neto: "(…) acreditamos que o *possest* indica, enquanto enigma, a trinidade do principio e mais ainda conduz o que especula ao *nexus* que se mostrou como principio fundamental para a compreensão dessa mesma unitrinidade." *Cf.* Teixeira Neto, José. "Nexus: *da relacionalidade do principio à 'metafísica do inominável' em Nicolau de Cusa*", tesis doctoral, Universidade Federal de Rio Grande do Norte, 2012, p.237.

216 González Ríos, José. "La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático *possest*", en Cuadernos de Filosofía N° 56, Buenos Aires, 2011.

217 Nicolás de Cusa, *De poss.*: h XI/2, n.2. Seguiremos en adelante la traducción de Ángel Luis González: Nicolás de Cusa, *De possest*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria Nº 4. Pamplona, 1992.

las cosas invisibles de Dios."[218] Lo que la mente debe entender es que las cosas visibles no pueden existir por sí mismas y que son lo que son en virtud de un fundamento ontológicamente anterior a ellas, para volverse entonces desde la creación visible hacia el principio invisible.[219] En segundo lugar, el Cusano agrega que hay aspectos en las creaturas que también pueden aprehenderse en Dios, pero no del mismo modo.[220] Estos aspectos son el acto y la potencia. En el parágrafo 6 el Cusano desarrolla un argumento que llega especulativamente a la consideración de la actualidad absoluta de Dios *a partir del ser en acto de las creaturas*.[221] Lo que la creatura es en acto, lo es en virtud de la actualidad absoluta. Luego, puesto que todo lo que es en acto *puede ser* lo que es en acto, y puesto que la actualidad absoluta es en acto, entonces vemos la posibilidad absoluta, como aquello en virtud de lo cual la actualidad absoluta puede ser. Sin embargo, se trata de una posibilidad que no puede ser anterior a la actualidad, puesto que para que la posibilidad llegue a la actualidad, precisa de la actualidad misma. Ni tampoco la actualidad podría preceder

218 *Ibidem.*

219 "'Las cosas invisibles' del mismo Dios 'se han hecho visibles a la inteligencia después de la creación del mundo', no porque las cosas invisibles de Dios sean algo distinto de Dios invisible, sino porque en la creación del mundo muchas son las cosas visibles, cada una de las cuales es lo que es en virtud de su propio fundamento; por consiguiente, (Pablo) enseña que a partir de cada criatura visible debemos remontarnos al principio invisible de cada una." *De poss.*: h XI/2, n.4.

220 Pablo "nos quiso enseñar de qué modo podemos aprehender *en Dios*, de manera invisible, las cosas que vemos *en la creación*." *De poss.*: h XI/2, n.5.

221 "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. Y la misma ya mencionada posibilidad no puede ser anterior a la actualidad, como cuando decimos que una 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. En consecuencia, la actualidad absoluta, de la que estamos hablando, por la que aquellas cosas que son en acto pueden ser en acto, no precede a la actualidad, 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." *De poss.*, h XI/2, n.6.

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 y la actualidad absoluta deben *coincidir* en el principio. Precisamente, el nexo absoluto representa la coincidencia de la actualidad y la posibilidad absolutas. Dios es, entonces, "la absoluta potencia, el absoluto acto y el nexo de ambos, y por tanto es en acto todo ser posible, (…) es complicativamente todas las cosas."[222]

Ahora bien, necesitamos un nombre que signifique esta coincidencia misma de acto y potencia en el principio, o que direccione la mirada hacia la coincidencia de los opuestos en una unidad que supera la disyunción. La expresión que significa de un modo simplísimo que el poder es, es decir, que Dios es el acto de toda potencia, es el vocablo *possest*.[223]

4. El *possest* como enigma para la visión simbólica de Dios

Este nombre enigmático es valorado como uno de los productos más acabados de la potencia intelectiva, una de sus conjeturas más precisas. En lo que sigue, explicitaré algunas notas referentes a la cuestión de la virtud significativa del *possest* como nombre enigmático. En el parágrafo 25, Nicolás de Cusa aclara que el nombre *possest* puede considerarse desde dos perspectivas: por un lado, en sentido absoluto, sin aplicación a algo que tenga nombre; por otro, en su aplicación a cualquier cosa que tenga nombre.[224]

222 *De poss.*, h XI/2, n.8.
223 *De poss.*: h XI/2, n.14.
224 *De poss.*: h XI/2, n.25.

Aplicado a algo que tenga nombre, el *possest* "deviene una imagen adecuada para elevarse a lo que es innombrable."[225] El *possest* parece ser así un término que tiene la virtud de transformar cualquier nombre en el lenguaje en un enigma adecuado para elevarnos a lo innombrable. Ningún término con el que es nombrable o conceptualizable lo creado es un nombre adecuado para Dios, pero deviene en un nombre adecuado en tanto "traslades de modo intelectual los límites al poder ser."[226] Este "trasladar de modo intelectual" puede entenderse como una trasposición del límite del ser creado en acto, que en tanto tal se opone relativamente a lo que todavía no es, hacia la consideración de ese ser creado como siendo en acto todo lo que es, fue y será. Esto no es otra cosa que decir que el *possest* permite pensar a cada creatura en el modo de ser de la eternidad. Por ejemplo, si se tomase en consideración una línea y se le aplicase el *possest*, veríamos una línea infinita, que es en acto todo lo que puede ser, es decir, una línea que es todas las cosas capaces de linealidad, y al mismo tiempo, que no es ninguna de ellas en particular. La línea, vista desde el *possest*, está por encima de todo nombre. Del mismo modo, si se tomase en consideración el sol y se le aplicase el *possest*, veríamos que el sol es en acto todo lo que está en su posibilidad. Este sol no es el mismo sol que es nombrado, sino que es un sol que es todo lo que puede ser, es decir, es *possest*. La línea y el sol devienen así ellos mismos enigmas adecuados de la divinidad invisible, pues el *possest*, en tanto enigma que hace visible lo invisible, nos ha permitido descubrir en ellos las perfecciones invisibles de

225 *Ibidem*.

226 *De poss.*: h XI/2, n.11.

Dios, que se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas. El *possest* es así tanto "nombre de los nombres" como enigma de los enigmas, pues es un nombre que transfiere su carácter enigmático a cualquier otro nombre de la lengua al cual se le aplique.

Por otra parte, considerado absolutamente, el *possest* tiene la virtud de conducir, enigmáticamente, hacia el omnipotente mismo. Dice el Cusano: "este nombre compuesto *possest*, unión de poder y ser, tiene (…) un significado simple, que conduce al que busca, por medio de un simbolismo, hasta una cierta aserción positiva sobre Dios."[227] La aserción positiva a la que se refiere el Cusano es la que expresa la coincidencia de la posibilidad y la actualidad absolutas en el principio. Dios es omnipotente, es decir, es el acto de toda potencia, pues el poder ser es en acto en Dios. Toda creatura que puede llegar a ser está allí donde el poder es ser, y por lo tanto, está por encima de todo nombre, puesto que es el mismo *possest*.

Nótese aquí la cercanía conceptual entre los nombres *maximum* y *possest*: Dios, dice el Cusano, "ciertamente es grande; pero es de tal manera grande que es la misma grandeza que es todo lo que puede ser."[228] Esto es lo mismo que decir que la grandeza de Dios es una grandeza máxima, puesto que, si es una grandeza que es todo lo que puede ser, entonces ni puede ser mayor ni puede ser menor, y así, Dios es, a la vez, la máxima y

227 *De poss.*: h XI/2, n.27.

228 *De poss.*: h XI/2, n.9, lín.11.

la mínima grandeza,[229] (pues) complica en sí toda la posibilidad de ser de la grandeza. Vemos así cómo un predicado propio de cualquier creatura deviene un predicado adecuado de Dios si se lo entiende o bien a partir del *possest* o bien en sentido máximo. Esta semejanza conceptual entre ambos nombres divinos no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que ya en el capítulo segundo del Libro Primero de *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa dice a propósito del máximo que, "porque es absoluto, entonces es en acto todo ser posible".[230] Se trata entonces de una concepción de lo divino que recorre todo el trayecto del pensamiento especulativo del Cusano.

Con todo esto he intentado relevar algunos sentidos fundamentales de este nombre que fundamentan su carácter de aenigma. Hemos visto también que el concepto de *possest* como coincidencia del acto, la potencia y el nexo absolutos surge tras una consideración de la creatura, obedeciendo la sentencia paulina que establecía que las perfecciones invisibles de Dios se hicieron visibles a la inteligencia en las cosas creadas:[231]

> "(…) cuando veo con la mente una rosa yo la veo unitrina. En efecto, la veo en el poder. Pues si negase de ella el poder, ciertamente no podría ser. La veo en el ser. Si negase de ella el ser, ¿cómo sería? Y la veo en el nexo de ambos. Negada la

229 *De poss.*: h XI/2, n.9, lín.18.

230 *De docta ign.*: I, h I, 2.

231 Véase *De poss.*: h XI/2, n.47: "Entiendo que, *tras la consideración realizada sobre las creaturas*, podemos afirmar que el creador es unitrino."

> unión de ambos, la rosa no sería en acto, ya que nada es en acto a menos que pueda ser y sea; en efecto, la existencia actual procede de ambos. De este modo, veo que la rosa unitrina procede de un principio unitrino. Veo brillar este principio en todas las cosas, pues todo lo principiado es unitrino."[232]

El valor del nombre enigmático *possest* radica en significar precisamente esta unitrinidad en la creatura para posibilitar a la mente "aprehender en Dios, de manera invisible, las cosas que vemos en la creación" [233]: "Es preciso que el intelecto humano, que no puede aferrar el primer principio, pues le está escondido tal como es en sí mismo, intente verlo a partir de entender las cosas que tienen un principio, como nos enseña Pablo."[234] Así, aplicando el *possest* a las cosas que tienen nombre y considerándolo absolutamente, vemos que el acto y la potencia coinciden en el principio eterno, que "sólo Dios es lo que puede ser", puesto que en la eternidad no hay anterioridad de la posibilidad absoluta respecto de la actualidad absoluta ni viceversa, y que, en cambio, en las cosas creadas el acto y la potencia se oponen relativamente, de modo que una cosa creada en acto es lo que es, pero no es lo que puede ser.[235]

---

232 *De poss.*: h XI/2, n.47-48.

233 Tal como, según el Cusano, nos enseña Pablo. Véase *De poss.*: h XI/2, n.5.

234 *De poss.*: h XI/2, n.51.

235 Véase *De poss.*, h XI/2, n.8: "(…) 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. Pues nada que Dios no sea en acto puede ser. Esto lo ve fácilmente todo aquél 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 cómo es en acto."

5. El *possest* como enigma del vínculo unitrinitario entre Dios, el hombre y Cristo: la coincidencia de la visión simbólica y de la no simbólica de Dios en el nombre *possest*

Quisiera en lo que sigue hacer una última reflexión acerca de uno de los sentidos fundamentales que tiene, creo, el nombre *possest*.

Es tal la fuerza significativa complicada en este concepto, que el Cusano dice que es suficiente para conducir al hombre *hasta el límite* de su potencia cognoscitiva: "este nombre conduce al que especula, por encima de todo sentido, razón o intelecto, hasta la visión mística, en donde *termina el ascenso de toda facultad cognoscitiva* y tiene su inicio la revelación del Dios desconocido."[236] En sentido estricto, la fuerza significativa del *possest* –y con ello, nuestra misma "experiencia conjetural"-[237] no puede ir más allá del límite de la potencia cognoscitiva que lo engendra: "…ese admirabilísimo Dios nuestro con las fuerzas naturales no puede ser visto por ningún modo de elevación aún incluso el más alto, excepto a través de un *simbolismo*, en donde se alcanza una *posibilidad de ver más que una visión, y el que busca llega a una sombría oscuridad…*"[238] Vemos así que, siendo el concepto *possest* una de las mejores realizaciones de nuestra potencia cognoscitiva, o bien de nuestra *visión simbólica*, nos conduce hacia la *posibilidad de visión* de Dios, pero no a la visión misma. El Cusano ya nos había advertido

236 *De poss.*: h XI/2 n.15.

237 La expresión es de Bauchwitz. *Cf.* Bauchwitz, Oscar F., "La metafísica de la alteridad como fundamento de la hermenéutica en los nombres divinos en el Cusano", en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad Pensamiento y diálogo. Actas del Segundo Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica* Ed. Biblos, Buenos Aires, 2010, p.73.

238 *De poss.*: h XI/2, n.31.

esto en el libro primero de *De docta ignorantia*: "… acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprehensible; comportándose la verdad para sí como necesidad absolutísima (…), pero comportándose *para nuestro intelecto* como *posibilidad*."[239]

Nuestro intelecto desea constitutivamente conocer algo que en sí mismo es incromprehensible. Al llegar al mayor grado de actualización de nuestra fuerza cognoscitiva, quedamos, por decirlo en términos del *De visione dei*, demorados en *el muro del paraíso*. ¿Cómo entonces, es visto ese Dios desconocido, aquel que permanece siempre invisible? El Cusano dice:

> "No podrá ser visto a menos que la posibilidad de ser visto sea llevada al acto por aquel que es la actualidad de toda potencia mediante una manifestación de sí mismo. (…) Hay un solo revelador, a saber el maestro Jesucristo. El en sí mismo revela al Padre, de modo que el que merezca verle a él que es el Hijo, vea también al Padre."[240]

Esta visión de Cristo es una visión no simbólica.[241] Es decir, una visión que no depende de la dimensión cognoscitiva. Con esto quiero intentar mostrar cómo el Cusano mismo está pensando al *possest* no sólo como un nombre enigmático para

239 *De docta ign.*: I, h I, 3.

240 *De poss.*: h XI/2, n.31.

241 Así lo dice el Cusano en *De poss.*: h XI/2 n.39: "…el fiel en ese éxtasis puede ver en sí a Cristo *sin simbolismo*…"

la visión simbólica de Dios, sino como el *enigma mismo* de la relación del hombre con Dios, su fundamento ontológico.[242] Pues el hombre, constitutivamente deseante de conocimiento Dios, se encuentra condicionado vitalmente por esta tendencia ontológica que no cesa nunca, pues su objeto de conocimiento es en sí mismo incognoscible. La docta ignorancia, doctrina máxima, es precisamente el reconocimiento de la incognoscibilidad divina. Por ser esta Verdad incognoscible, se comporta *para el intelecto* como posibilidad de visión, pero no es una posibilidad que permanezca como tal, sino que esta posibilidad de visión es actualizada por Dios mismo a través de una manifestación de sí: Dios se revela a sí mismo en Cristo, que es el Nexo entre lo creado y el creador. Ver a Cristo es ver a Dios en una visión no simbólica, más allá del límite de la potencia cognoscitiva humana. Pues así como el polígono tiende hacia al círculo multiplicando infinitamente sus lados, y permanece siendo polígono sin resolverse nunca en identidad con el círculo, de la misma manera el intelecto tiende hacia Dios multiplicando sus conjeturas, cada vez más precisas, más semejantes, pero nunca idénticas, sino siempre permaneciendo en su naturaleza intelectual. No existe, pues, como dice el Cusano, el final de los simbolismos, porque no hay uno hasta tal punto aproximado que no pueda existir otro más aproximado.[243] Por lo tanto, una visión *no simbólica* de Dios no es posible en tanto el intelecto es *finito* (y se mueve por eso mismo en el ámbito de lo que excede y es excedido), *a menos que*

242 El 'possest' *como conjetura* es la actualización de la posibilidad *del intelecto*, pero ninguna conjetura que el intelecto produzca puede llevarnos más allá de una visión simbólica, es decir, una visión en la tiniebla del inconocimiento, pues ninguna conjetura nos lleva más allá del muro del paraíso. Lo que pretendo decir es que esa imposibilidad y su resolución a través de la manifestación de Cristo pueden ser simbolizadas por el *possest*.

243 *De poss.*, h XI/2, n.58.

se resuelva en identidad con el mismo Dios, lo cual ciertamente es posible, a través de la *unión* con el mediador, que es Cristo. Por eso, en el último parágrafo de la obra y a modo de cierre, el Cusano dice:

> "Esta visión (simbólica) acontece en la tiniebla, donde el mismo Dios escondido se oculta a los ojos de todos los sabios. Y a menos que con su luz no expulse la tiniebla y se manifieste, permanece completamente desconocido a todos los que le buscan mediante la vía de la razón y del intelecto. Pero no abandona a los que le buscan con profunda *fe* (…) es decir, por aquel camino que nos ha enseñado el único maestro Cristo, camino vivo, único revelador de su Padre (…)."[244]

Esto es lo mismo que decir que la posibilidad de visión a la que llega el intelecto es en acto por medio de Cristo. Posibilidad de visión y actualización de esa posibilidad a través del nexo se complican en el vocablo *possest*, como si éste expresara la coincidencia de la visión simbólica y de la no simbólica, es decir, la realización del fin de todo deseo humano, en un vivo vínculo unitrinitario entre Dios, el hombre y Cristo.

244 *De poss.*, h XI/2, n.75.

EL HOMBRE COMO *MICROTHÉOS*: HACIA UNA PERSPECTIVA ESTÉTICA DE LA ANTROPOLOGÍA CUSANA

FLORENCIA ORDOQUI & IELKA WARSZAWSKI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

This work proposes to link the notion of the "*microthéos*" with the aesthetic perspective of Nicolas de Cusa. The Cusan, away from the man proposal as a simple microcosmos closed on itself and encapsulated inside the macrocosmos; and establishes the similarity between the man and the creator of all things, by their creative; man imitates God by their conceptual and artistic creations, and does it imitating nature, at the same time he could be considered a work of art. The intention is then, to establish this line concerning art highlighting the productivity of the mind, that is capable of creating fictions, consequently develops ideas and makes those ideas into some material. In this way, will be highlighted the importance of the cusan perspective, which follows a traditional line, establishes a separation from the absolute proportion of platonic school and lays down, the relative character of the vision products, the ideas, art and beauty, stating that every vision and every idea, depends on each man and his own mind, and in that sense, is about relative proportions, and just for that reason they are comparatives. Also, it would be interesting to emphasize the character "intellectual-productive", while taking into account that the process of creation requires activity, craft, corporeality, materiality.

Introducción

A partir del estudio en torno a la antropología cusana, y una vez envueltas en la profundidad de sus conjeturas, en el presente trabajo nos proponemos abordar el arte conjetural como aquél en el cual convergen el arte del pensar, del decir y del hacer. Y en este sentido, la hipótesis que rige nuestra reflexión, es poder dar cuenta del esfuerzo que hace Nicolás de Cusa por mostrar cómo, a través del arte, el hombre transforma el mundo que lo rodea.

De este modo, queremos señalar que el de Cusa concibe un hombre abierto al conocimiento del mundo, dispuesto a relacionarse con otros, pero que, a la vez, se vuelve sobre sí mismo, a fin de conocerse.[245] Y conociéndose de modo conjetural, conoce también de modo conjetural aquella Verdad o Principio del que él y todo procede.

Ahora bien, en un intento por comprender las relaciones que traza Nicolás de Cusa entre el hombre con el mundo, con otros hombres y consigo mismo, abordaremos el concepto de "microcosmos", iluminándolo con una herramienta fundamental de la docta ignorancia y del arte conjetural, a saber: las metáforas y los símbolos.

245 Este movimiento en el camino del conocimiento que emprende el hombre, se patentiza en la metáfora del *cosmógrafo* que presenta el Cusano en el octavo capítulo del *Compendium*.

I

Siendo el Cusano un pensador de "umbral",[246] situado sobre ese límite imperceptible que separa a una época de otra, en una zona en la que no habría experiencia de un cambio de época como tal, pero sí una noción del estar de uno u otro lado; así, la estética de su filosofar,[247] si bien conserva en gran medida algunos elementos del pensamiento que lo antecede, como el intelectualismo y el universalismo medievales, presenta, al mismo tiempo, una propuesta novedosa, vinculada con la noción de "microcosmos", siendo en ella donde consideramos que descansa tanto su perspectiva estética como antropológica.

Quizás sea pertinente remitirnos a lo que la antigüedad clásica entendía por dicho término para poder ver más claramente el aporte cusano. Así, esta expresión, ya utilizada en la antigüedad, pasa a la cultura medieval a través de los neoplatónicos y de Boecio. También es mencionada por reconocidos escolásticos como Buenaventura, quien se refiere al concepto en cuestión como *minor mundus* y lo fundamenta diciendo que el hombre consta de los cuatro elementos y de tres fuerzas vitales perfectivas: la vegetativa, la sensible y la racional. Es interesante también, señalar la perspectiva que tuvo el humanismo, planteando que,

246 HANS BLUMEMBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*: "Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle: II. Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes", Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1996, p. 558.

247 Nos atrevemos a llamar "estético" el filosofar del Cusano, en la medida en que confiamos que dicho enunciado remite directamente a pensar su pensamiento como una filosofía de la creación, es decir, como una filosofía que parte de un acto creativo y que permanece siempre en movimiento productivo.

al recuperar el hombre, el centro de la escena filosófica durante el Renacimiento, es su naturaleza la que se proyecta sobre el mundo y no al revés, por lo cual el mundo es visto como macro-hombre; así se lee por ejemplo en Pico Della Mirandola.[248]

Frente a esta perspectiva, el Cusano propone a un hombre ya no entendido como "pequeño mundo", sino como "*micro-théos*", como un "pequeño dios", enfatizando, de este modo, su carácter activo y creativo, su condición espiritual, su capacidad transformadora del mundo y su libertad. Teniendo esto en consideración, podríamos pensar en un microcosmos que se diferencia del planteo naturalista tradicional del hombre como un mundo menor, un mundo pasivo, un mundo establecido e inamovible dentro de la arquitectura de un mundo cerrado. Así pues, si bien aparecen incontables elementos de la tradición en el planteo cusano, es fundamental no perder de vista la nueva imagen del hombre que nos ofrece; una imagen en la que brilla la libertad creadora, en la que el ser humano "es un regente conformador de 'su' mundo a cuyo destino están ligadas todas las cosas".[249]

II

Podemos analizar varios momentos en la obra del Cusano en los cuales se ve al hombre en su modo de ser dinámico y creativo; como en la metáfora del cambista del *De ludo globi,* en donde Dios no sería otro que un acuñador de monedas, y el hombre,

248 MAGNAVACCA, SILVIA, *Lexico técnico de filosofía medieval,* Miño y Dávila srl, Buenos Aires, 2005, p.441.

249 CASTELLAN, ÁNGEL, "Variaciones en torno de la cosmo-antropología del Humanismo. Del microcosmos al *microthéos*", en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vols. 14-15-16, Buenos Aires, 1968-71, p. 197.

justamente sería una de ellas, pero a diferencia del resto, sería una moneda viva, una moneda que reconociéndose como tal, es al mismo tiempo banquero de las otras monedas. Bajo el mismo gesto de vitalidad, el ejemplo de la pintura en el diálogo *Idiota. De mente*, en el cual se presenta al ser humano como un retrato vivo, es decir, como si el mismo estuviera siempre acercándose cada vez más al modelo, estando de ese modo, en un movimiento permanente hacia la perfección, siempre inalcanzable, o más bien, como diría el Cusano, alcanzable de modo inalcanzable. En esta imagen del hombre como retrato vivo se hace patente el dinamismo que también se encuentra en la naturaleza, y eso es debido a que todo procede de un principio dinámico.

Otro ejemplo significativo, que tiene lugar en el mismo diálogo, es el del arte de la fabricación de cucharas. Así, Nicolás de Cusa, en palabras del ignorante, dice "(…) investigo simbólicamente aquello que quiero, alimento mi mente e intercambio las cucharas y nutro mi cuerpo."[250] En esta frase, se ve cómo convergen, en la figura del ignorante, tanto lo intelectual como lo corporal, y en la fusión de éstos, la realización del arte.

Sostenemos, entonces, que el Cusano no deja de lado la corporalidad del hombre, sino que, por el contrario, ésta acompaña los procesos de conocimiento y de producción artística. Por lo tanto, dichos procesos no se reducen a un mero juego entre facultades intelectuales, sino que el hombre puede

250 Nicolás de Cusa, *Idiota. De mente*, (edición bilingüe) introd. Jorge Machetta y Claudia D'Amico, trad. Jorge M. Machetta, notas *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2005, p.41.

transformar con su *prâxis* el mundo. Así, esta noción de *prâxis*, nos lleva a pensar que el arte humano no es un arte imitador, sino realizador. Entendiendo que aquél comporta un carácter pasivo, frente a éste que es puramente productivo. Es interesante señalar que este arte imitador puede vincularse con la oposición platónica de la idea frente a su respectiva copia;[251] mientras que en el arte realizador del Cusano, el hombre tiene ideas diferentes, siendo, por ello, relativas y comparativas. Así, en el *De ludo globi* el Cardenal señala que "(…) las líneas descritas por el movimiento de una misma bola son variadas, y que nunca se repite la misma línea (…) (la bola) siempre es lanzada de manera diferente."[252] Porque siendo las artes humanas, manifestaciones de la mente humana,[253] cada creación refleja la individualidad del artista,[254] implicando siempre actividad física y manual para la materialización de la idea en una forma concreta, tratándose entonces de un proceso intelectual-productivo.

El hombre tiene en su mente la imagen de cada cosa que desea crear, contando con una facultad o poder de inventar,[255] vinculado con la idea de que el artesano tiene en su mente al objeto como posibilidad y que al querer imitar esa forma, se da cuenta de que sin movimiento no puede concretar la acción creativa. De aquí que

251 Esta mención del platonismo tiene la intención de contraponer ese planteo, que postula una diferencia ontológica entre las ideas y las copias; con la propuesta cusana, que si bien también va a hablar de ideas y de cosas concretas creadas a partir de las mismas, no va a postular una única idea abstracta, real y verdadera de cada cosa, sino múltiples ideas dependientes de cada mente que las albergue.

252 Nicolás de Cusa, *De ludo Globi*, Introducción, traducción y notas de J. Rafael Martínez E., México, UNAM, 1994, p.53.

253 Nicolás de Cusa, *Compendium*, cap. VIII.

254 Santinello, G., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estética*, Padova, Liviana, 1958, p. 183.

255 Nicolás de Cusa, *De ludo globi,* p.76.

al elegir el material con el cual dará forma a su objeto se arriesga a que éste no sea idéntico al que tiene en su mente, de este modo se ve cómo la forma mental no puede ser materializada como realmente es. Tal como afirma el Cusano en *De beryllo*:

> "El hombre posee el arte mecánico, y tiene en su concepto mental las figuras de este arte con más verdad que las que son configurables fuera de él, lo mismo que una casa , que es hecha por el arte, posee una figura más verdadera en la mente que en las maderas. La figura que se realiza en las maderas es una figura mental, idea o ejemplar; y dígase lo mismo de todas las demás cosas semejantes."[256]

Este es el caso también del vidriero de *De genesi*, que debe preparar el material llevándolo al horno, para poder moldearlo e imprimir en él la forma que tiene en su mente,[257] más allá de que dicha forma jamás se llegue a plasmar perfecta o exactamente igual sobre el material. En ese sentido es que las creaciones humanas son "similitudes" del intelecto humano, no consiguiendo alcanzar nunca la idea que guía al artesano en su labor.

Este juego de la mente, que parece ser un desdoblamiento de sí misma en el que concibe al objeto al interior de sí para luego, mediante el movimiento, manifestar su creación, está en estrecha vinculación con la mente divina. En este sentido, la mente humana

256 Nicolás de Cusa, *El Berilo*, Introducción, traducción y notas de Á. L. González, Cuadernos de Anuario filosófico nº 200, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, p. 44.

257 Nicolás de Cusa, *De genesi*, cap. 3, h IV, nº 164, 18.

y la mente divina son semejantes en cuanto a sus funciones, habiendo siempre una diferencia en aquello creado por cada una, siendo la primera artífice de todas las cosas que son, las cosas reales; y la segunda, de todos los signos a través de los cuales las cosas reales se pueden conocer, es decir, las conjeturas. Y si bien anteriormente afirmamos que el arte humano es realizador, podemos ahora acordar en torno al carácter imitativo del mismo, pero no en un sentido despectivo, sino en tanto y en cuanto no imita objetos de la naturaleza, sino a la actividad misma de ella, a su poder productivo. Sobre esto advierte el Cusano: "En la medida en que el arte imita a la naturaleza, llegamos a comprender las fuerzas de la naturaleza a partir de las cosas que sutilmente descubrimos en el arte."[258] Y así como la naturaleza es explicación del intelecto divino, las artes son explicación del intelecto humano.

III

En esta línea es posible trazar el vínculo entre el mundo, el arte y el hombre, siendo éste último, mediador e intérprete del mundo en tanto símbolo y del arte como resultado de un proceso de producción simbólica. El arte es independiente de sus productos, es símbolo, y se hace presente en la obra artística, la cual también puede ser encarada en su dimensión simbólica.

El hombre, como afirma Peter Cassarella, es el creador de su propio mundo.[259] Y en ese mundo experimenta la verdad, como

258 Nicolás de Cusa, *De ludo globi*, p.54.

259 Casarella, Peter, "La productividad de la imagen en San Buenaventura y Nicolás de Cusa", II Congreso Internacional Cusano, p.65.

si la misma lo atravesara, lo interpelara, tal como afirma João Maria André:

> "La experiencia de la verdad es, así, en Nicolás de Cusa una experiencia eminentemente simbólica, o sea, sólo experimentándose como símbolo (símbolo creado y símbolo creador), el hombre se experimenta en su tensión hacia la verdad que lo supera, y que al superarlo lo obliga a superarse a sí mismo"[260]

En esta dirección se hace patente el lugar que ocupa este hombre que habita un mundo conformado por la naturaleza y por su propio arte, ya que "nada puede darse que sólo sea naturaleza o arte: pues todo participa a su manera en ambas".[261] Tal como expresa Santinello: "El mundo del hombre y el mundo de la naturaleza, el procedimiento espontáneo de la naturaleza y el procedimiento reflexivo del arte humano se complementan y no se contradicen."[262]

Consideraciones finales

Este hombre, no es otro que el hombre cosmógrafo, aquella figura en la que convergen tanto la antropología como la estética cusana, y que viene a condensar todo lo hasta aquí dicho. Así, esta metáfora pone de manifiesto cómo el hombre

260 André, J. M., *Sentido, simbolismo e interpretaçao no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundaçao CalousteGulbenkian- Junta Nacional de Investigaçao Científica e Tecnológica, 1997, p.441.

261 Nicolás de Cusa, *De Coniecturis*, L. II, cap. XII, p.219.

262 Santinello Giovanni., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estética*, Padova, Liviana, 1958, p.254.

habita el mundo a la manera de un cosmógrafo, que extrayendo datos de los sentidos, logra una descripción perfecta del mundo, que luego consigna en un mapa. Nos atrevemos a decir, entonces, que el Cusano no solo entiende a la cosmografía como un arte, sino que éste sería el arte propio del hombre.

Para finalizar, queríamos mencionar algo paradójico en la obra cusana, en el sentido de su referencia a innumerables ejemplos sacados de la actividad artística y su no dedicación estricta a la específica cuestión del arte. Ello tiene que ver con lo que afirmamos junto con André y Santinello: "la estética sería para el Cusano, más una tonalidad característica de todo su discurso, que propiamente un tema autónomo de su actividad reflexiva."

El Cusano se vale de diferentes referencias de corte artístico para evidenciar y clarificar sus planteos filosóficos. Y eso se debe, en gran medida, por los nexos entre su gnoseología y su antropología, ambas comprendidas dentro de un marco estético, que comienza con su concepción de la creación del mundo en tanto obra de arte, y que continúa con el sello de la potencia creativa que imprime el Creador en los hombres, haciéndolos similares a Él y capaces de encontrar dentro de sí mismos dicha semejanza y un abanico infinito de posibilidades para la creación, para la acción, para la modificación de una realidad siempre pasible de ser modificada. Este es el hombre del que nos habla el Cusano, un hombre dotado tanto de sentidos como de intelecto, un hombre abierto, en un proceso en constante movimiento.

NICOLÁS DE CUSA, FILOSOFÍA DE LA CONCORDANCIA

MARÍA CELESTE PONCELA
(UNIVERSIDAD DE MORÓN)

ABSTRACT

As an heir to medieval theories, Nicholas of Cusa lies within the controversy between academics and Aristotelian philosophers. However his intervention in such question has concordance as an aim. The layman reconstructs this controversy from the exposure of his name as a movement of reason. From the differentiation between the real name and the conjectural one, he reconsiders the controversy between realism and nominalism. The Cusan position improves on this controversy. As suggested in *De docta ignorantia* (*On Learned Ignorance*), the intellect must be the one which grasps the knowledge of the absolute. The ineffable character of the distinct name is combined with the preachable character of the universal in Cusan philosophy. Both the name and the universal converge in Pedro Abelardo´s proposal in the XII century, defined as "non-realistic" (J.Jolivet), where the universal is not conceived as a real thing (*res*), but assimilated to the ontological condition of the person, typical of the individual. Moreover, the indefinite character of the name does not hide the comprehensible and formal distinction of the particular, but rather a non-distinction or difference which is solved in a dialogic instance.

A partir de la lectura del diálogo *Idiota. De mente*, el uso del término "concordancia" para poner en relación la herencia de las escuelas platónica y aristotélica despierta nuestro particular interés sobre la lectura que Nicolás de Cusa realiza sobre las mismas. Esta relación de concordancia es el punto de partida para plantear su propia teoría de la mente, por lo que consideramos que su lectura no es meramente de reproducción sino productiva, como diferencia Jacques Derrida para ilustrar la tarea de la deconstrucción. Lo que se busca no es simplemente una reconstrucción del pensamiento platónico y el aristotélico como tarea hermenéutica que busca des-ocultar un sentido o significado trascendente que logre ponerlos en "acuerdo". Sino que, desde una lectura productiva, el sentido tramado en la textualidad platónica y aristotélica se abre para ser "tejido" desde una nueva archiescritura que lo deconstruye. Lo que no se constituye desde un sentido negativo de "destrucción", sino de conservación de la tradición manteniendo su capacidad de construir nuevos sentidos.

La cuestión en torno a la concordancia platonismo-aristotelismo nos conduce al planteo de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el objeto de conocimiento que se constituye desde la docta ignorancia, teniendo en cuenta el concepto de *mens* en Nicolás de Cusa? Ésta, a su vez, nos lleva a un segundo planteo que se inscribe dentro de las polémicas disputadas en la Edad Media, y que está íntimamente relacionado con la primera cuestión: ¿Cómo se nombra aquel objeto de conocimiento? Pedro Abelardo es el filósofo que propone, en torno al concepto

de *status*, una teoría en la que "estén de acuerdo" las escuelas del realismo y el nominalismo. Lo tomaremos en cuenta para desentrañar estos aspectos que en el Cusano están entramados en su propia concepción del nombre.

Reconocer en Nicolás de Cusa las distintas escuelas y la herencia que sostienen a un pensador que se nos presenta como de apertura hacia la modernidad, no tiene, en nuestro caso, por objetivo representárnoslo como atravesado por el "espíritu" de su época, siendo su producción filosófica interpretada a la luz de la herencia medieval. Nuestro interés reside en presentarlo como un deconstructor para la modernidad a la manera en que para Derrida es la única posible de conservar una tradición, esto es, no siendo un conservador. No recurriendo a la palabra de los doctos, preocupados por la reproducción fiel de las tradiciones filosóficas, sino a la del ignorante que nada teme responder, y en cuyas respuestas no hay un sentido oculto sino el despliegue de su propia producción conceptual.[263]

El objeto de conocimiento y el concepto de *mens*

Hacia el final del diálogo *Menón*, Platón plantea la pregunta de cómo buscar aquello que reconocemos ignorar. ¿Cómo buscar las esencias de las cosas si partimos de admitir nuestra total ignorancia en el momento de definirlas? Si el reconocimiento de la ignorancia es el punto de partida, ¿cómo progresar hacia el conocimiento? ¿Cómo se constituye el objeto de conocimiento

263 D'Amico, Claudia. "El idiota de Nicolás de Cusa: Acerca de la posibilidad de un saber ignorante", en: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação* – RESAFE 11 (2008), 111-117.

desde la docta ignorancia? Nos planteamos desde la filosofía cusana.

Platón formula su respuesta, siguiendo el pensamiento socrático, con la teoría de la reminiscencia. Más adelante ésta será concluyente con la formulación de la teoría de las Ideas. Por lo que el falso problema de cómo conocer partiendo de la ignorancia queda resuelto a través de postular un objeto de conocimiento que preexiste y subsiste al alma humana, es decir, de carácter innato. El significado de aquellos conceptos que Sócrates admitía ignorar están constituidos en la Idea, el verdadero objeto de conocimiento.

La constitución del objeto de conocimiento se debatirá entonces entre la cuestión de su condición de innato o adquirido, como de preexistente o configurado por la mente. Es interesante como esta tensión está presente en el planteo aristotélico.

Aristóteles distingue entre un tipo de conocimiento que procede por inducción y otro de tipo demostrativo cuyo procedimiento es de deducción. El primero, que parte del individual concreto, conduce al conocimiento del universal y a la aprehensión inmediata de las premisas primarias. En tanto que el conocimiento demostrativo parte de aquellas premisas primarias (axiomas, definiciones e hipótesis) que ponen fundamentalmente en relación un sujeto con su predicado sin que medie otro tipo de conocimiento alguno. Hacia el final del primer libro de la *Metafísica*, afirma que la condición de todo aprendizaje

es la de conocer previamente los elementos que componen el objeto de conocimiento. Para que sea posible el aprendizaje a partir de las definiciones debemos conocer el significado de los términos que componen cada una de ellas. Sin embargo, según Aristóteles, "… sería admirable que sin advertirlo poseyéramos el más admirable de los conocimientos".[264] Esto implicaría la posibilidad de conocer el individual concreto, en el sentido de sustancia como compuesto de materia y forma, previamente a la sensación correspondiente. La filosofía aristotélica rechaza por completo la condición del innatismo para que el conocimiento sea posible. No hay un saber connatural de los elementos de todas las cosas sin el cual nada podría conocerse, sino que este conocimiento es adquirido a través de los procesos de inducción. Sin embargo, como advierte Geoffrey Lloyd, el Estagirita no justifica este proceso, sino que describe su origen y desarrollo desde la percepción sensorial del individual concreto hasta la episteme y la filosofía primera. Siendo que el verdadero objeto de conocimiento aristotélico es el universal y el género, a él se llega a través del examen de los particulares que, al mismo tiempo, no pueden conocerse. La inducción es la condición de posibilidad del verdadero conocimiento en tanto que los elementos particulares de los que parte no son objeto del mismo.

Lloyd señala una dificultad que es advertida por el mismo Aristóteles en la *Metafísica* en torno al universal como objeto de conocimiento. El universal y el género no son considerados sustancia pero sí pueden ser definidos. La definición se corresponde

264 Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2004. 993a.

con el universal, en tanto que el particular no puede ser definido en sí. Sin embargo, señala Aristóteles, "… es un punto de vista compartido, y además desde hace mucho fue demostrado, que sólo y principalmente hay definición de la *ousía*."[265] Si bien su interés en afirmar que el universal no es *ousía* reside, principalmente, en criticar la teoría de las Ideas que las postulan como entes separados, no pretende entrar en contradicción con el punto de vista que considera que la *ousía* es lo que es definible en mayor grado. Para ello es clave entender a cuál sentido de *ousía* se refiere como la susceptible de ser conocida. Siendo la materia en sí incognoscible, es claro que lo que atañe a la definición es "lo que es ser esto", es decir, la forma. Aunque en el libro VIII sostenga que la definición sólo refiere a la *ousía* compuesta, en el sentido de que los elementos primarios no pueden ser definidos en tanto que particulares, la noción de *ousía* como lo principalmente definible se corresponde, en su caso, con la forma. El enunciado definidor implica que "algo se predica de algo",[266] pero como los miembros de este discurso no pueden ser divisibles hasta el infinito, es necesario que aquellos elementos primarios sean indivisibles e indemostrables, es decir, no conocidos por deducción sino inferidos por inducción. Por lo tanto, aunque el objeto cognoscible de la filosofía aristotélica implique saberes previos, éstos se derivan de un proceso de inducción, por lo que se sostiene su carácter de adquirido. La cuestión se plantea entonces en torno a la adquisición del objeto cognoscible, es decir, al acceso de la forma.

265 *Ídem*. 1039a 20.

266 *Ídem*. 1043b 32.

La perspectiva se dirige al alma y a sus facultades para el acceso al conocimiento. Nos interesa tener en cuenta tanto el principio de que nada hay en la razón que no haya estado en los sentidos, como el rol activo del alma.

Según Aristóteles, el alma es pasible de tornarse todas las cosas y es esta facultad la que garantiza el acceso al objeto de conocimiento, y no un acto semejante al de la reminiscencia. Si bien Nicolás de Cusa coincide con respecto a que no hay conocimiento innato, también reconoce por otro lado que en nuestra mente hay un cierto juicio concreado sin el cual no sería posible el progreso en el conocimiento.

Reconoce de la escuela heredera del aristotelismo que todo conocimiento empieza por la sensación y que, por lo tanto, la mente necesita del cuerpo. El cuerpo cumple con este rol fundamental en tanto que un cierto espíritu diseminado en las arterias actúa como un instrumento de los sentidos que conduce al alma la excitación provocada por un obstáculo exterior, con lo que se inicia el movimiento para la asimilación de las cosas. A diferencia de la concepción aristotélica (cuya asimilación de la forma consiste, en la instancia de la facultad de la sensación, en un acto en que el órgano receptor recibe la forma perceptible volviéndose uno con ella), las asimilaciones de las nociones de los sensibles no se realiza sin la intervención de la actividad de la mente. El sentido por sí mismo no determina nada. Por eso, aunque de igual manera se acepte que nada hay en la razón que no haya sido primero percibido por los sentidos, es distinto el

objeto que se configura a partir de la teoría de la *mens* cusana. Pues la función del alma con respecto a la percepción no es simplemente pasiva, sino que en nuestro cuerpo la mente hace configuraciones conforme a la flexibilidad de los espíritus de las arterias.

La mente es la que pone término a todo. Por vía de la asimilación, la mente saca de sí misma las formas. Si bien afirma, como las concepciones heredadas del aristotelismo, que en ella no residen nociones concreadas al modo de Ideas innatas, y que todo conocimiento comienza por la sensación, admite la necesidad de un juicio concreado en nuestra mente por el cual se pueda determinar el progreso en el conocimiento: "Esta fuerza judicativa es naturalmente concreada para la mente, por medio de ella juzga por sí misma acerca de las razones, si acaso son débiles, fuertes o concluyentes. A esta fuerza, si Platón la llamó noción concreada, no sé equivocó totalmente".[267] El sentido de concreado, representa aquel carácter innato de las Ideas platónicas aceptando, al mismo tiempo, la crítica aristotélica hacia las mismas. Se conjuga este sentido con el carácter adquirido del conocimiento, en tanto el cuerpo y la excitación que percibe proveniente del exterior son condición necesaria para el mismo.

La asimilación de los entes por parte de nuestra mente es análoga a la producción de los mismos por parte de la mente divina. Aquella fuerza judicativa es con-formativa o con-figurativa de la semejanza de los entes. Pues, incluso, lo que se percibe mediante la sensación necesita de la razón como "forma discretiva de los

267 Nicolás De Cusa. *Un ignorante discurre acerca de la mente. (Idiota. De mente)*. Biblios, Buenos Aires, 2005, p. 63.

sentidos y de las imaginaciones"[268] que la informa, ilumina y perfecciona. Así como la razón necesita de la forma discretiva de la mente a modo de juicio que trae en sí la determinación de cuáles silogismos pueden ser considerados buenos o sofísticos. Por lo que el carácter activo de la mente se acentúa desde la percepción sensorial hasta el más alto nivel de intelección, sin que el acto de asimilar la forma sea considerado en ninguna de sus instancias como pasivo. Esta fuerza asimilativa la lleva en sí al modo en que la mente divina posee la fuerza entificativa. Pues nuestra mente, al ser imagen de ésta, "encuentra descripto en sí lo que busca",[269] la semejanza de todo reluce en ella por ser imagen del ejemplar. Es como un "espejo viviente", cuyo acto de reflejar implica un movimiento propio iniciado por la fuerza concreada en ella por el absoluto arte creador. Es "medida viviente", pues pone término a todo, como dijimos, desde lo percibido sensorialmente hasta los razonamientos, siendo que las formas de los mismos relucen a partir de la proporción apta con la que son medidos.

El objeto de conocimiento cusano conjuga el carácter concreado con la actividad propia de la mente humana, siendo ambos aspectos reflejo de lo mismo. En el carácter proporcional del objeto cognoscible reluce la forma inaccesible, el ejemplar, en relación con su semejanza, como la actividad de asimilación propia de la mente, en la imagen próxima que de la verdad ella crea. Este acto creativo se realiza en tanto a ese objeto le es impuesto un nombre bajo un movimiento de razón. Con esto pasamos, a continuación, a desarrollar nuestro segundo cuestionamiento.

268 *Ídem.*, p. 69.
269 *Ídem.*, p. 69.

El carácter nominable del objeto de conocimiento

El problema de los universales es una de las polémicas que atraviesa la Edad Media, teniendo un lugar de exclusiva importancia en la conformación de las distintas escuelas. Pedro Abelardo es uno de los representantes más importante de esta problemática, ya que en él confluyen las dos principales posiciones enfrentadas: el realismo y el nominalismo. La cuestión que se pretende resolver en esta postura conciliatoria es, como señala Alain de Libera, la de determinar un fundamento para la designación lingüística. Es decir, responder a la cuestión, ¿cómo se puede nombrar el objeto cognoscible?

De acuerdo con Alain de Libera, Abelardo se pregunta por la causa de que un mismo nombre se imponga comúnmente para designar un conjunto de individuos. El universal como cosa existente en sí no es lo que los nombres representan. Pues no existe tal cosa universal, sino que el mundo consta tan sólo de seres individuales. Pero, al mismo tiempo, el universal no se reduce a ser solamente un nombre, un *flatus vocis*. Si la formulación de éste es posible, predicándolo a partir de un conjunto de realidades singulares, no es porque exista entre ellos una forma compartida, ni rasgos esenciales comunes. Según Abelardo, la causa que fundamenta la atribución de un mismo nombre a un mismo significado reside en el hecho de que las distintas realidades individuales coinciden en un mismo estado de ser. Esta concordancia entre los particulares no deriva sino de su misma naturaleza individual, es decir, que la semejanza que las reúne bajo un mismo nombre no se atribuye a ninguna realidad

de tipo universal. Sócrates y Platón coinciden en el hecho de ser hombres. Este *status* que no es cosa alguna, tampoco es ninguna cosa, por lo que la teoría abelardiana recibe la denominación de "no-realista".

En el diálogo *Idiota. De mente*, Nicolás de Cusa afirma que "la cosa, en cuanto cae bajo el nombre, es la imagen del ejemplar indecible suyo, propio y adecuado".[270] El nombre que se impone, a partir de un movimiento de razón, es de carácter conjetural con respecto al nombre preciso de la forma inaccesible del ejemplar. Este nombre preciso es de carácter inefable pero, a su vez, resplandece en todos los nombres, al modo en que el ejemplar reluce en la semejanza que expresa las nociones creadas por la mente. Esta inefabilidad del nombre es "la infinita mencionabilidad de todos los nombres y la infinita nominabilidad de todos los que pueden expresarse con la voz, para que así todo nombre sea imagen del nombre preciso".[271] El carácter nominalista en Cusa es conjetural y se corresponde con esta imposibilidad de nombrar aquella forma que en sí es inaccesible a la mente humana. La imposición del nombre responde a un fundamento que, aunque no se puede conocer, no es tampoco ninguna cosa, al igual que sostenía Abelardo. La causa por la que se designa comúnmente con un mismo nombre tampoco reside en una cosa que sea universal, sino que la conformación por parte de nuestra mente del objeto cognoscible implica la imposición del nombre como un movimiento de razón. Por lo tanto, el nombre conjetural se corresponde con el objeto cognoscible en tanto que

270 *Ídem.*, p. 53.
271 *Ídem.*, p. 53.

éste es proporción adecuada entre el carácter inefable de la forma y las nociones como creaciones de la mente humana.

Conclusión

Como dijimos al comienzo, el modo en que Nicolás de Cusa postula una concordancia entre las escuelas platónica y aristotélica no significa más que la postulación de su propia teoría del objeto de conocimiento. El carácter concreado y adquirido concuerdan en el concepto de mente como espejo y medida viviente. Por un lado, se acepta el principio aristotélico que todo conocimiento comienza por la percepción. Por otro, se responde a la cuestión del platonismo acerca de cómo puede ser posible el progreso en el conocimiento partiendo desde la ignorancia. En el carácter activo de la mente es donde ambos aspectos concuerdan. Siendo que este arte de crear las nociones le es concreado por ser imagen del arte divino, pero inicia su movimiento, al mismo tiempo, a partir de un obstáculo externo que lo afecta corporalmente.

El acto de imponer un nombre se corresponde con el acto de conformación del objeto. En el nombre como conjetura concuerdan el fundamento necesario de toda nominabilidad, ya que es imagen del nombre preciso, con el carácter inefable de éste. Nuevamente, el carácter activo es el lugar de la concordancia entre lo que en sí no puede ser nombrado y la posibilidad de conjeturar el nombre a partir de la forma que le brinda la razón.

La filosofía de la concordancia cusana es, para nosotros, el modo en que se recupera el objeto platónico y aristotélico desde la figura del ignorante, es decir, no partiendo desde el corpus dogmático sino desde una nueva interpretación resignificante. Esta nueva lectura, que lleva consigo la historia de ambas escuelas, produce el advenimiento de un nuevo sentido para la filosofía desde la docta ignorancia. Este nuevo sentido es el responsable de situar a Nicolás de Cusa en los umbrales de la filosofía moderna, cuya imagen no nos hace representárnoslo como un pensador de "tránsito", sino más bien como un pensador que inaugura la apertura de un nuevo sendero. En el carácter activo de la mente reside tanto la constitución del objeto como su representación simbólica. Es por eso que, aunque sin ser nombrados en el diálogo cuyo protagonista es el ignorante, decidimos atrevernos a pensar un posible lugar de concordancia también para los aspectos realistas y nominalistas en la teoría del nombre cusana.

La definición de las cosas desde su carácter proporcional, como de los nombres desde su carácter conjetural, nos estarían presentando en realidad, algo más que un nuevo concepto de "objeto" o una nueva teoría del "nombre". Nos está revelando la estructura conformativa de los mismos a partir del arte humano creador de nociones. A su vez, está proponiendo un nuevo modo de filosofía: apropiarnos de este arte como modo de seguir construyendo, desde la concordancia entre lo tradicional y lo porvenir, entre lo conocido y lo ignorado que siempre nos moviliza hacia un progreso infinito.

ENIGMATIC EXPERIMENT AND PLAY– PLAYFUL AND EXPERIMENTAL *AENIGMA*

CHRISTIANE BACHER

(KUESER AKADEMIE FÜR EUROPÄISCHE GEISTESGESCHICHTE, BERNKASTEL-KUES - ALEMANIA)

ABSTRACT

Eines der bekanntesten Rätselbilder des Nikolaus von Kues ist das von ihm erfundene Globusspiel, welchem er 1462/63 ein ganzes Werk widmet. Das Spiel ist *aenigma* insofern, als es ein mystisches Spiel ist und Cusanus durch die Performanz im Spiel seine mystische Theologie verdeutlicht. Das Globusspiel kann als aenigmatisches Spiel bezeichnet werden, ebenso wie etwa das Kreiselspiel aus dem *Trialogus de possest*, an welchem Cusanus die göttliche *coincidentia oppositorum* aufweist. Ebenso, so die These, kommt jedem *aenigma* allerdings ein spielerischer Charakter zu. Aenigmatisches Denken ist geistiger Vollzug, welcher der spielerischen Performanz gleich kommt: Das Spiel in seiner Performanz, weist somit auf die Performität der geistigen Tätigkeit am *aenigma*.

Nicholas of Cusa's method of introducing his mystical theology is the *manuductio* carried out by means of an *aenigma*. Perhaps the most well-known and most comprehensible *aengima* in the Cusan corpus is the *aenigma* of the icon of Christ—the monks get instructions how to 'use' the icon, or more precisely how to experiment with it to be able to experience God's infinity: Cusanus writes that he wants to lead the readers *experimentaliter* and through a very simple common means into most sacred darkness.[272] If the *experimentum* is carried out in the way Cusanus instructs, the infinite sight of the icon as representative of God's infinite sight will cause the observer's intellectual sight to overcome *ratio* and experience the coincidence of opposites. This movement of the intellect towards God, however, is an experiment itself. Therefore my first thesis is: In approaching God by means of an *aenigma*, intellect is experimenting, and this experimenting takes place whenever Nicholas introduces *aenigmata*. Even though he does not use actual experiments very often, there always is an experimental aspect to intellect's enigmatic performance that can be initiated and carried out by means of every *aenigma* in Nicholas of Cusa's work. This perspective of—as I would like to call them—'experimental *aenigmata*' differs from the perspective in which *aenigmata* simply serve as symbols for the understanding of an idea (e.g. the coincidence of opposites). In an 'experimental *aenigma*' intellect's experimental approach to God, *i. e.* its experimental performance is the center of attention. Therefore, we can talk of two sides

272 Cf. Jasper Hopkins, *Nichlas of Cusa's Dialectial Mysticism. Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei* (3rd Edition), Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998, 680.

to the *aenigma* in Cusanus' work: On the one hand there is the perspective of *aenigmata* that shows the idea of the coincidence of opposites (like the icon with its paradoxical sight or mathematics or the spinning top). These can be named 'pointing *aenigmata*'. On the other hand there is the perspective in which the *aenigmata* actually are intellect's experimental performance, carried out by means of the *aenigma*. Every *aenigma* eventually becomes an 'experimental *aenigma*' if mystical theology (in the Cusan sense) is to be carried out.

Nevertheless, even though every *aenigma* can become an 'experimental *aenigma*', the *aenigma* of the experiment differs qualitatively from the rest of the *aenigmata*: Since the experiment embodies the very movement of the intellect, *i.e.* experimenting, it is Cusanus' most paradigmatic, telling and rich *aenigma*: The experiment can therefore be called 'performative *aenigma*'.

Another *aenigma* that can be 'used' (just as the icon for experimenting) is the *aenigma* of the game of spheres. Even though Nicholas of Cusa does not say so explicitly, he suggests with his *Dialogus de ludo globi* that, just as he wants to lead to God's infinity by way of experimenting, here, he wants to lead to God's infinity by way of playing. As Gerda von Bredow suggests in her essay on *De ludo globi*, the game, for Nicholas of Cusa, is the demonstration of high speculation and philosophy, it is, like throwing the ball, a movement towards truth that cannot be reached precisely.[273] I would like to therefore advance the thesis that, just as

273 Cf. Gerda Freiin von Bredow, *Über das Globusspiel. Eine philosophische Einführung*, in: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993*, hg. v. Hermann Schnarr, Münster 1995, 5–21.

experimenting for Nicholas of Cusa is a movement towards God's infinity, playing is a movement towards Gods infinity and thus playing, as well as experimenting, takes place whenever Nicholas of Cusa introduces an *aenigma*. Hence, 'experimental *aenigma*' can also be called 'ludic *aenigma*' and the game also distinguishes itself as a 'performative *aenigma*'.

In this paper I first investigate the role of experiment in the book *De visione Dei* and discuss to what extent the intellect experiments. After this, I will look at the role of playing in the *De ludo globi* and discuss to what extent the intellect plays. Finally I will clarify the way in which playing and experimenting fit together as a coincidence of both notions and thereby clarify the role of the game and the experiment as 'performative *aenigmata*'.

Experimenting in the *De visione Dei*

Experiments in the modern sense of the word became common practice only in the sixteenth and seventeenth centuries. Even though people have always experimented, experimenting up to the Middle Ages had a different function than the modern form of experimenting established only in the late Middle Ages. The aim was not to systematically investigate nature and to gain results by measuring, rather nature was simply observed or there were measuring experiments that were only carried out in one single case. Series of experiments in which regularities could be found out or proportions of objects

investigated were not performed systematically.[274] Only by experiments functioning as a methodic means, however, was it possible to systematically gain more knowledge about things in the world. The systematic and methodically-performed modern experiment can be seen therefore as the paradigmatic means of gaining knowledge about things in the world.

Nicholas of Cusa was one of the first thinkers to introduce modern experiments about the world in his book *Idiota de staticis experimentis*. The experiments in this *idiota*-book can be regarded as experiments in the modern sense of the word even if they do not primarily function as such, but are rather enigmatic experiments pointing to a knowledge beyond rational understanding. Still, Nicholas of Cusa has an understanding of the modern sense of experiment as a methodic, systematic way to truth, even if truth itself can never be reached precisely.

At the beginning of the *De visione Dei*, Cusanus wants to lead the monks into highest darkness and tells them therefore to stand in front of the icon that he sent them, and to begin to move from one end to the other and back again. By this enigmatic experiment he wants to lead the monks into the experience of the *coincidentia oppositorum*. He tells the monks how to use the icon, *i.e.* how to carry out the experiment physically and thereby wants to show them the way to God's infinity. On the one hand the experiment is, as a symbol for the infinite approach of truth, a 'pointing *aenigma*'. Just as the experimenter, by carrying out

274 Cf. Hugo Dingler, *Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte*, München 1928.

different experiments tries to get to know the truth precisely, the intellect by forming different conjectures tries to gain precise knowledge about the truth. Just as with an experiment the infinite truth about the world can never be reached, so also the intellect can never truly reach the infinite truth of God. The *aenigma* here works as a pointer just as the *aenigma* of the squaring of the circle: By forming an infinite number of edges the square will coincide with the circle. For experimenting this means: By collecting more and more measurements the highest measure that is God can be approached. For intellect this means: By producing more and more conjectures the mind will gain an insight of the *conceptus absolutus*.

There is more to the experiment, however: Not only is the experiment a symbol for the intellect, in which ever-new ways to find the truth are attempted, but intellect also does exactly what is done in the experiment. *Mens* derives from *mensurare*. Just as the experimenter uses instruments to measure and compare things in the world, in order to methodically acquire knowledge about the world, so also the intellect uses itself as the precise measuring instrument to measure not only the world but its own creations and thereby gain knowledge about the truth of God; by systematically measuring and creating more and more conjectures in so doing, the intellect methodically approaches closer and closer to the truth. Therefore the dynamic process of intellect's measuring, *i.e.* conjecturing, is the same as the process of experimenting (e. g. with the scale in the *Idiota de staticis experimentis*). Intellect's task, therefore, is to experiment:

By forming ever-new conjectures, *i.e.* by measuring, it improves its knowledge skills and thus is enabled to gain an insight that exceeds all knowledge. Intellect's movement on its way to God's infinity, therefore, is an experimental performance of the *mens*; intellect's task is to experiment. The enigmatic experiment that, as the observed thing or image serves as a pointer to truth, becomes, by shifting the focus to the movement of the intellect that is carried out by means of the *aenigma*, an 'experimental *aenigma*'. The 'experimental *aenigma*' therefore can be considered as the movement of intellect itself as the movement alongside the *aenigma*. It is no longer a thing or an image that functions as a pointer but rather becomes one with intellect's movement.

While everything can become an 'experimental *aenigma*', *i.e.* not only the enigmatic experiment but also the 'pointing *aenigmata*' of the nut tree or the coin or the spinning top, there is more to the experiment since it is the embodiment of the experimental process (as the paradigm for the process of gaining knowledge). Since experimenting, *i.e.* approaching truth, is undertaking a dynamic process of conjecturing the experiment can be considered as the manifestation and comprehensible illustrative documentation of the thinking process of the Cusan mystical theology. The center of attention in this *aenigma* is not the picture as such, by which intellect is spurred on to carry out the conjecturing process by means of the experimental *aenigma*. It is rather the dynamic performance which is characteristic of the movement of the intellect; it is itself immanent in the experiment. The experiment as the embodiment of intellect's activity,

therefore, it is one of the clearest *aenigmata* in Cusan philosophy. It represents intellect's movement, *i.e.* experimenting as such, and thus serves as an *aenigma* which does not only point to God or serve as an 'experimental *aenigma*', as any other *aenigma* can do. The thinking activity that finally makes possible an approach to God's infinity is immanent in the experiment as the embodiment of the experimental process. Therefore the experiment can be called 'performative *aenigma*'.

Another 'performative *aenigma*' in Nicholas' philosophy is the game as will be investigated in the following.

Playing in the book *De ludo globi*

The game of bowls—a genuine invention of Nicholas of Cusa himself—is about trying to toss the imperfect ball—concave at one side and therefore moving in spirals—as close as possible to the smallest circle in the middle of the altogether ten concentric circles. Each toss is new and different from the other. Each toss is differently influenced on its individual path. The aim is on the one hand to reach the middle that stands for Jesus Christ. On the other hand the aim is to collect 34 points by tossing the ball again and again. Therefore the game is about practicing one's tosses by tossing again and again: Even though by practicing the tosses might improve, the practicing itself is the highest aim because by throwing and also by failing the player collects playing points.

The game represents the path of the soul: just as it is the imperfect bowl's task to approach the middle of the playing board, it is the human mind's task to approach God's infinite mind. Just as the ball mainly fails to reach the middle of the board and only by practicing its tosses man can bring it closer to the middle, so also the *mens* fails to reach God in His precision. By trying again and again and by forming ever new conjectures, the *mens* can—by collecting approaches to truth—reach truth. The game and the spiral movement of the ball therefore symbolize the unsteady path of the *mens* on its way to God.

But just as there is more to the experiment there is also more to the game. Not only is the ball that is tossed in ever new ways a symbol for the intellect, but moreover the intellect does exactly what is done in the game: Just as by tossing the ball again and again in the attempt to approach God, so also the mind 'tosses' itself in ever new ways by forming different conjectures in the attempt to approach the truth that is God. Therefore just as the player plays with the ball and tries out different ways to approach the center, so also the intellect plays with its conjectures to try out different ways to approach truth. The intellect's task therefore is to play: By forming ever new conjectures it tries out new moves and therefore produces more and more strategies and improves its skill—the skill of knowing. Intellect's movement on its way to God's infinity therefore is a ludic performance of the *mens*; intellect's task is to play. The game of bowls becomes a 'ludic *aenigma*', which

is the movement of the intellect alongside the *aenigma* itself. It is no longer a pointer but becomes one with intellect's movement.

While everything can become 'ludic *aenigma*', *i.e.* not only the aenigmatic game but also all other 'pointing *aenigmata*' (nut tree, coin, spinning top etc.), there is more to the game since it is the embodiment of the ludic process. Since playing, *i.e.* approaching truth by trying out and improving ones skills, is the same as undertaking a dynamic process of conjecturing the game can be considered as the manifestation and comprehensible illustrative documentation of the thinking process of the Cusan mystical theology. As R. Schär points out: Nicholas of Cusa "has institutionalized the hermeneutic principles of his philosophy by playfully philosophizing with the game."[275] The immanence of this *aenigma* is the dynamic performance itself which is characteristic of the movement of the intellect. Therefore, the game as the embodiment of intellect's activity is, apart from the experiment, the clearest *aenigma* in Cusan philosophy. It not only point to God, and, like every other *aenigma*, becomes 'ludic *aengima*', but the game itself is the carrying out of the intellect's movement towards God. The thinking activity that finally makes an approach to God's infinity possible is incorporated in the game's ludic process. Therefore the game as well as the experiment can both be called 'performative *aenigmata*'.

275 Hans-Rudolf Schär, "Spiel und Denken des späten Cusanus", in: *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), 410–419, 418: Cusanus „hat die hermeneutischen Prinzipien seiner Philosophie institutionalisiert, indem er spielend und am Spiel philosophiert."

Gerda von Bredow hits the nail on the head when she states that philosophy in the Cusan sense is a game with the ball, with ever new tosses, a movement towards truth.[276] Nevertheless, her statement that it is "not only the game as an end in itself in which the free unfolded mind is sufficient to itself, but the high speculation, the visionary contemplation that is spurred on by the visible figure",[277] is not quite true, since the game as such is, along with the experiment, a manifestation of intellect's movement itself: The game as an end in itself embodies the playing performance as well as the experiment embodies the experimental performance. Hence they both function as 'performative *aenigmata*'.

Experimenting is playing—playing is experimenting

As far as I can see, playing and experimenting are the only 'performative *aenigmata*' in the cusan corpus. The process of intellect's movement towards truth can on the one hand be understood as the experimentation of the intellect; on the other hand it can be understood as a playing of the intellect. There is no other *aenigma* that functions in a same way. The two concepts of playing and experimenting however are strongly linked; they actually coincide in the end. "What else is the play with the globe than experimenting with the truth?" Schär asks in his paper on play in Nicholas of Cusa's

276 Gerda Freiin von Bredow, *Über das Globusspiel*, 20.

277 Gerda Freiin von Bredow, *Über das Globusspiel*, 5.

works.[278] The ludic performance is in essence the exact same performance as the experimental performance, playing and experimenting function in the exact same way, they are the exact same process in terms of Cusan philosophy. As we have seen, the 'experimental *aenigma*' can as well be called 'ludic *aenigma*' — experimenting is playing, playing is experimenting.

How can the coincidence of playing and experimenting be understood? Experimenting is a methodic process that can be carried out following instructions and that is repeatable. While the tosses of the ball in the game might also be a methodic performance, one toss cannot be repeated in the exact same way. Every toss differs from the other. Just as in experimenting, however, the mind follows its very own essential nature — it is comparing (measuring) and methodically investigating the truth. It also follows its very own essential nature in playing — it is trying out new moves, and approaches truth in ever-new ways. Therefore both kinds of moving are the same for Cusanus since they both contribute to the perfection of the human being: Experimenting on the one hand, is according to Cusanus paradigmatic for the search for truth. By approaching truth more and more the *mens humana* adapts itself to the infinite *mens* of God. Experimenting therefore is the paradigmatic means of reaching perfection in the education of the *mens humana*. Playing on the other hand is paradigmatic for the perfection of the human being as a whole. Playing, as becomes clear in an extract from Johan Huizinga's book *Homo ludens* from 1938 is something that is essential to man:

278 Hans-Rudolf Schär, *Spiel und Denken*, 517.

> „A HAPPIER age than ours once made bold to call our species by the name of Homo Sapiens. In the course of time we have come to realize that we are not so reasonable after all as the Eighteenth Century, with its worship of reason and its naive optimism, thought us; hence modern fashion inclines to designate our species as Homo Faber: Man the Maker. But though faber may not be quite so dubious as sapiens it is, as a name specific of the human being, even less appropriate, seeing that many animals too are makers. There is a third function, however, applicable to both human and animal life, and just as important as reasoning and makingnamely, playing. It seems to me that next to Homo Faber, and perhaps on the same level as Homo Sapiens, Homo Ludens, Man the Player, deserves a place in our nomenclature“[279]

Playing as an activity that concerns or that brings man as a whole to perfection has always been a topic thinkers have been preoccupied with even before Huizinga thought of the name Homo ludens and wrote a whole book about the playing man. By claiming that there is no other way to deal with big tasks than the game Nietzsche picks up a central idea that can already be found in Herakleitus, Plato or Kant.[280] Friedrich Schiller in his *Letter on aesthetic education of man* talks about the ludic drive of

279 Johan Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, übertr. v. H. Nachod, hg. v. B. König, Hamburg 1987, 7.

280 Cf. Alexander Aichele, *Philosophie als Spiel. Platon – Kant – Nietzsche*, Berlin 2000.

man as that drive that forms the connection between the sensual and the form drive: It keeps man as man in balance between emotion or sensation on the one hand and reason on the other hand. Therefore, as Schiller writes: man only plays where he is man in the full sense of the word and he is only man as a whole where he plays.[281] Huizinga can be understood in that way that by developing one's intellectual abilities in playing one is able to develop into who one actually is. This is exactly the idea that can be found in Nicholas of Cusa's game of spheres: By playing man discovers his individual qualities and experiences: no toss of one player is similar to the tosses of another player. By discovering his own individual ways he can approach his own self and bring it to perfection. Therefore by playing men pursues the idea of becoming *imago Dei*.

Playing and experimenting, therefore, can be considered as coinciding notions since both are means for the human being to come to perfection and, in doing so, they approach God. While experimenting as the paradigm for knowledge applies to the perfection of the human mens and therefore can be seen as an educational process in an epistemological sense, playing applies to the human being as a whole and therefore can be seen as educational process in an extensive anthropological sense. Both together they contribute to the process of self-individualization and thus self-perfection of the human being as a whole.

281 Friedrich Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, hg. v. Albert Reble, Bad Heilbrunn 1960, 41: *„Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt".*

Conclusion

The various *aenigmata* that can be found in Nicholas' work function in different ways. On the one hand an *aenigma* as a symbol for a certain idea—the 'pointing *aenigma*'—has two sides to it: On the one hand the 'pointing *aenigma*' helps understand an idea like the coincidence of opposites. On this level the comprehension of an idea that points to an insight beyond the rational insight is the center of attention. On the other hand as 'experimental' or 'ludic *aenigmata*', intellect's experimental or ludic performance by means of the *aenigma* is the center of attention. It becomes clear that intellect's aenigmatic performance always is an 'experimental' or 'ludic performance'. Therefore to follow Nicholas' mystical theology every *aenigma* is to become 'experimental' or 'ludic *aenigma*' to overcome the mere understanding of an idea, e.g. the coincidence of opposites to be able to actually perform the idea.

This observation however marks the experiment as well as the game as excellent *aenigmata*. They can be considered as 'performative *aenigmata*' since the *aenigma* of the game and of the experiment not only point to intellect's carrying out but they actually are the performance in the sense that they are the means for 'experimenting' and 'playing'. Experimenting and playing can be considered as coinciding performances since both, as educational processes, bring human beings close to perfection.

Even though playing and experimenting seem to me to be the only 'performative *aenigmata*', it seems to be necessary to

also look at the rest of the *aenigmata*. There not only seem to be 'pointing *aenigmata*' and 'experimental' or 'ludic *aenigmata*' as well as 'performative *aenigmata*' (experiment and game) but the beryl and the mirror, for example, stand out in a certain way, too. It therefore seems to be possible and worthwhile to further divide the cusan *aenigmata* into certain groups. This essay has only made a start.

THE SYMBOL OF MOUNTAIN IN THE MYSTICAL THOUGHT OF NICOLAUS CUSANUS. TRANSFIGURATION IN MOUNT TABOR IN *SERMO* 176

YOSHIHIKO ABE [282]
(RIKKYO UNIVERSITY - TOKYO)

ABSTRACT

In this presentation, I would like to exam the meaning of the symbol of mountain in the mystical thought of Nicolaus Cusanus. It is often noted that Cusanus referred to the mystical thought of Ps. Dionysios Areopagites in his treatises and sermons. Through Mystical Theology of Dionysios, Cusanus was very familiar to the Symbol of Mountain, namely Mount Sinai. Mount Sinai is not only the geographical Topos where Moses met God but it is also the theological Topos where we can explore the spiritual ascension thorough which we can attain mystical union. In this meaning, Mount Sinai is very important symbol for mystical thought together with darkness and light. In addition to this, I would like to pay attention to the Mount Tabor where happened the transfiguration of Christ. For the tradition of Christian mystics and Dionysios, Mount Tabor was also the important symbol by which we can understand deification and filiation that are realized by illuminative transfiguration to the Image of Christ. In my presentation, I would like to investigate how Cusanus used the symbol of mountain in his mystical thought by reading his interpretation of Bible and reference to Dionysios that regarded to Mount Sinai and Mount Tabor.

282 Research for this paper was supported by a Fellowship of *Japan Society for the Promotion of Science* (JSPS) and *Grants-in-Aid for Scientific Research* (KAKENHI Grant Number 12J07507).
I am grateful to Prof. Dr. H. Schwaetzer (Alanus Hochschule), Prof. Dr. A. Euler (Cusanus-Institut, Trier), *Dr.* Marco Brösch (Cusanus-Institut und Bibliothekar des St. Nikolaus-Hospitals) for their helpful advices on my research in Cusanus-Institute (Trier University, Faculty of Theology) as Visiting Researcher (Feb. 2013). This paper were prepared for the *First Cusanus International Symposium in Latin America of Young Researchers: The symbolic dimension of Nicholas of Cusans thought. Genealogy and Projection*, Buenos Aires, Argentina, Biblioteca Nacional, October 30-November 2, 2013. I would like to thank to all discussants and participants. And for English proofreading, I am grateful to Ms. Haruka Ebihara (Docent, Sophia University Junior College Division). This paper was published in Febrary 2014 in the follwing Departmental Bulletin. *SOPHIA PHILOSOPHICA*, 19, Department of Philosophy of Graduate School of Sophia University (Tokyo), pp. 15-21.

Preface

In this paper, the theme of "Transfiguration in Mount Tabor"[283] in Nicolaus Cusanus' *Sermo* 176 will be considered.[284] It is written in the Gospel and has had a great influence upon the Christian thoughts. The theme of transfiguration is mainly related to the divine illumination, the revelation of Son of God's humanity and divinity, and the human's union with God which is connected to deification (*theôsis*) or filiation.

The theme has been discussed since the era of Church Fathers. Patristic studies have pointed out that this theme has been lively discussed and contemplated in the tradition of East Greek Christian thought, whereas it is seldom talked about by the West Latin theologians. In fact, it is difficult to find sufficient studies on this theme in the Western Christian thought.

Thus, here in this paper, the theme of "Transfiguration in Mount Tabor" in the tradition of Western Christian thoughts will be treated as a main concern. So far, it has been clarified that the theme plays an important role in the discourse of the "union of the soul with God" developed by Meister Eckhart, German

283 See, *Matthew* 17 1-9 (The Transfiguration): Six days later, Jesus took with him Peter and James and his brother John and led them up a high mountain, by themselves. And he was transfigured before them, and his face shone like the sun, and his clothes became dazzling white. Suddenly there appeared to them Moses and Elijah, talking with him. Then Peter said to Jesus, "Lord, it is good for us to be here; if you wish, I will make three dwellings here, one for you, one for Moses, and one for Elijah". While he was still speaking, suddenly a bright cloud overshadowed them, and from the cloud a voice said, "This is my Son, the Beloved; with him I am well pleased; listen to him!". When the disciples heard this, they fell to the ground and were overcome by fear. But Jesus came and touched them, saying, "Get up and do not be afraid". And when they looked up, they saw no one except Jesus himself alone. As they were coming down the mountain, Jesus ordered them, "Tell no one about the vision until after the Son of Man has been raised from the dead". (NRSV).

284 *Sermo* CLXXVI: h XVIII, pp. 275-280.

mysticism and Flemish mysticism.[285] Here, the theme is often connected with Ps. Dionysios Areopagites' mystical thought, which talks about the Divine Darkness and Light.

In his *Sermo* 176, Nicolaus Cusanus presents his interpretation of the theme. The *Sermo* 176 was written in 1455, when Cusanus showed his most matured ideas. Sermons tend to be classified into different category from other works of Cusanus such as theological, philosophical, juristical, natural scientifical, mathematical treatises. However, in recent studies, the importance of the *Sermo*s is increasing and so, further studies are expected. Considering the circumstances mentioned above, this paper contributes greatly to promote further Cusanus study.

1. About *Sermo* 176

First of all, some basic facts and information about this *Sermo*, which treats the theme of "Transfiguration in Mount Tabor" is shown in the following.

1. 1 Cusanus, in his diocese of Brixen (1452-1458)

Sermo 176 was written for the Mass on March 2, 1455 in Brixen. According to the liturgical calendar it was held on the second Sunday of Lent. Here, this *Sermo* is looked into in terms of the activity of Cusanus.[286]

285 See my paper, "Formation of Eckhart's Thought and Mystical Theology of Dionysius the Areopagites: Where the Thought <the Birth of God in the Soul> Meets <Darkness>", in *Studies in Medieval Thought* (Japanese Society of Medieval Philosophy), vol. 55, 2013, pp. 30-47 (Japanense).

286 For details of chronology, activity, works and historical situations of Cusanus, see: Watanabe, M. (2011), *Nicholaus of Cusa: A Companion to His Life and His Times*, ed. by Christianson, G. and T. M. Izbicki, Ashgate.

On April 25, 1450, Cusanus was ordinated to the Bishop of Brixen; however, he did not go to Brixen right after his ordination. He had done his rounds as a legate; Pope Nicolaus V (r. 1379-1455) appointed him as his legate on December 24 and 29, 1450. He first visited Germany and lowlands, and moved into Brixen as late as just before the Easter in 1452.

As soon as he moved into his diocese, he began to rule and reform there. This caused a severe conflict between him and Sigmund Duke of Tyrol. Cusanus also tried to reform the depraved monasteries and convents in his diocese, and this met with a strong protest by Verena von Stuben (c. 1414-c.1472), who was an abbess of the Benedictine convent at Sonnenburg near St. Lorenzen. Cusanus excommunicated her, but the conflict did not settle down. Finally, Pope Pius II, his old friend Aeneas Sylvius Piccolomini, ordered him to leave there for Rome. To his great disappointment, Cusanus left Brixen on September 4, 1458.

1. 2 His writings during Brixen period

It is not difficult to imagine that Brixen period was one of the bitterest experiences in Cusanus' life. Nevertheless, he brought out many of his works then: *De pace fidei* (September, 1453): *De visione Dei* (1453): *De theologicis complementis* (1453): *De mathematicis complementis* (1453/1454): *De caesarea circuli quadrature* (August 6, 1457, in Castel Andraz): *De beryllo* (August 18, 1458, Castel Andraz).

Though he remarkably deepened his thought, it is also true that he did not write anything between 1454-1457, when the *Sermo* 176 was done. There are also two other periods in which he did not bring out any single work: 1437-1439, 1451-1452.

1. 3 Period of Silence: Cusanus' interest around 1455 in Brixen

What was Cusanus' concern when he was writing *Sermo* 176, during the period in which he did not write any theological, philosophical works as he did before? Did the strife in Brixen kept him away from writing any single work? Although further studies need to be done, it seems plausible to mention here that Cusanus concentrated himself upon Mass services and preaching in accordance with liturgical calendar.

According to the notes of the Heidelberg edition (vol. XVIII/4, pp. 275-280, 2007), it can be said that Cusanus composed his *Sermo* in accordance with the *Missal of Brixen* (*Missale Brixinense*), and the regional Book of liturgy used in Brixen diocese. This fact also applies to his other Sermons in those days.

In *Sermo* 176, Cusanus interprets "Transfiguration in Mount Tabor" as a divine appearance, which leads people to believe that Jesus is the Word of God and the Son of God. The main topic of this *Sermo* is the faith which confesses that Jesus is the Word of God and the Son of God, and in connection with this topic, he mentions in the latter part of *Sermo* 176 to "*septem stellae lucidae*", which means, "seven shining stars".

This "seven shining stars" indicates seven passages of the Gospel read in the Mass. First star is a passage read in the Mass on the second Sunday of Lent, and others are read in the following Masses from Monday to Saturday. Cusanus named these series of Gospel passages as "seven shining stars". His Sermons and his thoughts are coherent with liturgy arranged according to the liturgical calendar. Liturgy and liturgical calendar are also deeply linked to the theological thoughts of salvation. Each part of liturgy and liturgical calendar reflects the meaning of events which are prepared and caused by God according to his plan of salvation.

His idea of "seven shining stars" is essentially based upon liturgy and its calendar. Cusanus tried to lead the congregation to the faith that Jesus Christ is the Son of God. He referred to "seven shining stars" simply because of this reason. These "seven stars" guide people by their brightness. In a sense, they are visible signs which lead people to invisible thing. This constellation of "seven shining stars" gives us very important insights into Cusanus' plan of his Sermons. His reference to it may reflect his earnest attitude toward liturgy and pastoral service during his Brixen period.

2. The theme of Transfiguration in Mount Tabor in *Sermo* 176

As for "Transfiguration in Mount Tabor", Cusanus indicates two viewpoints in his *Sermo* 176. One is the meaning of the transfiguration itself, namely shining body, face and clothes of Christ. The other is the voice of Father God which told that the man was his beloved Son. Cusanus points out that both signify the divine appearances; transfiguration is a visible

divine appearance, whereas the Father's voice is an invisible appearance as follow.

2. 1 The meaning of "*figura*" in the "*trans-figuratio*"

Cusanus first explains the literal meaning of transfiguration (*Sermo* 176, n. 2). According to him, "*figura*" plays an important role. Although "*Figura*" has several meanings (*i.e.* a "shape" or a "form"), the most important here is the relationship between "*figura*" and "*corpus*". "*Figura corpus requirit*" (*Sermo* 176, n. 2). This means that "*figura*" needs "*corpus*": "*figura*" needs body or corporal thing. Cusanus here quotes "*Deus spiritus est*" (Io 4: 24) to show that "*corpus*" makes a sharp contrast with "*spiritus*". God as the spiritual being is not visible, whereas "*corpus*" is visible. Cusanus underlines this difference between "*corpus*" and "*spiritus*" in his interpretation of transfiguration. God itself is invisible but "Transfiguration of Christ in Mount Tabor" shows the invisible God in a way through the change of Christ's body.

Add to this, Cusanus divides vision and transfiguration. Although both the vision and transfiguration are divine phenomena, the "*visio*" in which people can realize the filiation is distinguished from the transfiguration in which people can see divine appearance of Christ. In *Sermo* 176, Cusanus says that the vision of apostles who attended this transformation could not attain the filiation (*Sermo* 176, n. 2). According to *De filiatione Dei* (July 27, 1445), filiation is "*visio facialis*" and theophany, and its "*modus theophanicus*" is a vision above all modus. For Cusanus, filiation is the ultimate vision in which invisible, immense, infinite, indeterminate God can be seen.

And, through this ultimate vision, human beings intellectually realize the deification (*theôsis*). Transfiguration itself does not mean that the ultimate vision is realized. The distinction stated here is very important to understand the significance of the transfiguration of Cusanus.

2. 2 To hear and to see: the meaning of faith

By distinguishing transfiguration from filiation and vision, Cusanus accentuates the significance of the voice of Father God in "Transfiguration in Mount Tabor". The voice from heaven said, "This is my beloved Son". Here, instead of "*videre* (to see)", the importance of "*audire* (to hear)" is highlighted.

According to the Bible and the patristic tradition, "*audire*" is essential for human beings to have a faith: "So faith comes from what is heard, and what is heard comes through the word of Christ" (*Rom* 10:17). Cusanus says, "Invisible thing is grasped by faith through hearing" (*Sermo* 176, n. 2).

Together with the transfiguration, Father's voice from heaven is also important in this event. To hear the voice and to have a faith that Jesus is the Son of God is so important as to see the transfiguration. Without hearing the voice of Father God, the faith cannot be cultivated.

Transfiguration alone cannot make the humans to recognize that Jesus is the Son of God. The voice of Father God is necessary.

That Jesus is the Son of God is an invisible matter, so it cannot be known through visible transfiguration but through hearing the voice from heaven.

Cusanus does not consider "Transfiguration in Mount Tabor" as a theophany. He calls it a "*divina manifestatio*", that is, the divine manifestation (*Sermo* 176, n. 6). On the contrary, he shows the filiation as a kind of theophany in *De filiatione Dei*. Here in *Sermo* 176, the transfiguration is not "*visio facialis*". The transfiguration is not *visio Dei*, the direct vision of invisible God, but the manifestation of God through visible body and audible voice. The purpose of the transfiguration and voice is to make people have a faith and verify it. Cusanus says that where the hearing of the soul coincides with the seeing of the soul, there is the faith (*Sermo* 176, n. 5). From that standpoint, the event of "Transfiguration in Mount Tabor" is interpreted as the moment where the human faith arises.

2. 3 The meaning of transfiguration in *Sermo* 176

Cusanus also states that the transfiguration was happened for the disciples. It was arranged for the disciples to know how the citizens of heaven would be and to hope for it. Through the transfiguration, the disciples could imagine beforehand the shape of future body that would be obtained after resurrection. In the future, our body becomes shining and angel-like in the same way as Christ in transfiguration (*Sermo* 176, n. 6).

Thus, Cusanus connects the transfiguration with resurrection. This reflects the liturgical calendar; *Sermo* 176 is written for the second Sunday in Lent. The congregation and Cusanus were preparing and waiting for Easter, the feast of the resurrection. In the latter part of his *Sermo*, Cusanus remarks that in the transfiguration, Jesus takes his immortal figure on his mortal body (*Sermo* 176, n. 8). "Transfiguration in Mount Tabor" is understood as the sign or *praefigura*. It makes the resurrection and the body after the resurrection visible in advance. Nevertheless, whole meaning of the salvation is not fully understood before the crucifixion and the resurrection. So, according to Cusanus, Peter who could observe the transfiguration could not understand its essential meaning. Cusanus says that Peter did not have a vision of ultimate happiness but just saw a kind of brightness of shining body which set him ablaze (*Sermo* 176, n. 6). Cusanus also explains the reason why Jesus told his disciples not to talk about this vision of the transfiguration; the reason is that the transfiguration is manifested but it is meaningless before the resurrection (*Sermo* 176, n. 6).

As already mentioned above, the voice of Father God is essential in this *Sermo* to see the transfiguration, for people to anticipate the resurrection in advance, and to have a faith that Jesus is Son of God. In this *Sermo*, this process, which occurred in the event of "Transfiguration in Mount Tabor" has an important meaning.

2. 4 The meaning of Mount Tabor in *Sermo* 176

In *Sermo* 176, Cusanus does not necessarily talk about the "mountain" in terms of mystical theology in the Christian tradition. For example, Cusanus talks about "mountain" but he does not mention to the motif of ascension which are typically discussed together with the "mountain" in the tradition of mystical theology.

Nevertheless, it seems clear that it was written under the influence of Christian mystical thoughts. Cusanus refers to the "cloud" where God hides himself from the direct sight of humans and "light" which illuminates people to provide divine knowledge. The cloud is the biblical symbol which indicates the invisibility of God or human's to God. At the same time, the cloud also means an approach to God because the cloud appears when people climb up the mountain and get close to God. As mentioned in this *Sermo*, the cloud from which God gives his voice to people is related to the divine manifestation. So, the cloud represents the invisibility of God or inaccessibility to God that appears when people get exceedingly close to God. In the event of "Transfiguration in Mount Tabor," the cloud where Father God hides himself also appeared on the top of the mountain and the disciples were revealed that Jesus was the Son of God. Although the cloud plays very important role in this event, it does not bring people the direct vision of God. The illumination from the transfiguration does not result in the ultimate cognition of God either. This is the peculiarity of Cusanus' understanding of the transfiguration seen in his *Sermo*.

Through his preaching, Cusanus connects disciples who "saw" and "heard" in the event of the transfiguration to the congregation who gather to the Mass. His preaching and the Bible interpretation link the time of the transfiguration, the time of liturgical calendar and the time of the congregation. The disciples in the *Sermo* do not know the resurrection yet. The congregation was also still waiting for the resurrection in terms of the liturgical calendar. The disciples and the congregation have not attained the ultimate vision yet. The time when it is truly known that Jesus is the Son of God will come when the resurrection realizes. In this *Sermo*, the decisive event, *i.e.* the resurrection, is postponed and expected to be realized in the future. The chronological frame of this *Sermo* is very important for understanding his interpretation of the transfiguration. Through this chronological frame, Cusanus emphasizes not the ultimate vision, but the importance of the faith in the event of the transfiguration. Mount Tabor is the field of illumination by the divine light in this *Sermo*. But in this case, the divine light means the faith itself which is given by God through the grace (*Sermo* 176, n. 5).

The congregations of this Mass enter into Mount Tabor and participate in the event of the transfiguration with disciples through the preaching of Cusanus. Thus, it is admitted that the congregation who gathered in the church and the liturgical calendar were essential factors for this *Sermo* and his interpretation of "Transfiguration in Mount Tabor". For further study, his following *Sermo* 177 in which Cusanus also elaborates upon the faith should be closely examined.

LA DIALÉCTICA ENTRE TEOLOGÍA NEGATIVA Y TEOLOGÍA AFIRMATIVA EN EL SIMBOLISMO TRINITARIO DE NICOLÁS DE CUSA

FELIX RESCH
(ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG)

ABSTRACT

Without any doubt, the trinitarian symbolism can be considered as a main topic in various works of Nicholas of Cusa. Given Cusa's apophatic henology, one has to ask why he prefers the trinitarian distinctions which arise from his cataphatic noology and how he achieves to maintain them. Which role do the trinitarian symbols play? Do the affirmative names foster a better knowledge of God or do they obscure the ineffable essence of the absolute? Finally, it is necessary to link the trinitarian structure with the problem of predication of God. If God is considered as unsurpassable, how can he be subject to different predicates, including trinitarian ones?

En este artículo, quisiera poner de relieve porqué se origina y cómo se mantiene el simbolismo trinitario en varias obras del Cusano teniendo en cuenta su henología profundamente apofática.

En cuanto al origen de su simbolismo trinitario, es evidente que éste brota de su fe cristiana. Son numerosas las prédicas cusanas que abordan el misterio central del cristianismo desde varios puntos de vista: La primera prédica,[287] partiendo de las correlativas lulianas, la cuarta prédica,[288] apoyándose en Dionisio y Buenaventura, las prédicas 23[289] y 24,[290] desplegando el Padre Nuestro, o, finalmente, las prédicas 168[291] y 187,[292] interpretando a la tercera persona divina como paz y gloria, etc.

Desde la perspectiva hermenéutica, es importante subrayar la precomprensión cristiana del simbolismo trinitario de Nicolás de Cusa. Investigadores como Rudolf Haubst,[293] Jasper Hopkins[294] y Wendelin Knoch[295] han puesto mucho énfasis en destacar las raíces teológicas de la especulación trinitaria del Cusano.

Desde la perspectiva metafísica, sin embargo, hay que preguntarse cómo argumenta a favor de una estructura trinitaria

287 Cfr. *Sermo* I: h XVI/1.

288 Cfr. *Sermo* IV: h XVI/1.

289 Cfr. *Sermo* XXIII: h XVI/4.

290 Cfr. *Sermo* XXIV: h XVI/4.

291 Cfr. *Sermo* CLXVIII: h XVIII/3.

292 Cfr. *Sermo* CLXXXVII: h XVIII/4.

293 Cfr. Rudolf Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trierer Theologische Studien 4), Trier 1952.

294 Cfr. Jasper Hopkins, "Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues", en: *MFCG* 28 (2003), 135-164.

295 Cfr. Wendelin Knoch, "Die historische und systematische Bedeutung der cusanischen Trinitätsspekulation", en: *MFCG* 33 (2012), 19-35.

en el interior de lo Absoluto. Contrario a Hopkins,[296] es menester acentuar que el Cusano no se contenta con ilustraciones de la Trinidad, sino que trata de probar la estructura trinitaria por medio de argumentos racionales. Así retoma el programa anselmiano *sola ratione* que sirve de base a la especulación trinitaria de pensadores como Pedro Abelardo, Ricardo de San Víctor, Raimundo Lulio o Juan de Segovia.[297] Comparte también el interés interreligioso de Raimundo y Juan utilizando argumentos racionales a fin de convencer a los musulmanes de las verdades centrales de la fe cristiana. No obstante, la especulación trinitaria del Cusano va adjuntada a una teología negativa que está estrechamente ligada a una henología de índole neoplatónica. Los símbolos trinitarios no son un fin en sí mismo, sino que deben conducir al lector a la contemplación del misterio trinitario que es incomprensible e inefable. Con razón, Bernard McGinn habla de un "misticismo trinitario" en Nicolás de Cusa.[298]

Obviamente, hay una gran variedad de símbolos trinitarios en las obras cusanas que no tiene sentido repetir aquí. Al contrario de lo que realiza Haubst, quien intenta dar un resumen completo de las tríadas cusanas.[299] Por mi parte, en cambio, quisiera destacar dos tipos de símbolos que no dejan de ser cruciales en muchas obras, ante todo, en *De docta ignorantia*. Ambos provienen del *Quadrivium* medieval:

296 Cfr. Jasper Hopkins, "Verständnis und Bedeutung...", *op. cit.*, 155.

297 Cfr. Felix Resch, *Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 20), Münster 2014, 326.

298 Cfr. Bernard McGinn, "Unitrinum seu triunum. Nicholas of Cusa's trinitarian mysticism", en: *Mystics. Presence and Aporia*, ed. Michael Kessler, Chicago 2003, 90-117.

299 Cfr. Rudolf Haubst, *Das Bild*, *op. cit.*

-En primer lugar, la *manuductio arithmetica*, cuyo símbolo principal es la tríada unidad-igualdad-conexión.[300]
-En segundo lugar, la *manuductio geometrica*, cuyos símbolos principales son el triángulo y el círculo.[301]
-Los números y las figuras geométricas sirven de símbolos para acercarse a lo invisible.

En el capítulo 7 del primer libro de *De docta ignorantia*, el Cusano expone que el mundo se caracteriza por la mutabilidad, la desigualdad y la división. Estos tres aspectos del mundo temporal remiten al principio eterno que es unidad, igualdad y conexión.[302]

En términos de Heinrich Beck,[303] se trata de reducciones metafísicas siguiendo tres pasos

1. La experiencia de la imperfección del mundo.
2. La aplicación del principio de razón suficiente.
3. La conclusión de la perfección del principio eterno.

El Cusano menciona dos razones porqué no pueden existir varios principios eternos:[304]

-Primero, porque las propiedades "eternidad" y "unidad" son inseparables. Si hubiera varios principios eternos, serían

300 Cfr. Felix Resch, *Triunitas*, *op. cit.*, 62-90.

301 Cfr. *ibid.*, 90-112.

302 Cfr. *De docta ign.* I, 7: h I, p. 15, lin. 4 – p. 16, lin. 9.

303 Cfr. Heinrich Beck, *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik. 21 Vorlesungen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 23), Frankfurt a. M. 2004, 187, nota 4.

304 Cfr. *De docta ign.* I, 7: h I, p. 16, lin. 13-19.

causados por la unidad, lo que no es posible, porque lo eterno no es posterior a nada.

-Segundo, porque las propriedades "eternidad" y "perfección" son inseparables. Si hubiera varios principios eternos, le faltaría al uno lo del otro, lo que no es posible, porque lo eterno no es imperfecto.

Por consiguiente, resulta que el principio eterno debe ser único. Se puede cuestionar, sin embargo, que el principio eterno sea necesariamente trinitario. ¿Por qué el Cusano se contenta con tres aspectos del mundo temporal que remiten al principio trinitario eterno? ¿Sólo por su fe cristiana o también por razones filosóficas? ¿No se pueden imaginar más aspectos temporales que remitirían a un principio polifacético?

Teniendo en cuenta el optimismo intelectual del Cusano que se expresa en la necesaria pretensión de verdad de su simbolismo trinitario, sería inadecuado interpretarlo en el sentido tomista o puramente teológico.[305] Por el contrario, propongo utilizar a Thierry de Chartres, más precisamente su *Tractatus de sex dierum operibus*,[306] como clave hermenéutica para la *manuductio arithmetica* de Nicolás de Cusa.[307]

305 Como Rudolf Haubst, *Das Bild*, *op. cit.*, 311.

306 Cfr. *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, ed. Nikolaus M. Häring, S.A.C., (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 20), Toronto 1971, 553-575.

307 Cfr. Felix Resch, *Triunitas*, *op. cit.*, 76-79.

A partir de Pierre Duhem[308], son muchas las publicaciones que insisten en la influencia de Thierry en la obra cusana.[309] A pesar de una sola referencia al pensador del siglo XII en la *Apologia doctae ignorantiae*,[310] los términos y los argumentos de Thierry están presentes en muchos escritos cusanos.

En su *Tractatus*, Thierry explica que una consideración del mundo como obra (*fabrica mundi*) le conduce a cuatro causas:

> "*Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam deum esse cognoscet, formalem uero dei sapientiam, finalem eiusdem benignitatem, materialem uero quatuor elementa que et ipse creator in principio de nichilo creauit.*"[311]

Es evidente que esta consideración presupone una analogía entre una obra particular, producida por el intelecto humano, y el mundo entero. Aplicando el principio de razón suficiente, el mundo entero requiere igualmente un intelecto como causa. Este intelecto no puede ser reducible a la causa eficiente, porque así ya no sería suficiente para explicar la existencia del mundo. Por lo tanto, el intelecto creador es a la vez causa formal y causa

308 Cfr. Pierre Duhem, "Thierry de Chartres et Nicolas de Cues", en: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 3 (1909), 525-530.

309 Cfr. en particular, Cecilia Rusconi, "Cusanus und Thierry von Chartres", en: *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, hg. von Harald Schwaetzer und Kirstin Zeyer, Münster 2008, 285-302 y Werner Beierwaltes, "Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus", en: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 368-384.

310 Cfr. *Apol.*: h ^{2}II, n. 35, lin. 6-7.

311 *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, *op. cit.*, p. 556, lin. 31-34.

final del mundo. Dado que los elementos son creados a partir de la nada (*ex nihilo*), deben ser considerados como una causa posterior al intelecto creador.

Regresando al *De docta ignorantia*, podemos concluir: Cuando el Cusano habla de la mutabilidad, de la desigualdad y de la división, se trata de tres aspectos que remiten a tres causas trascendentes:

-En la medida de que el mundo se muestre como mutable, remite necesariamente a la unidad eterna.
-En la medida de que el mundo se muestre como desigual, remite necesariamente a la igualdad eterna.
-En la medida de que el mundo se muestre como dividido, remite necesariamente a la conexión eterna.

Podemos hablar de tres referencias causales del mundo imperfecto al principio perfecto presuponiendo una analogía entre el intelecto finito del ser humano y el intelecto infinito del creador. Experimentándose triádico, el intelecto finito reconoce que el intelecto infinito, aunque no requiere de una materia preexistente, debe actuar trinitariamente. Ser causa eficiente es una condición necesaria, pero no suficiente de la creación del mundo. En cambio, ser causa eficiente, formal y final es una condición necesaria y suficiente del mundo.

En algunas obras posteriores al *De docta ignorantia*, el Cusano lleva a cabo una noología explícta transformando las causas en momentos intelectuales del arte absoluta: omnipotencia,

sabiduría y voluntad, como lo expone en el capítulo 13 del *De mente*.[312] Haciendo alusión a la noología agustiniana en el *De aequalitate*, el Cusano conecta los tres momentos con la tríada memoria-intelecto-voluntad.[313]

Esta noología explícita va más allá de una teoría causal del mundo. Dado que Dios no empieza a actuar, porque así la creación sería accidental, contradiciendo la simplicidad absoluta del creador, Dios debe actuar desde siempre. Dado que el actuar divino se realiza trinitariamente, la Trinidad no solo es creadora, sino también intradivina.

En cuanto a la *manuductio geometrica*, el Cusano insiste en la necesidad de la estructura trinitaria de la unidad absoluta.[314] Siendo absoluta, esta unidad sobrepasa todas las figuras geométricas, aún las más perfectas.[315]

Dado que las cosas visibles son consideradas imágenes de lo invisible, es, sin embargo, posible utilizarlas como un espejo para ver el original. Es importante mencionar la dialéctica entre la imagen y el original: Por una parte, las dos son similares, porque la imagen procede del original, pero por otra parte, hay una desemejanza insuperable entre las dos, porque el original sobrepasa infinitamente sus imágenes.[316]

312 Cfr. *De mente* 13: h ²V, n. 147, lin. 1-6.
313 Cfr. *De aequal.*: h X/1, n. 19, lin. 21-25.
314 Cfr. *De docta ign*. I, 10: h I, p. 20, lin. 13-16.
315 Cfr. *ibid*. I, 10: h I, p. 19, lin. 18-20.
316 Cfr. *ibid*. I, 11: h I, p. 22, lin. 11-15.

Entre las diferentes imágenes, las figuras matemáticas son las más adecuadas para alcanzar el original invisible, debido a su simplicidad. Según el capítulo 12 del primer libro de *De docta ignorantia*, hay tres etapas de este recorrido:[317]

> -Primero, la consideración de las figuras matemáticas como figuras finitas.
> -Segundo, la translación (*translatio*) a las figuras infinitas.
> -Tercero, la superación (*transsumptio*) de las figuras a la simplicidad infinita.

Contrario a la *manuductio arithmetica*, las fuentes principales de la *manuductio geometrica* son Heymerico del Campo, Meister Eckhart y Juan Escoto Erígena.

El Cusano intenta una translación del triángulo finito al triángulo infinito, cuyas tres líneas son igualmente infinitas. Al nivel infinito, es necesariamente simple y no puede estar compuesto de diferentes líneas. Coincide, por el contrario, con la línea infinita. Lo que merece ser subrayado, es que la identidad entre la línea y el triángulo, imposible al nivel finito, se muestra necesaria al nivel infinito.[318]

Nicolás de Cusa afirma que las figuras geométricas se convierten en modos del ser de lo máximo absoluto:[319]

317 Cfr. *ibid*. I, 12: h I, p. 24, lin. 13-25.
318 Cfr. *ibid*. I, 14: h I, p. 28, lin. 3 – p. 29, lin. 4.
319 Cfr. *ibid*. I, 19: h I, p. 38, lin. 1-6.

-Siendo esencia, lo máximo se muestra como lineal.
-Siendo Trinidad, lo máximo se muestra como triangular.
-Siendo unidad, lo máximo se muestra como circular.
-Siendo existencia actual, lo máximo se muestra como esférico.

Al nivel finito, las diferentes figuras son marcadas por la alteridad. Al nivel infinito, en cambio, no hay ninguna alteridad entre las figuras. Esta no-alteridad entre la esencia, la Trinidad, la unidad y la existencia actual no puede interpretarse como una simple indiferencia, es decir, como una contradicción de la diferencia.

Cabe destacar que esta no-alteridad de los diferentes modos del ser de lo máximo absoluto precede al principio lógico de bivalencia, como el Cusano expone en el capítulo 19:

> "*Nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas ; et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas. 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*."[320]

Basado en el principio de bivalencia, el lenguaje humano solo puede alcanzar lo máximo por medio de fórmulas paradójicas (*distinctio est indistinctio; trinitas est unitas*). En efecto, esta

320 *Ibid.* I, 19: h I, p. 39, lin. 3-8.

dialéctica entre la distinción y la indistinción remite a la prédica latina 4 de Eckhart:

> "*Ubi notandum quod cum dicimus omnia esse in deo, sicut ipse est indistinctus in sui natura et tamen distinctissimus ab omnibus, sic in ipso sunt omnia distinctissime simul et indistincta*."[321]

Allí el Cusano anota al margen:

> "*Deus indistinctus in sui natura, tamen ab omnibus distinctissimus*".[322]
> "*nota quomodo indistinctus simul et distinctus*".[323]

A pesar del enfoque en la relación entre el mundo y Dios, se nota, sin embargo, el intento de atribuirle la indistinción y la distinción a Dios.

Por consiguiente, el Cusano trata de concordar dos supuestos:[324]

-Primero, la verdad del triángulo (*veritas trianguli*) requiriendo tres ángulos distintos.

-Después, la verdad de la unidad de la esencia absolutamente simple (*veritas unitatis simplicissimae essentiae*) requiriendo la indistinción de los tres ángulos.

---

321 *Magistri Echardi Sermones*. Hg. und übers. von Ernst Benz, Bruno Decker und Joseph Koch, (Meister Eckhart. *Die deutschen und lateinischen Werke. Die lateinischen Werke*. Vierter Band), Stuttgart 1956, n. 28, p. 27, lin. 10 – p. 28, lin. 1.

322 Stefanie Frost, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 69), Münster 2006, 252, Marg. 152.

323 *Ibid.*, Marg. 155.

324 Cfr. *De docta ign*. I, 19: h I, p. 39, lin. 13-18.

Finalmente, las dos verdades coinciden en la verdad absoluta (*veritas absoluta*) expresada en la fórmula *unitrinum seu triunum*,[325] que busca hacer justicia y a la unidad absoluta y a la Trinidad. Es importante subrayar que los opuestos relativos, simbolizados por los tres ángulos, no coinciden uno con otro, lo que se lee en el opúsculo *Responsio de intellectu evangelii Ioannis*: "*non eo modo quod verbum, quod est apud patrem, coincidat cum patre, quia apud ipsum est incoincidenter.*"[326]

El argumento central de porqué la estructura de lo máximo es necesariamente trinitaria es que todos los polígonos contienen el triángulo, porque se trata del polígono más pequeño. Por ello, el triángulo juega el papel de una causa formal de todos los polígonos. Dado que el triángulo más pequeño coincide con el más grande, contiene todos los polígonos posibles.[327]

En cambio, el rectángulo siempre es inferior al triángulo, porque ya está compuesto de dos triángulos. Por lo tanto, no puede ser lo máximo.

Se nota que el triángulo sirve de causa formal. Sin embargo, hay que reconocer que la *manuductio geometrica* carece de la perspectiva tricausal de la *manuductio arithmetica*. Siendo más bien formal o conceptual, no es capaz de expresar la actualidad de la Trinidad. Dado que los tres ángulos del triángulo son convertibles, las propriedades de las tres personas trinitarias escapan a la perspectiva geométrica.[328]

325 *Ibid*. I, 19: h I, p. 39, lin. 20-21.

326 *De intell. Ev. Io.*: h X/1, n. 4, lin. 1-8.

327 Cfr. *De docta ign*. I, 20: h I, p. 40, lin. 14-22.

328 Cfr. Felix Resch, *Triunitas*, *op. cit*., 109.

En cambio, la figura del círculo es más adecuada a la Trinidad, porque hace visible la diferencia entre las propriedades trinitarias, por una parte, simbolizadas por el centro, el diámetro y la circunferencia, que son irreducibles e inconvertibles, y los atributos divinos, por otra parte, como, por ejemplo, la simplicidad, la eternidad etc., que, siendo convertibles, se verifican mutuamente. Así se entiende el concepto de la teología circular (*theologia circularis; in circulo posita*).[329]

En su *Apologia doctae ignorantiae*, Nicolás de Cusa defiende su especulación trinitaria contra los reproches de unitarismo y de panteismo.[330] Aunque no agrega nuevos argumentos a favor de la Trinidad, sí pone de relieve la compatibilidad entre la unidad absoluta y la estructura trinitaria considerando el acercamiento intelectual, más allá de lo racional, como condición necesaria para poder alcanzar el misterio trinitario. Según el Cusano, su adversario Juan Wenck no entiende que Dios sobrepasa el principio racional de no contradicción.[331] Por consiguiente, las tres personas divinas no son ni opuestos contrarios ni contradictorios, sino opuestos relativos más allá de todo tipo de alteridad numérica. Aunque el concepto de opuestos relativos impide interpretar a las personas trinitarias como tres entidades diferentes, no equivale a una confusión de dichas personas. Siendo el opuesto contrario de la división, la confusión tampoco es adecuada a la unidad absoluta. A fin de cuentas,

329 Cfr. *De docta ign*. I, 21: h I, p. 44, lin. 4.

330 Cfr. *Apol*.: h ²II, n. 23, lin. 19-25.

331 Cfr. *ibid*.: h ²II, n. 35, lin. 1-6.

es indispensable encontrar una perspectiva más allá de la diferencia entre la confusión y la división para poder ver que el carácter irreducible o inconvertible de las personas trinitarias y la unidad absoluta no se contradicen.[332]

En la prédica 22, el Cusano subraya que la Trinidad debe entenderse *abstractissime et elevatissime super omnem rationalem trinitatem*.[333] Allí crea también los neologismos de *Triunitas*[334] y *Unitrinitas*.[335]

A lo largo de estos intentos, se puede percibir la dialéctica entre el simbolismo trinitario, fruto de consideraciones noológicas, y la metafísica de la unidad. Este no es el lugar, sin embargo, para ofrecer un resumen completo de la henología cusana.[336] Sin embargo, quisiera mencionar algunos puntos respecto de por qué no se puede descuidar la henología apofática heredada de la tradición neoplatónica:

-En primer lugar, la denominación presupone una dualidad, inadecuada a lo Uno absoluto, entre el nombre y el objeto nombrado.

-Por otro lado, los nombres tienen un significado particular y limitado, lo que no vale para lo Uno ilimitado. Entonces,

332 Cfr. Felix Resch, *Triunitas*, *op. cit.*, 131-133.

333 *Sermo* XXII: h XVI/4, n. 16, lin. 4-5.

334 *Ibid.*: h XVI/4, n. 16, lin. 9.

335 *Ibid.*

336 Cabe destacar Werner Beierwaltes, "Identität und Differenz als Prinzip cusanischen Denkens", en: *Identität und Differenz* (Philosophische Abhandlungen 49), Frankfurt a. M. 1980, 105-143 y Kurt Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 7), Leiden 1973.

el nombre 'Padre' excluye el significado del nombre 'Madre' etc.

-Finalmente, los nombres ya están compuestos de diferentes letras, contrario a la simplicidad divina.

Es evidente que estos argumentos afectan necesariamente los nombres trinitarios.

En varios escritos, el Cusano afirma que incluso los nombres bíblico-dogmáticos 'Padre', 'Hijo' y 'Espíritu Santo' no denominan propriamente a la Trinidad.[337]

¿Cómo debemos interpretar este enunciado? ¿Se trata de un distanciamiento de la fe cristiana? A primera vista, parece como si el Cusano se alejara del dogma trinitario. Pero teniendo en cuenta el contexto y el contenido exactos, hay que revisar este prejuicio.

En el *De non aliud*, se legitiman los nombres bíblico-dogmáticos por su procedencia de las Sagradas Escrituras, aunque son menos precisos por su significado genealógico.[338] Es decir, si se entiende el predicado divino 'Padre' en el sentido unívoco, Dios será malentendido como una entidad particular contraria a otra. Para evitar estos malentendidos, el Cusano trata de purificar los nombres trinitarios de todo tipo de antropomorfismo. Este intento de hacer justicia a la trascendencia de la Trinidad divina ya se encuentra en la

337 Cfr. *De docta ign*. I, 9: h I, p. 18, lin. 26 – p. 19, lin. 1; *Sermo* XXII: h XVI/4, n. 21, lin. 1-5; *De pace* 8: h VII, n. 24, p. 25, lin. 1-9; *De non aliud* 5: h XIII, p. 13, lin. 4-9.

338 Cfr. *ibid.*

Regla teológica 31 donde Alain de Lille expone que los nombres abstractos corresponden más bien a la simplicidad divina que los nombres concretos.[339]

En *De pace fidei*, el Verbo divino afirma:

> "*Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset.*"[340]

Las expresiones *ut creator* y *ut infinitus* remiten al *De Mystica Theologia* de Dionisio (*ὡς πάντων αἰτία y ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ*).[341] La consideración de Dios como creador posibilita los enunciados catafáticos, mientras que los enunciados apofáticos se fundan en la consideración de Dios como infinito. Es menester destacar que no se trata de dos perspectivas aisladas, porque la catafática prepara la apofática. Dado que el ser humano se percibe como causado por un principio creador, empieza por la vía afirmativa que le conduce al principio trinitario. A lo largo de la vía negativa, que sigue después,

339 Cfr. *Saeculum XIII. Alani de Insulis Doctoris Universalis Opera Omnia*, ad codices mss. et veteres editiones collata atque notis et observationibus illustrata studio D. Caroli de Wisch, Prioris Dunensis. Nostrae recensioni accedunt doctoris universalis lucubrationes nonnullae, huc usque seorsim editae, inter quas maxime commendatur liber cui titulus: Distinctiones dic-tionum theologicalium, quem ex vetustissimo exemplari non plus quam semel typis mandato exprompsimus. Accurante J.-P. Migne, Bibliothequae clebi universae. Tomus unicus (Patrologiae Tomus CCX), Lutetiae parisiorum 1855, 31, n. 453, 636A.

340 *De pace* 7: h VII, n. 21, p. 20, lin. 9-12.

341 Cfr. Dionysio, *De Mystica Theologia*, I, 2, en: *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*, hg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter (Patristische Texte und Studien 36), Berlin 1991, p. 143, 1000B:

intenta purificarlo de todo lo finito para poner de relieve el carácter absolutamente infinito de lo divino.

En cuanto a esta purificación de los enunciados catafáticos, es importante mencionar que la teología negativa no equivale a una revisión de la estructura trinitaria de Dios. Retomando la excelente interpretación de Victoria Arroche hay que diferenciar:

> "Hay dos planes, el ontológico y el discursivo, en este sentido el problema es si la unidad es trina en el sentido ontológico, el otro es que nosotros podemos denominarla trina y nuestro concepto de trinidad de todas maneras nunca va a ser conveniente a esa unidad (...)".[342]

Según el plan ontológico, resulta que el principio es necesariamente trino. Según el plan discursivo, sin embargo, se nota que ni 'trino' ni 'uno' ni otro concepto finito pueden ser adecuados a la infinitud divina que sigue siendo trinitaria.

En el último capítulo del primer libro de *De docta ignorantia*, el Cusano afirma que la infinitud divina considerada como unidad es Padre, considerada como igualdad es Hijo, considerada como conexión es Espíritu Santo y, finalmente, considerada coma

342 Victoria Arroche, "El tema de la Trinidad en el *De pace fidei* de Nicolás de Cusa", en: *Nicolás de Cusa, identidad y alteridad: pensamiento y diálogo*, ed. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico (Colección Presencias Medievales. Serie estudios), Buenos Aires [1]2010, 414-415.

infinitud no es ni Padre ni Hijo ni Espíritu Santo.[343] Las tres primeras consideraciones corresponden a la vía afirmativa, la última a la vía negativa. De todos modos, es necesario subrayar que todas son nada más que consideraciones que nunca alcanzan la infinitud como tal que está más allá de las afirmaciones y de las negaciones. Siendo una operación racional, la negación es a la vez insuficiente para comprender lo infinito. Siguiendo el séptimo libro del comentario *In Parmenidem*[344] de Proclo, hay que negar incluso las negaciones.[345]

El apofatismo no es ni unitarista ni irracional, sino que está más allá de la identidad considerada como opuesto contrario a la alteridad. La infinitud absoluta no destruye, sino posibilita la estructura trinitaria.

A fin de cuentas, hay que preguntarse cómo es posible enunciar predicados, incluso trinitarios, de Dios. Evidentemente, solo pueden predicarse con respecto a las creaturas. Pero, si Dios es considerado insuperable según el concepto ontológico de Anselmo, ¿cómo puede estar sujeto a predicados diferentes?

Una solución conveniente puede encontrarse en el capítulo 10 del primer libro de *De docta ignorantia*. El enunciado *Unitas est maxima*[346] hace visible la autopredicación trinitaria de Dios.

---

343 Cfr. *De docta ign*. I, 26: h I, p. 54, lin. 24 – p. 55, lin. 2.

344 Cfr. Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome II: Livres V à VII. Édition critique par Carlos Steel* (Ancient and medieval philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1. IV), Leuven 1985.

345 Cfr. Werner Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, 361-366.

346 *Ibid*. I, 10: h I, p. 21, lin. 5.

El sujeto corresponde a la primera persona divina, el predicado a la segunda, y la cópula a la tercera.

A la luz del carácter insuperable e infinito de Dios, debemos concluir que los predicados no son ni superiores ni exteriores a Dios. Frente a la simplicidad divina, tampoco podemos considerarlo como un compuesto de predicados. Por ello, todos los predicados deben estar contenidos en el proto-predicado, o sea, la segunda persona divina que es la medida exacta de Dios. Autopredicándose, el principio se muestra trinitario.[347]

Por consiguiente, la Trinidad no se reduce a un mero concepto, sino que se revela como acto intradivino.

Concluyendo podemos constatar que el simbolismo trinitario de Nicolás de Cusa es profundamente analógico. La dialéctica entre la teología afirmativa y la teología negativa evita los extremos de univocidad y equivocidad. Mientras que la noología catafática hace más bien justicia a la causalidad metafísica de Dios, la henología apofática salvaguarda más bien su trascendencia absoluta. Como hemos visto, las consideraciones afirmativas sirven de punto de partida para acercarse a Dios. Las negaciones, en cambio, nos enseñan que nunca puede comprenderse, porque la desejemejanza entre lo finito y lo infinito no deja de ser mayor que la semejanza.[348]

347 Cfr. Felix Resch, *Triunitas*, *op. cit.*, 94-95.

348 Cfr. la definición del Concilio de Letrán IV: "inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg [37]1991, n. 806).

DOCTA IGNORANCIA, INVESTIGACIÓN SIMBÓLICA DE LA VERDAD: SEMEJANZA, IMAGEN, CONJETURA Y ENIGMA. LA APLICACIÓN DEL *SYMBOLICE INVESTIGARE* A LA CONCEPCIÓN CUSANA DE *MENS HUMANA* PROPUESTA POR NORBERT HEROLD

ALEXIA SCHMITT

(CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS DE BUENOS AIRES, UNIVERSIDAD DEL SALVADOR, CONICET)

ABSTRACT

Why Nicholas of Cusa invites us to investigate the truth in a symbolic way (Cf. *De docta ig*. n. 30)? The metaphysical condition of what he searches to know impose him this epistemological attitude, which differs from the rational knowledge. Symbolic investigation allows us to come near to a reality that is beyond us, as far as we can, without falsifying it. Therefore, from this symbolic investigation will come a paradoxical knowledge: a wise ignorance, because it knows that what he wishes to know is infinite. The purpose of this exposition is to show that the notions of "similarity", "image", "conjecture" and "enigma" lead us to this wise ignorance. We will end pointing out one of the assumptions of this symbolic investigation: in order to recognize the trascendence of the truth, first I ought to know me and be aware of my limitation; only then I become capable of overcome it, up to certain point, when I try to come closer to a reality, which is beyond myself.

En su primera obra metafísica fundamental, *De docta ignorantia* (1440), el joven Nicolás propone la docta ignorancia como camino de investigación simbólica de la verdad. A fin de precisar en qué consiste tal investigar simbólico, profundizaremos en las nociones cusanas de "semejanza", "imagen", "conjetura" y "enigma". A partir de las dos primeras concluiremos que la investigación simbólica nos permite, por la contemplación de cualquier creatura sensible, -pero en especial, de la *mens* humana-, ascender hasta la fuente de todo ser y conocer, asimilandola a la tradición neoplatónica, pero yendo más allá de ésta. A continuación, retomaremos dos términos, que forman parte del vocabulario técnico de nuestro Filósofo. Por medio de la noción de "conjetura" se acentuará la importancia de la alteridad, el único medio por el cual el hombre puede participar de la verdad infinita, aunque de manera imprecisa. Más aún, la alteridad vista a través de la segunda unidad mental conjetural (el intelecto), nos permitirá aproximarnos al Principio en tanto coincidencia de opuestos. El concepto de "enigma" señalará la vía negativa como medio privilegiado para aproximarnos al conocimiento divino, en tanto respeta Su infinitud y trascendencia. Luego, presentaremos la aplicación del *symbolice investigare* a la noción cusana de *mens* humana, propuesta por Norbert Herold en su libro *Perspectividad humana y verdad* (1975), a partir de la cual concluirá, que en su concepción de mente humana se anticipa el perspectivismo de la subjetividad moderna.[349] Por último, reflexionaremos acerca de la peculiar clase de saber hacia el cual nos conduce el camino del investigar simbólico.

349 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Aschendorff), Münster 1975, 120 pp.

Semejanza e imagen

Siguiendo a las Sagradas Escrituras y a la Sabiduría cristiana, el Cusano parte del axioma, de que las cosas visibles son imágenes de las invisibles, y que, por tanto, a partir de las creaturas podemos conocer indirectamente algún aspecto del Creador:

> "Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imagen de las invisibles, y que el Creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas, como si se lo viera en un espejo y en enigma".[350]

Ya en sus sermones tempranos aborda con frecuencia la cuestión de aproximarnos al conocimiento del Principio unitrino a partir de la contemplación de las creaturas, recurriendo sobre todo a la tradición agustiniana y al Areopagita.

Entre todas sus referencias, quisiéramos detenernos en la siguiente frase de su cuarto sermón (1431), pues resume las distinciones realizadas por la Sabiduría cristiana hasta ese momento, advirtiendo la diferencia entre *imago Dei* perfecta, y las restantes imágenes y semejanzas:

> "El Hijo es imagen de igualdad engendrada del Padre, el hombre es imagen creada que imita, el mundo, imagen creada que representa, que es espejo

350 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 30, lin. 4-6): *Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate.*

> del Creador, como dice el Apostol: 'Ahora vemos por un espejo'. El mundo fue hecho a semejanza de Dios, porque (Dios) no tiene otro ejemplar que Él mismo. Propiamente, la creatura corporal es vestigio de Dios, semejanza del Creador espiritual".[351]

En síntesis, Cristo es la única *imago Dei* perfecta engendrada, de la misma naturaleza que el Padre; la *mens humana*, *imago Dei* creada, como su Principio, posee naturaleza espiritual, e imita al crear divino produciendo nociones y formas artificiales; el mundo, vestigio de Dios, en tanto semejanza creada, representa a su Hacedor, aunque su naturaleza sea corporal. Mientras el vestigio representa pasivamente y sin saberlo; la imagen imita de manera activa, consciente y libre a su Ejemplar. Encontramos esta misma distinción entre vestigio e imagen creada en Tomás de Aquino, aunque expresada mediante otro vocabulario:

> "Todo efecto representa algo de su causa, aunque de modos diversos. Hay efectos que representan sólo la causalidad de su causa, sin representar la forma de la misma; así representa, por ejemplo, el humo al fuego. Ésta es la que se denomina representación de 'vestigio', pues el vestigio evoca el paso de algún transeúnte, sin indicar detalladamente, cuál sea éste. Otros efectos representan a la causa por asimilación

351 Nic. de Cusa, *Sermo* IV (h. XVI/1, n. 35, lin. 19-27): ‹*Filius est imago aequalitatis genita Patris, homo est imago imitationis creata, mundus imago creata repraesentationis, qui speculum creatoris*›, *ut Apostolus: «Videmus nunc per speculum».*‹*Mundus ad Dei similitudinem factus est, quia aliud exemplar quam se ipsum non habuit. Proprie creatura corporea est Dei vestigium, spiritualis creatoris similitudo.* Las referencias al cuarto sermón, que presentaremos a continuación, son traducción de la autora.

> con la forma de ésta; así representa un fuego a otro fuego y a Mercurio su estatua. Esta representación es a modo de 'imagen'".[352]

Se trata, en realidad, de una referencia al *Compendium theologicis veritatis* de Hugo de Strassburg, el discípulo de Alberto Magno, obra que figura en el catálogo de la biblioteca cusana de manuscritos:[353]

> "La imagen es triple, es decir, de igualdad, de imitación, de representación. En el primer modo el Hijo es imagen del Padre. En el segundo modo el hombre fue creado a imagen de Dios. En el tercer modo el mundo es llamado espejo del Creador".[354]

Cabe recordar la originalidad de la concepción metafísica cusana frente a la tradición escolástica, como acertadamente destaca Herold: Dios es pensado como "principio absoluto del mundo".[355] Tal concepción de Dios exige una nueva comprensión del mundo: si se piensa consecuentemente a Dios como absoluto, se plantea la cuestión de cómo distinguir lo finito

352 Tomás de Aq., *Summa theol.* I, q, 45, a. 7, res.: *Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis.*

353 Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hopitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel* (Schaar und Dathe), Trier 1905, Anhang: Verzeichnis der Wiegendrucke, 33.3.

354 Hugo Argent., *Comp. theol. ver.* I, c. 6: *Imago triplex est, scilicet aequalitatis, imitationis, repraesentationis. Primo modo Filius est imago Patris. Secundo modo homo factus est ad imaginem Dei. Tertio modo mundus dicitur speculum creatoris.*

355 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, p. 12: "Gott als absolutes Prinzip der Welt zu denken".

de su Principio. El propio Cusano advierte esta dificultad, y si bien admite, que "el ser de la cosa no es otro, en cuanto es una cosa diversa, sino que su ser es 'ser-que-proviene-del-ser'"[356] de Dios; encuentra la solución a este dilema concibiendo al mundo como "aparición" o "manifestación" del Principio, y mediante las nociones de *complicatio-explicatio*. En palabras de Herold:

> "El mundo es entendido como manifestación, como aparición de lo absoluto. Cada creado sólo puede ser comprendido como aparición del todo. Caracteres fundamentales de lo creado son la alteridad, la separación frente a cada uno, pero al mismo tiempo, la relacionalidad, el parentesco a todo otro. Lo individual se vuelve representación del todo en todos sus estadios".[357]

No obstante, como suele hacer con sus fuentes, el Cardenal resignificará las nociones de "semejanza" e "imagen", enriqueciéndolas. Según manifiesta en *De beryllo* (1458), -al proponer la segunda de las cuatro premisas, que resumen su pensamiento-: "aquello que no es ni verdadero, ni similar a lo verdadero, no es".[358] Es decir, Dios ha creado todo de la nada; lo que es ha recibido su ser del Principio y, por tanto, es semejante

356 Nic. de Cusa, *De docta ig*. II (h. I, n. 110)

357 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, pp. 20-21: "Die Welt wird als Manifestation, als Erscheinung des Absoluten verstanden. Ein jedes Geschöpf kann nur als Erscheinung des Ganzen begriffen werden. Grundcharaktere des Geschaffen sind die Andersheit, die Abgebonheit gegenüber jedem anderem, zugleich aber auch die Relationalität, die Bezogenheit auf alles andere. Das Einzelne wird zur Repräsentation des Ganzen in allen seinen Stadien".

358 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 5, lin. 1-2): *id, quod non est verum neque verisimile, non est.*

a Él. De ahí que, -continúa la segunda premisa del *De beryllo*-, "todo lo que es, es diversamente en otro, que en sí. Ya que es en sí, en cuanto en su ser verdadero; en cambio, es en otro, en cuanto en su ser similar a lo verdadero".[359]

En otras palabras, la semejanza implica, no mera alteridad, sino unidad en la alteridad, como señala Flasch.[360] En consecuencia:

> "la verdad otorga el ser a todo por medio de su similitud (…) la verdad, que es aquello que puede ser, es imparticipable, pero en su similitud, la que puede ser recibida según lo más o lo menos, conforme a la disposición del recipiente, es comunicable".[361]

Entre los entes, meras semejanzas de Dios, sólo la *mens* humana es *imago Dei*, en tanto imita al crear divino con su operar, produciendo entes racionales y formas artificiales. En su cuarta premisa del *De beryllo*, resalta:

> "el hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera, el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto,

359 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 5, lin. 2-3): *Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili.*

360 Cf. Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, Traducción C. Ruiz-Garrido (Herder), España 2003, p. 69.

361 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 18, lin. 7-9): *veritas, quae est id quod esse potest, est imparticipabilis, sed in similitudine sua quae potest secundum magis et minus recipi secundum dispositionem recipientis est communicabilis.*

> de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino. Por ésto el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino".[362]

Adviértase la distancia de los entes racionales y formas artificiales respecto al Principio primero, meras "similitudes de las similitudes del intelecto divino",[363] esto es, semejanzas de las creaturas, las cuales a su vez son similitudes de Dios.

Pero el Cusano va más allá al afirmar que la *mens* humana no sólo es *imago Dei*, sino imagen viviente, capaz por sí misma de asemejarse (o desasemejarse) a su Ejemplar, Cristo. Nuestra mente se vuelve imagen viviente, sólo cuando, tras reconocer su simplicidad, la utiliza como instrumento para asimilar todo. Como resultado, intuye "no a la manera como una cosa es ésto y otra cosa ésto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo".[364] En suma, "aquella fuerza con la cual la mente, intuyendo su simplicidad, intuye todo en la simplicidad sin composición, puede denominarse inteligencia".[365] La intuición de la presencia del principio en todo, y de manera eminente en ella misma, constituye la verdad más alta, que la mente humana puede alcanzar: "intuye que todo es uno, y que ella

362 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7, lin. 1-6): *hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando.*

363 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7, lin. 7): *similitudines similitudinum divini intellectus.*

364 Nic. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 105, lin. 14-15): *non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia.*

365 Nic. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 111, lin. 9-11): *vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.*

es la asimilación de aquel uno, y a través de ésta, hace las nociones acerca de lo uno, que es todas las cosas. Y así realiza las especulaciones teológicas, donde descansa como en el término de todas las nociones tan suavemente como en la más deleitable verdad de su vida".[366]

En consecuencia, sólo cuando nuestra mente intuye que todo es uno y que ella es la asimilación de aquel uno, actúa verdaderamente como "imagen viviente de Dios",[367] pues únicamente entonces está en condiciones de volverse con todo empeño hacia su Ejemplar, y asimilarse a él.[368]

Regresemos a *De docta ignorantia*. Allí se advierte que, "la investigación (simbólica) se realiza a partir de la imagen",[369] "porque todo tiene entre sí recíprocamente una cierta proporción que, sin embargo, para nosotros es oculta y es incomprehensible, de modo que de todas ellas surja el universo uno, y todo sea en lo uno máximo, lo uno mismo".[370] Es decir, el investigar simbólico de la docta ignorancia nos permite ascender, a partir de cualquier ente sensible, -y de manera privilegiada desde la *mens* humana-, al Principio de todo ser y conocer, en tanto cada ente es semejanza de Dios, y nuestra *mens*, su imagen. No obstante, nunca se alcanza

366 Nic. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106, lin. 11-14): *intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit.*

367 Nic. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106, lin. 9-10): *viva imago dei.*

368 Cf. Nic. de Cusa, *Idiota. De mente* (h V, n. 106).

369 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 31, lin. 1): *ex imagine inquisitio fit.*

370 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 30, lin. 8-11): *quoniam omnia ad se invicem quandam – nobis tamen occultam et incomprehensibilem – habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum.*

el conocimiento divino con precisión por el camino de la investigación simbólica:

> "Y aunque toda imagen parezca aproximarse a la similitud del ejemplar, sin embargo, –fuera de la máxima imagen, que es aquello mismo que es el ejemplar en la unidad de la naturaleza-, no hay una imagen tan semejante o igual al ejemplar, sin que al infinito pueda ser más semejante y más igual".[371]

Paradójicamente tal imprecisión permite al conocer humano participar en cierto modo de la infinitud divina: nuestro saber siempre resultará perfectible.

Conjeturar intelectual

No debemos confundir la acepción actual del término conjetura, -hipótesis o juicio incierto-, con el sentido que adquiere dentro del pensamiento cusano: "toda aserción humana positiva de lo verdadero".[372] Es decir, el saber humano es legítimo pero limitado; afirma lo verdadero, pero se encuentra condicionado por el prisma humano: "la conjetura es la afirmación positiva, que participa la verdad en cuanto es tal en la alteridad".[373]

---

371 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 30, lin. 11-16): *Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris: tamen praeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari, quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt.*

372 Nic. de Cusa, *De coni.* I (h. III, n. 2, lin. 4-5): *omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.*

373 Nic. de Cusa, *De coni.* I (h. III, n. 57, lin. 10-11): *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uit est, participans.*

A fin de ilustrar el alcance siempre impreciso del conjeturar humano, se nos propone el siguiente ejemplo. El Cardenal Juliano ve con sus ojos el rostro del Papa y, a partir de esta visión, realiza una afirmación, la cual asevera "precisa conforme al ojo".[374] Sin embargo, el grado de conocer inmediatamente superior al sensible (la razón), comprende que tal afirmación es conjetural, -es decir, verdadera, pero limitada y parcial-: participa la verdad del rostro del Papa, no tal como es, sino en la alteridad y desde un determinado ángulo de visión: "intuyes el defecto de la pérdida de la precisión, porque contemplas el mismo rostro, no en cuanto es, sino en la alteridad, conforme al ángulo de tu ojo, diferente (del de) todos los ojos de los vivientes".[375]

Agustín de Hipona propone un ejemplo similar, a fin de advertir la imperfección y parcialidad del conocer sensible, -a pesar de los esfuerzos de la memoria, que procura unir los saberes parciales provenientes de los sentidos y alcanzar, de este modo, un conocimiento completo-:

> "Pero ¿piensas poder comprender el cuerpo con el ojo? De ningún modo, pues cualquier cosa que veas, no la ves entera. Si estás viendo la cara de un hombre, no ves su espalda mientras estás viendo su cara, y cuando ves su espalda, durante ese tiempo no ves su rostro. Por tanto, no lo ves de manera que lo abarques en su totalidad; no obstante, cuando ves otra parte

374 Nic. de Cusa, *De coni.* I (h. III, n. 57, lin. 4-5): *quam praecisam secundum oculum affirmas.*

375 Nic. de Cusa, *De coni.* I (h. III, n. 57, lin. 8-10): *defectum casus a praecisione intueris, quoniam faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplaras.*

> que no habías visto, si la memoria no te hace recordar que has visto la otra parte que has dejado de mirar, nunca dirás que has comprendido, es decir, abarcado, algo ni en su superficie. Tocas lo que ves, lo pones de un lado y de otro, o eres tú mismo el que te giras para verlo en su totalidad. Así, pues, no puedes verlo con una sola mirada. Mientras le das vuelta para verlo, ves partes, y al asociarlas a las otras partes, dado que las has visto, crees verlo en su totalidad. Pero aquí no se advierte un resultado de la visión de los ojos, sino de la fuerza de la memoria".[376]

En suma, que las conjeturas participen la verdad en la alteridad, implica que ellas la alcanzan desde una perspectiva particular, y, por consiguiente, imprecisa y parcial. Pero al mismo tiempo, sin la alteridad y la diferencia, no podríamos participar de la unidad de la verdad infinita. Resulta interesante la comparación que Herold propone entre la producción conjetural de nuestra *mens* con la perspectiva en las artes visuales: se trata de una construcción del artista, que busca reflejar un recorte de la realidad, el cual es comprendido desde un determinado punto de vista. Así, el mencionado especialista destaca dos semejanzas entre ambas: "No sólo el recorte del mundo, que se vuelve evidente en la perspectiva,

376 Ag., *Sermo* 117, 3, 5: *Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicis, non totum aspicis. Cuius hominis faciem vides, dorsum non vides, eo tempore quo faciem vides; et quando dorsum vides, eo tempore faciem non vides. Non sic ergo vides, ut comprehendas; sed quando aspicis aliam partem, quam non videras, nisi memoria tecum faciat ut memineris te vidisse unde recedis, numquam te dixeris aliquid vel in superficie comprehendisse. Tractas quod vides, versas huc atque illuc, vel ipse circuis ut totum videas. Uno ergo aspectu totum videre non potes. Et quamdiu versas ut videas, partes vides; et contexendo quia vidisti alias partes, videris totum inspicere. Non autem hic oculorum visus, sed memoriae vivacitas intellegitur.*

sino también el punto de vista del observador, desde el cual puede efectuarse esta visión, cobra significado en la forma de la contemplación perpectivista".[377] En consecuencia, "El pensar perspectivista deja aparecer la relación de yo y mundo exterior, de sujeto y objeto en una nueva luz. El yo como punto de referencia del conocimiento recibe una nueva importancia, a la vez que el objeto se convierte en problema".[378]

Regresemos a la definición de "conjetura". Aunque a primera vista la alteridad pueda parecer meramente una limitación de nuestro conocer, en realidad ella constituye el único medio por el cual el hombre puede participar de la verdad infinita, aunque siempre de manera imprecisa. Si contemplamos la alteridad y las aparentes oposiciones a la luz del conjeturar de la segunda unidad mental (el intelecto), podremos efectuar una *transsumptio* de las delimitaciones conceptuales de lo finito a lo infinito, comprendiendo que en su Fuente los opuestos coinciden;[379] así como las distintas figuras geométricas se encuentran complicadas en la línea infinita.

Por consiguiente, el investigar simbólico de la docta ignorancia, -es decir, el conjeturar intelectual-, nos lleva a trascender las aparentes oposiciones y diferencias, y a remontarnos hasta el

377 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, p. 59: "Nicht nur der in der Perspektive sichtbar werdende Auschnitt der Welt, sondern auch der Beobachterstandpunkt, von dem aus diese Sicht erfolgen kann, gewinnt in der perspektivischen Betrachtungsweise an Bedeutung".

378 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, p. 61: "Das perspektivische Denken lässt das Verhältnis von Ich und Aussenwelt, von Subjekt und Objekt in neuem Licht erscheinen. Das Ich als Bezugspunkt der Erkenntnis bekommt ein neues Gewicht, zugleich wird aber auch der Gegenstand zum Problem".

379 Cf. Werner Beierwaltes, "Elementos místicos en el pensamiento del Cusano", en: *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. Alberto Ciria (Eunsa), España 2005, pp. 255-281: p. 261.

Principio, en el cual las distinciones quedan suprimidas. La fuerza del intelecto supera, entonces, a la de la razón, ya que alcanza la coincidencia de los opuestos. No obstante, aunque nuestro intelecto logre una mayor aproximación al primer Principio, en tanto comprende que es anterior a toda diferencia, su fuerza continúa resultando débil e insuficiente para conocerlo con precisión.[380] La investigación simbólica de la *docta ignorantia* nos ofrece, por tanto, un camino ilimitado de aproximación a la Verdad.

Ciencia enigmática

Al proponer la cuarta premisa del *De beryllo*, -en la cual resaltaba la eminente semejanza del intelecto humano respecto al divino, pues así como Dios crea entes y formas naturales, nuestra mente produce entes racionales y formas artificiales-, advierte en qué consiste la ciencia enigmática: el hombre "mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y, a partir de ésto, mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen".[381] Dentro del pensamiento cusano, enigma significa, entonces, construcción humana, que vuelve visible algo de la invisible infinitud divina, aunque de manera negativa.

Tomemos alguno de los enigmas propuestos por el Cardenal, a fin de ilustrar, en qué sentido proporciona un saber negativo del principio. Imaginemos la línea *ab* con un punto medio *c*, y que el segmento *cb* se mueve hacia el segmento *ac*, causando todos

380 Cf. Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 1).

381 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 7, lin. 9-11): *mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem.*

los ángulos posibles. Cualquiera de estos ángulos siempre podrá ser más o menos agudo u obtuso, excepto cuando cb coincide totalmente con ca, formando una sola línea; así se habrá arribado al principio primero de todo ángulo, que es a la vez el ángulo más agudo y más obtuso. Por consiguiente, el principio de todo ángulo no es un ángulo, sino una línea recta. En palabras del Cusano: "cuando veas por medio del berilo el ángulo máximo y a la vez mínimo que puede formarse, la visión no se termina en un cierto ángulo sino en una línea simple, que es principio de los ángulos, que es principio indivisible de los ángulos planos divisibles (…). En consecuencia, así como ves ésto, de la misma manera has de ver, a través de un espejo, en enigma, el principio primero absoluto".[382] Más aún,

> "señalado cualquier ángulo, no es él mismo en tanto tal máximo y a la vez mínimo. Por lo tanto en todo ángulo vemos negativamente el ángulo máximo; dicho ángulo sabemos que es, pero no que es aquel que ha sido señalado; y sabemos que el mismo, máximo y a la vez mínimo, es la plena totalidad y perfección de todos los ángulos que pueden formarse: de todos ellos es el centro íntimo y a la vez la circunferencia que los contiene".[383]

382 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 9, lin. 8-14): *Quando igitur tu vides per beryllum maximum pariter et minimum formabilem angulum, visus non terminabitur in angulo aliquo, sed in simplici linea, quae est principium angulorum, quae est indivisibile principium superficialium angulorum* (…) *Sicuti igitur hoc vides, ita per speculum in aenigmate videas absolutum primum principium.*

383 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 15, lin. 4-9): *angulo designato ipsum non esse simpliciter maximum pariter et minimum. In omni igitur angulo negative videmus maximum, quem scimus esse, sed non illum designatum, et scimus ipsum maximum pariter et minimum omnem totalitatem et perfectionem omnium formabilium angulorum, omnium ipsorum intimum centrum pariter et continentem circumferentiam.*

¿Cuál es la ventaja de la teología apofática frente a la catafática? El propio Cusano nos responde:

> "la teología de la negación es tan necesaria respecto de la teología de la afirmación que sin ella Dios no recibiría culto como Dios infinito, sino más bien como creatura. Y una tal religión es idolatría que confiere a una imagen aquello que tan sólo corresponde a la verdad".[384]

Por consiguiente, la negación no advierte una carencia; sino por el contrario, señala la eminencia del Principio, sin determinarlo ni aplicarle conceptos humanos, válidos sólo para el ámbito creatural, pues éstos definen las cosas delimitándolas, en cambio, la causa de todo es incomprehensible en tanto inabarcable debido a su infinitud.

Por consiguiente, el investigar simbólico de la docta ignorancia nos propone la vía negativa como medio privilegiado para aproximarnos al conocimiento divino. El Cusano, siguiendo a la teología mística de Pseudo Dionisio y a la mística especulativa de Eckhart, llegará hasta sus últimas consecuencias:

> "no podemos hacer el concepto de la quididad de ese mismo ángulo máximo y a la vez mínimo,

384 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 86, lin. 12-15): *theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati.*

> puesto que ni el sentido, ni la imaginación, ni el entendimiento pueden sentir, imaginar, concebir, o entender algo de tal modo similar a lo que es máximo y a la vez mínimo".[385]

Así, el modo de conocer enigmático nos permite introducirnos en la *docta ignorantia*: la verdad sólo puede ser figurada por lo finito de manera negativa y siempre conjeturalmente.[386]

Por consiguiente, el *symbolice investigare* de la *docta ignorantia* adquiere en el pensamiento cusano un sentido técnico: se trata de volver visible de manera negativa algún aspecto del Principio infinito, -el cual, por tanto, siempre permanecerá incomprehensible, inefable y en sí mismo inalcanzable para la mente humana-, mediante un *transilire* matemático.[387]

La aplicación del *symbolice investigare* a la concepción cusana de *mens* humana propuesta por Norbert Herold

En su libro *Perspectividad humana y verdad*, Norbert Herold propone profundizar en el significado de la noción cusana de *mens* humana siguiendo el camino de la investigación simbólica de la *docta ignorantia*, -es decir, desentrañando el sentido de las

385 Nic. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 15, lin. 9-13): *Sed conceptum non possumus de quiditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere, cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquid tale simile illi, quod est maximum pariter et minimum.*

386 Cf. Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 33), *De quaer. deum* (h. IV, n. 18), *De sap.* I (h. V, n. 9).

387 Cf. Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 33).

cuatro figuras mediante las cuales el Cardenal simboliza nuestra mente: a través de la figura del punto ilustra su fuerza viviente que, a imagen del Principio, "produce la unidad desde su propio punto de vista, y ante el infinito contexto del mundo y de la creación";[388] al representarla como número viviente advierte que ella, en el ámbito nocional, establece los límites de todo pero a su vez no es delimitada por nada, a semejanza de la mente divina en el ámbito ontológico:

> "la metáfora del espejo o la mente como espejo vivo, la cual aclara el movimiento intelectual de lo finito a lo infinito, de lo particular a lo universal. En *De visione Dei* será finalmente expresada la situación del ver perspectivista como imagen de la posición del hombre cognoscente frente al Dios infinito, que todo lo ve".[389]

La profundización en el significado de estas cuatro figuras conduce a Herold a la conclusión, de que en la concepción cusana de *mens* humana se anticipa el perspectivismo de la subjetividad moderna. Por perspectivismo nuestro comentarista no entiende simplemente, que el hombre es conciente de su

388 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, conclusión, p. 112: "die lebendige Kraft, die die Einheit von eigenem Standpunkt und unendlichem Welt- und Schöpfungszusammenhang stets aufs Neue herstellt".

389 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, p. 62: "die Metapher vom Spiegel beziehungsweise vom Geist als einem lebendigen Spiegel, welche die gedankliche Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen, vom Subjektiven zum Gemeinsamen, Allgemeinen deutlich macht, werden eingehend zu behandeln sein. In *De visione Dei* wird schliesslich die Situation des perspektivischen Sehens ausdrücklich als Bild der Position des erkennenden Menschen gegenüber dem unendlichen, allsehenden Gott zur Sprache gebracht".

punto de vista determinado y por ende limitado, -con lo cual se caería en un relativismo-; sino, que todo hombre reconoce su unión y fundación sobre el Principio infinito absoluto; de ahí la validez pero a la vez la limitación de cada punto de vista. Sólo en este sentido afirma nuestro especialista que la filosofía cusana es perspectivista: "El rasgo decisivo, que constituye la estructura fundamental perspectivista, es la unión de lo finito e infinito, la cual se muestra, en que la infinitud es dada al mundo siempre sólo por principio en finitud real".[390] Más aún, las categorías perspectivistas alcanzan importancia en dos ámbitos del pensamiento Cusano:

> "en el contexto ontológico, cuando cada cosa particular es considerada como contracción de un universo infinito; en el de la teoría del conocimiento, cuando, ante un mundo infinito, el conocimiento humano es visto como limitado, y por eso la superación es reclamada sobre los límites establecidos".[391]

Así, la concepción cusana de "conjeturar" cuenta con los dos rasgos, que caracterizan al pensar perspectivista: el reconocimiento del propio límite, y por tanto, la búsqueda de

390 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, p. 21: "Der entscheidende Zug, der die perspektivische Grundstruktur ausmacht, ist die Verklammerung des Endlichen und Unendlichen, die sich darin zeigt, dass die prinzipielle Unendlichkeit der einen Welt immer nur in tatsächlicher Endlichkeit gegeben ist".

391 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, p. 62: "Im ontologischen Zusammenhang, wenn jedes einzelne Ding als Kontraktion eines unendlichen Universums aufgefasst wird, im erkenntnistheoretischen, wenn angesichts einer unendlichen Welt die menschlichen Einsichten als bedingt durchschaut werden und daher der Überstieg über die jeweils gesetzten Grenzen gefordert wird".

la superación del mismo.[392] Dicha superación sólo puede ser efectuada al reconocer la propia limitación:

> "Conocemos la verdad siempre sólo en imágenes. Porque éstas son sólo imágenes, resultan inferiores a su original, la verdad. En que reconozcamos la imagen como mera imagen del original está ya superado el límite de la imagen".[393]

Evaluar la legitimidad de tal conclusión escapa a los alcances de nuestra exposición. Simplemente proponemos desentrañar junto a Herold el significado que adquieren para Nicolás estas cuatro figuras de la mente humana, a fin de constatar que cada una nos propone seguir el camino de la investigación simbólica de la *docta ignorantia*, el cual nos conduce, por el conocimiento de la *mens* humana, hasta un saber negativo del Principio, respetuoso de Su infinitud y trascendencia.

Nicolás representa las nociones de *complicatio-explicatio*,[394] entre otros, mediante el símbolo del punto, que muestra a lo absoluto como fuente y punto de partida de todo movimiento y figura geométrica, permitiéndonos, por tanto, conocer a Dios

392 Cf. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, pp. 58-62.

393 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 2, p. 56: "Wir erkennen die Wahrheit immer nur in Abbildern. Weil diese aber eben nur Bilder sind, fallen sie ab gegenüber ihrem Urbild, der Wahrheit. Indem wir aber die Abbilder als blosse Abbilder des Urbildes erkennen, ist die Grenze des Abbildes schon überschritten".

394 Cf. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, pp. 25-26.

como Aquel que complica y explica todo en y desde sí en tanto unidad infinita.[395] En *De mente* llama a la *mens* humana *quasi punctus*: "la mente puede ser comprendida como unidad en el movimiento del conocimiento. Así como para Cusano el "punto" es principio del movimiento espacial y contiene la conexión de todo, indica la característica del punto de partida mental".[396] Por consiguiente, mediante la figura del punto se representa, cómo el conocimiento humano reúne distintos puntos de vista:

> "La cuestión de la conexión interior de estas distintas posiciones se responde con que la mente es perfección selectiva, la cual subyace a formas de actuación distintas coincidentes. Por lo tanto, la mente puede alcanzar a partir de sí misma el saber y el modelo de la coincidencia. Por el regreso a sí misma es posible la comprensión de la coincidencia absoluta de todos los opuestos. La mente es por lo tanto exhortada, a avanzar hacia el punto desde el cual se supera la condicionalidad de la propia perspectiva".[397]

395 Cf. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, p. 30.

396 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 1, p. 31: "Insofern, als der „Punkt" für Cusanus das Prinzip räumlicher Bewegung ist und den Zusammenhang des Ganzen beinhaltet, weist er auf die Charakteristika des geistigen „Standpunktes" hin".

397 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 95: "Die Frage nach dem inneren Zusammenhang dieser verschiedenen Positionen wird damit beantwortet, dass der Geist selbst punktuelle Vollkommenheit ist, die den verschiedenen Betätigungsweisen koinzidierend zugrundeliegt. Daher kann der Geist das Wissen und das Modell von Koinzidenz aus sich selbst gewinnen. Durch die Rückkehr in sich selbst ist das Verständnis der absoluten Koinzidenz vor allen Gegensätzen möglich. Der Geist ist daher aufgefordert, sich zu dem Punkt hinzubewegen, von dem aus die Bedingtheit der einzelnen Perspektiven überbunden wird".

A partir de la imagen del número viviente, Herold resalta: la mente humana "da a las cosas su medida. Es una "medida viviente", que mide por sí a otros (...). Por lo tanto, la mente es lugar de la coincidencia, ella es una "medida segura absoluta", que está sobre el ámbito de lo medido".[398] No obstante, advierte una diferencia fundamental entre el medir de nuestra mente y el de la mente divina:

> "Dado que el hombre depende de las impresiones sensibles, la fuerza de la mente es sólo 'cambiante' y 'asimilable nocionalmente'". (...) Al hombre se establece la tarea, de alcanzar el acceso al mundo y a Dios, desde su enfoque específico, esto es, desde su punto de vista finito-condicionado".[399]

Por tanto, en las figuras del *idiota* y del cosmografo Herold ve representado un nuevo ideal de saber, que se distingue del de la filosofía enseñada en las escuelas por su libertad e independencia científica, y sobre todo, en que "parte del empirismo, del hacer cotidiano del hombre, del medir, pesar, y numerar, como las formas de expresión características de la mente humana".[400] Ambas figuras muestran, que el saber del mundo se obtiene a partir del contacto con éste.

---

398 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 94: "gibt seinerseits den Dingen sein Mass. Er ist ein „lebendiges Mass", das durch sich selbst anderes misst (...). Daher ist der Geist Ort der Koinzidenz, ist er „ein gewisses absolutes Mass", das selbst über dem Bereich des Gemessenen steht".

399 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, pp. 94-95: "Da der Mensch auf die Sinneseindrücke angewiesen ist, ist seine Geisteskraft nur „verähnlichend" und „begrifflich angleichend". (...) Dem Menschen ist die Aufgabe gestellt, von seinem spezifischen Ansarz, d. h. von einem endlich-bedingten Standpunkt aus den Zugang zur Welt und zu Gott zu gewinnen".

400 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 77: "geht von der Empirie, vom alltäglichen Tun der Menschen, dem Messen, Wägen und Zählen als den charakteristischen Ausdrucksformen des menschlichen Geistes aus".

No obstante, dicho contacto es sólo el inicio del investigar simbólico de la docta ignorancia: en tanto huella y signo de Dios, el mundo nos permite aproximarnos al arte creador infinito.[401] Tal método simbólico presupone que toda arte humana es imagen del arte divino.[402] Este presupuesto es "perspectivista" en el sentido específico antes advertido, -esto es, reconocimiento y superación del límite-: "Para la fundamentación de este presupuesto es necesario un camino de pensamiento, que conduzca, por la comprensión de la relatividad de todo hacer humano limitado, a la suspensión de toda limitación y a un avance hacia lo infinito".[403] Teniendo en cuenta la dependencia sensible del conocer humano, el símbolo cumple una función doble: "sirve como guía (*manuductio*) para el ascenso al conocimiento en espejo y enigma";[404] y viceversa, permite ilustrar con un ejemplo concreto una realidad abstracta. Más aún, el método simbólico permite a la *mens* humana descubrirse primera imagen, signo eminente del Creador, según se mostrará al profundizar en el significado de la próxima figura, la del espejo.

Retomando a la tradición, que recurre a esta imagen a fin de mostrar la recepción de la unidad en la alteridad,[405] Cusano

401 Cf. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 77.

402 Cf. Nic. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 59).

403 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 78: "Zur Begründung dieser Voraussetzung ist ein Denkweg erforderlich, der über die Einsicht in die Relativität allen menschlichen, begrenzten Tuns zur Aufhebung aller Begrenzungen und zum Überschritt zum Unendlichen führt".

404 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 4, p. 78: "Das Symbol dient hier also als Anleitung (*manuductio*) für den Aufstieg der Erkenntnis im Spiegel und Rätselbild".

405 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen*

propone la metáfora del espejo en *De filiatione Dei* y *De mente* para ilustrar la forma en que Dios está presente en cada una de las creaturas racionales, -esto es, la recepción de lo infinito en lo finito: el modo en que la imagen aparece reflejada en distintos espejos nos ayuda a figurarnos, cómo las distintas creaturas racionales participan la Verdad. Todos los espejos reflejan al Verbo, única imagen perfecta del Padre, aunque con distinto grado de fidelidad y desde su punto de vista determinado.

Por otro lado, la figura de la mente humana como espejo viviente vuelve especialmente visible la doble dirección en la cual se mueve nuestra *mens* cuando conoce: sale hacia el mundo exterior, para luego regresar a sí misma. Ahora bien,

> "por el retorno de la multiplicidad del mundo a su principio, el cual es al mismo tiempo una vuelta a la máxima simplicidad posible de la mente, el hombre alcanza "en visión secreta", la unión con la razón infinita".[406]

Por tanto, en la medida en que ejerzamos nuestra capacidad cognoscitiva, más podremos aproximarnos a la visión beatífica ya desde esta vida:

Schriften des Nikolaus von Kues, cap. 5, p. 96: "Die Metapher des Spiegels in der metaphysichen Tradition als Modell für die ungeteilte Aufnahme der Einheit in der Vielfalt".

406 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 99: "durch die Rückführung der Vielfalt der Welt auf ihr Prinzip, die gleichzeitig eine Rückwendung zur höchstmöglichen Einfachheit des Geistes ist, gelangt der Mensch „in geheimnisvoller Schau" dazu, die Einigung mir der unendlichen, alles umfassenden und ermöglichenden Vernunft".

> "Cuanto más lo (el conocer humano) aumente y fortalezca, más volverá hacia Dios, porque se percibe con más seguridad y claridad como espejo de la fuente absoluta. Vida, racionalidad y libertad son los criterios, que determinan al hombre como espejo de Dios, y que ya señalan en el mundo su vuelta a Dios".[407]

En otras palabras, al representar y asimilar las cosas exteriores no sólo conoce a éstas, sino también a sí misma, en tanto se reconoce como la imagen viviente de Dios, volviéndose, en consecuencia, libre para asumir o rechazar su identidad: "El espejo, que es nuestro propio pensamiento, no nos permite sólo ver las cosas, sino también a nosotros mismos y a nuestra posición ante las cosas. Por el camino de la multiplicidad de las cosas el pensamiento regresa a sí mismo".[408]

Sin embargo, en *De mente*, Nicolás llama a nuestra mente espejo viviente, comparándolo con el vértice de un diamante pulido. De esta forma distingue el espejar de nuestra mente del de un espejo cualquiera: la fuerza especular de nuestra mente es anterior a toda cantidad y, por consiguiente, no se encuentra constreñida por ningún ángulo de visión. En

407 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 99: "Je mehr er diese vergrössert und schärft, um so mehr wendet er sich Gott zu, weil er sich sicherer und klarer als Spiegel des absoluten Ursprungs sieht. Lebendigkeit, Vernunfthaftigkeit und Freiheit sind die Kriterien, die den Menschen als Spiegel Gottes bestimmen und die schon in der Welt seine Zuwendung zu Gott kennzeichnen".

408 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 102: "Der Spiegel, der unser eigenes Denken ist, lässt uns nicht nur die Dinge sehen, sondern auch uns selbst und unsere Stellung zu den Dingen. Auf dem Weg über die Vielheit der Dinge kehrt das Denken zu sich selbst zurück".

palabras de Herold: "Esta reducción del espejo al vértice de un diamante (...) hace visible bajo un nuevo aspecto, cómo la mente es entendida como lugar de la coincidencia y como punto de partida de su propio movimiento".[409]

Finalmente, Herold encuentra en *De visione dei* el anticipo del perspectivismo de la subjetividad moderna: el hombre, desde su punto de vista singular finito, busca alcanzar lo infinito, desligado de todo: "La limitación del mirar sensible-corporal sirve como imagen para la limitación de la parcialidad del punto de vista en el ámbito mental. La misma condición, que le permite al hombre ver lo visible siempre sólo en un aspecto parcial, confuso, ni en su totalidad ni en forma exacta, marca también la relación de la mente humana frente a la verdad infinita".[410] Precisamente tal reconocimiento, -el punto de partida limitado de nuestro conocer frente a la verdad infinita-, permite a nuestro comentarista presentar a Cusano como uno de los iniciadores de la reflexión moderna.[411] Ahora bien, cuando asume su limitación, el hombre se vuelve capaz de superarla. Contra la primera impresión, de que cada mirada individual determina la verdad, el Cardenal advierte que es en realidad el ver

409 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 100: "Diese Reduzierung des Spiegels auf die punkhafte Spitze des Diamanten (...) macht so unter einem neuen Aspekt sichtbar, wie der Geist als Ort der Koinzidenz und als Ausgangspunkt seiner eigenen Bewegung zu verstehen ist".

410 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 103: "Die Beschränktheit des körperlich-sinnlichen Sehens dient als Bild für die standpunkthafte Gebundenheit im geistigen Bereich. Die gleiche Bedingtheit, die den Menschen das Sichtbare immer nur in einem Teilaspekt oder unklar, nicht ganz und genau sehen lässt, kennzeichnet auch das Verhältnis des menschlichen Geistes gegenüber der unendlichen Wahrheit".

411 Cf. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, cap. 5, p. 103, n. 40.

infinito, principio de toda visión, el que otorga validez y significado a cada mirada.

En suma, todas estas imágenes, más allá de permitir el autoconocimiento de la mente humana, encierran un saber negativo del Principio, el cual sólo puede ser descubierto retomando el camino de la investigación simbólica de la *docta ignorantia*. Así, mediante las imágenes del punto y del número viviente, Nicolás resalta la especial semejanza entre mente divina y humana, fundada en su simplicidad. En cambio, tanto la figura del espejo como la del ver humano perspectivista muestran, que "el pensamiento del hombre puede volverse al infinito y omniabarcante Dios sólo por el camino de la propia imagen y la penetración en la propia condición de imagen".[412] Por su autoconocimiento y autoafirmación el hombre se aproxima al conocimiento de Dios, quien es "el fin de su vida, su sí mismo más interior y verdadero. Por eso reza la tarea, la cual es suministrada al hombre que busca a Dios: 'Sé tú tuyo, y yo seré tuyo'".[413] Y, la realización de tal identidad no sólo requiere la acción de nuestra inteligencia, sino además de nuestra voluntad, la cual posibilita que sea una elección libre.

412 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, conclusión, p. 111: "das Denken des Menschen sich nur auf dem Weg über das eigene Bild und die Einsicht in die eigene Abbildhaftigkeit dem unendlichen und allumfassenden Gott zuwenden kann".

413 N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, conclusión, p. 111: "das Ziel seines Lebens, sein Innerstes und eigentliches Selbst (...). Daher lautet die Aufgabe, die dem Gott suchenden Menschen gestellt ist: „Sei du dein, so werde ich dein sein" ".

Reflexión final

Concluyamos reflexionando acerca de la peculiar clase de saber hacia el cual nos conduce el camino del investigar simbólico de la *docta ignorantia*. El ingreso al modo de conocer incomprehensible de la docta ignorancia presupone un doble reconocimiento por parte del hombre: que la verdad es infinita, y nuestro conocer, limitado. Pero, lejos de conducirnos a un escepticismo estéril, de dicho reconocimiento resultará un saber paradójico: una ignorancia docta, que sabe que ignora, pues lo que desea conocer lo trasciende. De ahí que las nociones de "semejanza", "imagen", "conjetura" y "enigma" posibiliten que nos aproximemos al Principio, en la medida de nuestras posibilidades, por la investagación simbólica.

En efecto, el descubrimiento de la verdadera significación de las creaturas, -semejanzas del Ejemplar-, y de nuestra identidad, -ser imágenes de Dios-, nos permite alcanzar un cierto conocimiento de la Fuente, aunque se trate siempre de un saber parcial, indirecto, enigmático, que resalta Su trascendencia recurriendo a la negación. No se trata de la utilización habitual de la negación, en tanto opuesta a la afirmación, que expresa una carencia o falta, sino que en este caso mediante ella se señala simplemente la excelencia y superioridad divina respecto a toda creatura, sin definirla.

Por tanto, Nicolás no busca por medio de las nociones de "semejanza" e "imagen" establecer un vínculo causal fundado en la analogía, esto es, atribuyendo determinadas

notas presentes en lo relativo y causado a lo absoluto e incausado en modo superlativo, como hace la tradición escolástica. Por el contrario, como bien advierte Machetta, "dicho procedimiento es incompatible con los principios que sostienen la argumentación cusana: explícitamente la vertiente neoplatónica en que se inscribe Nicolás recorre otro camino. Para ella la verdad del principio es más allá de la verdad de lo principiado, o bien a la inversa, la verdad de lo principiado no expresa la verdad del principio".[414]

Asimismo, el investigar simbólico de la docta ignorancia nos enseña a trascender las aparentes oposiciones, para arribar a la Causa, anterior a toda diferencia, y por ende, más allá del conocer racional, regido por el principio de no-contradicción.

En suma, el investigar simbólico de la docta ignorancia nos conduce a la teología negativa, como el propio Nicolás señala en el último capítulo del libro primero de *De docta ignorantia*:

> "Nos ha enseñado la sagrada ignorancia que Dios es inefable, y ello porque es más grande al infinito que todo lo que puede ser denominado. Y esto, ciertamente, por cuanto es muy verdadero, hablamos de Dios más verdaderamente por medio de la remoción y la negación, a la manera cómo también el gran Dionisio lo hizo".[415]

414 J. Machetta, "La negación en cuanto principio primero de la metafísica cusana", en: J. Machetta / C. D´Amico (ed.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Biblos), Buenos Aires 2005, pp. 165-181: p. 175.

415 Nic. de Cusa, *De doc. ig.* I (h. I, n. 87, lin. 1-4): *Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc,*

De ahí que Cusano insista en la incomprehensibilidad del Principio, es decir, permanece incognoscible e inefable para nosotros, creaturas limitadas, debido a Su infinitud. En este mismo sentido, Escoto Eriúgena, traductor y conocedor del pensamiento del Areopagita, declaraba: "la naturaleza creadora de la total totalidad, puesto que es infinita, no es encerrada por ningún límite ni arriba ni abajo, porque ella limita todo y no es limitada por nada. Y esto no es admirable, en tanto ella no puede ser limitada por sí misma, dado que desconoce totalmente el ser limitada. Así, rehuye sobrenaturalmente el ser comprendida por sí –cuanto más por otro- o el ser comprendida en algo definido o definible –a menos que tal vez alguien dijera-: en esto sólo se limita: en tanto sabe que no puede ser limitada. En esto se comprende a sí misma: en tanto sabe que no es comprensible. En esto se entiende a sí misma: en tanto sabe que es imposible ser entendida en algo. Porque supera todo lo que es y puede ser".[416]

Finalicemos recordando la imagen propuesta en *De ludo globi* (1463) para ilustrar el modo en que la *mens* humana va aproximándose a la Verdad. Ante todo, es significativo que se describa al acto de aproximación a la Verdad como

quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius.

416 J. Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, trad. de N. Strok / E. Ludueña, en: C. D´Amico (ed.), *Todo y nada de todo* (Winograd), Buenos Aires 2008, p. 103: *Creatrix uero totius uniuersitatis natura, quoniam infinita est, nullis finibus sursum uel deorsum concluditur. Ipsa siquidem ambit omnia et a nullo ambitur. Nec mirum, dum a se ipsa ambiri non sinitur, quia uniuersaliter nescit ambiri, quemadmodum uniuersaliter a se ipsa, quanto magis ab alio, comprehendi seu in aliquo diffinito uel diffinibili supernaturaliter effugit intelligi. Nisi forte quis dicat: In hoc solo se ambit dum se sapit ambiri non posse, in hoc se comprehendit dum se sapit comprehensibilem non esse, in hoc se intelligit dum sapit in ullo se intelligi impossibile esse, quia omne quod est et potest esse superat.*

un juego: la acción de jugar presupone libre albedrío y creatividad.[417] Por otra parte, no se trata de un camino que se dirige de manera directa y en línea recta hacia su fin, sino un movimiento helicoidal, de círculos concéntricos, que gradualmente va aproximando al hombre a su núcleo, que es al mismo tiempo el Principio de todo. Por último, la *mens* humana es figurada en la imagen de una esfera imperfecta; cada una es distinta a las demás, y por lo tanto, también diferirá el modo en que avanza cuando es arrojada; cada itinerario es único, pero todos tienden al mismo fin.

417 Cf. A. Kijewska, "*De ludo globi*. The way of ascension towards God and the way of the self-knowledge", en: J. Machetta / C. D´Amico (ed.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Biblos), Buenos Aires 2005, pp. 157-164: p. 164.

SOBRE EL VERBO MENTAL EN NICOLÁS DE CUSA

IGNACIO ANCHEPE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, CONICET)

ABSTRACT

According to a common historiographical model, the mental word –the well known view that the oral word is preceded and sustained by a sort of word uttered inside the mind– is first introduced by Augustine of Hippo, then taken over by Anselm of Cantebury, and finishes at the scholastic debates carried out by Thomas Aquinas, Duns Scotus and William of Ockham. Despite being the author of a very original version of the notion of mental word, unfortunately, Nicholas of Cusa is usually excluded from this history. According to the Cusanus, this notion has a peculiar symbolic thickness and a definite gnoseological function. Indeed, the mental word is useful for him in order to talk symbolically about the intratrinitarian procession of the Son (*Verbum Absolutum*) and about the creation of the visible world as sensible manifestation of the invisible God. And at a gnoseological level, Nicolas rethink this notion to consolidate its analogical character. The mental word acquires an unfolding nature (*explicans*) regarding to the intellect that originated it, and acquires an enfolding nature (*complicans*) regarding to the outside language. This paper has two aims. On the one hand, given the invisibilization of Nicholas in "standard" history of the mental word, I will emphasize the richness of his thinking in this regard. Beside I will analyze the mechanisms by which the Cusanus appropriated this notion and gave it the distinctive features of his thought.

El propósito del presente trabajo es poner de relieve los originales aportes de Nicolás de Cusa a la tesis del verbo mental, muy difundida en el Medioevo. En los últimos años el interés de los estudiosos por las noéticas medievales ha incrementado significativamente. Sin embargo, las ideas de Nicolás a menudo suelen no ser consideradas por quienes se proponen estudiar la historia del concepto aludido, a diferencia de lo que ocurre con pensadores como Tomás de Aquino, Duns Escoto o Guillermo de Ockham. Concretamente, examinaré lo propio de la concepción cusana de verbo mental ciñéndome a tres ejes temáticos: el intelecto como actividad generadora, el verbo mental como *complicatio* y la idea de una gramática absoluta.

1. *Generatio*

Qué lugar ocupan actividad y pasividad en las operaciones cognoscitivas sin duda es una de las preguntas que toda noética procura responder. En otras palabras, se trata de preguntarse hasta qué punto es válido interpretar el conocer como un concebir activo y productivo. Las noéticas del Medioevo dieron diversas respuestas, muchas de las cuales tomaron como punto de referencia la generación del verbo mental, es decir, la producción de conceptos. Desde edad temprana, los medievales buscaron en el mundo humano natural vestigios a través de los cuales hacer un poco más verosímil o razonable la doctrina del Dios trinitario. Y creyeron encontrar en la actividad intelectual humana –en tanto consiste en la producción de conceptos– un vestigio de la procesión trinitaria del Hijo. Y esto los llevó a preguntarse si era válido hacer de

la producción conceptual del intelecto la esencia misma del conocimiento humano.

El *De Trinitate* de Agustín de Hipona constituye un primer hito de este planteo teológico-noético, significativo no sólo por su propia relevancia intrínseca sino por la decisiva influencia que ejerció durante todo el Medioevo. En los últimos libros de este tratado, Agustín elabora una respuesta matizada a propósito del conocimiento entendido como generación. Por un lado, para el Hiponense conocer consiste en "concebir una noticia verdadera" o en "tener *apud nos* un verbo, que engendramos mediante el decir interior".[418] Pero por otro lado, tampoco deja de enfatizar varias veces que esta generación del verbo interior está sujeta a la condición de que el intelecto humano haya sido informado por el objeto. Por eso dice que la mente, al conocer el objeto, más que generar un verbo sobre él, lo con-genera junto con él.[419]

Varios siglos más tarde, Tomás de Aquino afirmó que el conocimiento intelectual consistía en la producción de un verbo mental, el cual constituye el término propio –pero de ningún modo el objeto– de la actividad intelectual. En otras palabras, parece que entendió la intelección como la formación de un concepto o verbo mental, dotado a su vez de semejanza (*similitudo*) con respecto al objeto extramental. Es precisamente este rasgo de la

418 Agustín de Hipona, *De Trinitate* IX.7.12: »In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit.«

419 Agustín de Hipona, *De Trinitate* IX.12.18: »Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito.«

semejanza, el que le permite a Tomás afirmar por un lado que la formación del verbo es el término de la actividad intelectual y por el otro que el objeto de esta actividad (aquello de lo cual nos anoticiamos) no es este verbo sino la *res* extramental. Ahora bien, Tomás, al igual que Agustín, no deja de señalar que el intelecto humano es capaz de producir su verbo sólo una vez informado por la especie inteligible abstraída por el intelecto agente a partir de la representación imaginativa, denominada *phantasma*.[420]

Nicolás de Cusa, por su parte, adhiere con toda claridad a la tesis agustiniana de que la generación del verbo es condición necesaria de toda intelección. No obstante, fue más lejos que esto y enfatizó de un modo novedoso y original la dimensión activa del conocimiento humano y, con ella, la generación del verbo mental. Una primera evidencia de esto es que en varias oportunidades vincula el verbo mental con diversos tipos de actividades artísticas: la producción de objetos de vidrio, la confección de vasos, la construcción de catedrales y, sobre todo, la docencia. Mientras que en Agustín y Tomás la emisión del verbo mental depende de una instancia de pasividad anterior, Nicolás reenfoca la cuestión recurriendo a numerosos ejemplos que inducen a ver en el verbo mental la manifestación de la

420 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I.53: »(I)ntellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem. In quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.«

activa exuberancia de la mente. En efecto, los ejemplos de prácticas artesanales ponen en primer plano al verbo en tanto determinación de la riqueza de la mente.[421]

Y no es casual que las nociones de verbo y *ars* se aproximen tanto. Nicolás tiene un buen motivo para hacerlo, que es su presupuesto noético de que el hombre es *mensura* de la realidad conocida.[422] Como advierte Kurt Flasch, apartándose de la usual interpretación platónica y aristotélica, el Cusano no entiende el *homo mensura* protagóreo en un sentido relativista o subjetivista.

> "El hombre como ser que percibe y que está dotado de razón, el hombre como ser capaz de sobrepasar, es el que constituye la medida de todas las cosas; no el individuo en sus caprichosas opiniones y voliciones. (…) El hombre con sus modos universales de conocimiento constituye la medida del mundo".[423]

En otras palabras, conocer consiste en que la mente despliegue una actividad muy intensa, que consiste en manifestarse a sí misma y a los demás hombres cuál es la verdadera medida que lo conocido debe tener. En ese *debe tener*

421 *Crib. Alk.* I.20: h VIII, n. 82, lin. 4: »(E)st considerandum, quomodo magister, qui vitra facit, operatur. (…) Intelligit (artifex) enim id, quod facit. Hic intellectus non intelligeret nec se nec id, quod operatur, nisi de se generaret conceptum vasis, quod efficit; et hunc conceptum intellectuale verbum dicimus.«

422 *De beryl.*: h 2XI/1, n. 6, lin. 1: »Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit. Et hoc facit ex praemissis. Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilium, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata.«

423 Kurt Flasch, *Nicolás de Cusa*, Herder, Barcelona 2003, p. 95.

reside la excedencia que la mente pone activamente sobre el mero dato recibido.[424] Esta nueva metafísica del conocimiento desarrollada por el Cusano tiende a borrar los límites que distinguían conocimiento especulativo y conocimiento práctico, lo cual le permite a su vez establecer la actividad artesanal como paradigma del conocimiento a secas.

2. *Explicatio / complicatio*

Hace dos décadas Gilles Deleuze en colaboración con Felix Guattari publicaron *Qu'est-ce que la philosophie?*,[425] libro que contiene alusiones cusanas, sobre las cuales Claudia D'Amico ha llamado la atención entre nosotros.[426] En pocas palabras, cabe recordar que Deleuze y Guattari por un lado definen la filosofía como "la disciplina que consiste en crear conceptos"[427] y, por el otro, afirman que estos conceptos los filósofos los crean no por sí mismos sino por la mediación intratextual de un enunciador denominado por "personaje conceptual". Platón, Nietzsche y Nicolás de Cusa –ejemplifican los autores– pensaron o crearon sus conceptos sirviéndose de la mediación de personajes: Sócrates, Dioniso y el Idiota.[428] Ahora bien, por mi parte, querría examinar la posibilidad de cierta proximidad

424 *De ven. sap.* 27: h XII, n. 82, lin. 13: »Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. Sic ponit terminum lineis, quas facit longas vel breves, et tot ponit punctales terminos in ipsis, sicut vult. Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus.«

425 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona 1993.

426 Claudia D'Amico, "El idiota de Nicolás de Cusa: acerca de la posibilidad de un saber ignorante", *Revista Sul-Americana de Filosofía e Educaçâo* 11 (2008-9): pp. 111-18.

427 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *op. cit.*, p. 11.

428 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *op. cit.*, p. 66.

o analogía entre la noción cusana de verbo mental y la noción de concepto, tal como es desarrollada por Deleuze y Guattari en el libro mencionado.

Tomás de Aquino entiende que verbo mental y concepto son dos denominaciones que aluden a lo mismo: encuentra a su favor incluso la etimología, ya que tanto el Verbo (divino) como el concepto revisten la condición de prole. Pero identificar verbo y concepto le sirve sobre todo para amigar agustinismo y aristotelismo, las dos vertientes que rivalizan dentro de su noética. Una vez establecida esta identificación, el Aquinate se permite el intercambio de rasgos teóricos: a menudo veremos que en su noética el verbo agustiniano asume características cuyo origen se encuentra en realidad en el *De Anima* de Aristóteles. Una de estas características que Aristóteles le presta al verbo tomista es cierto carácter composicional o judicativo. En efecto, según Tomás hay dos tipos de verbos mentales, los cuales coinciden con las dos operaciones atribuidas al intelecto por Aristóteles en *De Anima* Γ6. Hay un tipo de verbo mental que consiste en la simple inteligencia de un indivisible o y otro, que consiste en la composición de estos indivisibles en un juicio.[429] En otras palabras, para Tomás el verbo mental puede consistir o bien en el decirse interiormente la esencia indivisible de algo o

429 Tomás de Aquino, *Quaest. de Potentia* 9.5 co: »Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III De Anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius«. *Comment. Super Ioannem* 1.1: »Illud ergo proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format. Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia, format definitionem; secundum vero operationem suam, qua componit et dividit, format enunciationem, vel aliquid huiusmodi.«

en integrarla a otra dentro de la estructura proposicional del juicio lógico.

Al parecer, Nicolás de Cusa no aludió nunca a este rasgo del verbo mental tomista. No obstante pienso que estaría muy en desacuerdo con él. Para Tomás el verbo mental humano es simple y, a lo sumo, entra en composición judicativa; en cambio para Nicolás el verbo mental humano, al igual que el divino, se caracteriza por complicar en sí mismo aquello que la realidad extramental sólo puede presentar disperso o explicado. He aquí quizás su característica central, sumamente novedosa, sin duda. Y nuevamente resulta apropiado el ejemplo tomado de la producción artesanal. Todo artefacto presupone un verbo mental existente en la mente del artesano. Ahora bien, conforme el artesano va produciendo su obra, se van desglosando a través del tiempo rasgos que existían anteriormente en su mente, todos ellos contractos y complicados en la unidad superior del verbo mental.[430]

Para Nicolás, es en el verbo donde se pone de manifiesto propiamente la verdad, la cual no se muestra sino mezquina o pobremente en la realidad extramental, disgregada por la multiplicidad témporo-espacial y por el principio de no-contradicción. Es en el verbo mental donde por primera vez el hombre puede tomar contacto con la *coincidentia oppositorum*, ya que el verbo trasciende los opuestos, se encuentra más allá de

430 *Sermo* XXX: h XVII, n. 12, lin. 11: »(S)icut verbum mentis nostrae ratio est, quae complicat in rationali arte omnia artificiata supra tempus et divisionem. Artificiata artem explicant. Ecclesia seu domus in artifice est absque divisione absolute, in contracto artificiato contracte et composite.«

ellos. En él "la unidad de la razón simple complica la razón de movimiento y reposo, de lo curvo y lo recto y de los restantes opuestos" y las razones de los opuestos se "con-padecen" en la superior unidad de lo mental.[431]

De alguna manera Nicolás invierte en este punto la versión tomista de verbo mental. Como vimos, para Tomás la generación conceptual se despliega al ritmo de aprehensiones simple y composiciones judicativas de lo que en la realidad se da originalmente integrado en la unidad de la sustancia. Para Nicolás, en cambio, es en el verbo donde se da verdaderamente una unidad que posteriormente es desarticulada en la múltiple realidad sensible. El ejemplo más claro al respecto es el del reloj, que aunque el Cusano lo aplique al Verbo divino, no veo razones para no referirlo también al verbo humano. En el concepto de reloj se encuentran complicadas las horas, subsumidas todas en la unidad, las cuales no obstante se van oyendo sucesivamente de acuerdo con el orden que prescribe el reloj mismo en tanto concepto.[432]

431 *De coni.* I, 6: h III, n. 25, lin. 4: »Unde usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt. Intelligentia enim neque stat neque movetur neque quiescit neque in loco est, immo neque forma est neque substantia aut accidens eo modo, quo termini illi per rationem impositi significant. Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem termini intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet. Radix igitur vocalium terminorum sermo est intellectualis. Constat tibi autem unitatem rationis simplicis complicare rationem motus et quietis, curvi et recti atque ceterorum oppositorum. Si igitur rationes oppositorum se in simplicitate absolutioris unitatis rationis compatiuntur et si ratio sermo est intelligentiae, manifestum tibi erit non in usualibus rationis terminis, sed in ipsamet rationis unitate complicationem oppositorum intellectualis unitatis relucere.«

432 *De vis.* 11: h VI, n. 43, lin. 8: »Conceptus enim simplex horologii complicat omnem successionem temporalem. Et esto, quod horologium sit conceptus. Tunc licet prius audiamus sonum sextae horae quam septimae, non tamen auditur septima, nisi quando iubet conceptus, neque sexta est prius in conceptu quam septima aut octava, sed in unico conceptu horologii nulla hora est prior aut posterior alia, quamvis horologium numquam horam sonet, nisi quando conceptus iubet, et verum est dicere, quando audimus sextam sonare, quod tunc sex sonat, quia conceptus magistri sic vult.«

Este carácter complicante con el que Nicolás innova la formulación tradicional de la tesis del verbo mental, pienso que se aproxima bastante al modo en que Deleuze y Guattari caracterizan su noción de concepto. Tomando distancia de la aludida tesis tomista de que el concepto implica las operaciones intelectuales de aprehensión y juicio, los autores destacan lo que según sus propios términos podría denominarse "carácter intensivo del concepto". El concepto, dicen[433], no es discursivo ya que no consiste en un simple enlace de proposiciones. En cambio, lo que lo define es su intensidad.

> "Cada concepto será por lo tanto considerado el punto de coincidencia, de condensación o de acumulación de sus propios componentes. El punto conceptual recorre incesantemente sus componentes, subiendo y bajando dentro de ellos".[434]

He aquí una llamativa compatibilidad del pensamiento deleuziano con el carácter complicante atribuido por Nicolás al verbo mental.

3. *Grammatica absoluta*

Desde sus orígenes, la tesis del verbo mental se propuso explorar el conocimiento humano analogándolo al lenguaje. Por tanto subyace a esta tesis la intuición de que el conocimiento es una actividad intrínsecamente manifestativa

433 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *op. cit.*, p. 28.

434 Gilles Deleuze y Felix Guattari, *op. cit.*, p. 25-6.

u ostensiva. Pensar y conocer aquí equivalen en último término a manifestarse a uno mismo y a los demás lo que las cosas son o –como Nicolás prefiere– cómo deben ser. En esta última sección me propongo mostrar cómo el Cusano radicaliza esta línea teórica. En pocas palabras, mientras que en Agustín el verbo exterior y sonoro funciona como el eventual recurso para manifestar al exterior el verbo interiormente concebido, en Nicolás este aspecto cobra un énfasis renovado: el mundo material completo deviene palabra exterior que pone de manifiesto el verbo mental de un acto comunicativo absoluto. La metafísica se convierte en gramática absoluta.

En un célebre pasaje del *De Trinitate* Agustín afirma que el verbo que el cognoscente pronuncia en su interior "no es ni griego ni latino ni de ninguna otra lengua". Sólo cuando hay necesidad de que esta noticia interior alcance a otras mentes, el cognoscente asume un signo, que puede ser visual o sonoro, o bien un gesto o bien un sonido. Y su finalidad es que se ponga de manifiesto "el verbo que llevamos en la mente".[435] El lenguaje es para Agustín la eventual manifestación pública o extramental de una manifestación previa, que es la que opera la mente sobre sí misma mediante su verbo. Por eso concluye Agustín que el interior merece más el nombre de verbo que el exterior.[436]

435 Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.10.19: »Necesse est enim cum verum loquimur, id est, quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino, cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicuius alterius; sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo significetur assumitur.«

436 Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV.11.20: »Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est.«

Según Nicolás, que retoma y radicaliza esta línea agustiniana, la creación misma, la procesión del mundo material a partir del principio unitrino, es el acto de comunicación absoluta por la cual la mente divina se manifiesta a través de su Verbo a las otras mentes, finitas y creadas. En segundo lugar, luego de que el hombre cae por el pecado original, esta comunicación absoluta se reedita con la encarnación del Verbo. En tercer lugar, a través de la historia humana en su temporalidad, cada vez que un hombre pone de manifiesto algo verdadero, profiere, primero interiormente y luego en el exterior, un verbo que es tal en tanto forma parte por vía de participación de ese acto de comunicación absoluta por el cual el principio unitrino se dirige a las mentes creadas. En otras palabras, el poder manifestativo del verbo cusano se articula en tres instancias: la creación del universo material, la encarnación del Verbo, y las enunciaciones intratemporales de lo verdadero. Desarrollaré brevemente cada uno de estos momentos.

Todo el mundo sensible no es otra cosa que la elocución de un hablante absoluto, es decir, la manifestación u *ostensio* del verbo interno de la divinidad. Así como el verbo exterior presupone el interior y lo necesita, es imposible que el mundo material llegue a ser si no es simultáneamente dicho y manifestado en el verbo mental del intelecto divino. Pero esta dicción absoluta también tiene su gramática. La gramática es el arte que le permite al hablante elaborar discursos en los que cada elemento cumpla la función que le corresponde, ocupe su propio lugar. En otras palabras, la gramática es aquel arte

que dota a cada elemento discursivo de su propia *ratio*, es decir, de la posibilidad ser dicho (*dicibilitas*). Ahora bien, la creación del mundo sensible presupone que cada ser corpóreo es dicho en el verbo del intelecto divino, el cual es como una "gramática absoluta" que instaura a cada ser en su *ratio* o "decibilidad" propias. A su vez toda otra enunciación humana e intratemporal llega a ser en tanto participa de esta dicción originaria. En otras palabras, si podemos decir el mundo es porque éste ya fue dicho por un decir absoluto que lo instauró en su "decibilidad".[437]

En segundo lugar, tenemos la Encarnación del Verbo, que es una suerte de reiteración de la dicción absoluta de la creación, ya que siguiendo a Pablo, Nicolás afirma que el Cristo es el "verbo del Padre abreviado sobre la tierra".[438] Todo lo decible, es decir, todos los libros, toda acción de escritura, todo arte, etc., así como fue instaurado en su "decibilidad" por la creación, luego es re-instaurado y abreviado en el Verbo Encarnado, que es como una conclusión breve en la que todo se complica. Y como contrapartida toda dicción intratemporal es una explicación de ese Verbo. De aquí que Nicolás afirme que "toda voz corporal es signo del verbo mental. Y de todo verbo mental corruptible la

437 *De aequal.*: h X/1, n. 18, lin. 1: »Sicut si grammatica absoluta foret intellectus, qui se in sua praecisa ratione seu diffinitione cognosceret: in illa etiam omnia, quae sciri aut extrinsece dici vel eloqui sive proferri possent, cognosceret, quia ratio illa universaliter et particulariter omnia talia qualitercumque scibilia et dicibilia complecteretur, ita quod nihil dici posset grammatice, quin secundum illam rationem et dicibilitatem cum illa ratione coincidentem dici oporteret. Omnis igitur elocutio secundum propriam rationem et dicibilitatem, quae in ratione grammaticae erant eius ratio, exierit ad sensibilem mundum, sicut erant in ratione seu verbo grammaticae. Dico ‹sicut erant in verbo›, quoniam non possent aliter exire, scilicet per alteritatem quae non est forma essendi, sed ‹sicut erant in verbo› verbum, quemadmodum verbum prolatum verum est, quia conformatur interno sive menti. Exivit enim de verbo interno taliter quod, sicut erat internum, sic est et elocutum verbum.«

438 *Rm*. 9, 28

causa es el Verbo incorruptible, que es su *ratio*. Cristo es la *ratio* encarnada misma, la *ratio* de todas las *rationes*."[439]

Pero el uso cristológico de la noción de verbo mental no se reduce a la Encarnación. Nicolás también se sirve de ella para dar cuenta de la ascensión de Jesucristo. Esta nueva aplicación, novedosa por cierto, la encontramos en un sermón de 1451 en el que el Cusano comenta una línea de los *Hechos de los Apóstoles* donde se relata la ascensión. Me limitaré la traducción del pasaje ya que es de una belleza y un misticismo tales que cualquier comentario lo degradaría.

> "Es como si alguien se decidiera a poner por escrito su verbo interno intelectual en un papel, y después, una vez que (este verbo) recibió su corporalidad de la materialidad del papel, como si las letras esas se elevaran sobre la papel. Y como si se elevaran sobre la piedra por el arte del maestro, y luego, una vez que esas letras se elevaron perfectamente, se separaran de modo tal que no se adhirieran a la materia sino fueran letras subsistentes según esas figuras y esa cantidad, como extraídas. Y supóngase finalmente que esta dicción que tiene en sí al verbo intelectual, sea tal que ese verbo vivo se libere no de las letras, en las cuales existe y a las que está inseparablemente conjunto, sino que

439 *De docta ign.* III, 11: h I, p. 247, lin. 15: »Omnis vox corporalis verbi mentalis signum. Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est Verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum…«

> se libere de la corporalidad y la contracción de las mismas, de modo que <aunque> permaneciendo en las letras, este verbo no sea restringido al modo de las letras, sino liberado de su contracción…"[440]

Finalmente, la tesis del verbo mental es utilizada por Nicolás para dar cuenta de las dicciones intratemporales entre los seres humanos. No obstante, debido a la novedad cusana de interpretar el verbo mental desde su doctrina de la *complicatio*, en un alto número de pasajes el acto comunicativo que se vincula con el tema del verbo mental es el de la docencia. Y al aludir a este tipo de comunicación, Nicolás suele presentar la tesis del verbo mental de un modo marcadamente descendente, lo cual también constituye una novedad. Destaca las instancias que gradualmente es preciso descender para llegar del verbo del maestro al acto de comunicación. Pueden distinguirse cuatro momentos. (i) La generación de un verbo intelectual –no racional– por parte del intelecto del maestro; (ii) a partir de este verbo intelectual se genera a su vez un verbo racional, ya más próximo a la plasmación sensible; (iii) la plasmación del verbo en la materialidad de la voz (aire); y (iv) el verbo sensible, proferido por la voz.

440 *Sermo* LXXXV A: h XVII, n. 3, lin. 1: »Ac si quis conciperet verbum internum intellectuale in charta aliqua inscribi, et deinde, postquam ibi recepisset corpus ex materia chartae, quasi litterae illae sint ex charta elevatae. Sicut ex lapide elevantur arte magistri, deinde, postquam litterae illae sunt perfecte elevatae, separentur, ita quod non haereant materiae et sint tamen litterae subsistentes sub illis figuris et quantitate, sicut extractae sunt. Ponatur igitur, quod illa dictio, quae in se habet verbum intellectuale, sic se habeat, quod verbum illud vivum liberetur non a litteris, in quibus est et quibus verbum est inseparabiliter coniunctum, sed liberetur a corporalitate et contractione litterarum, ita quod verbum in litteris permanens non sit restrictum ad modum litterarum, sed ab illa contractione sit liberum…«

Respecto a la versión tradicional del verbo mental, en esta gradiente una novedad sobresale, la cual –en términos cusanos– consiste en un "triple orden", a saber, el contraste entre un verbo intelectual, uno racional y otro sensible. Por estos tres órdenes se mueve el análisis de la comunicación pedagógica, paradigma del acto creador. El maestro concibe en sí un verbo intelectual, que es su propia ciencia, su saber. Pero, no bien desea transmitirlo, debe compartimentarlo a fin de que se vuelva comprensible, estructurándolo debe volverlo asequible a sus alumnos. Y finalmente debe revestirlo del sonido de la voz.[441] Sólo entonces será posible la comunicación. En la recepción del alumno, los grados se invierten, pues el proceso comienza con la simple audición del verbo sensible, el cual incluso está al alcance de los animales.

Pero el hombre va más allá de la voz articulada. Y llega al verbo mental. No obstante, distinguiendo sutilmente, Nicolás propone dos audiciones diferentes, la de un simple gramático y la de quien puede comprender el fondo del mensaje del maestro. El gramático –desconocedor del tema de clase– es incapaz de aprehender la totalidad de lo dicho, sólo distingue su articulación discursiva, sólo capta el *sermo*. En cambio, el

441 *De gen.* 4: h IV, n. 165, lin. 7: »Doctor enim ad finem, ut ad identitatem magisterii non doctum discipulum vocet, silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et surgit silentium in assimilatione conceptus magistri. Quae quidem assimilatio est verbum intellectuale, quod in rationali et illud in sensibili figuratur. Unde sensibile quoad eius vocalitatem surgit de silentio per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem. Docente enim magistro remotius distantes sonum quendam confusum audiunt. Sonus igitur possibilitas seu vocis propinqua materia exsistit. Quapropter, dum de silentio vox vocatur, primo oritur sonus quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis. Deinde oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem. Et haec quidem eo ordine gradatim in vocatione silentii in verbum vocale exoriri constat, licet differentia prioritatis et posterioritatis non sane per auditum attingatur.«

oyente experto –además del *sermo*– llega al tercer orden –de donde partió el análisis– y aprehende la mismísima *mens magistri*, reflejada en el concepto intelectual. En otras palabras, consigue trascender la estructuración explicante y abismarse en la complicante unidad, que se oculta tras cada parte.[442]

En el verbo mental se oculta la pretensión acaso hiperbólica de hacer del intelecto humano una facultad divinamente activa. Ante semejante vértigo, numerosas noéticas del Medioevo quisieron atenuarlo mezclándolo con dosis más o menos importantes de pasividad y recepción. *Cum sis mortalis, quae sunt mortalia, cura*. El *verbum* cusano puede resultar sorprendente porque en él conciertan, opuestos y coincidentes, Platón y Protágoras, Agustín y Deleuze. Pero sin duda lo más extraordinario es su predisposición a rehusar cualquier disminución del componente divino, su propensión a concederle al intelecto humano una apoteosis sin menoscabo.

442 *De gen.* 4: h IV, n. 166, lin. 1: »Et deinde verbum magistri sic prolatum in se tenens triplicem ordinem. Nam est ipsum tale verbum sensibile et sensibilibus tantum auribus attingitur per penitus vocabula ignorantes. Et hic modus est bestialitatis. Omnes enim bestiae cum homine ignorante vocabula non aliud quam vocem articulatam attingunt. Est deinde verbum ipsum rationale, quia per scientes vocabula attingitur. Unde, cum solum ratio vocabula capiat, sic attingitur per hominem tantum sermo magistri et non per bestias. Sed quia potest grammaticus tantum attingere sermonem et non mentem magistri, qui in sermone conceptum mathematicum vel theologicum nititur explicare, habes verbum magistri in alio ordine rationale exsistere. Deinde, quoniam mathematicus aut theologus mentem magistri in verbo eius intuetur, verbum intellectuale ex hoc elicis tertii ordinis, quod gerit proximam similitudinem mentis magistri.«

EL SÍMBOLO QUE HACE SABER: EL LEGADO CUSANO EN LA *RATIO PROPRIA* DE CHARLES DE BOVELLES

DANIEL GONZÁLEZ GARCÍA
(UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI, COLOMBIA)

ABSTRACT

The key objective of this paper is to show the affinities and debts of the gnoseology developed by the picard humanist Charles de Bovelles (1479-1567) to some philosophical tenets on Nicholas of Cusa's *De li non aliud.* More precisely, I will explore the similarities between the "definition that defines itself" and the bovillian appropriate notion (*ratio propria*), which enables us to obtain a precise concept of realities. As far as this *species* or symbol establishes a quasi-identity between our mind and things by producing a non-attributive and circular definition that excludes any diversity, it constitutes a centre towards which the mental activity gravitates in order to obtain an essential knowledge of its objects, so making contemplation possible.

A inicios del siglo XVI, la munífica presencia de Jacques Lefèvre d'Étaples cobijó en la Universidad de París a un nutrido grupo de intelectuales que, plenamente conscientes del valor filosófico y teológico de las fuentes textuales, hicieron eco de las preocupaciones humanistas en la sede por excelencia del saber medieval. Como es de esperarse, tales pensadores no consiguieron abandonar por completo la filosofía aristotélica al modo en el cual ésta había sido cultivada durante tres siglos en dicha Universidad, pero es bien cierto que a dicha tendencia inveterada incorporaron una serie definida de preocupaciones y soluciones de carácter platonizante desde las cuales habrían de construir más tarde sus propias aportaciones filosóficas.

Contra lo que cabe imaginar cuando se oye hablar de "platonismo" y "humanismo" durante el *Cinquecento*, la de Lefèvre d'Étaples y sus discípulos no fue, sin embargo, una pretensión de volver directamente a la filosofía contenida en los diálogos; y ni siquiera a la de los intérpretes y receptores de Platón en lengua griega, no obstante que tal empresa resultaba ya perfectamente posible en virtud del trabajo traductológico de Marsilio Ficino.[443] Bien por el contrario, los humanistas agrupados en el Colegio del Cardenal Lemoine siguieron prefiriendo un platonismo de corte tradicional, filtrado por una larga serie de preocupaciones teológicas medievales, y que no sólo resultaba distante de algunas posturas efectivamente defendidas por el

443 El propio Lefèvre d'Étaples no ignoraba estas versiones comentadas de los diálogos platónicos, pero parece haberse distanciado de sus propósitos. Hace imprimir, en cambio, una edición parisina de las traducciones al *Corpus Hermeticum* elaboradas por Ficino (*Contenta in hoc volumine Pimander Mercurii Trismegisti liber de de (sic) Sapientia et Potestate Dei...* París, Henricus Stephanus impr. 1º de abril de 1505).

filósofo ateniense (tales como la realidad de los arquetipos o el innatismo de los contenidos mentales) sino que se alimentaba principalmente de las traducciones latinas del Areopagita y otros importantes intérpretes tardoantiguos antes que de Platón mismo. Para estos universitarios de la primera mitad del siglo XVI la herencia platónica se concebía y usaba ante todo como un complemento o perfeccionamiento, e incluso como un antídoto a diversas explicaciones del Estagirita y otros filósofos griegos, de acuerdo con una suerte de propedéutica cuyo régimen se orienta en último término a contemplar las verdades de la fe cristiana.

Ante tales perspectivas, no sorprende encontrar el nombre de Nicolás de Cusa en la notable lista de buenos autores que el ya mencionado Lefèvre d'Étaples confecciona con el propósito de indicar el programa deseable de una educación bien dirigida:[444] el padre del humanismo parisino parece comprender que, como el suyo propio, el proyecto filosófico del Cardenal pasa por una reelaboración crítica de la tradición recibida en las universidades. Además de ello, el Cusano se presenta como ejemplo del sobrio

444 Obsérvese el programa de lecturas sugerido en la anotaciones de Lefèvre d'Étaples al libro VIII, capítulo 6 de la *Política* aristotélica, y que acaso haya sido motivo para preparar la ed. de las obras cusanas que aparecería en París apenas unos años más tarde: »Sed faciendum (est) (...) ut bonorum authorum libri (...) legantur (a iuvenibus) (...) poterunt igitur qui docendi provincias suscipiunt, suos auditores ammonere in grammaticis qui ad precepta prodesse & Sypontinum & Diomedem legi, (...) in dialecticis: logicam Aristotelis ad litteram, non precariam, quaesita a Boetio & aliis fidis interpretibus intelligentia. In Arithmetica: Nicomachum Boetii. In musica: eiusdem musicam. In geometria: Euclidem. In astrologia: Ptolemei theoricen que est magna compositio. In naturalibus, moralibus, rebuspublicis & re familiari: Acroamaticorum Physicorum, Ethicorum, Politicorum, Economicorum Aristotelis e fonte puri bibantur liquores. ex his enim legitime transitur ad leges (...) ut fidus incorruptusque iustitie minister. Sed qui volet hec ad finem deducere superiorem, feliciusque ocium: preparetur in libris Aristotelis, qui transmundanorum et metaphysicorum sunt, quique de prima, supramundanaque philosophia nuncupantur. hinc libri sacri cum veneratione tractentur. quibus assint comites Cyprianus, Hilarius, Origenes, Hyeronimus, Augustinus, Chrysostomus, Athanasius, Nazanzenus, Damascenus, & similes. *In his autem mente purgata & sensibus exercitatis, actione vitae consentanea, et morum honestate, calcatis viciis: si mens generosior, elevatiores contemplationes affectet, paulatim ex libirs Cuse surgat, et divini Dionysii, et si qui sunt similes. hanc proculdubio liberalem, et ingenuam putaverim esse institutionem.*« (*Contenta. Politicorum libri Octo. Comentarii...* Henricus Stephanus impr. París, 5 de agosto de 1506; ff. 123 v°-124 r°, énfasis añadido).

estilo literario que conviene a un teólogo católico, y sobre todo como uno de esos pocos varones que pudiendo penetrar profundamente en el saber matemático, han logrado alcanzar unas altísimas contemplaciones, lo cual hace de él un "supremo intérprete y maestro del conocimiento teológico, así como un sapientísimo jerarca de los misterios celestes".[445]

En este complejo medio científico que recupera lo antiguo con un nuevo propósito, es donde surge y se desarrolla la actividad del personaje cuyos vínculos con el de Cusa quiere explorar la presente comunicación. Al igual que otros discípulos de Lèfevre d'Étaples,[446] el maestro picardo Charles de Bovelles (Saint-Quentin, 1479; ¿Ham? 1567) enfrenta el reto de "(re)platonizar críticamente" el aristotelismo medieval,[447] y lo hace desde una conciencia temprana y muy acentuada sobre el valor que los procedimientos matemáticos tienen para la comprensión de lo natural o lo divino.[448] Es por ello que no dudará en echar mano

445 *Cf.* la carta dedicatoria al obispo Guillaume Briçonnet con la que el Estapulense abre la ed. p (f. aaii r° & seq.): »Virum in primis supra opinionem eloquentem fuisse & latinum commendat (Cardinalis Aleriensis) (...) sed eloquentia non tam forensi quam christiana (...) Talis est Cusae stilus, talis est dicendi character: in quo potius intelligentia quam sermonis flos requiri debeat, quamquam nec deest sermonis flos atque gratia. sed catholicus est potius quam oratorius sermo: & magis theologo sancto, supramundanoque philosopho accomodus, quam seculari viro (...) Mathematicas disciplinas nemo eo profundius prenetravit (...) Mathesis igitur magna est: sed tum maxime cum modus ad divina surgendi non abest. Verum omnium maxima theologiae cognitio: in qua (...) vir divinus Cusa, summus fuit interpres et magister, & coelestis arcani antistes sapientissimus.«

446 Puede aducirse como un caso paralelo al de Bovelles, el de Josse van Clichtove (Iodocus Clichtovaeus), quien habría intentado solventar problemas gnoseológicos muy similares escribiendo textos didácticos sobre los *Analíticos* y los *Tópicos* de Aristóteles (*In hoc opusculo continentur introductiones. In terminos. In suppositiones. etc.* París, Henricus Stephanus impr. 10 de enero de 1505) no menos que un opúsculo *De mystica numerorum significatione,* deudor de la tradición exegética victorina (*ibidem,* 6 de diciembre de 1513).

447 *Cf.* Augustin Renaudet, *Préréforme & humanisme à Paris,* Honoré Champion, París, 1916, pp. 145-149. y tb. Maurice de Gandillac, *La Filosofía en el Renacimiento.* (M. Pérez Ledesma *& al.* trad). 11ª ed. México: Siglo XXI, 1999, p. 169.

448 *Cf.* Carolus Bovillus, *Geometricum opus*, f. 2 v°: »Cum enim in Parisiensi gymnasio ephebus, toto fere biennio aquam cribro hausissem: atque totus in iocis obdormiscens, hypenemia ut ita dicam, ova incubarem: per Mathematicarum figurarum monogrammos evigilans: meamque sero inertiam erubescens, ubi earum speculationibus me totum commisi: ex irriguis earum agellis messem non

de la gnoseología cusana para ofrecer alternativas a explicaciones de corte aristotélico sobre el problema del conocimiento, si bien su aprovechamiento de la doctrina del Cardenal está de hecho repartido por toda las áreas de su filosofía, y especialmente presente en el diseño de métodos para esa Teología fundamental que (como sabía la tradición de la cual también el Cusano forma parte) culmina necesariamente en unas "eminentísimas tinieblas y en la inescrutable profundidad del silencio."[449]

De hecho, la consistencia con la cual Bovillus acude a las obras de Nicolás de Cusa habría determinado que los pocos estudiosos de su obra a inicios del siglo pasado apenas hayan podido reconocer en él algo más que un tímido y obscuro lector de ese filósofo.[450] Y aunque semejante juicio va siendo modificado a la luz de análisis más profundos de la doctrina boviliana, para los propósitos de esta comunicación conviene destacar justamente la innegable influencia que el Cardenal y sus fuentes –principalmente Lulio y el Areopagita– jugaron en la configuración de la filosofía boviliana, sin que ello suponga

inuberem desecui & meum in horreum convexi«. Buena parte de la fama de Bovelles entre sus contemporáneos se debía precisamente a sus intentos por ofrecer una sistematización didáctica de la Geometría conocida entonces, y de sus esfuerzos por dar solución al clásico problema de la cuadratura del círculo, que también ocuparon al Cusano o a Ramón Llull.

449 *Cf. Prop. rat.* XVI, 7: »Nam extasis sublimisve mentis excessus: est ignota illa & arcana mentis elevatio, qua summo bono supremoque omnium fini in eminentissimis tenebris & inscrutabili silentii profundo, congreditur.« Como invaluable ayuda en este propósito de orden místico consideraba al Cusano, apenas una generación después de su muerte, el cartujo Gregor Reisch, autor de la *Margarita Philosophica:* »Nam & ipse (Nicolaus de Cusa cardinalis) mathematicis adiutus disciplinis: quaedam arcana sacrorum eloquiorum, multis ante hac abscondita penetravit« (Basilea, Henricus Petrus et Conradus Reschius impr., 1535, p.268), así como Johannes Caesarius, discípulo del Estapulense en su epístola de 1507 a Heinrich Einhorn que se imprime en el mismo volumen. Contrasta, en cambio, que el ya mencionado Josse van Clichtove, igualmente alumno de Lefèvre d'Étaples en París, no mencione explícitamente al Cardenal como una autoridad en la materia.

450 Así por ejemplo Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento* I, pp. 97 & seq.) y M. de Gandillac, *op. cit.*, pp. 176-181); e incluso los énfasis de Jean-Claude Margolin en las dos primeras páginas de "La fonction de modèle dans la pensée creatrice de Bovelles" *apud* Lafond, Jean (ed.) *Le modèle a la Renaissance*. París, Vrin, 1986. pp. 51-75.

negar las claras diferencias entre ellas, ni dejar de reconocerle al discípulo de Lefèvre d'Étaples alguna dosis de originalidad.

En la temprana compilación de tratados que los especialistas en el maestro picardo conocen como la *summa philosophica* de 1511,[451] se hace manifiesta, por ejemplo, una gran cercanía con las preocupaciones gnoseológicas cusanas, sobre todo en temas como la naturaleza de la sabiduría y la mente, o la relativa autonomía de la que ésta goza para formar sus propios productos conceptuales. Así como el Cusano en el *De beryllo* (§§24-26), también Bovelles admite una gradualidad definida entre los diversos poderes cognoscitivos, que no es sino la necesaria consecuencia de la manera variada en la cual se expresa o *explica* (nótese la terminología decididamente cusana) un mismo principio anímico: para el autor existe una única *vis intellectualis* de la cual el resto de las capacidades cognoscitivas fluyen como de una fuente.[452] En obras posteriores, revestidas de una intención más contemplativa, la deuda con el Cusano se hace incluso explícita: a propósito de notar en qué modo la ciencia matemática apoya nuestra comprensión de las más altas verdades acerca de Dios, el *Liber divinae caliginis* (1525) borda, por ejemplo, sobre algunos símiles matemáticos como la coincidencia de la curva máxima con la recta que ya estaban presentes en el *De docta ignorantia*, según reconoce explícitamente el propio autor.[453]

451 *(Opera Caroli Bovilli) que hoc volumine continentur. Liber de intellectu, Liber de sensu, Liber de nichilo, Ars oppositorum, Liber de generatione, Liber de sapiente, Liber de duodecim numeris, Epistole complures*, París, Henricus Stephanus et Ioannes Parvus impr., 1º de febrero de 1510 (*i.e.*1511).

452 *Cf.* Carolus Bovillus, *de Sensu* X,1 en *vol. cit. supra*, f. 31 rº: » Et ut exprimitur mens intellectu: ita & intellectus in rationem dissolvitur. Ratio in imaginationem sese explicat: imaginatio in sensum abit. Unde fit ut haud immerito superiores omnes cognitiones (velut e suis fontibus in sensuum maria dilabentes) sunt quodam modo in sensu: ut & omnes aque in mari.«

453 Cf. Carolus Bovillus *Divinae caliginis liber.* X, (Lyon, Antonius Blanchard impr., 1526; quad. B

La obra de Bovillus que intento presentar aquí, el *Libro de la noción apropiada,* finalizado en 1521,[454] no podía ser ajena a estas mismas tendencias de aprovechamiento de la filosofía cusana: allí, una teoría del conocimiento heredera del *De anima* y de su recepción escolástica se hermana con una teoría de la definición claramente distinta de la aristotélica, pues no tiene por meta la producción de conocimiento científico en la tradición de los *Analytica,* sino que se orienta la conducción del entendimiento hacia un ascenso contemplativo donde éste pueda alcanzar su plena quietud, de modo muy semejante a lo propuesto por el de Cusa en el *De li non aliud*.[455] Por cuanto se trata de una obra poco estudiada incluso entre los expertos en Bovillus, la comprobación mínima de esos paralelos impone (además de una extensa citación que el lector puede encontrar al pie de página) ofrecer por lo menos una apretada descripción del texto, intentando destacar ante todo los puntos que llevan a

---

r°-v°); así como la alusión en el capítulo siguiente (XI, *idem,* quad. Bii v°) al famoso *murus paradisi* fraguado por el Cusano en *De vis*. IX, 37: h VI, p. 35.

454 La *editio princeps* ocurre como parte del volumen *In hoc opere Caroli Bovilli Samarobrini contenta: Liber cordis, Liber propriae rationis, Liber substantialium propositionum, Liber naturalium sophismatum, Liber cubicarum mensularum.* París, Iodocus Badius Ascensius impr. 1° de octubre de 1523 (ff. 29 r°- 64 v°). La única edición y traducción modernas forman parte de mi propia tesis de maestría en Filosofía: Daniel González García. *Ascendencias medievales en el* Liber propriae rationis *de Carolus Bovillus (1479-1567)*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. En lo sucesivo, el título de esta obra boviliana se abrevia con la sigla *Prop. rat.*, seguida del número de capítulo y proposición.

455 Resulta muy problemático sin embargo afirmar una lectura directa de la obra, pues como es sabido, esta no se encuentra en la edición p. Según lo hace notar Klaus Reinhardt, en la n. 3 a su ensayo "Historia de la transmisión del texto" en Nicolás de Cusa. *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define. Nuevo texto crítico original*. Claudia d'Amico *& al.* (eds.) Buenos Aires: Biblos, 2008. pp. 13-20, es el propio Lefèvre d'Étaples quien reconoce esta insuficiencia de su edición. Tras una lista de quienes le han ayudado a obtener y editar las obras cusanas, afirma (f. aa iii v°): »Hos vero sex qui subnotantur, ab eodem Cusa compositos: nusquam hactenus reperire potui. Rogamus autem si qui eos habuerint: ad nos non ingratos futuros mittere dignentur: *1. Directorium speculantis. 2. Dialogum de non aliud compositum Rhomae*. 3. *Librum de figura mundi compositum in civitate veteri*. 4. *Librum de aequalitate*: nisi sit is qui habetur 2° volumine. Folio 15. 5. *Librum inquisitionis Veri & Boni* 6. *Tabulas Persicas in latinum ex graeco reductas*.« (énfasis añadido). Averiguar cuál pudo ser la fortuna del *De li non aliud* en los siete años que median entre esta fecha y la composición del *Prop. rat.* supone todavía un reto para la investigación sobre ambos autores.

suponer un contacto entre las tesis cusanas y las del maestro picardo.

Prima facie, el libro de Bovelles se ocupa de estudiar la génesis y propiedades de lo que por ahora conviene denominar, como los "conceptos" o nociones con los cuales tomamos cuenta de lo real. El tratado no se limita, empero, a ser una mera descripción funcional del proceso cognoscitivo (como sí parece serlo la dupla *De intellectu-De sensu* completado una década antes), si bien es cierto que algo menos de una tercera parte del texto expone el modo en el cual la mente, tratada por Bovillus como un tipo especial de espejo, toma cuenta de las realidades extramentales. Según podrá adivinarse, esto último se consigue, a la manera cusana. Mediante un proceso de *generación de semejanzas* o similitudes de la cosa que resultan gradualmente más aptas para informar a la mente acerca de su objeto.

Desde el principio de la obra se hace evidente que en la constitución de tales *species* el peso no recaerá en el paso desde una forma inmateriada hacia una esencia inmaterial o abstraída a través de mecanismos estrictamente físicos que toman por base los datos sensibles. Por el contrario: para Bovillus la producción de nociones apropiadas al ser de la cosa supone una discontinuidad con ese mundo natural, y no depende en absoluto de éste, sino que se basa, como para el Cusano, en la pura actividad artificial de la mente.[456] Las nociones apropiadas son pues los frutos de un poder creativo que no sólo les da origen, sino que además está en

456 *Cf. De mente* II, 62: h V, pp. 95-96.

capacidad de evaluarlos y conservarlos de manera independiente a los avatares de lo mundano. Tal es ciertamente un proceso *reductivo*, pero no en el sentido típicamente atribuido a la abstracción (*i.e.* un cierto desnudamiento de la forma encubierta por la materialidad) sino más bien a modo de una aproximación gradual de dicho concepto a la mayor precisión alcanzable de la *species*.[457] Esta última deja de ser entendida en su dimensión puramente gnoseológica de *ratio cognoscendi*, para alcanzar la de un auténtico *principium essendi* donde todas las diferencias de las cosas existentes son revertidas a la uniformidad de su estado fundamental.[458]

Por cuanto ninguna de las cosas del mundo puede equipararse de modo perfecto con semejante unidad específica, la noción creada por la mente representa, de acuerdo con Bovelles, nuestro mejor intento por aprehender aquellas realidades en la unidad, pureza y precisión esenciales; vale decir, por conocerlas en cuanto se corresponden del modo más estrecho posible con su propia

457 Como es esperable, para Bovillus este asunto se resuelve en una cierta renuncia a la consecución de una semejanza perfecta o una unión total entre mente y mundo en favor de un reconocimiento de las limitaciones humanas a este respecto. *Cf. Prop. rat.* XIII, *passim* (»Quod nulla veritas et substantia in sua puritate & praecisione essendi, a mente attingibilis sit«) con *De coni.* prologus, 3: h II, p.4 y con *De li non aliud* prop. VIII, 116: h XIII, p. 62, lin. 3-8: »Non est possibile quidquam in hominis cogitationem posse venire absque ipso 'non aliud', cum sit cogitationum cogitatio. Et licet ipsum 'non aliud' non sit aliud a cogitatione de se ipso cogitante, non est tamen ipsa cogitatio, cum cogitatio non sit 'non aliud' simpliciter, sed non aliud quam cogitatio; neque ipsum 'non aliud' aliter se habet in omnibus, quae dici possunt.« Agradezco a Cecilia Rusconi haber recomendado hacer más claro este punto durante la presentación oral de mi comunicación.

458 *Vid.* Agustín de Hipona. *De ideis*, 2 (PL 40, col. 30 D) : » (...) quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est.« *Cf.* también *De non aliud* III, 8: h XIII, p. 7, lin. 12-13; »Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi« y III, 10, *idem,* pp. 7, lin. 33- 8, lin. 2), donde se habla, como en otros pasajes, de una »adaequatissima ratio scilicet sive definitio, quae sese prioriter offert, quia principium, medium et finis per mentem quaesiti«.

razón de ser. Desde luego, la elevación del poder cognoscitivo a tales alturas no puede basarse en una mera colección de aquello que asemeja entre sí lo captado por nuestros sentidos, pues esto siempre podría ser más y más parecido, como bien lo estipula el Cardenal en *De docta ign*. III. Se requiere, más bien, de una aprehensión que teniendo como *supuesto* a tales entidades sensibles pueda revertirlas a una cierta unidad integral, de carácter exclusivamente inteligido, en donde resulten accesibles a la mente sin el consabido riesgo o la llana imposibilidad de que ésta introduzca dentro de sí a las cosas mismas tal cual éstas ocurren extramentalmente.[459]

De hecho, a partir de esta separación tajante entre mundo externo y mundo interno, Bovillus insiste en la oposición "irreductible" de la mente y el cosmos,[460] una postura que en apariencia lo aleja de la doctrina cusana si ésta no llega a considerarse como la posibilidad de coincidencia entre ambos órdenes en el ámbito de lo Infinito. Así como es claro que no hay en el mundo ninguna noción; así, dice el picardo, tampoco hay en la mente cosa alguna, de no ser las semejanzas que ella misma genera en su interior, que son *del* mundo y se refieren a él,

459 *Vid. Prop. rat.* XI, 8: »Propria ratio sicut ex singularibus & individuis nulla collectione & aggregatione conflatur: ita neque in singularia, per ullam resolutionem divellitur. Excellit tam natura propriae rationis, quam eius significatio, collectionem & numerum singularium: quemadmodum & natura unitatis, naturam praecellit numerosum, & essentia generis vel speciei, substantiam entium« ; y también XIII, 2: »Quicquid est extra aliquod esse: illi nequaquam sic inseri & congredi potest: ut penitus idem fiat, eique coincidat.« etc.

460 No obstante, en la *ratio propria* esta oposición quedará conectada definitivamente, *cf. Prop. rat.* VI, 10: »Cuiuslibet susbtantiae unica est & indivisibilis propria ratio: per quam mens in eam ipsam substantiam dirigitur: & eidem vi praecipuae speculationis alligatur. Sicut hominis, materiali astantis speculo, vultus, unicus est, & unicam ac penitus uniformem imaginem fundit in speculum: ita & intellige cuiuslibet substantiae, esse unicam& immultiplicabilem propriam rationem quae mentem indivisibili calle: in eam ipsam cuius est, substantiam dirigit: & illam eidem, vi praecipuae speculationis alligat. Est enim propria ratio: velut extremorum, id est cognitae substantiae, & cognoscentis mentis: connexio quaedam.«

aun cuando no guardan con éste en una relación de proveniencia o dependencia porque resultan del puro poder creativo del entendimiento. Esto abre para Bovelles la posibilidad de que el hombre piense incluso en ausencia de impresiones, haciendo uso de unas *species intelligibiles* desprovistas de toda connotación material, las ciales no sólo apuntan a o *simbolizan* el uniforme principio de ser de las cosas múltiples, sino que además son homogéneas con la mente misma, productos de una actividad autocontenida, y requisitos para la obtención de una verdadera ciencia de esas mismas cosas.[461]

Pero más allá de esta descripción de las *rationes propriae* en virtud de su relación con los entes por ella significados y de la función que cumplen en el proceso de conocimiento, Bovillus ofrece también un estudio sobre su naturaleza y su carácter. A decir del autor, las *rationes propriae* representan la posibilidad o vehículo mediante el cual la substancia de una cosa cualquiera puede ser captada por la mente humana.[462] En este sentido, les compete ser las semejanzas más precisas posibles de una cosa en cuanto ésta es conocida. Puede decirse incluso que esa precisión o delimitación resulta la característica más importante de las nociones bovilianas, por cuanto a éstas corresponde

461 *Vid. Prop. rat.* V, 9: »Quamdiu humana intelligentia a sensibilibus moveri eget: nondum propriarum rationum est adepta opificium: nec eas conceptiones intra se molitur, in quarum habitu vera & adaequata singulorum scientia consistit. Humana intelligentia quamdiu a sensibilibus rebus movetur: nondum id muneris est assequuta, ut sit opifex propriarum rationum, ut ve eas conceptiones intra seipsam moliatur quarum habitus & arcana possessio, est vera & adequata singulorum scientia.«

462 *Vid. Prop. rat.* VIII, 10: »Propria ratio, est ex una parte, substantiarum omnium in mentem vehiculum, & ex parte alia, mentis in omnem substantiam, arcana quaedam evectio atque insitio. Propria ratio cum media sit inter mentem & obiectas menti, mundi substantias: variis inter utrumque fungitur oficiis. Est enim & vehiculum mentis, in penetralia omnium substantiarum universi. & ex parte alia, omnium substantiarum, in sphaeram mentis arcana evectio. Nam sicut nostrae menti, omnia insunt: ita necesse est & mentem, rebus omnibus quoquo pacto inesse.«

entregar a la mente una noticia suficiente del ser mismo de la cosa, que a la vez excluya todo lo ajeno, discordante e irrelevante respecto de éste.[463] A partir de esta última caracterización de la *ratio propria* pueden desprenderse, de hecho, dos vías por las cuales sería posible explorar más a fondo la influencia del Cusano en el diseño del concepto boviliano, si no es que en la redacción misma de esta obra que lo tiene por tema.

Por un lado, en cuanto la noción apropiada es apta para medir con toda la exactitud *posible* el ser mismo de los entes,[464] Bovillus la equipara con una escala o balanza, motivo central del diálogo cusano *De staticis experimentis*.[465] Según el autor picardo, la *ratio propria* resulta ser por antonomasia el instrumento por el cual la mente humana puede, eliminada toda distinción impertinente, sopesar y ponderar cada una de las cosas contra el parámetro de una igualdad indivisible, sin esas diferencias de más o menos que son inevitables en el mundo no-intelectual.[466] En ausencia

463 A esas alturas de su tratado, Bovelles recupera, curiosamente, el tema de la cuadratura del círculo admitiendo se trata de un tema inasible mediante las nociones apropiadas, y propio si acaso de una investigación aquende la exactísima noción de esta figura. *Cf. Prop. rat.* VI, 2, pasaje que muestra algunas reminiscencias con del *De circ. quadr. (pars theol.)*, especialmente con su cierre (h X/2a, p. 89, lin. 131-143).

464 *Cf. Prop. rat.* VI, 3 »Propria ratio bilanx est & statera omnium: indivisibili aequalitate, appendens & ponderans universa. Sicut natura virtutis est consistere in mediocritate, & in aequalitate extremorum: natura item humanae rationis, est expetere & niti in medium, per quod errantes & ultro citroque labentes sensuum habenas moderetur: ita & propria ratio, bilanx est & statera singulorum: in indivisibili aequalitate & in centro propriae essentiae: appendens & ponderans universa absque ulla differentia magis & minus essendi.« con *De non aliud* prop. XI, 118: h XIII, p. 62, lin. 29-33: »Undecima: Qui videt, quomodo ipsum 'non aliud' se definiendo omnia definit, ille videt, quoniam ipsum est omnium adaequatissima mensura, maiorum maior, minorum minor, aequalium aequalis, pulchrorum pulchra, verorum vera et vivorum viva mensura, et de omnibus eodem modo.«

465 *Vid*. asimismo *De non aliud* V (16): *ibidem*, p. 11, lin. 21-28: » Ipsum enim 'non aliud' adaequatissima ratio est discretioque et mensura omnium, quae sunt, ut sint; et quae non sunt, ut non sint; et quae possunt esse, ut esse possint; et quae sic sunt, ut sic sint; et quae moventur, ut moveantur; et quae stant, ut stent; et quae vivunt, ut vivant; quae intelligunt, ut intelligant, et eiusmodi omnia. Ita enim necessarium esse video in eo, quod video ipsum 'non aliud' se definire ideoque et omnia, quae nominari possunt. «

466 *Vid. Prop. rat.* VI, 3, *cit. supra.*

de nociones apropiadas, nuestro conocimiento terminaría sujeto a la diversidad y desigualdad que caracterizan el ámbito de lo efectivamente existente, y nosotros seríamos incapaces de obtener ningún saber suficientemente cierto.[467] En cambio, cuando las poseemos estamos en posibilidad de tomar cuenta de la más íntima naturaleza de un ente, y distinguirlo del resto en función de aquello que le da el ser.

Por otra parte, al considerar que dicho ser de la cosa es preciamente conocido por nosotros gracias a una *exclusión de las diferencias o discordancias,* se hace posible emparentar (aunque de manera problemática, como ya se ha advertido)[468] las nociones apropiadas de Bovillus con el tipo de definiciones exploradas en el *De li non aliud:* de manera similar a la "definición que se define a sí misma y a todo lo demás", la *ratio propria* construye su precisión distinguiendo a la cosa conocida de todas las otras, en un proceso discretivo[469] o secretivo que la iguala únicamente consigo misma. Como lo hace la definición planteada por Lulio en la *Logica nova*,[470] la noción apropiada del picardo quiere

467 *Vid. Prop. rat.* VI, 7: »Tamdiu mens nescit & ignorat unumquodque, quamdiu propria ipsius ratione caruerit. Propria ratio est scientificus habitus uniuscuiusque substantiae: qua quamdiu mens nostra caruerit, tamdiu nesccit unamquamque substantiam. Est enim propria ratio verissima & aequatisima omnium rerum species: quae mentem neque citra, aut infra uniuscuiusque entis esse immorari sinit: neque eandem ad ulteriora deflectit: neque in plus & minus, aut omnino in latera ulla eam labi & abire permittit. Sed in centro verissimi esse, eam coercet, sistitque.«

468 *Vid. supra,* n.459

469 *Vid. Prop. rat.* VII, 3: »Cum propria ratio, seorsum omnia sumat: nimirum hanc omnium separationem, discretionem, differentiam, & formam quandam, nonulli vocavere. Haec propositio, opinioni Anaxagorae satis evidenter alludit. Hic enim dicebat ab initio, universa in seipsis fuisse confusa: & quodlibet, immersum fuisse cuilibet: sed demum ab agente & secernte intellectu, discretissima evasisse, & cum e chao, emicuisse: tum ab invicem segregata, singula in seipsis constitisse: quod non irrationabiliter, ex aptitudine propriae rationis asseverari potest. Est enim propria ratio, lux quaedam nostrae intelligentiae. Est & numerus omnium, & proprietas, & separatio, & differentia, & forma quaedam eorum, quae prius in antiquissimi chaos obscuritate, informia & sine ullo essendi decore ac specie latuerunt.«

470 *Cf.* Raimundus Lulius. *Logica nova* I.5: "Homo est animal hominificans. Hec diffinitio magis specifica est: et convertitur magis cum diffinito quam ista. homo est animal rationale et mortale. Quia

asimilar a la cosa con su propio ser o actividad; y cancelar con ello cualquier posibilidad de atribuirle "lo otro". Pero como el Cusano,[471] Bovillus considera que a dicha maniobra definitoria de la *razón* (*ratio*) más propia de cualquier substancia tiene que corresponder además una cierta *enunciación (oratio)* "en la cual se diga lo mismo acerca de eso mismo"; vale decir, una fórmula lingüística en la cual –al contrario de las definiciones aristotélicas donde se atribuye a las cosas definidas algo que les es cuando menos parcialmente distinto–[472] lo conocido resulte determinado *solamente a partir de sí mismo;* de modo que para todo propósito epistemológico, resulte convertible con ello.

Si se alcanzase, sería este un signo congruo con la esencia o quididad de la cosa, que expresándola nos enfrentaría simultáneamente a su radical no-identidad o distinción con respecto de todas las otras, y a la perfecta igualdad que guarda consigo misma.[473] Por ello afirma Bovillus en la obra aquí estudiada:

---

de genere et natura rationalitatis est etiam angelus. et de genere rationalitatis leo etc. Consimiliter dici potest. deus est ens deificans: et sua eternitas ens eternans. et infinitas infinitans. Et ignis est ens igniens. leo leonans. planta plantificans. faber homo fabricans. etc. Et iccirco hec diffinitio est magis propria quia intimioris est proprietatis. et immediatoris subiecti".

471 *Cf. De li non aliud* I, 3: h XIII p. 4, lin. 2-4.

472 *Vid. Prop. rat.* VII, 9: »Non modo per propriam rationem, impertinentia & disparata quaeque adinvicem non dicuntur: sed & neque genera ad species, neque ullum praedicabilium ad proprium subiicibile enunciatur. Tanta est vis discretionis singulorum, quae per medium & appraehensionem propriae rationis fit: ut non modo inhibeat, ne impertinentia quaeque & disparata adinvicem dicantur: sed eas etiam enunciationes non admittit, in quibus genera ad species, aut quaevis praedicabilia ad sua subiicibilia dicuntur. Propria enim ratio speciei, ipsam speciem, sigillatim ac seorsum, ab eius genere sumit, nec eam illi subdit.«

473 *Cf. De li non aliud* prop. XVI, 121: h XIII, p. 64, lin. 3-7: »Nomina igitur omnia ex aliquo sensibili signo impositionem habent significativam, quae signa sequuntur rerum quidditatem. Non igitur ipsam, sed talem significant. Mens autem ipsam anterioriter contemplans vocabulum negat esse proprium ipsius, quam videt quidditatem.«

"La noción apropiada consiente que se forme apenas una proposición acerca de cada cosa, primera y sumamente necesaria; a saber, aquella en la cual de algo se enuncia eso mismo. Puesto que la evaluación y especulación de la noción apropiada no admite la línea recta respecto de ente alguno, y porque estorba de antemano a que se proponga la alteridad, produce una línea curva y un enunciado circular en el cual de algo se enuncia eso mismo. Al repeler de todo ente la alteridad y diversidad de ser, la proposición circular le atribuye a aquél una identidad reduplicada."[474]

Es claro, con todo, que ese conocimiento tautológico no es ni puede ser el propósito último del proceso según el tratado boviliano que aquí se comenta. A partir de esta captación aparentemente trivial, Bovillus pretende (como también lo quería el Cusano) obtener una comprensión trascendente de lo conocido.[475] Por ello, más que apuntar a una captación

474 *Vid. Prop. rat.* VII, 10: »Propria ratio eam duntaxat propositionem conflari sinit: quae est circa unumquodque, prima ac summe necessaria: in qua idem, ad seipsum enunciatur. Iudicium & speculatio propriae rationis, cum rectam lineam circa nullum entium admittat, & propositionem alteritatis fieri praepediat: curvam tamen lineam & circularem enunciationem conflat, in qua idem ad seipsum enunciatur. Circularis enim propositio, depellens ab unoquoque ente omnem alteritatem ac diversitatem essendi: id reduplicata identitate, sibimetipsi confert.« Bovillus tiene en mente fórmulas del tipo "el hombre hombre", o "Dios Dios", al respecto de las cuales el Cusano advertía en *De li non aliud* IX, 33: h XIII, p. 19, lin. 23-32: »Forma dat esse et cognosci; ideo quod non est formatum, quia praecedit aut sequitur, non comprehenditur, sicut Deus et hyle et nihil et talia. Quando illa visu mentis attingimus, supra vel citra comprehensionem attingimus; sed sine verbo visionem communicare non valentes sine li esse, quod non est, explicare non possumus, quia aliter audientes non comprehenderent. Unde hae mentis visiones, sicut sunt supra comprehensionem, sic etiam supra expressionem. Et locutiones de ipsis sunt impropriae, praecisione carentes, sicut cum dicimus materiam esse materiam, hyle esse hyle, nihil esse nihil et huiusmodi.«

475 *Cf. De li non aliud* II, 7: h XIII, p. 6, lin. 24-27: »Ex his igitur nunc plane vides de li 'non aliud' significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in pretiosiori (al. ›praecisiori‹ legunt) aenigmate relucescat inquirentibus«.

de las cosas que obedezca a propósitos de índole práctica o científica, o que dependa de alguna maniobra dentro de estos órdenes,[476] la vía boviliana del *Liber propriae rationis* apunta a una intención claramente mística, pues tales nociones "circulares" van de la mano con la produción del éxtasis y con el conocimiento que la propia mente toma de sí misma[477] como un poder omniforme. Y es que la cosa concebida bajo el aspecto de su noción apropiada queda tan reducida y discriminada de todo lo demás que resulta equiparable a un punto geométrico, indivisible, inextenso y tan confinado en su propia unidad, que no puede ser vinculado con otras realidades; o bien, que a fuerza de eliminar toda diferencia para restringir la consideración de la cosa conocida al ámbito de la igualdad, termina por asemejarse también al círculo donde está eliminada o reducida toda diversidad angular.[478]

476 *Cf. De li non aliud* XIX, 88: h XIII, p 46, lin. 17-19 »Nam nec ipsa etiam ratio ad id, quod rationem antecedit, pertingit, minusque omnes a ratione productae artes possunt viam praebere ad id, quod omni rationi est incognitum.« con *Prop. rat.* IX, 3: »Propriae rationis excessus ad omnem praxim incommodus est: ad contemplationem autem & immobilem mentis statum, circa unamquamque substantiam, aptissimus venit. Praxis est actio, cum discursu, ab uno in aliud. Contemplatio autem mentem, immobiliter circa uniuscuiusque sphaericam & uniformem considerationem sistit. Propriae igitur rationis excellentia quae mentis constantiam & immobilem statum, circa unumquodque molitur: ad praxim quam ad contemplationem, minus accommoda & apta esse probatur.«

477 *Vid. Prop. rat.* XV, 6: »Oculus enim mentis, qui prius extrinsecus omnia duntaxat per similitudines & naturales imagines spectat: cuncta deinceps in consubstantiali & semper astante speculo, per veram identitatem & praecisam coincidentiam perlustrat. Proprium est & peculiare mentis officium, ex recta linea, curvam inferre, sive rectam in curvam convertere. quandoquidem quae prius, sub recte lineae filo, in mundo omnia speculatur: postea in consubstantiali & semper astante suiipsius speculo, orbiculariter in seipsa omnia videt.«

478 *Cf. Prop. rat.* VIII, 2: »Est ergo eius natura, circuli uniformitati, quam polygoniis figuris longe similior: utpote quae ad instar circuli, nullam laterum & angulorum, id est potentiarum & actuum differentiam ac varietatem admittit. Circulus est uniformissima omnium figurarum: cuius circunferentia, cum laterum & angulorum, differentiam, habeat nullam: tota est & angulus, & latus: & rursum tota lateris & anguli coincidentia. Haec autem in polygoniis figuris differenter sese habent. Cum igitur propria ratio, sit absolutissimae designationis: nimirum hanc circuli uniformitati, quam polygoniis figuris similioreṃ esse probamus.« con *De docta ign.* I, 10: h I, p. 9 lin. 15-20; *De theol. compl.* concl. IV: h X/2a p. 84, lin. 16-20; *De circ quad.(pars. theol.)*: h X/2a p. 91.

De acuerdo con este modo místico y "geométrico" de mirar las cosas, la *ratio propria* es algo así como un centro especulativo[479] en torno al cual la mente llega a entender las cosas como un cierto eco de la unidad imparticipable, a la cual se asemejan y en la cual todas ellas coinciden.[480] Se revela entonces como una clase de *símbolo* por el cual la mente puede ser proyectada desde una primera experiencia de la realidad hacia una concepción mucho más radical de ella, de acuerdo con la cual, en lo conocido pueda vislumbrarse el Principio mismo del ser y de la cognoscibilidad.[481] Al igual que ocurre con los enigmas cusanos, la *ratio propria* hace notar, por encima de la cosa notada, la presencia invisible de su ser.[482] En esta misma tónica, adquiere pleno sentido la afirmación boviliana que hace de la noción apropiada una "luz, propiedad, aparición y acto espiritual de todas las cosas",[483] afirmación que en no poco recuerda a la mención

479 *Vid. Prop. rat.* VI, 8: »Ante propriae rationis habitum, nutabunda & flexuosa mens, in varia atque in latera defertur. Nam absque vero nodo & insolubili vinculo: difficile est mentem, speculationi & consyderationi cuiusvis entis inhaerere. Propria autem ratio tanquam iudex cuiuscunque substantiae & directrix mentis in omne esse: mentem in principio quidem vagam, & circa uniuscuiusque latera discurrentem: in obiecti naturam convertit, ac dirigit: eiusque varios & instabiles motus compescit. Quod enim ante propriae rationis habitum, menti est incertum ac dubium: id propriae rationis habitu, certum fit atque indubium.«

480 *Vid. Prop. rat.* XV, 7: »Arcanus mentis oculis, dum consubstantiale & annexum sibi huiusmodi speculum perlustrat: simul omnia non iam per similitudines, sed per quiddam esse cernit, veramque & substantialem omnium scientiam nanciscitur. Elucidatus & imbutus omnium rerum similitudinibus animus: dum seipso perfruitur: omnibus quoque rebus coassistit & in omnium esse transit: admiraturque una & omnia, in seipsum esse traducta: & se demum, in omnia esse transfformatum. Sunt enim simul, & omnia in animo uniformia: & animus viceversa in omnium contuitu omniformis.«

481 *Cf.* con Nicolás de Cusa. *De gen.* VI (187): h IV, p.129, lin. 8-15: »Et quia variae possunt esse specifice differentes discretiones seu rationes sensibilium, in quibus sensibilia ad assimilationem intellectus elevari possunt ut aut visibili modo vel audibili seu gustabili, odorabili vel tangibili, hinc caelum visus exsurgit & caelum auditus & idem de aliis, ut sensibilis mundus visibili modo discernatur, hoc est ad assimilationem intellectus assurgat, quod fit per discretionem in visu visive exsistentem.«

482 *Cf. De li non aliud* V, 17: h XIII p. 11, lin. 29-32: »Nicolaus. Recte in Deum aciem iecisti per 'non aliud' significatum, ut in principio, causa seu ratione, quae non est alia nec diversa, cuncta humaniter visibilia conspiceres, quantum tibi nunc quidem conceditur.«

483 *Vid. Prop. rat.* VII, 4: »Est etiam (ratio propria) omnium lumen, proprietas, apparitio, & spiritalis actus: per quem arcano mentis speculo, cuncta in praecisione veritatis reserantur.

cusana del *non-aliud* como una luz o principio de visibilidad que se busca en la determinación de las cosas visibles y principiadas a las cuales precede.[484]

Aunque son muchas más las coincidencias que un lector familiarizado con la obra cusana podría detectar en el texto de Bovillus, como punto final de esta comunicación considero pertinente dejar apuntado que el tratamiento de estos últimos temas depende en ambos autores de un seguimiento muy estrecho del pseudo-Dionisio, a quien citan extensivamente en la versión del camaldulense Ambrogio Traversari.[485] No sorprende por ello que la visión "optimista" del poder que lo no-otro y la noción apropiada tienen como medios idóneos para notar o conocer las cosas en virtud de la discreción o separación definitorias de su ser creado,[486] sea complementada en los dos textos por los casos

Quamquam absque habitu propriae rationis, cuncta habeant primarium esse in universo: non tamen habent scientificum esse in mente. Non ab re igitur propria ratio, appellari potest omnium lumen, proprietas, apparitio, & spiritalis quidam actus: per quem in supremo & maxime invio mentis speculo: omnia in praecisione & adaequatione veritatis reserantur.«

484 *Vid. De li non aliud* III, 10; IV, 14 y especialmente prop. IX y XII (h XIII, p. 62, lin. 9-17; p. 62 lin. 34 - p. 63, lin. 12): »Nona: Quidquid mens videt sine ipso 'non aliud' non videt. Non enim videret aliud, si 'non aliud' non foret ipsius aliud aliud. Sic nec ens cerneret, si 'non aliud' non foret ipsius entis ens et ita de omnibus, quae dici queunt. Ita videt mens omne aliud per aliud, quod 'non aliud', quare sic etiam alia omnia. Aliam enim videt veritatem per veritatem, quae 'non aliud'; aliam rationem per rationem, quae 'non aliud'. Igitur quodlibet aliud prioriter 'non aliud' videt. Et eodem modo videt omnia et nomen et quidditatem et alia quaecumque habent ab ipso 'non aliud' habere. (...) Duodecima: Qui videt, quoniam ipsum 'non aliud' sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quae videt, non nisi 'non aliud' videt se ipsum definiens. Nam quid videt in aliud nisi 'non aliud' sese definiens? Quid aliud in caelo quam 'non aliud' se ipsum definiens? Et de omnibus eodem modo. Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio, quasi mentis se ipsam definientis propalatio, quae praesentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut scripturam. In quibus ostensionibus mentis non est aliud nisi mens sese definiens, se clarissime et vivaciter per propriam orationem audientibus manifestans, remotis per legatam orationem, remotissimis per scriptam. Ita ipsum 'non aliud' mens mentis se in primis quidem creaturis clarius, in aliis vero occultius ostendit.«

485 El amplio uso que se hace del de *Divinis nominibus* y el *De coeleste hierarchia*, en la traducción mencionada hermana ambas obras y demanda un cuidadoso trabajo comparativo entre los pasajes elegidos por el Cusano a partir de la sección 54 de su obra (h XIII, p. 29 y ss.) y por Bovillus *Prop. rat.* capítulos IX, XII y del XV en adelante.

486 En este sentido, existiría familiaridad entre la *ratio propria* y lo que el Cusano llamará nombre en *Sermo* XX (5): h XVI, p. 303, pasaje que depende de Isisoro de Sevilla, *Etymologiae*, I,7. Atiéndase

límite de la No-otredad absoluta o de la suma fecundidad de nociones apropiadas;[487] esto es, por la verdadera Razón de ser y ser nombrado[488] que, por congregar en sí misma toda posibilidad de distinción sobrepasa la capacidad de nuestra mente, haciendo del verdadero y único Principio de conocimiento algo por excelencia incomprensible.[489]

también lo dicho acerca del *nomen praecisum* en pasajes como *De docta ign.* I,6, 17: h I, p. 14, lin.13 y ss.; *De mente* II (68): h V, pp. 104; y *De li non aliud* XXIII (107): h XIII, p. 55, lin. 29 y ss.

487 *Vid. Prop. rat.* IX, 7: »Hinc divinam substantiam theologi & universalissimam esse volunt: & propriarum rationum numerositate uberrimam, quae cunctarum rerum exemplaria vocant. Ut species est singularibus universalior: ita & genus speciebus amplius: & generibus, transcendens. Nam transcendente nihil aut sublimius est aut universalius: nihil etiam propriarum rationum foecunditate uberius & copiosius. Divina enim substantia, ut cuncta supereminenter transcendens: infinitis nominibus ac rationibus, a theologis explicari solet, quas omnium rerum ideas & prima exemplaria vocant«.

488 *Vid. De li non aliud* XX, 93: h XIII, p. 49, lin. 4- 13: »Unde sicut (Proclus) nominat unius, quod est, causam unum, sic entis causam ens nuncupat et substantiae substantiam et de omnibus eodem modo, per quod intelligi datur, omnia, quae sunt et nominantur id, quod sunt et nominantur, habere ab omni causa, quae in existentibus omnibus est id, quod sunt et nominantur, et non aliud. Vides igitur omnia nomina, quae nominatorum nomina dicit, antecedere sicut unum ante unum, quod est et nominatur unum, ideo causae attribui, ut causam a causato non esse aliud designetur. In omnibus igitur nominibus 'non aliud' est, quod significatur.«

489 *Cf. Prop. rat.* IX, 8: »Hinc etiam divina substantia, maxime ignorabilis est, quae in varias idearum & propriarum rationum species, sese convertens: nostrae mentis captum suapte volubilitate & iugi ocurrentia novarum assidue rationum effugit. Divina substantia & maxime scibilis & summe ignorabilis est (*Liber XXIV phil.* prop. 23). Ut enim infinitis nominibus & rationibus polleṇs, maxime scibilis est: ut vero nominum & rationum immensitate & numerositate, brevem nostrae mentis captum transiliens: ignorabilis & incompraehensibilis appellatur.« con *De li non aliud* XVII, 82: h XIII, p. 43, lin. 19-25: »Quando scilicet inquit (Dionysius Areopagita): ›cum omnia, quae intelliguntur, sint aliquid, ideo non sunt Deus‹ Aliquid autem quid aliud est. Deus igitur, si intelligeretur, utique «non esse aliud» intelligeretur. Unde si non potest intelligi esse id, quod per aliud et aliquid significatur, nec aliquid intelligi potest, quod per aliquid non significetur: ideo Deus, si videretur, necesse est quod supra et ante quid aliud et supra intellectum videatur. «

LA ASIMILACIÓN DE LA CONCEPCIÓN CUSANA DEL PODER COMO EXPRESIÓN DE LO ABSOLUTO EN LOS DIÁLOGOS LONDINENSES DE GIORDANO BRUNO

DIEGO MOLGARAY
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

In this paper we propose the analysis of the cusan conception of power as an expression of the absolute in its late development and its subsequent assimilation in the mature metaphysical theory of Giordano Bruno. To fulfill this project, we hope to dispose the key elements of early cusan metaphysics, which remain valid even in the works of senescence, through a brief analysis of the first chapters of the first book of *De Docta ignorantia* as well as the third and fifth chapters of the second book of this work. While it's a notion that could already be read in the early texts, is in his late works where Cusanus clarified this issue. For this reason, we will focus particularly in dialogues *De possest* (1460) and *De apice theoriae* (1464), the last of which ends the inquiry by Cusanus, since it was made barely a few months before his death. Since the question of power at this time acquires fundamental importance, we'll try to detail cusan theory of power in these works. Second, we'll show brunian conception of power, which finds its most significant development in *De la causa, principio et uno* (1584). From this text we'll develop the brunian conception of power as an expression of the absolute. We'll give an account of the particular development of this notion by Bruno, giving a specific relevance to what we understand as an evolution in metaphysical terms of the notion of absolute power and its expression along with a projection towards thinkers of Modernity.

En el presente trabajo proponemos el análisis de la concepción cusana del poder como expresión de lo absoluto en su desarrollo tardío y su posterior asimilación en la teoría metafísica madura de Giordano Bruno. Para concretar este proyecto, esperamos disponer los elementos claves de la metafísica temprana cusana, que se mantienen aún vigentes en las obras de senectud, partiendo de un análisis de este concepto con su primera aparición en *De docta ignorantia* (1440), donde el Cusano ya presenta los elementos esenciales a su propuesta especulativa. Es, sin embargo, en los escritos de senectud, particularmente en los diálogos *De possest* (1460) y *De apice theoriae* (1464), donde Nicolás despliega este concepto de un modo más acabado, y donde se concentra más en su indagación a fin de ver enigmáticamente (*videre aenigmatice*).

En un segundo momento del trabajo, mostraremos la concepción bruniana del poder, que encuentra su desarrollo más significativo en *De la causa, principio e uno* (1584). A partir de este texto y otros del período, particularmente el *De l'infinito universo e mondi* (1584) desarrollaremos la concepción bruniana del poder como expresión de lo absoluto. Daremos cuenta del particular desarrollo bruniano de esta noción, dando relevancia específica a lo que entendemos como una evolución en términos metafísicos de la noción de absoluto y su expresión como poder.

I

La concepción de la potencia resulta fundamental, aunque no sea desarrollada en extenso, en la caracterización de la maximidad absoluta en el primer libro de *De docta ignorantia*. Lo máximo absoluto es caracterizado como:

a) "lo que nada mayor que ello puede ser"[490]
b) uno (puesto que la abundancia conviene a la unidad)
c) absoluto, pues es desvinculado de toda oposición
d) acto de todo ser posible, por ser absoluto

Lo máximo se caracteriza, entonces, ya desde el comienzo de la especulación metafísica cusana, como uno, absoluto, y coincidencia de la posibilidad y la actualidad. Al referirse a la verdad de lo que es, inaccesible para el intelecto, la llama "necesidad absolutísima -la que no puede ser ni más ni menos de lo que es-".[491] Con lo cual, a la coincidencia de la posibilidad y la actualidad se la identifica con la absoluta necesidad, y esto nos parece más comprensible al pensar que lo máximo absoluto es todo lo que puede ser y, simultáneamente, la actualidad de lo mismo. No se trata de una necesidad estanca, sino de la expresión de la absoluta necesidad.

En el segundo libro de esta obra se caracteriza al mismo máximo como contracto o universo. Distinguiendo, pues, el

490 Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia,* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h).Cf. *De docta ignorantia* I c.2 (h I n.5): "Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest".

491 *Ibid.*, I c.3 (h I n.10): "absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est".

máximo absoluto del contracto, el Cusano afirma que todas las partes del universo hacen que éste sea, similarmente (*simile*) al máximo absoluto, uno, total y perfecto, y así como Dios es la "quididad"[492] absoluta del universo, éste es la misma "quididad" contracta. Al referirse al modo en que Dios es en el universo, en el quinto capítulo, afirma que, siendo acto de todo, y la perfección y fin de toda potencia, Dios, que es en el universo la unidad de la diversidad de lo que es contractamente, es en cualquier cosa y cualquier cosa que existe en acto es inmediatamente en Dios ("*esse in quolibet et quodlibet actu existens immediate in Deo*").[493] Lo contracto es, por tanto, en Dios, que es la actualización de toda posibilidad, a pesar de que lo contracto, como diremos a continuación, no realiza toda posibilidad, pues la posibilidad absoluta sólo es en Dios.

En efecto, en el octavo capítulo, distingue la posibilidad absoluta de la posibilidad contracta. Sólo en Dios la posibilidad es absoluta ("*Quare possibilitas absoluta in Deo est Deus, extra ipsum vero non est possibilis*"),[494] pues es acto absoluto, y no deja posibilidad sin realizar en sí; en lo contracto, donde hay mayor y menor, no se llega a lo máximo o lo mínimo en cuanto tal, por lo que es una posibilidad contracta, contraída por el acto.

492 Este término, de origen escolástico, refiere a la pregunta por "¿qué es?" (*quid est?*) de una cosa, es su esencia.

493 *Ibid.*, II, c.5 (h. I n. 118).

494 *Ibid.*, II, c.8 (h. I n. 136).

II

La concepción de la potencia como expresión de lo máximo absoluto (*maximum absolutum*) recibe un desarrollo más preciso en las obras de senectud del Cusano, especialmente en *De possest* (1460) y *De apice theoriae* (1464). En la primera de estas obras, introduce un nuevo nombre complejo (*hoc complexum*) que, afirma Nicolás, complica de modo simplísimo (*simplicissimo*) lo que es inexpresable a través de muchas palabras (*multos sermones*):[495] el vocablo *possest*, en el cual une el infinitivo del verbo latino *possum* (*posse*) y la tercera persona singular del presente indicativo del verbo *sum* (*est*).

Debemos, primero, entender qué significa que este nombre complejo en cuanto a su morfología complique de modo simplísimo la potencia absoluta. Se debe a que este término abarca todos los nombres y ninguno,[496] y, aplicado a cualquier cosa que tenga nombre, funciona como una imagen (*aenigma*) que conduce la contemplación hacia lo innombrable. El Cusano da el ejemplo de la aplicación del término *possest* a una línea: si la línea es acto de todas sus posibilidades, es efectivamente todo lo que puede ser, entonces no puede ser mayor de lo que es, y por tanto es máxima, ni puede ser menor de lo que es, y por tanto es mínima: es, por tanto, a la vez máxima y mínima; del mismo modo, a partir de esa línea pueden formarse todas las figuras, y es por tanto término, modelo, figura, razón y

495 Cfr. *De possest* (h XI/2 n.14): "vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit".

496 *Ibid.*, (h XI/2 n. 14): "Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter".

causa de todas.[497] A través de este simple término se conduce la contemplación de modo enigmático (*aenigmatice*)[498] al ver que en Dios todas las cosas que pueden ser y pueden llegar a ser están por encima de todo lo que es nombrable, y aún por encima del ser y el no ser.[499] Este nuevo término aporta, entonces, una manera más apropiada para el acercamiento a la posibilidad absoluta, exclusiva del primer principio y previa a las distinciones entre acto y potencia y entre ser y no ser.[500]

El argumento que da el Cusano para justificar la coincidencia de potencia y acto es el siguiente: todas las cosas son por la actualidad absoluta, y la actualidad presupone el poder ser, y la posibilidad absoluta no es distinta del poder, por lo que la posibilidad absoluta no puede ser anterior ni posterior a la actualidad absoluta.[501]

497 Cfr. *Ibid.*, (h. XI/2 n.24): "Nam si quis se ad lineam convertit et applicat ipsum possest, ut videat possest lineale, hoc est ut videat lineam illud esse actu quod esse potest et omne id esse quod lineam fieri posse intelligit, utique ex sola illa ratione quia est possest ipsam videt lineam maximam pariter et minimam. Nam cum sit id quod esse potest, non potest esse maior: sic videtur maxima, nec minor: sic videtur minima. Et quia est id quod linea fieri potest, ipsa est terminus omnium superficierum. Sic et terminus figurae triangularis, quadrangularis et omnium polygoniarum et omnium circulorum et figurarum omnium, quae fieri possunt ex linea sive recta sive curva, et omnium figurarum exemplar simplex, verissimum et adaequatissimum et aequalitas in se omnes habens et per se omnia figurans. Et ita unica figura omnium figurabilium linealiter et ratio una atque causa omnium quantumcumque variarum figurarum.".

498 Otra posible traducción de este término latino es "simbólico".

499 Cfr. *Ibid.*, (h XI/2 n.25): " Quia possest absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum te aliqualiter ducit aenigmatice ad omnipotentem, ut ibi videas omne quod esse ac fieri posse intelligis supra omne nomen, quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non-esse omni modo, quo illa intelligi possunt".

500 *De possest* (h XI/2 n.7): "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.".

501 Cfr. *De possest* (h XI/2 n.6); *De la causa* (A, pp. 108-109).

Como veíamos ya en el tercer capítulo del primer libro de *De docta ignorantia*, aquí el Cusano confirma que esta absoluta potencia, exclusiva del primer principio, se identifica con la necesidad absoluta (*absoluta necessitas*),[502] puesto que es una posibilidad que expresa toda la realidad, de tal modo que no puede ser de otra manera.

III

Deténgamonos, ahora, en la última clave hermenéutica que Nicolás presenta respecto de su propia obra en *De apice theoriae* (1464). En un diálogo con su secretario Pedro de Ercklenz, el Cusano da cuenta de sus meditaciones respecto de la "quididad" subsistente en sí y antes de toda diversidad, la cual no sería sino la misma hipóstasis en todos los entes: todo lo que es, dado que puede ser, requiere el poder mismo (*posse ipsum*), por el cual *puede* ser, y nada por fuera de él *puede* ser más subsistente.[503] Nada es más cierto que el poder mismo, porque el poder ser esto o aquello lo presupone, entonces, todo aquel que reconozca la existencia del poder ser de algo debe reconocer la existencia del poder mismo.[504]

Queremos destacar dos aspectos por los que consideramos central esta concepción de la potencia en el pensamiento de Nicolás de Cusa; al menos, en su obra de senectud:

502 Cfr. *Ibid.*, (h XI/2 n.27): "Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse".

503 Cfr. *De apice theoriae* (h XII n.4): "Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest".

504 *De apice theoriae* (h XII n.13): "quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum, nec quicquam sufficientius aut perfectius eo excogitari potest".

a) Consideramos que la meditación profunda que, alcanzada, hace al cardenal estar "menos abstraído y alegre"[505] es la siguiente entrada fácil (*hanc facilitatem*) y secretísima (*secretissimam*):[506] toda precisión (*omnem praecisionem*) especulativa debe ser puesta en el poder mismo y su aparición (*solum in posse ipso et eius apparitione ponendam*). Entendemos que esto significa que sólo puede conocerse adecuadamente lo verdadero cuando lo entendemos fundado en el poder mismo.

b) A lo largo de este breve opúsculo hace énfasis en el carácter hipostático del *posse ipsum* y del modo en que reluce en su propia filosofia, e incluso en la diversidad de doctrinas filosóficas. Así, en el esfuerzo cusano por mostrar la unidad en la diversidad de doctrinas filosóficas (*concordantia philosophorum*), todas las doctrinas especulativas adecuadamente formuladas han versado en torno al poder mismo o su aparición.

IV

Nos ocuparemos ahora de la concepción bruniana de la potencia en los llamados diálogos londinenses o italianos. Comenzaremos por *Del infinito* (1584), que es una obra dedicada a desentrañar las consecuencias filosóficas de la cosmología formulada ya en el primero de estos diálogos, *La cena de las cenizas* (1584), y dejaremos para el último tramo la más compleja exposición presente en *De la causa* (1584).

505 *Ibid.*, (h XII n.1): "Nunc, cum te minus intentum et quasi magni aliquid invenisses laetum reperiam, ignosces spero, si ultra solitum te interrogavero.".

506 *Ibid.*, (h XII n.14): "Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror: puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere.".

Hay una razón esencial para la presencia de este concepto en un diálogo cosmológico, y es que la concepción de la potencia como expresión de lo absoluto permite a Bruno formular un argumento que tiene la particularidad de no fundarse sobre un concepto aristótelico (como el argumento que se funda en la redefinición de "lugar") o de la concepción epistemológica bruniana (como el que se basa en la distinción entre sentido vulgar y sentido regulado por la razón), sino en la noción de Dios como primer principio infinito, simplísimo e indistinto, que es común a las definiciones generalmente aceptadas: si Dios se explica en el universo, que es su simulacro, ¿por qué motivo sería limitado y tendría un sólo mundo, no habiendo razón para que no sea ilimitado y tenga muchos, e incluso innumerables mundos? De esta concepción se desprenden dos características fundamentales y, en nuestra opinión, particularmente revolucionarias en la metafísica bruniana: la homogeneidad del espacio y la necesidad de la acción divina.

a) La homogeneidad del espacio ya era sostenida en *La cena de las cenizas*, cuyo quinto diálogo comienza del siguiente modo:

> "Porque las estrellas no están ni más fijas ni fijas de manera diferente a como lo está esta estrella nuestra (la Tierra) en el mismo firmamento que es el aire. Y no es más digno de recibir el nombre de octava esfera el lugar donde está la cola de la Osa, que el lugar donde está la Tierra en que nos encontramos, puesto que estos cuerpos están

> distribuidos por una misma región etérea como a lo largo y ancho de un mismo gran espacio y campo, y se encuentran separados los unos de los otros por las distancias apropiadas".[507]

Bruno afirma en este pasaje sobre las estrellas llamadas fijas y la tierra: a) que se mueven; b) que se componen de la misma materia; c) que ocupan el mismo espacio y están rodeadas por el mismo aire; d) que no hay diferencia de esferas entre ellas; y e) que hay distancias arbitrarias que las separan (no hay, por tanto, órbitas circulares perfectas, como seguía habiéndolas en el modelo copernicano).

Esta doctrina se prueba por el siguiente argumento: el espacio que contiene el mundo que conocemos tiene tanta capacidad para contener como el espacio que excede al de este mundo, y asimismo, así como está bien que el espacio que ocupa este mundo esté lleno, también debe serlo el resto de los espacios.[508]

b) La necesidad de la acción divina se demuestra por dos vías: a) la potencia pasiva del universo, que se despliega a través de la redefinición de la noción de 'lugar', de su concepción aristotélica a la de un espacio que es un receptáculo homogéneo e indiferente; y

507 *La cena delle ceneri* (A, p. 204): "Perché non son piú, né altramente fisse le altre stelle al cielo, che questa stella che è la terra è fissa nel medesmo firmamento che è l'aria. Et non è piú degno d'esser chiamato ottava sfera dove è la coda de l'Orsa, che dove è la terra, nella quale siamo noi: per che in una medesma eterea reggione come in un medesmo gran spacio, et campo, son questi corpi distinti: et con certi convenienti intervalli allontanati gli uni da gli altri."

508 Por este motivo funciona también como argumento para la infinitud del universo: sabemos que parte del espacio tiene capacidad para recibir cuerpo, y puesto que no hay distinción entre distintos niveles de espacio, cada parte de éste tiene la misma capacidad para recibir la potencia infinita divina que cualquier otra.

b) la potencia activa del eficiente,[509] que nos importa más, porque consiste en la oposición a la distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. Esta división, que alcanza su forma clásica a mediados del siglo XIII, y presente en autores como Pedro Lombardo,[510] Hugo de San Victor[511] o Bernardo de Clairveaux,[512] establece dos maneras de referirse al poder divino, que es uno: 1) *potentia absoluta*: todas las posibilidades presentes a Dios (exceptuadas las auto-contradictorias); 2) *potentia ordinata*: las posibilidades efectivamente realizadas por Dios. De este modo, se fundamenta el carácter contingente del mundo, en contraste con la doctrina necesitarista[513] defendida por Pedro Abelardo, que sostenía la necesariedad de la creación por la voluntad divina: "*quae (Deus) vult, necessario velit, et quae facit, necessario*

509 *De l'infinito universo e mondi* (G-A, p. 351): "Nella seconda parte di questo dialogo, quello ch'è dimostrato per la potenza passiva de l'universo, si mostra per l'attiva potenza de l'efficiente".

510 *Libri sententiarum* I, dist. 42-44: "Distinctio XLII. Cap. 184 (1) De omnipotentia Dei: quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus quae ipso non possit. Cap. 185 (2) Quomodo dicatur Deus omnia posse. Cap. 186 (3). Quod omnipotentia Dei secundam duo consideretur. Distinctio XLIII. Cap. 187 (1). Invectio contra illos qui dicunt Deum nil posse nisi quod vult et facit. Distinctio XLIV. Cap. 188 (1). An Deus possit facere aliquid melius quam facit, vel alio vel meliori modo. Cap. 189 (2). Utrum Deus semper possit omne quod potuit.".

511 Cf. G. van den Brink, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, 1993: "Esta manera de resolver el problema recibió subsecuentemente amplia aceptación. La escuela de Anselmo de Laon, los victorinos, (especialmente Hugo de San Victor, en un vigoroso ataque contra Abelardo) y los cistercienses (cf. la contribución de Bernardo a la condenación de Abelardo en 1140, en parte por su concepción tardía de determinismo) siguieron la línea del úlitmo Anselmo. Como resultado, Pedro Lombardo estuvo habilitado para tomar su enfoque cercano al dogma en su tratamiento de la omnipotencia divina en el primer libro de su *Liber sententiarum* (1154)" (pp. 71-72).

512 "Potentia dei absoluta extendit se ad omnia illa quae non implicant contradictionem fieri. Potentia vero ordinate est conformis legi ordinate quod nobis constat per scripturam vel revelationem", *De gratia*, 188 (citado en Kirk R. MacGregor, *A central European Synthesis of radical and magisterial Reform: The Sacramental Theology of Balthasar Hubmaier*, University Press of America, Maryland, 2006, p. 62, n. 84. En esta obra, el autor compara la doctrina de Bernardo con la de Baltasar Hubmaier, un teólogo anabaptista enfrentado a los reformistas Lutero y Zuinglio, retomó a su manera la distinción bernardiana de la potecia divina.)

513 Esta doctrina necesitarista es uno de los objetos de la condena de 219 proposiciones promulgadas en la Universidad de París el 7 de marzo de 1277 por el obispo Tempier. Como afirma Edward Grant, muchos de estas proposiciones afirman el infinito poder divino, y su absoluta potencia creadora contra los que reducen la creación a términos naturales (Cfr. E. Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge, 1981, p. 108, y del mismo autor: "The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages").

faciat".[514] Cercano a la posición abelardiana, Bruno afirma que del principio infinito sólo puede seguirse un efecto infinito por absoluta necesidad porque la infinita potencia divina se encuentra totalmente actualizada. Citaremos el pasaje en que Bruno afirma esto para deternos en la concepción de lo absoluto supuesta:

> "Pues es inmutable, no tiene contingencia en su acción ni en su eficacia, sino que de su eficacia determinada y cierta depende inmutablemente un efecto determinado y cierto, por lo cual no puede ser distinto de como es, no puede ser como no es, no puede poder otra cosa que lo que puede, no puede querer sino lo que quiere y necesariamente no puede hacer otra cosa que lo que hace, dado que el tener una potencia distinta del acto conviene únicamente a las cosas mudables".[515]

Dios, por tanto, actualiza totalmente su potencia en el universo. Pero no por eso se elimina la diferencia entre Dios y el universo: Bruno distingue entre Dios, que es "todo infinito", porque excluye todo límite y cada atributo suyo es uno e infinito, del universo, que es "todo infinito" porque no tiene límites, aunque cada una de sus partes es finita.

514 Pedro Abelardo, *Theologia christiana* V, col. 1329 (citado en *Del infinito: el universo y los mundos*, Alianza Editorial, 1989, p. 40, n. 79). Cfr. al respecto el estudio introductorio realizado por Miguel A. Granada a *Del infinito: el universo y los mundos*, Alianza Editorial, 1989, pp. 11-62, esp. pp. 35-48.

515 *De l'infinito universo e mondi* (G-A, pp. 383-384): "Perché è inmutabile, non ha contingenzia nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia depende determinato e certo effetto inmutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può esser tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili.".

V

No es casual que el diálogo *De la causa* sea previo a la exposición de la teoría cosmológica, ética, epistemológica y psicológica, puesto que el pensamiento bruniano encuentra sus raíces en este escrito. Da testimonio de esto en la epístola proemial a *Del infinito*, donde afirma:

> "Otros muchos son los dignos y honrosos frutos que se cogen de estos árboles, otras las mieses preciosas y deseables que puede reportar esta semilla esparcida (...) que las dejamos comprender por el juicio de quienes pueden comprender y juzgar. Ellos podrán levantar fácilmente por sí mismos, a partir de estos fundamentos que hemos puesto, el entero edificio de nuestra filosofía, cuyos miembros (...) reduciremos a la tan ansiada perfección, a fin de que lo que está sembrado en los diálogos *De la causa, principio y uno* germine por otros, por otros crezca, por otros madure, por otros nos enriquezca mediante una cosecha singular, y en la medida de lo posible nos contente, mientras (tras haberlo limpiado de arvejas, luellos y de las cizañas reunidas) colmamos el granero de ingenios estudiosos con el mejor trigo que puede producir el terreno de nuestro cultivo".[516]

516 *De l'infinito, universo e mondi*, (G-A, p. 362-363): "Altri molti sono i degni ed onorati frutti che da questi arbori si raccoglieno, altre le messe preciose e desiderabili che da questo seme sparso riportar si possono. Le quali, per non più importunamente sollecitar la cieca invidia de gli nostri adversarii, non ameniamo a mente, ma lasciamo comprendere dal giudizio di quei che possono comprendere e

En efecto, en este diálogo, Bruno se dedica a exponer los fundamentos de su doctrina sobre la conformación ontológica de la realidad, que se da en una mutación (*mutazione*) eterna de formas,[517] las cuales actúan por medio de su principal facultad, el alma del mundo, en el seno de la materia, que no debe ser confundida con la corporalidad, y que permanece constante. Esta materia puede ser considerada de dos modos: como potencia[518] o como substrato.[519]

En tanto potencia, no hay nada donde no se halle, puesto que todo lo que es requiere el poder ser para ser. Y puesto que no se puede postular la potencia pasiva sin la activa, y

giudicare. Li quali, da per se medesimi, potranno facilmente a questi posti fondamenti sopraedificar l'intiero edificio de la nostra filosofia; gli cui membri, se cossí piacerà a chi ne governa e muove, e se l'incominciata impresa non ne verrà interrotta, ridurremo alla tanto bramata perfezione, a fine che quello che è seminato ne gli dialogi *De la causa, principio ed uno*, per altri germoglie, per altri cresca, per altri si mature, per altri, mediante una rara mietitura, ne addite e, per quanto è possibile, en contente; mentre (avendolo sgombrato de le veccie, de gli lolii e de le raccolte zizanie) di frumento meglior che possa produr terreno de la nostra coltura, verremo ad colmar il magazzino de studiosi ingegni". Donde dice "arvejas, luellos y de las cizañas reunidas", Capeletti traduce "algarrobos, espinos y de las recogidas cizañas".

517 En este sentido, cfr. la caracterización del concepto de *vicissitudine* dada por Miguel A. Granada en su artículo "Universo infinito, *vicissitudine* y 'verdadera moralidad'", en *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 215-242. Dice Granada: "Mutación y *vicissitudine* son casi lo mismo. La primera afirma el movimeinto incesante y perpetuo de todas las cosas en la naturaleza, por tanto también del hombre e incluso de los mismos 'dioses' en su seno; la segunda afirma (allí donde no es sencillamente sinónimo de 'mutación') que la mutación se da en el sentido de una alternancia de los contrarios, en la rotación cíclica que el diálogo *De gli eroici furori* llama *vicissitudine* y la representa en la 'rueda de las metamorfosis', esto es, en el descenso a la materia desde el intelecto y la elevación a éste desde aquélla. Por eso, en relación con la *vicissitudine* o movimiento-alternancia vicisitudinal, Bruno afirma la secuencia de mal y bien, la sucesión alternativa de los contrarios, mientras que a propósito de la *mutación* subraya que ésta afecta a los modos o accidentes, a los particulares, esto es, a los sujetos finitos individuales, porque 'la sustancia toda persevera idéntica y una', infinita." (p. 217).

518 Según L. Catana el argumento sería: puesto que el mundo sensible es una imitación del mundo inteligible, y puesto que el mundo sensible contiene compuestos de materia y forma, entonces el mundo inteligible debe comprender también materia y forma, la última siendo no-corpórea, materia inteligible (*The concept of contraction in Giordano Bruno's philosophy*, p. 43). Catana observa que Bruno se distancia en la consideración plotiniana respecto de la distinción entre materia inteligible y materia sensible (distinción que en Ficino sigue existiendo): para Bruno hay una sola materia, que es la potencia por la cual todo lo que existe, existe en acto.

519 De la caracterización de la materia como substrato no nos ocuparemos en este momento, porque atiende a la formulación de la concepción bruniana de una materia única y de la no substacialidad de los individuos, pero entendemos que no afecta directamente al concepto de potencia.

viceversa, el poder ser hecho y el poder hacer, coinciden. Y dado que esto implica absoluta realidad, no puede no pertenecer al primer principio, que es todo lo que puede ser, mientras las demás cosas que, aunque son lo que pueden ser, podrían ser otras cosas, es decir que su existencia no implica necesidad, como en el caso del primer principio. De este modo, mientras en el absoluto vemos la identidad entre el poder hacer y el ser hecho, entre la potencia y el acto; en su explicación a través de particulares vemos la determinación de la potencia en acto. Por este motivo, si bien el universo es todo lo que puede ser, no lo es al modo en que lo es el primer principio, pues lo es de un modo "explicado, disperso y distinto" (*esplicato, disperso, distinto*), mientras que su principio "es único e indistinto" (*è unitamente et indifferentemente*),[520] y es la "esencia de la materia" (*raggione di materia*).[521] Ahora bien, puesto que este primer principio no puede ser conocido, porque la razón humana no puede elevarse por sobre las cosas naturales, hay que elevarse al principio del universo, que puede inferirse por analogía con el primer principio, que es "idéntico e indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto."[522] Como observa Fulvio Papi, este recurso permite a Bruno solucionar el problema del estatuto ontológico de la unión entre forma y materia, pues en

520 Cfr. *De la causa, principio e uno*, (A, p. 110).

521 Cfr. *Ibid.*, (A., p. 114).

522 Cfr. *Ibid.*, (A, p. 115): "Onde vorrei inferire che (secondo tal proporzione, quale è lecito dire) in questo simulacro di quell'atto e di quella potenza (per essere in atto specifico tutto quel tanto che è in specifica potenza; pertanto che l'universo secondo tal modo è tutto quel che può essere, sie che si voglia quanto a l'atto e potenza numerale) viene ad aver una potenza, la quale non è absoluta dall'atto; una anima non absoluta dal animato, non dico il composto, ma il semplice: onde cossí del universo sia un primo principio che medesmo se intenda non piú distintamente materiale e formale; che possa inferirse dalla similitudine del predetto, potenza absoluta et atto.".

el Universo no se diferencia la potencia del acto, lo compuesto de lo simple, la forma de la materia.[523] Del mismo modo dice en *Del infinito*:

> "(el universo) es un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, un representante infinito de un representado infinito y un espectáculo apropiado a la excelencia y eminencia de quien no se puede ser captado, comprendido, aprehendido".[524]

Hecha esta distinción, creemos que puede afirmarse que la representación nocional bruniana de la absoluta identidad entre potencia y acto no se da en el primer principio, que escapa a todo intelecto particular, sino al universo. Afirma Bruno:

> "Y pues el infinito es todo lo que puede ser, es inmóvil; porque en él todo es indistinto, es uno; y porque posee toda la magnitud y la perfección que pueda darse, es máximamente y óptimamente inmenso. Si el punto no difiere del cuerpo, ni el centro de la circunferencia, ni lo finito de lo

523 Cf. F. Papi, "La metamorfosi della materia e l'ambivalenza dell'Uno", en *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, 1968, pp. 78-88, esp. pp. 79-80.

524 *Del infinito*, (G-A, p. 361-362): "ma è un grandissimo ritratto, mirabile imagine, figura eccelsa, vestigio altissimo, infinito ripresentante di ripresentato infinito, e spettacolo conveniente all'eccellenza ed eminenza di chi non può esser capito, compreso, appreso.". Y también en la *Expulsión de la bestia triunfante*: "aquel dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo, si no es el alma misma. (*Spaccio de la bestia trionfantei*, (G-A, p. 783): "quel dio, come absoluto, non ha che far con noi; ma per quanto si comunica alli effetti della natura, ed è piú intimo a quelli che la natura istessa; di maniera che se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura; ed è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa".)

infinito, lo máximo de lo mínimo, podemos afirmar con certidumbre que el Universo es todo él centro o que el centro del Universo está en todas partes, y que la circunferencia no existe en parte alguna, en tanto que distinta del centro; o bien que la circunferencia está en todas partes y el centro no se halla (en parte alguna) como distinto de aquella. He aquí cómo no es imposible, sino necesario, que lo óptimo, lo máximo, lo inaprehensible sea todo, esté por todas partes y en todo; pues, como simple e indivisible (que es), puede serlo todo, estar por todas partes y en todo (…) es el centro de (todo) lo que tiene ser, es uno en todo, y aquel por quien todo es uno. El cual, siendo todas las csoas y conteniendo en sí todo el ser, hace que todo esté en cada cosa".[525]

El universo, por lo tanto, que en tanto es proporcionable es cognoscible por el intelecto humano, expresa no obstante en

525 *De la causa*, (A, pp. 144-145): "l'universo è ancor uno immobile. Questo perché comprende tutto, e non patisce altro et altro essere, e non comporta seco, né in sé<,> mutazione alcuna: per consequenza è tutto quello che può essere; et in lui (come dissi l'altro giorno) non è differente l'atto da la potenza. Se dalla potenza non è differente l'atto, è necessario che in quello il punto, la linea, la superficie, et il corpo non differiscano; perché cossí quella linea è superficie: come la linea movendosi può essere superficie; cossí quella superficie è mossa et è fatta corpo: come la superficie può moversi, e con il suo flusso può farsi corpo. È necessario dumque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo: per che il punto scorrendo da l'esser punto si fa linea, scorrendo da l'esser linea si fa superficie: scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo (…) Perché dumque l'infinito è tutto quello che può essere, è inmobile. Perché in lui tutto è indifferente: è uno; e perché ha tutta la grandezza, e perfezzione che si possa oltre et oltre avere: è massimo, et ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo: sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto: e che la circunferenza non è in parte alcuna, per quanto è differente dal centro; o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella. Ecco come non è impossibile, ma necessario che l'ottimo, massimo, incomprehensibile, è tutto, è per tutto, è in tutto, perché come semplice et indivisibile può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto (…) è centro de ciò che ha l'essere: uno in tutto, e per cui uno è tutto. Il quale essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa".

su totalidad la coincidencia de los opuestos, la identidad de acto y potencia, pues consiste en la pura actividad que llena todo en todo.

VI

Como afirma Stephan Meier-Oesen, en *De la causa* los conceptos tomados por Bruno de la filosofía cusana alcanzan una medida tal que resulta imposible que sigan siendo externos al sistema. Consideraremos, pues, las posibles fuentes cusanas de este diálogo:

a) *De docta ignorantia*. Esta obra es la única citada expresamente por el Nolano, en *La cena,*[526] en *Del infinito,*[527]

526 *La cena de las cenizas* (A, pp. 149-150): "Pero sin duda poco se le da al Nolano que Copérnico, el pitagórico Hicetas de Siracusa, Filolao, Heráclides de Ponto, Ecfanto el pitagórico, Platón en el *Timeo* (aunque de forma tímida y vacilante porque lo sostenía más por fe que por ciencia), y el divino Cusano en el segundo libro de su *Docta ignorancia* y otros individuos en cualquier caso excepcionales, lo hayan enseñado y ratificado con anterioridad, pues él lo afirma por otros principios propios y más firmes, gracias a los cuales y no por autoridad, sino por inteligencia despierta y razón, lo tiene tan seguro como cualquier otra cosa que pueda tener por cierta" ("Ma certamente al Nolano poco se aggionge che il Copernico, Niceta Siracusano Pitagorico, Filolao, Eraclide di Ponto, Ecfanto Pitagorico, Platone nel *Timeo* (benché timida, et inconstantemente per che l'avea piú per fede che per scienza) et il divino Cusano nel secondo suo libro *De la dotta ignoranza*, et altri in ogni modo rari soggetti, l'abbino detto insegnato et confirmato prima: perché lui lo tiene per altri proprii et piú saldi principii, per i quali non per autoritate, ma per vivo senso et raggione, ha cossí certo questo, come ogn'altra cosa che possa aver per certa.".

527 *Del infinito: el universo y los mundos* (G-A, pp. 440-442): "Elpino- A este modo de entender parece que se acerque, si no hay llegado completamente, la Docta ignorancia del Cusano (…) Filoteo- Ha conocido y visto muchas cosas este ombre de bien, que es verdaderamente uno de los ingenios más singulares que han respirado bajo este aire. Pero en cuanto a la aprehensión de la verdad le ha ocurrido como al nadador agitado arriba y abajo por el tempestuoso oleaje, ya que no veía la luz continua, abierta y clara y no nadaba tranquilo como en un mar en calma, sino intermitentemente y según ciertos intervalos. La causa de ellos es que no se había liberado de todos los falsos principios de que estaba imbuido por la doctrina vulgar de que había partido, de forma que -quizá intencionadamente- le viene muy a propósito el título dado a su libro *De la docta ignorancia* o *De la ignorante doctrina*. Elpino- ¿Cuál es ese principio del que no se ha libertado y debía liberarse? Filoteo- Que el elemento fuego sea como aire rozado por el movimiento del cielo y que el fuego sea un cuerpo sutilísimo, contra la realidad y verdad que se nos hace manifiesta por aquello que con otro propósito y en los desarrollos apropiados hemos considerado, de lo cual se concluye que es necesario que haya un principio material, sólido y consistente tanto del cuerpo caliente como del frío y que la región etérea no puede ser de iego ni fiego, sino inflamada y encendida por el cuerpo vecino sólido y espeso que es el sol. Tanto es así que, cuando podemos hablar según consideraciones naturales, no es preciso recurrir a fantasías matemáticas" ("Elpino. A questo modo d'intendere se non è pervenuta, pur pare che s'accoste la Dotta ignoranza del Cusano (…) Filoteo. Ha molto conosciuto e visto questo galantuomo ed è veramente

y aludida en *La cábala*.[528] No sólo toma la concepción de la potencia, que hemos visto al comienzo de este trabajo, sino que también la exposición de la noción de coincidencia de los opuestos, particularmente el ejemplo de la línea infinita que se hace recta, triángulo, círculo y esfera.[529]

b) *De possest*. Si bien Bruno nunca cita esta obra expresamente, consideramos que debió tenerla frente a sí al momento de componer el *De la causa* por las siguientes razones: a) utiliza el mismo argumento para mostrar la necesidad de la identidad de potencia y acto;[530] b) la exposición de la concepción de la identidad de acto y potencia en el tercer diálogo del *De la causa* sigue el orden de la exposición en parágrafos centrales del *De possest*, especialmente los números 9 y 10.

---

uno de particularissimi ingegni ch'abbiano spirato sotto questo aria; ma, quanto a l'apprension de la verità, ha fatto qual nuotatore da tempestosi flutti or messo alto or basso; perché non vedea il lume continuo, aperto e chiaro, e non nuotava come in piano e tranquillo, ma interrottamente e con certi intervalli. La raggion di questo è che lui non avea evacuati tutti gli falsi principii de quali era imbibito dalla commune dottrina onde era partito; di sorte che, forse per industria, gli vien molto a proposito la intitulazion fatta al suo libro *Della dotta ignoranza*, o *Della ignorante dottrina*. Elpino. Quale è quel principio che lui non ha evacuato, e dovea evacuarsi? Filoteo. Che l'elemento del foco sia come l'aria attrito dal moto del cielo e che il foco sia un corpo sottilissimo, contra quella realità e verità che ne si fa manifesta per quel che ad altri propositi e ne gli discorsi proprii consideramo: dove si conchiude esser necessario che sia cossí un principio materiale, solido e consistente del caldo come del freddo corpo; e che l'eterea regione non può esser di fuoco né fuoco, ma infocata ed accesa dal vicino solido e spesso corpo, quale è il sole. Tanto che, dove naturalmente possiamo parlare, non è mestiero di far ricorso alle matematiche fantasie.").

528 *La cábala del caballo Pegaso*, (G-A, p. 846): "¡Ay de mí, auditor mío, que sin un fogoso suspiro, lúbrico llanto y trágico lamento, con el sentimiento, con los ojos y con razones no puede recordar mi ingenio, entonar la voz y explicar los argumentos cuán falaz es el sentido, turbio el pensamiento e inexperto el juicio que con sentencia perversa, inicua y llena de prejuicio no ve, no considera, no se pronuncia tal como es debido por naturaleza, verdad de razón y derecho de justicia acerca de la pura bondad, regia sinceridad y magnífica majestad de la santa ignorancia, docta resignación y divina asinidad!" ("Oimè, auditor mio, che senza focoso suspiro, lubrico pianto e tragica querela, con l'affetto, con gli occhi e le raggioni non può rammentar il mio ingegno, intonar la voce e dechiarar gli argumenti, quanto sia fallace il senso, turbido il pensiero ed imperito il giudicio, che con atto di perversa, iniqua e pregiudiciosa sentenza non vede, non considera, non definisce secondo il debito di natura, verità di raggione e diritto di giustizia circa la pura bontade, regia sinceritade e magnifica maestade della santa ignoranza, dotta pecoragine e divina asinitade!").

529 *De docta ign.*, I c.13-15 (I n.35-41).

530 Cfr. *De possest* (h XI/2 n.6); *De la causa* (A, pp. 108-109).

c) *De beryllo*. Si bien esta obra no es nombrada explícitamente, en un pasaje del *De la causa*, Bruno afirma:

> "¿hay algo más desemejante a la línea recta que el círculo? ¿hay algo más contrario a lo recto que lo curvo? Y sin embargo al principio y en lo mínimo coinciden, pues (como notó divinamente el Cusano, descubridor de los más bellos secretos de la geometría) ¿qué diferencia hallarás entre el menor arco y la menor cuerda? Además, en lo máximo ¿qué diferencia hallarás entre el círculo infinito y la línea recta? ¿No veis cómo el círculo, según es más grande, tanto más se va acercando con su arco a la recta?".[531]

Nicolás de Cusa, en *De beryllo*, no sólo desarrolla la noción de coincidencia de máximo y mínimo, sino que incluso cita el mismo ejemplo del arco y la cuerda:

> "Nuestro berilo nos hace ver más agudamente, para que veamos la conexión de los opuestos previa a la dualidad en el principio, esto es, antes de que sean dos contradictorios, como si viéramos coincidir el menor de los mínimos, piensa en el mínimo calor y el mínimo frío, mínima lentitud

531 *De la causa*, (A., p. 156): "Ditemi che cosa è piú dissimile alla linea retta, che il circolo? che cosa è piú contrario al retto che il curvo? pure nel principio, e minimo, concordano. Atteso che (come divinamente notò il Cusano inventor di piú bei secreti di geometria) qual differenza trovarai tu tra il minimo arco, e la minima corda? Oltre nel massimo, che differenza trovarai tra il circolo infinito e la linea retta? Non vedete come il circolo quanto è piú grande, tanto piú con il suo arco si va approssimando alla rettitudine?".

> y mínima velocidad, y así los demás, de modo que sean el principio uno, previo a la dualidad de ambos contrarios, como en mi librito *De mathematica perfectione* lo dije sobre el modo en que coinciden el mínimo arco y la mínima cuerda.".[532]

Podemos, entonces, considerar que, o bien el *De beryllo* o bien el *De mathematica perfectione* fueron leídos por Bruno.

d) *De apice theoriae*. En el caso de esta obra, no podemos más que establecer una afinidad conceptual con la propuesta bruniana, pues se propone, como veíamos más arriba, el poder como la condición necesaria para que exista algo, o, dicho de otro modo, como lo que subyace a cada ente como su fundamento metafísico.

VII

Werner Beierwaltes advierte dos niveles ontológicos del Universo en la propuesta bruniana:

a) lo Uno: el universo es, ante todo, unidad, que se mantiene entera, en oposición a lo que muta, que es accidente y está sometido al tiempo. Pero se trata de una unidad activa, por el movimiento de procesión del Uno como principio y su retorno;

532 *De beryl*. (h XI/1 n.41): "Beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio conexivo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contradictoria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere, puta minimum calorem et minimum frigus, minimam tarditatem et minimam velocitatem et ita de omnibus, ut haec sint unum principium ante dualitatem utriusque contrarii, quemadmodum in libello De mathematica perfectione de minimo arcu et minima corda quomodo coincidant dixi".

b) la coincidencia de los opuestos y el *possest*, en tanto conceptos del universo, por medio de los cuales se puede comprender de modo enigmático el ser absoluto de Dios.[533]

Si bien consideramos que Beierwaltes acierta al afirmar que el universo es una autoexplicación total de Dios, con lo cual consideramos que advierte con fineza la distinción que Bruno establece entre Dios y el universo, nos permitimos, sin embargo, disentir en su caracterización de la coincidencia de opuestos y la identidad de poder y ser como "conceptos" (*concetto di universo*), porque entendemos que no se proponen en Bruno, como ocurría en el Cusano, como enigmas de lo absoluto, sino como modos de expresión del principio; consideramos que tienen un estatuto ontológico que el vocablo "concepto" no alcanza a describir. Mientras en Nicolás de Cusa el nombre sirve como orientación de la especulación en dirección a lo absoluto, que no puede nunca ser nombrado de modo totalmente preciso, pues es improporcionable, en Bruno lo que se está buscando conocer no es el principio absoluto, que como tal queda fuera de la investigación, sino el Universo, que es vestigio del primer principio, y que a su vez expresa en su unidad la coincidencia de los opuestos y la identidad de acto y potencia. Estos no funcionan, entonces, como conceptos en pos de conocer lo absoluto, sino como expresión objetiva de la realidad.

533 Cfr. Werner Beierwaltes, *Identità e differenza*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1989, pp. 225-227.

QUE ATRAPEMOS LO QUE HEMOS LANZADO. ARTE Y CONOCIMIENTO EN NICOLÁS DE CUSA DESDE UNA LECTURA VIQUIANA

ERNESTO SARDI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACCT

Pretending to set a criterion for the precise knowledge, Giambattista Vico elaborates in his earlier metaphysical works the principle *verum ipsum factum* through which what is true may be identified with what is produced by the mind itself. He explains that rational beings can be known in a proper sense because they were produced by us, meanwhile concerning the physical beings we lack totally of a true knowledge about them. We understand that Nicolas of Cusa takes part in preferring images which are related to some sort of art being human intellect its creative principle. If this is so, we propose in this paper, under the light of this principle, an interpretation of the productive force of the mind in the thought of Nicholas of Cusa. From the perspective in which art and knowledge implicates themselves we have selected two of his works: *De Coniecturis*, where making use of the art of conjectures, the Cusanus presents how the mind, that reveals the world of the rational forms, is apprehended through its productions; and *Idiota. De mente*, in which the Cusanus conceives the human creativity as image of God since man creates

El objetivo del presente trabajo es elaborar una afinidad entre Nicolás de Cusa y Giambattista Vico (1668-1744) centrada en el problema de la relación del conocer con el hacer. Debemos a Karl Otto Apel el intento por reconocer al Cusano como el más significativo precursor de la temprana gnoseología del napolitano. Dicha conexión había sido señalada en el transcurso de su tesis de habilitación, *L´idea di lingua nella tradizione dell´umanesimo da Dante a Vico*, concebida como parte de un proyecto -todavía inconcluso- de trazar una historia de la comprensión filosófica del lenguaje en la modernidad. Allí se sirve de diversos pasajes de los dos pensadores para constatar la presencia de ciertos paralelismos textuales que tienen como eje la producción mental del lenguaje artificial de los signos matemáticos. A partir de estas "sorprendentes coincidencias" elaboró una interpretación de ambos como exponentes de una concepción trascendental del lenguaje.[534] En virtud de ello, el mundo es considerado como la "auto-revelación simbólica del Lógos" y así, de modo paralelo, la matemática es el lenguaje por el cual nuestra mente puede revelarse. De aquí que para corresponder estas coincidencias ideales sobre una conexión histórica real, Apel reconstruya una eventual transmisión indirecta de la obra del Cusano. Sin embargo, esto lo lleva a relativizar la identidad de sus propias categorías históricas ya que, por un lado, Vico figura como el heredero del cultivo por la retórica del humanismo italiano y por otro es aproximado a la denominada tradición mística del logos. Esta ambigüedad le permitió a Giovanni Santinello llevar a cabo un examen crítico

534 Santinello, G., "Cusano e Vico. A proposito di una tesi di K.O. Apel, en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*", Nº 7, p. 149

de la tentativa de Apel. Uno de los puntos cuestionados es la centralidad que el problema del lenguaje. Considera que por su carácter trascendental no es asumido como una perspectiva de análisis, sino como condición de toda perspectiva y futuros abordajes teóricos.[535] Por otro lado se detiene en las ambigüedades historiográficas que se expresan en la vinculación del Cusano con Vico pero que están presentes a lo largo del proyecto histórico filosófico de Apel y lo sitúan entre una mera historia de las ideas y una reconstrucción histórico real. Ello permite pensar que Santinello se interesó menos en negar toda asociación posible entre ambos pensadores que en desacreditar el modo en que fue desarrollada por Apel.

Nuestro interés es volver sobre el *rapporto* Cusano-Vico a partir de la consideración del principio *verum et factum convertuntur* cuya formulación debemos a Giambattista Vico y en virtud del cual, como veremos, el conocimiento verdadero y lo producido por la mente misma se identifican o son convertibles. Löwith había enfatizado el hecho de que sin la premisa cristiano-teológica de que en Dios conocer y hacer se identifican, pues el Verbo divino es ya en cuanto tal creador, y que el hombre es semejante a Dios, el principio viquiano de la convertibilidad de lo verdadero con lo hecho carecería de un fundamento metafísico, es decir, onto-teológico.[536] En primer lugar, (1) nos ocuparemos del principio viquiano tal como es formulado en su temprana metafísica haciendo un especial hincapié en la manera que

535 *Idem*.

536 Karl Löwith. "Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari". En AA.VV., *Omaggio a Vico*. ed. Morano, Nápoles, 1968, p.80

permite fundamentar epistemológicamente la matemática como verdadera ciencia humana. En segundo lugar (2) abordaremos el pensamiento del Cusano desde su comprensión del tópico cristiano de la mente como una viva imagen de Dios. Para ello, tomaremos en cuenta, por un lado, los primeros capítulos del *De coniecturis* (1442-43) gracias a los cuales expondremos (2.1) cómo procede nuestra mente al buscar el conocimiento de sí misma en el Principio de donde ella y todo procede. Por el otro, nos dirigiremos hacia el tercero de los diálogos del *Idiota* (1450), donde analizaremos (2.2) la noción central de fuerza asimilativa (*vis assimilativa*) gracias a la cual la mente puede elaborar en sucesión las nociones para progresar en el proceso del conocimiento. Finalmente, teniendo en cuenta lo expuesto en los dos primeros puntos, podremos trazar una afinidad entre el principio verum-factum y el proceder dinámico de la mente en tanto *viva imago dei*.

1. Para la dilucidación del principio *verum-factum* nos abocaremos a la lectura de *De antiquissima italorum sapientia ex linguae originibus eruenda* de 1710,[537] donde Vico enuncia las bases de su temprano pensamiento metafísico. Allí toma como referencia al *Crátilo* de Platón de cuyo método se sirve para reedificar las doctrinas de los sabios de la Italia primitiva en torno a la verdad primera, la divinidad suprema y el alma humana.[538] Así su propio sistema metafísico es consecuencia de

537 Para las citas en latín seguimos la edición Giambattista Vico. *Opere filosofiche*, Ed. Sansoni, Firenze, 1971. La traducción que reproducimos pertenece a F. Navarro Gómez Obras: *Oraciones Inaugurales. La Antiquísima Sabiduría De Los Italianos ed. Anthropos*, Barcelona, 2002.

538 *ibid*. p. 61: "Et principio eas locutiones, quae conjecturae locum faciunt, quas prisci Italiae sapientes de primo vero ac summo Numine animoque humano opiniones haberent, hoc primo libro exequi"

adaptar a las verdades del Cristianismo los descubrimientos que surgen del análisis etimológico de ciertas locuciones latinas que supone originadas en una recóndita y consciente elaboración especulativa.

El criterio de la primera verdad es expuesto en el capítulo inicial titulado "De lo verdadero y de lo hecho". Es allí donde la identidad o convertibilidad de la palabra verdad (*verum*) con hecho (*factum*) testimoniada en diversas fuentes literarias es interpretada por Vico como un signo del principio que rigió la olvidada filosofía de los antiguos: "Lo verdadero es lo hecho mismo" (*verum ipsum factum*). El productor al contener en sí los géneros o ideas con los cuales crea o genera las cosas, puede acceder al conocimiento verdadero de las mismas. *Factum* no designa una realidad dada que se ofrece al conocedor, sino que es el testimonio de una acción creadora cuyo conocimiento acabado es privilegio del agente que la ejecutó. La verdad cognoscible en sentido propio, entonces, es la producida. De aquí que "en Dios está la verdad primera porque Dios es el primer Hacedor; infinita, puesto que es el Hacedor de todo; exactísima, porque representa tanto los elementos exteriores como interiores de las cosas, pues las contiene".[539] En virtud de ello, se desprende que la *scientia dei* consiste en una intelección perfecta y absoluta del modo con que es creado lo real. La mente divina puede conocer todo, porque lo creó. La mente humana, en cambio, no crea lo real. Puesto que no contiene en sí los elementos con los que son formadas todas

539 *ibid* p.63: "ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, qui omnium Factor; exactissimum, quia cum extima, tum intima rerum ei repraesentat elementa, nam continet".

las cosas del mundo, el saber humano es limitado y parcial. Solo puede tener conciencia del aspecto exterior de las cosas. Por ello se ve obligado a pensar, es decir, a recorrer (*andare raccogliendo*) los datos externos y enlazarlos para hacerse una idea aproximada de la naturaleza. Así, pues, la *scientia dei* que crea su propio objeto, se opone al acto humano de pensar. De aquí que no sea posible para nosotros alcanzar un conocimiento genuino en la investigación de la naturaleza. La física, la medicina y el resto de los saberes que reparten sus objetos de estudio en el mundo real no pueden alcanzar la verdad de los mismos por la simple razón de no ser sus productores. Por consiguiente, son conjeturales y no alcanzan el título de ciencias.

Con todo, es oportuno señalar que el principio *verum-factum* no cumple una función meramente restrictiva de las aspiraciones del conocimiento humano. Aquella condición que impide la comprensión de las cosas del mundo es la misma que le permite a la matemática erigirse como una auténtica ciencia. Al no poder asir los elementos de las cosas, nuestra mente puede hacer definiciones nominales para crear de la nada el punto y la unidad. "Mediante la llamada abstracción se representó dos cosas: el punto que se puede trazar y la unidad que se puede multiplicar. Pero las dos cosas son ficticias".[540] La mente contiene los elementos con los que forma las figuras matemáticas y por eso mismo al producirlas, las conoce. Por lo tanto, accedemos a la verdad de las figuras matemáticas por la actividad de síntesis operada por nosotros mismos. La matemática humana

540 *ibid* p.67: "hoc suae mentis vicium in utiles vertit usus, et abstractione, quam dicunt, duo sibi confingit ; punctum, quod designari, et unum, quod multiplicari posset".

y la ciencia divina son saberes en el sentido riguroso, donde lo producido y lo conocido coinciden. Puesto que la mente crea el mundo de las formas matemáticas, puede conocerlo y en virtud de ello se asemeja a la ciencia con que Dios crea lo real.

Cabe señalar por un lado que si bien en función del principio *verum-factum* no podemos aspirar a un conocimiento acabado del mundo físico, no impide formular explicaciones probables acerca de cómo se producen los fenómenos en el mundo natural. Si bien la verdad que alcanzamos en la matemática no es trasladable a otros ámbitos del saber, con todo, nos permite inferir conjeturas o conclusiones verosímiles en física. De esta manera, la geometría abandona el reino de la abstracción al utilizarse para efectuar experimentos. El experimento es, para Vico, una obra particular de la geometría que ofrece una explicación verosímil de fenómenos particulares. La física experimental puede producir un conjunto coherente de hipótesis verosímiles pero al referirse a una realidad de la cual no somos los productores, nunca podremos obtener un conocimiento verdadero.

Por otro lado, además, gracias a la geometría podemos formular conjeturas metafísicas acerca de las esencias inaprensibles de los cuerpos. Vico se refiere a Zenón para hacer suya la búsqueda por explicar "el mundo de los sólidos, que había creado Dios, partiendo del mundo de las formas, que el hombre se configura a partir de los puntos, mediante la

síntesis".[541] Si bien las formas geométricas no son principio de ningún cuerpo ni se refieren a ninguna realidad física, con todo nos permite concebir un principio de la extensión de los cuerpos sólidos, a saber: los puntos metafísicos.

En suma, podemos conocer con verdad aquello mismo que producimos. Es el caso de la matemática en donde procedemos a semejanza de la ciencia divina. En cuanto nos dirigimos a realidades cuyos principios se encuentran fuera de nosotros como el mundo fisico, nuestro saber se reduce a conjeturas probables. Lo mismo para el caso de las realidades metafísicas de las cuales no somos los productores. En la primera forma de la gnoseología de Vico y a lo largo de toda su producción filosófica, la verdad que podemos alcanzar está contenida en lo que podemos producir por nosotros mismos. Una vez que indagamos en realidades externas cuyo principio productor no poseemos, nuestros saberes sucumben a conjeturas.

2.1. Corresponde que nos conduzcamos hacia el desarrollo del tópico cristiano del hombre como una *viva imago dei* llevado a cabo por Nicolás de Cusa para que examinemos la articulación entre el conocimiento y la actividad productiva de la mente. Comencemos, pues, por los libros que componen *De coniecturis* donde el Cusano emprende la primera formulación sistemática de su metafísica del conocimiento. En ella ya desde su Prólogo somos advertidos de la condición aproximativa e imprecisa de nuestros saberes. En el ámbito de lo múltiple la

541 *ibid* p.93: "Zeno, quia a mundo formarum, quem homo sibi per synthesim e punctis condit, de mundo solidorum quem Deus creaverat, disserere studuit".

unidad de la Verdad como tal es inalcanzable en su completa precisión. Por ello, todo nuestro conocimiento se reduce a diversas afirmaciones relativas e inexactas. Pero si bien no alcanzan la precisión, todos nuestros saberes conjeturales se refieren a la verdad. Al ser aserciones positivas acerca de lo verdadero, nuestra tendencia hacia la verdad debe ser conducida a través de ellas y de esta manera buscarla en una aproximación siempre gradual. De aquí que Nicolás de Cusa afirme: "es conocida la unidad de la inalcanzable verdad en la alteridad conjetural".[542]

Ahora bien, todas las conjeturas tienen un origen común en nuestra mente. En virtud de ello, gracias a la consideración de la actividad de la *humana mens* podremos comprender, de un lado, su semejanza constitutiva con la mente divina y, por el otro, cómo procede, ciertamente, toda vez que aspira a conocerse a sí misma en el principio de todo. El cardenal establece que nuestra mente es el principio de donde proceden los entes racionales, a tal punto que al elaborarlos nos asemejamos al modo con que lo real es producido por Dios. Por ello, el Cusano puede establecer que "Dios obra todo por causa de sí mismo, de modo que sea a la vez principio intelectual y fin de todo; de la misma manera, ciertamente, la explicación racional del mundo proviene de nuestra mente complicante, hacedora por causa de sí misma".[543] Este pasaje permite afirmar que la semejanza tiene como eje el operar de ambos principios dinámicos. El arte con el que la

542 *De coni*. I Prol. (h III n. 2): "Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali".

543 *Ibid.* I c. 1 (h III n. 5): "Deus autem omniam propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium partier et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progediens, propter ipsam est fabricatricem".

mente construye su mundo conjetural es imagen del arte creador del principio intelectual de todo lo que es. Podemos referirnos a nuestra mente como una *viva imago dei* porque a través de la producción de entes racionales participa de la función creadora del principio divino.

La mente, por lo tanto, es un principio simplísimo que en su operar se despliega en el mundo de las conjeturas. A partir de la fuerza de su unidad complicativa hace surgir la multitud y con ella, son generadas la desigualdad y la magnitud. Puesto que el hombre no produce la multitud de entes, no debemos entender estos términos con un sentido ontológico. Produce los modos de comprender, es decir, de las distinciones y las proporciones para delimitar y alcanzar la definición de los objetos. Ahora bien, las delimitaciones y las definiciones sólo son posibles en la alteridad que proviene del número. Con la elaboración del número se pone en marcha el dinamismo productivo de la mente humana. Y al producirlo se usa así misma para construir y realizar el ordenamiento racional del mundo. Por esta razón la distinción y la proporción que la mente finita traza suponen el ejercicio de su capacidad creativa. Así, aquello que es alcanzado por la razón tiene su principio en el número, de manera tal que si este es quitado no podría subsistir ninguna construcción racional. Puesto que la mente plasma, rodea y abraza todo en el despliegue de su propia unidad, podemos decir que nada cognoscible puede haber que no proceda de su propio dinamismo productivo. Es por ello que en *De coniecturis* el Cusano no indaga a los entes racionales en su función de representar cosas que existen de manera

independiente, sino que los considera como la figuración sensible de su propia actividad gracias a la cual ella puede concluir que es un todo y todo está en ella misma. Así, la mente al desplegarse en el mundo de las conjeturas puede volver, al mismo tiempo, sobre sí misma. Al contemplar el despliegue de su unidad complicativa se capta a sí misma buscando en este movimiento inagotable de auto-reflexión su fin, esto es, el principio intelectual del que ella y todo procede. De aquí que nuestra mente, *viva imago dei*, procede como el Verbo divino, quien se comprende a sí mismo y a todo en su propio dinamismo productivo.

2.2. Continuemos nuestro recorrido con el tercero de los libros del *Idiota* donde el Cusano retoma y profundiza su concepción de la mente como una viva imagen de Dios. Allí a través de las palabras que comparten un filósofo y un lego, se despliega una reflexión que tiene como tema central la naturaleza de la mente. En una de las expresiones que el ignorante elige para definirla, nuestra mente es entendida como aquella fuerza (*vis*) que puede asimilarse a toda forma y hacer las nociones de todo.[544] De aquí que aunque no posea nociones connaturales o innatas, ella pueda progresar en el conocimiento gracias a un juicio concreado y poder así juzgar y elaborar las semejanzas de las cosas. Esto le permite al Cusano trazar un paralelismo entre la fuerza asimilativa y la entificativa propias de la mente finita y divina, respectivamente. Dios contiene los ejemplares de las cosas y por ello en Él está la verdad en su precisión mientras

544 *De mente* c. 6 (h 2V, n. 78): "Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere". Seguimos la traducción de Machetta y C. D'Amico en *Un idiota discurre acerca de la mente* (edición bilingüe), ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

que en nuestra mente residen las semejanzas de los entes reales. De aquí que Nicolás de Cusa afirme que "si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes".[545] Por asimilación debemos comprender la aptitud de nuestra mente para asemejarse en sucesión a las nociones de lo sensible, lo imaginable, lo racional y lo inteligible. Kurt Flash (2003: 130) ha subrayado en este punto que no hay contradicción entre la asimilación y la productividad de la mente. Así, nuestro conocimiento se realiza por las semejanzas elaboradas por nuestra mente al emular al arte entificador divino.

Al ser interrogado por el filósofo acerca de cómo la mente saca de sí misma las nociones por vía de la asimilación, el ignorante reconstruye "someramente y sin prolijidad" cómo se conduce el proceso unitario de la asimilación a través de sus planos gnoseológicos. Su reconstrucción del proceso de la *assimilatio* nos permitirá señalar la articulación entre la productividad mental y qué grado de conocimiento podemos aspirar. El Cusano comienza por las nociones que la mente elabora en su oficio de alma, es decir, al vivificar y servirse del cuerpo para alcanzar la forma de los sensibles. Puesto que no hay nada en la razón que previamente no estuviera en los sentidos es en estos donde conviene reparar la génesis de nuestras nociones. De aquí que sea el estímulo sensible quien despierta a la mente para realizar las primeras asimilaciones. Los sentidos, entonces, reciben las especies que los objetos multiplican. Allí cada asimilación es

545 *Ibid* c. 3 (h 2V, n. 72): "Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio".

realizada en función de la configuración del órgano sensorial de tal manera que en el ojo tienen lugar las visibles, en el oído las audibles, etc. La imaginación es concebida como una fuerza que recoge y confunde lo asimilado por los órganos sensoriales, pero no tiene la capacidad para hacer las distinciones y delimitaciones del material recogido por los sentidos. Esto acontece una vez que la razón se mueve para distinguir, proporcionar, y originar así las nociones racionales del material sensible. Es por ello que a través del ignorante el Cusano afirma que "el movimiento de la razón se ocupa de las cosas que caen bajo los sentidos, de las cuales la razón hace la separación, la concordancia y la diferencia".[546] Ahora bien, al usar el cuerpo para alcanzar las nociones de los sensibles, nuestro conocimiento es incierto y aproximativo. Puesto que la mente se dirige al mundo externo a través de los sentidos las nociones son más bien según las imágenes de las formas que según las verdades. Por ello no nos es posible alcanzar las quididades de las obras de Dios.

Por otra parte, es muy significativo que al tenerse sólo a sí misma como instrumento e independizarse del cuerpo, la mente puede conocer con verdad aquellas nociones que elabora. En efecto, en cuanto toma en cuenta su propia unidad productiva "realiza las asimilaciones en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quididades inmutables de las cosas usándose a sí misma como instrumento".[547] Ella misma se asimila a las formas abstractas y por ello conoce con

546 *Ibid* c. 2 (h 2V, n. 64): "Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu".

547 *Ibid* c.7 (h 2V, n. 103): "facit assimilationes formarum non sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et inmmutabiles concipit rerum quiditates utens se ipsa pro instrumento".

el modo que exige la verdad de la cosa. De lo que se desprende que al elaborar las figuras matemáticas, la mente las conoce con verdad y exactitud. Por ello, en la medida que las configuremos, podemos nombrar las formas matemáticas con precisión. Y del conocimiento del nombre conozco la figura nombrada y todos los polígonos que pueden ser nombrados. En este plano gnoseológico la mente se comporta como una viva imagen de dios que al producir los entes racionales los conoce con exactitud. De esta manera ella mantiene con sus propias producciones la misma proporción que Dios con sus obras.

Ahora bien, la mente puede abstraerse de la alteridad con la que contempla en su verdad cada una de las formas geométricas. Al hacerlo, toma en cuenta su propia simplicidad para ver en ella todas las cosas sin ninguna distinción sino "como todo es uno y lo uno es todo".[548] Al proceder de esta manera, intuye la verdad absoluta o comprende de manera incomprensible lo incomprensible. En este plano intelectivo se vuelve hacia su unidad y para alcanzar en ella la intuición del principio divino.

En resumen, las asimilaciones de los sentidos, la fantasía y la razón por estar mezcladas con la materia no alcanzan las nociones en su verdad. Ellas conforman los saberes inexactos y aproximativos de la lógica, la mecánica y la física.[549] La creación divina sólo puede ser conocida de

548 *Ibid* c.7 (h 2V, n. 105): "sed ut omnia unum et unum omnia".

549 *Ibid* c.7 (h 2V, n. 102): "Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et physicas ac lógicas coniecturas"

manera conjetural. Al contrario, cuando la mente produce por sí misma las nociones puede conocerlas con verdad. La ciencia matemática es un conocimiento exacto porque nuestra misma mente es quien elabora las formas matemáticas puras. Ahora cuando la mente progresa y busca el conocimiento del principio del que ella y todo procede, el Cusano dice que intuye en su propia unidad la unión de todo con Dios. De esto se desprende que no alcanza una comprensión, sino un acto que trasciende la naturaleza de la comprensión o para decirlo con las propias palabras del Cusano un modo de comprender lo incomprensible de manera incomprensible.

Consideración final

En el recorrido que acabamos de realizar hemos podido constatar que la proximidad entre el Cusano y Vico se extiende más allá de los parecidos de familia basados en los paralelismos textuales en torno a la matemática. Hemos visto que es posible determinar la afinidad entre ambos pensadores al concentrarnos en el modo con que filosofan acerca de la relación entre el productor y su obra. Si en el principio *verum ipsum factum* el dinamismo productivo de la mente es la condición y el medio para la conquista del conocimiento verdadero, es posible ver esta misma relación en la interpretación con que el Cusano lee el tópico cristiano del hombre como una viva imagen de Dios. Puesto que Dios se concibe a sí mismo y a todo en su propio dinamismo productivo en él está contenida la verdad en su simplísima precisión. Por ser su viva imagen, la mente humana procede a semejanza del dinamismo productivo del

principio divino. Cuando se lanza a conocer las obras de Dios, concibe sin precisión y de modo conjetural. Con todo, hemos advertido que esta condición se supera al indagar en la verdad de aquello que la nuestra mente por sí misma produce, las proporciones puras de las formas matemáticas.

Nos hemos concentrado en la temprana gnoseología viquiana pero al demostrar la afinidad entre ambos pensadores en torno al principio *verum factum,* se abre un camino para indagar la presencia del tópico del hombre como una viva imago dei en la filosofía madura de Giambattista Vico en la cual relumbra la verdad de aquel principio que de ningún modo puede ponerse en duda: el mundo civil fue creado por los hombres de modo que sus principios pueden y deben ser buscados en las modificaciones de la mente humana.

LA INFLUENCIA DEL CUSANO EN EL JOVEN SCHELLING EN TORNO A LA NOCIÓN DE ABSOLUTO

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

In *The Layman on Mind* (*Idiota. De mente)* (1450) certain perspectives can be found in connection with the notion of the Absolute, notably when, using the words of the Layman, Cusanus puts forward the example of the spoon related to the *modus essendi*. Taking the example of the spoon, if the *modus essendi* of the spoon could be comprehended, the whole being of the spoon could be grasped, something entirely beyond the power of being achieved or of being known, and this emerges in a variety of ways in the multiplicity of objects proposed despite being based on a single principle. The aim of this communication - which will build on the reconstruction of the abovementioned context while acknowledging that Cusanus and Schelling share a similar need to access the Absolute supported by their Neo-Platonist influence and heritage in German idealism - is to prove the following hypothesis: Cusan proposition concerning *modus essendi* and *ratio* provides the means to specify and pinpoint some equivocity in the Schellingean notion of Absolute. The source of this equivocity is that young Schelling does not explicitly establish the specific relations between the Absolute and the self once the Absolute is alienated and set outside the self, particularly in two early works, *Vom Ich* and *Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. We will, therefore, analyze the notion of Intellectual Intuition, a key concept in grasping the Absolute, in the light of the Cusan concepts set forth above.

En el *Idiota. De mente* (1450) podemos hallar ciertas perspectivas en torno a la noción de Absoluto. Entre ellas, cabe destacar cuando el Cusano en boca del Idiota señala el ejemplo de la cuchara en relación al *modus essendi*. A diferencia de la tradición escolástica, la cual distinguía entre la esencia o *modus essendi* de algo, y su acto en tanto existente, el Cusano señala que el *modus essendi* es uno sólo, inmultiplicable, e inefable, el cual reluce de manera variada a partir de la *vis assimilativa* de la *mens*, la cual, al poner término, esto es, emplear la *ratio*, designa un nombre a cada cosa. Centrándonos en el ejemplo de la cuchara, si pudiera ser conocido el *modus essendi* de la cuchara, se conocería el ser de todo lo que es, el cual, está más allá de toda posibilidad de ser, y de ser conocido y reluce en las variadas cosas de modo variado pese a ser un único principio.

El objetivo de la presente comunicación -a partir de la reconstrucción del mencionado contexto y reconociendo una problemática compartida entre el Cusano y Schelling en torno a la necesidad de acceder a lo Absoluto que se asienta en la influencia y herencia neoplatónica en el idealismo alemán- busca probar la siguiente hipótesis: el planteo del *modus essendi* y de la *ratio* por parte del Cusano permite especificar y precisar una equivocidad en la noción schellingiana de Absoluto; equivocidad que se produce porque el Joven Schelling no explicita claramente las relaciones específicas entre el Absoluto y el yo una vez que el Absoluto se enajena y pone fuera de sí, especialmente en dos obras tempranas, *Vom Ich* y *Briefe über Dogmatismus und Criticismus*. A tales efectos analizaremos la noción de Intuición

Intelectual, clave en la captación del Absoluto, a la luz de los conceptos Cusanos mencionados.

I. Delimitación de la relación Absoluto Infinito-Yo Finito: hacia Nicolás de Cusa

La primera descripción del Absoluto en la filosofía de Schelling encuentra de manera sistemática sus notas distintivas en las *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus,* las cuales son indisociables del clima intelectual de otra obra capital de Schelling escrita inmediatamente antes, *Vom Ich.* En este último libro se plantea un punto clave del programa filosófico llevado adelante por el joven Schelling, la relación entre lo Absoluto y el yo. Este programa filosófico esta inscripto en un marco fichteano de pensamiento que establece la sinonimia entre el yo y lo Absoluto como hilo conductor de *Vom Ich*. Lo Absoluto es presentado como una esfera ilimitada, es lo uno y el todo, constituye la disolución de todo objetividad independiente y el yo, en tanto principio absoluto del filosofar, es presentado como la esfera de la libertad y la autorrealización. Lo incondicionado es aquello que no pudiendo ser objetivo por otro o para otro, lo es solo para si mismo y el yo en su absolutez es solo por y para sí. No hay Absoluto que sea pensable y o realizable si no es en el marco del yo entendido como principio último. El intento de las *Briefe* será, luego de esta caracterización heredada de la relación Absoluto-yo, pensar la posibilidad de una realización práctica de lo Absoluto y ajustar las relaciones entre lo incondicionado y el ámbito del yo entendido ahora como

finito y ámbito de la libertad humana que quedaba en *Vom Ich* de lado o era simplemente presupuesta.

Schelling declara en *Vom Ich* que el comienzo y el fin de la filosofía es por antonomasia la libertad.[550] No obstante la mencionada coincidencia del yo y de lo Absoluto que se propone en ese marco de reconocimiento de la libertad genera un ambivalencia que prepara el terreno que las *Briefe* intentaran desarrollar. Contrariamente a la intención de Schelling su caracterización de lo Absoluto en *Vom Ich* tiende a enajenarse de la libertad humana y finita del yo que pretende fundar, la idea de un Absoluto así incondicionado subvierte el conocer humano del yo que él mismo funda. Ante este estado de cosas las *Briefe* retoman la confrontación entre dos sistemas filosóficos en pugna en torno a lo Absoluto: dogmatismo y criticismo y pretenden elaborar -desde la belleza de su enunciación literaria- una respuesta a esta ambivalente articulación entre lo Absoluto infinito y el ámbito del yo finito.

En este contexto se delinea una posible relación –o afinidad reconstruible dado que Schelling nunca fue lector del Cusano- entre lo que Schelling denomina Absoluto y su esencia en esta obra de 1795 y la noción de mente divina de Nicolas de Cusa. La especificación del concepto schellingiano de Absoluto hacia 1795 depende de una confrontación con Spinoza que encontramos sistematizada desde la VI a la VIII Carta. Schelling plantea en la VI *Carta* el problema central de la filosofía, el cual circunscribe la

550 Para un análisis en detalle cfr. Tilliette, Xavier, *Schelling une philosophie en devenir*, pp. 89-106.

discusión entre dogmatismo y criticismo como una polémica en torno a cómo interpretar la relación de lo finito con la infinitud de la absolutez del Absoluto, lo cual lleva a reconocer que toda interpretación filosófica de lo Absoluto es la especificación de un principio práctico y moral que subyace a cada sistema filosófico. El marco de este problema es expresado por Schelling en la VI Carta; en la VII Carta Schelling pondera y evalúa la posibilidad y la viabilidad de dar una respuesta spinozista al problema del Absoluto entendido en relación a los postulados prácticos de toda filosofía. Finalmente en la VIII Carta, Schelling descarta la solución de Spinoza y precisamente esa decision puede articularse y relacionarse con la doctrina de la complicatio-explicatio de Nicolás de Cusa en su tratamiento de la mente divina y humana.

II. La temprana noción schellingiana de Absoluto y sus dificultades.

En la VI Carta se presenta el dilema de cómo ambos sistemas filosóficos, dogmatismo y criticismo, tienen el mismo problema, y este es un problema que no se resuelve teóricamente, sino prácticamente, es decir por medio de la libertad. Cual de los dos elegir, a la hora de resolver el problema filosófico central es algo que depende de nuestra libertad de espíritu, de nosotros mismos. Sobre lo Absoluto no hay disputa posible, en su terreno solo tienen valor las proposiciones meramente analíticas. Ninguna proposición sería más "carente de fundamento (grundloser)" que aquella que afirma un Absoluto en el saber humano. Pues precisamente en cuanto afirmamos un Absoluto ya no se puede

dar ningún fundamento ulterior. Tan pronto como ingresamos en el terreno del saber humano ingresamos en el terreno de las pruebas y de lo condicionado, lo cual es por principio opuesto al Absoluto que es incondicionado. Al ingresar en el terreno de las condiciones estamos en el terreno estrictamente filosófico. Por ende el problema ha de ser como expedirse filosóficamente, o sea desde el terreno de las condiciones, en torno a lo Absoluto.[551] A juicio de Schelling el enigma central que guia la filosofía especulativa radica en explicar la relación de lo Absoluto con el yo; y este enigma enmarca la confrontación entre la solución spinozista al mismo y la objeción schellingiana –de una afinidadrelacionable con el planteo Cusano- a dicha solución spinozista. La relación Absoluto-yo resulta enigmática dado que se caracteriza por una doble dirección. La primera de ellas hacía referencia a un acto libre del propio del yo que marca su disimetría y diferencia con respecto a lo Absoluto: "¿Cómo proviniendo en forma general de lo Absoluto, me oriento hacia una oposición contra él? (*Wie komme ich überhaupt dazu aus dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetzes zu gehen?*)".[552] La segunda remite a un acto libre de lo Absoluto en cuanto tal: "¿Cómo puede salir lo Absoluto de sí y contraponerse a un mundo? (*Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne?*)".[553]

Spinoza, según el juicio de Schelling, era un filósofo para el cual nada era mas comprensible que desarrollar una filosofía que

551 Es en este marco donde se rescata el planteo de Spinoza, "Que injusticia se le haría a Spinoza si se creyera que a el le importaban en la filosofía única y exclusivamente, las proposiciones analíticas que estableció como fundamento de su sistema". Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 77.

552 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 46.

553 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 78.

lo explique todo a partir de nuestra propia esencia. Es totalmente incomprensible que Spinoza haya concebido una filosofía que vaya más allá de nosotros mismos. En esta interpretación de Schelling para Spinoza lo Absoluto en nosotros es lo más comprensible. Lo incomprensible se produce cuando intentamos salir de él. Si lo Absoluto es la identidad dentro de él todo es claro, el problema comienza cuando queremos salir de la identidad y determinar más allá de ella cosa alguna. A juicio del joven Schelling, Spinoza es el pensador de lo Absoluto en nosotros. Queda en esta reconstrucción general de la posición de Spinoza anticipada la crítica que le dirigirá el joven Schelling, crítica que se puede articular con lo señalado sobre la mente divina por Nicolás de Cusa.

Este problema de la determinación de lo Absoluto más allá de él mismo es un problema que a juicio de Schelling ni el dogmatismo ni el criticismo en tanto sistemas filosóficos centrales de su época pueden solucionar satisfactoriamente. El criticismo puede responder por las proposiciones sintéticas "para el terreno de la experiencia (*für das Gebiet der Erfahrung*)". Ahora bien la pregunta es ¿porqué hay un terreno de la experiencia? Todo intento de responder este tipo de interrogantes presupone ya la existencia del mundo de la experiencia. Por lo tanto para poder responder la pregunta de manera acabada tendríamos que haber abandonado el terreno de la experiencia, pero si lo hacemos la pregunta queda excluida precisamente por intentar expedirnos sobre la existencia de la experiencia por fuera de ella. Es en este sentido que la pregunta reviste un carácter práctico y no teórico.

Dogmatismo y criticismo aun partiendo ambos de principios diversos tienen que encontrarse en un punto.

> "En el terreno de lo Absoluto no pudo ni el criticismo seguir al dogmatismo, ni este a aquel, porque ahí no era posible para ninguno otra cosa que un *afirmar* absoluto -un afirmar del que el sistema opuesto no tomó nota, que no decidió *nada* para un sistema que lo contradice. Sólo ahora que ambos se encuentran, dejan de poder ignorarse, y donde antes se trataba de una posesión no estorbada, conquistada sin resistencia, vale ahora una posesión *adquirida por victoria*".[554]

El problema filosófico central queda planteado: la pregunta ¿cómo explicar el salir de sí del Absoluto en el terreno de la experiencia? afecta directamente a los dos sistemas filosóficos dogmatismo y criticismo desde las implicancias prácticas de sus principios. Esto es, los sistemas filosóficos para ser establecidos, en tanto criterios de interpretación de lo Absoluto, se evalúan anticipando la decisión práctica sobre ellos.

II.1. La solución spinozista a la relación Absoluto Infinito-Yo Finito.

En la VII *Carta*, Schelling considera si este trasfondo del problema filosófico que tiene su base en Spinoza también puede ser resuelto de forma espinosista. El problema principal de

554 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, pp. 80-81.

la filosofía es entonces ocuparse de la existencia del mundo, en tanto la cuestión es explicar como lo Absoluto sale de sí y se enfrenta a un mundo, el problema filosófico que enfrentan los sistemas es entonces dar cuenta como un mundo finito se vincula con la infinitud del Absoluto. Schelling recuerda que "al preguntar Lessing a Jacobi cuál pensaba que era el espíritu de Spinoza, este replico no sin duda otro que el antiquísimo *a nihilo nihil fit,* que Spinoza trajo a consideración al igual que antes que él los cabalistas filosóficos y otros, aunque según conceptos más abstractos".[555]

Según esos "conceptos más abstractos" Spinoza entendió que en todo surgir de lo infinito se estaría estableciendo un surgir "a partir de la nada (*Etwas aus dem Nichts*)", por ende Spinoza critico todo intento de pasar o explicar el transito desde la infinitud hacia la finitud basándose en este principio, afirma Schelling Spinoza "criticó, por tanto todo tránsito de la infinito a lo finito (*Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen*)". En este marco se ubica la reivindicación schellingiana de Spinoza, ya que considera que el espíritu de Spinoza no hubiera podido fijarse de mejor manera frente a este problema. Pues el tránsito de lo infinito hacia lo finito es el problema de toda filosofía, no solo el de un sistema en particular, sino el de la filosofía entendida *in toto*. No solo eso sino que "la solución de Spinoza al problema es la única solución posible (*ja, sogar daß Spinoza´s Lösung die einzig mögliche Lösung ist*)". En este sentido para la temprana filosofía schellingiana el núcleo último de los problemas filosóficos no

555 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 82.

solo tiene su raíz en Spinoza sino que la solución al problema ha de ser espinosista. No obstante las *Cartas* establecen los recaudos necesarios, pues la interpretación de la solución de Spinoza se debe a su propio sistema, dice Schelling "… la solución de Spinoza es la única solución posible, pero dado que su interpretación la recibió a través de su sistema, solo puede pertenecerle a *éste* (*aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mu*ßte, nur *diesem angehören kann*); otro sistema reserva para sí otra interpretación".[556]

Tenemos como trasfondo entonces, por un lado, la fundación del problema filosófico, el acceso al mundo desde lo Absoluto, el problema es un problema inaugurado y sistematizado por Spinoza y tenemos, por otro lado, también una respuesta que es la respuesta de Spinoza no hay transito desde lo infinito a lo finito. Ahora bien de seguro la razón querría a nivel del conocimiento establecer la articulación que de cuenta del tránsito encontrando un término medio. La razón se esfuerza por lograr establecer ese tránsito, el que se convierte en una exigencia absoluta. Hay aquí una confrontación filosófica entre la razón para la cual *debe* existir ese tránsito y la máxima de Spinoza que señala *no debe haber* ningún tránsito de lo infinito a lo finito. La primera es una exigencia del ciego dogmatismo que quiere valer donde no puede hacerlo, esto es, en el terreno de lo incondicionado y de la infinitud. La segunda de raíz espinosista es todo lo contrario es una exigencia inmanente, que quiere que yo no tolere ningún tránsito y el dogmatismo y el criticismo tal como Schelling los presenta en su texto son deudores de este principio spinosista.

556 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 82.

Por lo tanto el camino que ha de ser explicado filosóficamente si nos atendemos al principio formulado por Spinoza- ya no será cómo transito el camino de lo infinito a lo finito, sino el inverso como recorro el camino que de la finitud me lleva hacia lo infinito.

> "Para que no haya ningún tránsito de la infinito a lo finito, la tendencia a lo infinito, el esfuerzo eterno por perderse en lo infinito debe morar en lo finito (*Damit es keine Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Endlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren*)".[557]

II.2. Nicolás de Cusa: Dios como un posible Absoluto.

Precisamente analizando cómo Schelling concibe contra Spinoza el pasaje de la finitud hacia la infinitud es que el planteo del Cusano puede articularse con lo señalado por el autor de las *Briefe*. La objeción de Schelling a Spinoza presupone -y puede articularse- con la explicitación de la relación de lo finito y lo infinito que encontramos en la obra de Nicolás de Cusa *Idiota. De Mente*. La noción de mente humana en el Cusano se halla en el centro de su antropología, trasciende todo plano gnoseológico y se revela como la articulación entre Dios, lo Absoluto, hombre y mundo.

Esta noción de mente entendida como unidad infinita es tematizada en distintos Capítulos de la obra *Idiota. De Mente*.

557 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 83.

> "Así como Dios es la entidad absoluta, la cual es complicación de todos los entes de la misma manera nuestra mente es imagen de aquella entidad infinita imagen que es la complicación de todas las imágenes, como la pimera imagen de un rey desconocido es el ejemplar de todas las demás que han de ser pintadas según ella" (n.73).

La noción de "imagen" expresa el tipo de vínculo entre la unidad divina y la mente humana, aquella privilegiada unidad que existe como tal en la multiplicidad del mundo. Antes de explicitar la concepción de la mente humana como una viva imagen de la mente divina, Dios, Nicolás de Cusa establece la diferencia fundamental entre la relación que liga la mente humana a la unidad infinita y aquella otra que existe entre la multiplicidad que el mundo es y la mencionada unidad. La forma de explicar dichas unidades es mediante su doctrina de la *complicatio-explicatio*.

La doctrina que enuncia que Dios, o la unidad divina, contiene en sí absolutamente todas las cosas actuales y potenciales, las complica en su simplicidad e identidad. Pensando correlativamente, el mundo –la multiplicidad misma- es la explicación o explicitación de la unidad infinita, que en su desplegarse hace ser aquello que en sí mismo, lo que simplemente es multiple y no reunido bajo la identidad de la unidad del ser, es pura nada.

> "De esta manera quiero que la mente sea, de entre todas las imágenes de la divina complicación, la imágen simplísima de la mente divina. Y de esta manera la mente es la imagen primera de la complicación divina que complica con su simplicidad y virtud todas las imágenes de la complicación. Pues así como Dios es complicación de las complicaciones, así la mente, que es imagen de Dios, es la imagen de la complicación de las complicaciones. Después de las imágenes hay pluralidad de cosas que explican la divina complicación, así como el número es explicativo de la unidad, el movimiento de la quietud, el tiempo de la eternidad". (n. 74)

El ignorante sienta de esta forma la diferencia entre la mente humana como única imagen de aquella complicación absoluta que es la mente misma y la plualidad de cosas, el mundo:

> "Propiamente así es, porque lo que es después de la mente no es imagen de Dios, sino en cuanto que en ello reluce la misma mente, como más reluce en los animales perfectos que en los imperfectos y más en los seres sensibles que en los vegetales y más en los vegetales que en los minerales. De donde las creaturas que carecen de mente son más bien explicaciones de la divina simplicidad que imágenes, aunque respecto del relucir de la imagen

mental en el explicarse participen variadamente de la imagen" (n. 76).

La mente humana es designada indistintamente como "imagen de la unidad (*imago unitatis*)" e "imagen de la complicación (*imago complicationis*)". De esta forma expresado schellingianamente el Cusano no estaría concibiendo la relación entre la mente humana finita y Dios como mente infinita bajo el modo de una amplicación de la finitud. Este punto es central porque en él radica la objeción de Schelling a Spinoza.

II.3. La influencia del Cusano en la objeción schelliniana a Spinoza.

De esta forma queda sentado el criterio para evaluar la estrategia de Spinoza y arrojar luz sobre su *Ética.* Esto es, no fue meramente la consecuencia del principio *ex nihilo nihil fit* lo que condujo a Spinoza a la solución del problema entendida como imposibilidad del tránsito de lo infinito hacia lo finito, en términos de no hay ninguna causa transitiva del mundo, sino una consideración inmanente al problema. La solución tiene su asiento en los principios prácticos que anidan en toda filosofía cuando intenta definir su relación con lo Absoluto, solo que Spinoza no lo interpretó así sino solo de acuerdo a su sistema.

Spinoza partió de una sustancia infinita, de un objeto absoluto. Desde este punto de partida formuló su exigencia filosófica que no haya tránsito de lo infinito a lo finito; Schelling aclara que, si bien Spinoza supo plantear el problema de la filosofía, interpretó de

acuerdo con su principio esta exigencia por él mismo establecida. Su principio establece que lo finito debería distinguirse de lo infinito solo por sus límites, todo lo existente debería entonces ser modificación de un mismo infinito: por tanto se infiere de este razonamiento que no debiera tener tránsito alguno, ni tampoco ningún antagonismo desde lo infinito hacia lo finito sino solo la exigencia de que lo finito se esfuerce por devenir idéntico a lo infinito y sucumbir en la infinitud del objeto absoluto. A juicio de Schelling aquí radica la contradicción en la cual cayó Spinoza y de la cual no fue conciente. La contradicción reside en, por un lado, reconocer que no debe haber transito de lo infinito a lo finito, pero, por el otro lado, Spinoza cifra esa imposibilidad solamente en la limitación de lo finito producto de haber partido de una definición de lo Absoluto como mero objeto absoluto. De allí que entienda el vínculo entre lo finito y lo infinito solamente como un vinculo de disolución de lo condicionado en lo incondicionado. Por eso, según Schelling, Spinoza considera: "la *exigencia* de que lo finito se *esfuerce* por devenir idéntico a lo infinito y sucumbir en la infinitud del objeto absoluto".[558]

558 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 84. Spinoza estableció que no existe el yo como causalidad independiente, lo condicionado no tiene su razón de ser por sí, entonces en tanto su yo no debía pertenecer a su propiedad debía disolverse en la infinitud incondicionada. Pero, Schelling objeta frente a esta reconstrucción que el mismo propone de Spinoza: para que el sujeto pueda anularse a sí mismo tendría que sobrevivir a su propia anulación. Si el sujeto tiene una causalidad independiente la exigencia de perderse en lo Absoluto resulta contradictoria, la referencia aquí para Schelling es *Ethica*, I, pr. XVII; II, pr, XLVIII. Al exigir que el sujeto se pierda en lo Absoluto, Spinoza estaría exigiendo al mismo tiempo la identidad de la causalidad subjetiva y la absoluta, lo cual implica que Spinoza decidió prácticamente que el mundo finito no es sino modificación de la infinitud del Absoluto, en este sentido, la causalidad finita es una modificación de la infinita, la referencia es aquí *Ethica, I, pr. XXV cor.*. Por tanto, no es por medio de una causalidad propia del sujeto, sino de una causalidad ajena a él que debe cumplirse la exigencia de su autodisolución en lo infinito y la referencia schellingiana para esta interpretación de Spinoza es aquí Jacobi *Ueber der Lehre des Spinoza* (Cfr. Jacobi, J, H, *Ueber der Lehre des Spinoza,* pp. 63, 29, 40) Según Schelling: "Dicho de otro modo, aquella exigencia no es otra que esta: Anúlate a ti mismo por medio de la causalidad absoluta, o ¡compórtate *del todo* pasivamente respecto de la causalidad absoluta!" (Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 85). De esta forma la causalidad finita debe entonces ser distinta de la infinita, según los límites de la finitud que Spinoza establece, y aquí Schelling refiere a

En el inicio de la VIII *Carta* Schelling especifica su crítica a Spinoza: plantear que hay que retornar a la divinidad como fuente de conocimiento último es a juicio de Schelling: "El principio de la historia de toda exaltación (*Schwärmerei*)".[559] Con lo cual, a Spinoza no se le hizo evidente el principio moral, esto es, práctico que subyace a su propio sistema y presento su exigencia de disolución en la divinidad de lo Absoluto como una necesidad interna a la filosofía y al modo de ser de lo finito cuando en realidad estaba expresando un principio esencial de los postulados prácticos de su filosofar: el ensanchamiento de la finitud. Ahora bien, ¿cómo es que Spinoza llegó a superponer un postulado práctico de su filosofar sin reconocerlo como tal y elevarlo a principio objetivo? A juicio de Schelling, Spinoza incurre en dicho error por haber hecho de la "intuición intelectual (*intelectuale Anschauung*)" de lo Absoluto un principio en sí mismo. Spinoza habría generado la idea misma de que en lo finito está la posibilidad de elevarse a la vida espiritual absoluta a partir de su autointuición, Schelling remite como prueba a *Ética* libro V, Proposición XXX. Siguiendo esta indicación en todos nosotros habita una facultad secreta que nos permite retirarnos a la inmanencia de nuestro ser y desde allí intuir la forma de la inmutabilidad, lo eterno en nosotros.[560] Esta intuición es la que nos convence de que algo en sentido estricto es, y que todo el resto simplemente es algo que aparece. Se diferencia de toda intuición

Ethica, I, pr. VIII, scol. *1* y, por supuesto, puede hacerse mención a *Von Ich* del propio Schelling (Cfr. Schelling, F.W.J., *Vom Ich*, p. 169). Schelling afirma de esta solución spinozista: "¡Cabe en verdad que solo haya encontrado esa calma en el *amor* por lo infinito!" (Cfr. Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 85) y su referencia de Spinoza es aquí *Ethica*, V, pr. XXXVI.

559 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 86.

560 "Esta intuición es la experiencia más intima y propia, de la que depende exclusivamente todo lo que sabemos y creemos en un mundo suprasensible". Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 87.

sensible en que es producida sólo por medio de la libertad. Y es extraña para aquel cuya libertad esta sojuzgada por el mundo objetivo. La intuición intelectual se presenta allí donde dejamos de ser, para nosotros mismos, objeto, "allí donde el sí mismo intuyente retraído a sí mismo es idéntico al intuido".[561] En este momento de la intuición se desvanecen para nosotros tiempo y duración.[562] Sin embargo para Schelling, y este es el núcleo de su objeción, no somos nosotros quienes nos hemos perdido en la intuición del mundo objetivo, sino él, el mundo objetivo, quien se ha perdido en nuestra intuición. Schelling ya había anticipado esta idea en *Von Ich*.[563]

Retomamos la influencia del Cusano en esta objeción de Schelling a Spinoza -consistente en afirmar que el autor de la Ética comente el error de objetivar la intuición de sí mismo. Al intuir lo intelectual dentro de sí, ya no constituía lo Absoluto objeto alguno para Spinoza, a partir de lo cual se generan dos interpretaciones diferentes: o bien me hago idéntico con lo Absoluto o bien lo Absoluto es idéntico conmigo. En este último caso, que lo Absoluto sea idéntico conmigo mismo, implica una

561 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 88.

562 "… no estamos *nosotros* en el tiempo, sino que el tiempo -o más bien, no él la eternidad absoluta- está *en nosotros* (*nicht **wir** sind in der Zeit, sondern die Zeit -oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist **in uns***)". Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 88.

563 "El yo no puede darse por medio de algo que es mero *concepto*. Pues los conceptos sólo son posibles en la esfera de lo condicionado, solo son posibles de objetos. Si el yo fuera un concepto, debería darse algo superior en que él hubiera recibido su unidad, y algo inferior en que hubiera recibido su multiplicidad; brevemente: el yo sería condicionado de parte a parte. Por consiguiente, el yo sólo puede estar determinado en una intuición. Más el yo es yo únicamente porque no puede jamás llegar a ser objeto, y por consiguiente no puede estar determinado en intuición sensible alguna, sino sólo en una intuición tal que no intuye objeto alguno, que no es en absoluto sensible, es decir, en una intuición intelectual… Donde hay objeto, hay intuición sensible y viceversa. Por tanto, donde no hay *ningún* objeto, esto es, en el yo absoluto, no hay intuición sensible alguna, así que, o ninguna en absoluto, o intuición *intelectual. El yo está, por tanto determinado para sí mismo como mero yo en intuición intelectual*"Schelling, F.W.J., *Vom Ich*, p. 106.

intuición de mi mismo en tanto pretendo ser idéntico con él. En el primer caso, me hago idéntico con lo Absoluto, lo intuyo en tanto objeto Absoluto. Spinoza, prefirió este último caso según señala Schelling. Lo cual implica aceptar que consideró que se puede ser idéntico al objeto absoluto y en ese sentido perderse en la infinitud. En esta objeción schellingiana se encuentra la influencia de la tesis del Cusano sobre la mente.

> "Así como Dios es la entidad absoluta, la cual es complicación de todos los entes, de la misma manera nuestra mente es la imaginación de aquella entidad infinita, imagen que es la complicación de todas las imágenes, como la primera imagen de un rey desconocido es el ejemplar de todas las demas que han de ser pintadas según ella. Pues la noticia de Dios o el rostro no desciende de la naturaleza mental, cuyo objeto es la verdad y no va más allá sino por la mente, de modo que la mente sea imagen de Dios y el ejemplar de todas las imágenes de Dios que son después de Él" (n.73).

Desde esta perspectiva no me hago identico a lo Absoluto como si este fuese un objeto, camino seguido por Spinoza, sino que lo Absoluto es idéntico conmigo.

Para el Cusano la imagen no es una mera imagen de Dios, sino su viva imagen. La vida de la que se habla no es otra que la vida del intelecto, que una vez despierta y puesta en movimiento

por la admiración de las cosas mundanas mueve constantemente la mente humana hacia aquel modo de ser incognoscible de las cosas del cual ella misma es imagen. El conocimiento del mundo constituye el primer paso hacia el propio conocimiento. Así pues la viva imagen de Dios, la mente, se encuentra en una situación paradójica, pues si bien es la condición de poder siempre estar en dirección hacia aquel modo nunca alcanzable, no obstante no coincidirá nunca con él, precisamente porque es solo su imagen.

III. Consideraciones finales.

Schelling establece a partir de reconocer que se puede ser idéntico con la infinitud como forma de relacionarse con lo Absoluto su crítica. A su juicio "Spinoza se *equivocó* (*er* ***täuschte*** *sich*)".[564] Es decir, no desaparecemos en la intuición del Absoluto -entendido como objeto absoluto- porque no podemos ser él, solo somos siguiendo la afirmación de Cusa su imagen; sino que por el contrario, ha desaparecido todo lo que es denominado objetivo en la intuición de mi sí mismo. Según Schelling difícilmente podría haber pensado Spinoza que podría anularme en lo Absoluto, si al mismo tiempo no hubiese concebido al yo mismo como sustrato de dicha anulación. Esta necesidad de pensarme a mi mismo como sustrato de toda anulación de mi mismo, esta a la base del pensamiento de Spinoza. Si me intuyo como habiendo sucumbido al objeto absoluto, esto es, a lo Absoluto en cuanto tal, me intuyo no obstante a mi mismo. Es decir, a juicio de Schelling, Spinoza solo puede plantear que el yo, el ámbito

564 Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 88.

de lo finito, se disuelve en lo infinito del Absoluto porque está presuponiendo que ese si mismo -en tanto es algo que se anula en la esfera de lo incondicionado- subsiste como un yo finito. Solo puedo concebirme como anulado en la infinitud si me concibo al mismo tiempo como un existente que subsiste objetivamente. Lo cual equivale a decir que Spinoza -schellingianamente entendido- toma la intuición de mi mismo por la intuición de un objeto fuera de mi, la intuición de mi mundo interior por la de un mundo suprasensible.

En este sentido Spinoza pudo defender la anulación de la esfera de la finitud en la de la infinitud solamente porque no esta pensando en la anulación de mi finitud en lo Absoluto como una cancelación de mi yo finito, sino que esta presuponiendo la ampliación de mi finitud y yoidad en la esfera de la infinitud. En este sentido Schelling interpreta críticamente la proposición final de la *Ética* en la parte V proposición XLII: "¡La beatitud no es premio de la virtud sino la virtud misma!".[565] Esta objeción de Schelling, que hemos reconstruido, consideramos que se asemeja específicamente a la posición del Cusano.

565 La beatitud es así un estado de bienaventuranza entendida como pasividad, cuanto mas bienaventurados, aclara Schelling siguiendo a Spinoza, más pasivamente nos comportamos con respecto al mundo objetivo. Así la bienaventuranza deviene un estado de desasimiento. Allí donde hay libertad absoluta hay entonces beatitud absoluta y a la inversa. Y con la libertad absoluta ya no debiera poder pensarse ningún tipo de autoconciencia. De esta forma siguiendo el criterio de la intuición intelectual de lo Absoluto se interpreta el ingreso en él como el cese de toda resistencia y el ingreso en la extensión infinita. Así el momento supremo del ser es el tránsito hacia el no ser. El momento de la anulación. En este sentido en el momento del ser Absoluto se unifica la pasividad con la actividad más ilimitada, de esta forma "la actividad ilimitada es… calma absoluta, epicureísmo consumado" (Schelling, F.W.J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, p. 94)

Señalamos que en el *Idiota. De mente* de 1450 podemos hallar ciertas perspectivas en torno a la noción de Absoluto cuando el Cusano se refiere a Dios y a la mente divina. Entre ellas, cabe destacar cuando el Cusano en boca del Idiota señala el ejemplo de la cuchara en relación al *modus essendi*. A diferencia de la tradición escolástica, la cual distinguía entre la esencia o *modus essendi* de algo, y su acto en tanto existente, el Cusano señala que el *modus essendi* es uno sólo, inmultiplicable, e inefable, el cual reluce de manera variada a partir de la *vis assimilativa* de la *mens*, la cual, al poner término, esto es, al emplear la *ratio*, designa un nombre a cada cosa.

Centrándonos en el ejemplo de la cuchara, si pudiera ser conocido el *modus essendi* de la cuchara, se conocería el ser de todo lo que es, el cual, está más allá de toda posibilidad de ser, y de ser conocido y reluce en las variadas cosas de modo variado pese a ser un único principio. Este intento de disolución del yo en lo Absoluto es el error de Spinoza inaceptable para Schelling en sus obras de 1795, en las cuales subyace una concepción Cusana de Absoluto/Dios por la cual la disolución en él, del cual solo se es imagen, es imposible. Para el joven Schelling, y esta sería su diferencia central con el Cusano, lo Absoluto es en nosotros conllevando a una resolución trágica de dicha relación que se analiza en las *Cartas* finales, Carta IX y X.[566] La libertad

566 En este sentido, la filosofía temprana del Absoluto de Schelling expresada en su interpretación de Spinoza en las *Briefe,* por un lado, revela un criterio ético. La verdad de los sistemas filosóficos se decide por medio de una relación especulativa con la libertad humana, esto es, por una dimensión de practicidad que subyace a cada sistema que nunca puede ser único y de allí que cada uno de ellos esté

que enunciamos al comienzo del trabajo se vuelve libertad tragic.[567] La tragedia griega rinde así un homenaje a la libertad humana: cuanto más busca su acercamiento a lo Absoluto más expía la filosofía su castigo por haberse

condenado a disputar filosóficamente con un adversario el criterio de interpretación de lo Absoluto. No existe la posibilidad de absolutizar a un sistema y transformarlo en el heredero de nuestro origen especulativo. Los sistemas como resultados de una diáspora originaria no pueden reclamar para si la pretensión exegética última como criterio de verdad para elevarse a una identidad con el origen Absoluto del cual provienen. Pero, por el otro lado, en tanto cada uno de los sistemas solo contiene un aspecto de la dimensión de lo Absoluto en cuanto tal, está condenado a reunirse y disolverse en la totalidad de lo Absoluto. Con lo cual la filosofía temprana de Schelling en sus primeros intentos de delimitación de la filosofía fichteana -de la cual se nutre y de la cual toma su énfasis práctico- por inspirarse en Spinoza revela la dimensión trágica de todo filosofar. De allí la reivindicación schellingiana de la tragedia griega en la décima y última *Carta* como efecto del problema de la filosofía entendido spinozianamente. "Se ha interrogado a menudo como la razón griega pudo soportar las contradicciones de su tragedia. Un mortal destinado por la fatalidad a devenir criminal luchando *contra* esa fatalidad, sin embargo es castigado terriblemente por un crimen que fue obra del ¡destino! El *fundamento* de esta contradicción, lo que la hace más soportable, yace más profundamente que donde se la busca, se encuentra en la querella de la libertad humana contra el poder del mundo objetivo, lucha en la cual el mortal, cuando este poder es un poder superior (un destino) debe *necesariamente* sucumbir y debido a que no sucumbe *sin luchar* debe necesariamente ser *castigado*. Que el criminal que sin embargo solamente sucumbe al poder superior del destino, sea todavía castigado implica el reconocimiento de la libertad humana, es un *homenaje* rendido a la libertad humana (*Man hat oft gefragt, wie die griegische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Steblicher - vom Verhägniss zum Verbrecher bestimmt, selbst* ***gegen*** *das Verhägniss kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schiksals war! Der* ***Grund*** *dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objetiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht -(ein Fatum) ist* ***nothwendig*** *unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst* ***bestraft*** *werden musste. Dass der Verbrecher, der noch nur der Uebermacht des Schiksals unterlag, doch noch* ***bestraft*** *wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre die der Freiheit gebührte*). *Ibid.*, pp. 150 y 152. La reconstrucción schellingiana de la tragedia muestra en definitiva el derrotero del destino trágico del pueblo griego fundador del pensar filosófico, destino que no es otro que el derrotero mismo del filosofar y de la filosofía práctica sobre el montada. Oponerse contra un estado de cosas frente al cual ya se está destinado, es una libertad de la cual no es posible escapar. "El arte griego es también aquí, por antonomasia, la *regla*. Ningún pueblo ha reflejado tan fielmente la humanidad como los griegos. (*Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst* ***Regel.*** *Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen*)". *Ibid.*, p.152.

567 Si cada sistema filosófico en tanto parcial está condenado a cesar en su pretensión de expresar lo Absoluto dado que lo Absoluto es por esencia inexpresable la filosofía queda irremediablemente condenada a ser trágica. Es en dicho proceso donde la filosofía rinde su homenaje a la libertad y exhibe la dimensión completa de su tragedia. Pretendiendo cada sistema expresar a lo Absoluto, que habita parcialmente en su finitud sistemática, lo único que logra es terminar sucumbiendo en el seno de ese Absoluto inexpresable. De esta forma la filosofía práctica del joven Schelling que se propone a si misma como una evaluación de los postulados práxicos de cada sistema deviene trágica pues queda condenada a mostrar que cada sistema filosófico solo logra en tanto aspira a representar a lo Absoluto su auto cancelación en la esfera última de su libertad sin poder expresarlo en su unidad originaria. Paradójicamente allí, al igual que en la vindicación schellingiana de la tragedia griega reside la propia libertad de cada sistema "El arte griego es también aquí, por antonomasia, la *regla*. Ningún pueblo ha reflejado tan fielmente la humanidad como los griegos. (*Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst* ***Regel.*** *Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen*)". *Ibid.*, p.152.

enajenado de su unidad absoluta con él. La filosofía expresa una libertad trágica enquistada en el seno mismo del espíritu humano. El espacio de la libertad humana abre así el dominio al ámbito también humano de la naturaleza, excluido por principio del ámbito de lo Absoluto.[568]

568 "Mientras el hombre se demora en la naturaleza, él es en el sentido más propio de la palabra *señor* de la naturaleza del mismo modo como puede ser *señor* de si mismo (*So lange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr sein kann, Herr der Natur*)". *Ibid.*, p. 152.

PRAESICIO VERITAS INATTINGIBILIS: LA PRESENCIA DE NICOLÁS DE CUSA EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA MODERNA, A LA LUZ DEL *GRÜNDRISSE DER GESCHICHTE DER PHILOSPHIE* DE W. G. TENNEMANN

NATALIA STROK

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA, CONICET)

ABSTRACT

The philosophers' canon in the history of philosophy had its gestation in modern times alongside the historiographical efforts of the authors who carried foward the establishment of history of philosophy as a discipline. One of this authors that stands out is W. G. Tennemann (1761-1819), the most important representative of the Kantian historiographical current. Nicholas of Cusa appears in *Geschichte der Philosophie* (1798-1819) and *Gründriss der Geschichte der Philosophie* (1812) as a modern philosopher. In *Gründriss* he is one of the authors that inaugurates the third period of the history of philosphy –acording to Tennemann's división- the moment in wich an opposition to the Scholatic philosophy arises due to a revalorization of ancient systems. The Cardinal is particularly inspired by Pythagoreans and Neo-Platonist philosophers, who –as Tennemann explains- are resignified in order to establish a symbolic mathematical thought. This work seeks to show Tennemann's presentation of Nicholas of Cusa in his *Gründriss der Geschichte der Philosophie,* in order to exhibit the evaluation that the Kantian historian makes of his thinking. In this way, I pretend to reveal continuities and ruptures in the Cardinal's interpretation throughout the history of philosophy.

La historia de la filosofía tiene su propia historia y desde hace años los especialistas indican que la instauración de la disciplina se produce en la Modernidad. Si bien desde la antigüedad podemos señalar algún tipo de desarrollo historiográfico, en realidad antes de la Modernidad esos trabajos carecen de reflexión, consciencia y crítica y de hecho recién a partir del siglo XVIII la historia de la filosofía alcanza el estatus de una disciplina más del campo filosófico.

El importante trabajo que se realiza estableciendo las fuentes durante el Renacimiento proporciona el suelo propicio para que florezca la nueva actividad. Francis Bacon anuncia nuevas exigencias que se adelantan a su tiempo: propone sustituir la recolección de opiniones separadas por la realización de comparaciones entre ellas en busca de regularidades, conexiones causales y el conocimiento de sus contextos de emergencia.[569]

History of Philosophy (1655-1662) de Thomas Stanley es considerada la primera gran historia de la filosofía. Se trata de un trabajo erudito fundado en el estudio de documentos y textos que propone una cronología. Aun carece de la crítica que la historia de la filosofía producirá más adelante, sin embargo esta cronología, que marca como inicio de la era filosófica el momento en que Tales recibe por primera vez el nombre de "sabio", es absolutamente novedosa.[570]

569 Cf. *De dignitate et augmentis scientorum* (1635), lib. II, cap. IV.

570 Cf. Braun, Lucien, *Histoire de la histoire de la philosophie*, París, Ophrys, 1973, 69–72.

Por su parte, René Descartes exige exactitud y fidelidad en el trabajo histórico. Esto se evidencia en las siguientes características que tiene la repercusión de la perspectiva cartesiana sobre el género: crítica a las sectas en nombre del libre filosofar, convicción de que existe progreso en el saber humano y de que una nueva era ha llegado, exigencia de rigor metodológico, aspiración a la sistematicidad.[571] Esto permite que en el siglo XVIII se produzca el cambio fundamental con respecto a las formas anteriores: la tarea historiográfica se hace consciente de sí misma y exige cientificidad. Las transformaciones que esta historia va sufriendo son aquellas que la propia filosofía va padeciendo.

Gottfried Leibniz contribuye enormemente en la realización de este cambio. Para él todas las doctrinas en la historia filosófica convergen en la *verdad*. El historiador de la filosofía deberá encontrar esas convergencias: las leyes que reúnen las figuras múltiples del filosofar. Se trata de una evolución filosófica como una integración de las distintas corrientes filosóficas en el tiempo. Leibniz inicia así el camino de la filosofía ecléctica. [572]

Cuando se produce este cambio profundo, puede afirmarse que la historia de la filosofía se da sobre todo en el ámbito alemán y protestante. Los historiadores de finales del siglo XVII y principios del XVIII coinciden en ser anti-escolásticos y anti-cartesianos y se acercan al pietismo.[573] A su vez, la tendencia filosófica dominante

571 Cf. Piaia, Gregorio, "Le storie generalli della filosofia in Francia e in Italia 1650–1750", en Santinello, G. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol 2: Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, 1979, 6.

572 Cf. Braun (1973, 91–94).

573 Cf. Stoeffler, Ernest, *German Pietism during the eighteenth–century*. Leiden: Brill, 1973, 208ss; Gawthrop, Richard, *Pietism and the making of eighteenth–century Prussia*. Cambridge: Cambridge

en Alemania en este período es el eclecticismo, que promueve la multiplicación de afirmaciones históricas, reconociendo la singularidad y diversidad de cada doctrina.[574]

En este contexto, se destacan tres filósofos como precursores de la historia de la filosofía como disciplina en Alemania: Chrsitian Thomasius, Johan Franz Buddeus y Chrsitoph August Heumann. Entre las características nuevas e importantes que otorgan a la tarea historiográfica podemos mencionar que para Thomasius[575] el conocimiento no es un bien en sí mismo sino que debe ser también útil: esclarecer al hombre y ponerlo en contacto con la vida. Así, él entiende que gracias a la historia de la filosofía se conocen las diferentes versiones de la razón en las distintas épocas y se abandona la pretensión de universalidad y eternidad. Se trata del eclecticismo. Para Thomaius la verdad se encuentra en las múltiples proposiciones históricas. Su amigo Buddeus[576] también opina que hay que partir de las cosas y no del discurso

University Press, 1993, 150ss y 176ss; Antognazza, María Rosa. 2006. "Arguments for the existence of God: The continental European debate". En Knud Haakonssen (ed.), *The Cambrigde history of eigthteenth–century philosophy*. Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 733. El pietismo es un movimiento religioso de la Modernidad que, sin pretender ir en contra del dogma establecido, aspiraba a una mayor libertad individual y a una obediencia al dogma más rigurosa: exigían mayor severidad con las costumbres y una actitud moral más estricta frente a los usos mundanos, en Alemania este movimiento se mezcló con el protestantismo. En tiempos de los príncipes alemanes, las sectas y el pietismo tuvieron mayor injerencia que las Iglesias sobre la moralidad personal y la disciplina religiosa. Interesado por los asuntos sociales y educacionales, este pietismo combatió a la ciencia moderna por temor a ser destruido por ella. Por su gran sensibilidad moral, ayudó a aumentar las virtudes de la burguesía y se opuso a las costumbres francesas de la nobleza. En los asuntos intelectuales mostró una actitud estricta y estrecha, por eso el progreso del racionalismo de Christian Wolff (1679–1754) alarmó a los teólogos pietistas.

574 Cf. Longo, Mario. 1979 "Le storie generali della filosofia in Germania", en Giovanni santinello (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol 2: Dall'età cartesiana a Brucker*, Brescia: La Scuola, 1979, 331.

575 Su obra filosófica principal es *Introductio ad philosophia aulica* (1688).

576 Su obra principal es *Philosophia ecléctica* que fue publicada en la ciudad de Halle en tres partes: *Elementa philosophiae practicae* (1697), *Elementa philosophiae theoreticae* (1703) y *Elementa philosophiae instrumentalis* (1703)

sobre las cosas, este filósofo anuncia la vocación por la historia de la filosofía, pues entiende que esta disciplina requiere la consagración de una vida. Buddeus se propone la ambiciosa tarea de presentar una nueva sistematización de toda la historia de la filosofía, compuesta según el orden de las sectas, para poder realizar una comparación entre la antigüedad y la modernidad que muestre los aspectos positivos y los límites de una y otra. Este filósofo muestra teóricamente la importancia de la historia de la filosofía en relación con la investigación filosófica y teológica. Por su parte, Heumann es un investigador incansable que conoce todo lo aparecido hasta el momento en el terreno de la historia de la filosofía. Como iluminista, Heumann afirma que la historia de la filosofía es útil como propedéutica al estudio de la filosofía misma. Heumann realiza tablas en las que busca errores que se cometieron a lo largo de la historia de la filosofía., que va alcanzando la iluminación en su propio tiempo. Su obra *Acta philosophorum* (1715) es considerada la primera revista especializada en historia de la filosofía. Se compone de artículos sobre filósofos, donde se da cuenta de la vida y la doctrina de cada uno, ofreciendo citas textuales de las obras fuentes utilizadas. Por esta razón, *Acta philosophorum* se convierte a su vez en fuente para autores posteriores.

Johan Jacob Brucker resulta ser el máximo exponente de la historia de la filosofía iluminista y ecléctica. Repasemos las características de esta última. Se comparte la idea de que todo el devenir de la historia de la filosofía y la sucesión de filosofías obedecen a una legalidad. Por ello, se entiende que

todo el pasado es explicable.[577] El principio que guía la marcha es el de causa y efecto: si todo tiene una única causa, podemos pasar de un elemento a otro indefinidamente. La forma de enseñar que tiene la historia de la filosofía es la de mostrar los errores y las formaciones teratológicas de la filosofía. Como el Iluminismo se considera cercano a la verdad, la historia, como pasado, es la verdad ausente o distante o que aun no ha sido alcanzada y que lo inquieta. Por eso hay que hacerla transparente, para demostrar que ahí no se esconde nada, pues en el presente se encuentra la verdad. Así, el iluminismo desarrolla un eclecticismo pragmático ya que esos errores no son más que verdades parciales y no errores absolutos. El pasado, entonces, es reconsiderado a través de la crítica, que es al mismo tiempo una forma de apropiación. La obra paradigmática de la historiografía iluminista es *Historia critica philosophiae* (1742-1744) de Brucker. En ella el autor traza la primera exposición científica de la historia de la filosofía, que a pesar de sus fallas y limitaciones, constituye un monumento de saber y de crítica, uno de los instrumentos más eficaces de aclaración y ordenación de las ideas en aquellos tiempos.

En la segunda mitad del siglo XVIII, las categorías historiográficas que definen la nueva historia de la filosofía se separan en tres direcciones bien definidas. La filosofía popular, el criticismo y el romanticismo. Nos detendremos en el criticismo a fin de presentar a W. G. Tennemann.

577 Cf. Braun (1973, 116).

El criticismo se ubica en oposición a la filosofía popular. Kant entiende que la historia de la razón debe ser parte del sistema de presentación de la propia razón.[578] El concepto de *fin*, que juega un rol análogo a la idea de totalidad en un organismo, unifica y organiza la filosofía como un todo, como una unidad que es previa a cualquier multiplicidad de opiniones. Gracias a esta idea la historia se organiza, se articula y se convierte en sistema. Por esto se entiende que no puede haber épocas vanas, como en un organismo no hay órganos vanos. Kant define una historia ideal, filosófica, *a priori*, y deja a la "historia empírica" la tarea de establecer la cadena de causalidad de los hechos. La historia efectiva busca realizar esa idea, aunque a partir de la idea no podemos deducir nada que se vea en la historia efectiva.[579]

Ahora bien, la historia de la filosofía se presenta como un caso particular, pues en ella se reúnen la idea y la experiencia, gracias al objeto particular que ella tiene. En efecto, la filosofía crítica analiza y determina los elementos *a priori* que constituyen la posibilidad misma de la experiencia. Su objeto es ideal, pero la filosofía es una actividad real, concreta e histórica. La historia de la filosofía es una ciencia retrospectiva, pues una vez que se posee el concepto de filosofía, se puede estudiar la multiplicidad de producciones filosóficas y descubrir las que se corresponden y las que no con este concepto. Así, la tarea del historiador de la filosofía es buscar unidades articuladas, posibles a partir de principios determinados, por lo cual las

578 Cf. Braun (1973, 205).

579 Braun (1973, 210).

doctrinas pasadas se presentan como totalidades orgánicas. La idea de que el sujeto de la historia, en su conocimiento de sí mismo, transforma esta historia constituye una relación nueva con el objeto de estudio, ahora más estrecha y por eso privilegiada. En consecuencia, se refuta definitivamente el eclecticismo, pues ya no se trata de elegir en la masa de documentos aquello que parece verdadero sino que hay que comprender todos los sistemas a partir de aquello que los ha hecho posibles; se deja atrás la idea de una verdad definitiva desplazando el concepto de progreso de la filosofía popular a una determinación donde los principios son tomados de la propia razón;[580] ya no se trata de buscar errores sino de hacer aparecer los momentos en los que se va produciendo el progreso, así se da la explicación; la historia se desarrolla a partir de disposiciones innatas.

La obra paradigmática de la historiografía criticista es *Geschichte der Philosophie* (1798)[581] de Tennemann. En concordancia con los conceptos kantianos, Tennemann entiende que la historia de la filosofía se encarga de mostrar la realización gradual de la filosofía. Y así, la materia de la historia de la filosofía es todo aquello que hace a la actividad de la razón para realizar la idea de filosofía.[582] Aun cuando no había concluido su extensa *Geschichte,* Tennemann

580 El progreso es constituido por la filosofía crítica misma al comprender la historia de la filosofía como filosofía. Kant comprende al progreso también a partir de las imágenes del embrión, de prefiguración y de desarrollo, indicando la idea de un devenir que parte de disposiciones definidas que se van desarrollando hacia la plenitud. Braun (1973, 222–223).

581 Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*. Leipzig: J. A. Barth, 1798-1819. (De aquí en más, *GP*).

582 *GP* I, XXX.

publica un resumen de su obra mayor con la finalidad de que se utilice para la enseñanza: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht* (1812).[583] Aquí, a diferencia de su obra más extensa, la historia de la filosofía se divide en tres períodos, reflejados en las tres partes en las que Tennemann organiza la exposición. La primera parte se dedica a la filosofía griega, la segunda se ocupa de la filosofía medieval o Escolástica y la tercera, a la filosofía moderna.[584] El tratamiento de cada autor es seguido por una bibliografía expuesta en el cuerpo con una tipografía más pequeña. No se presentan notas a pie, pues las referencias bibliográficas se dan en el cuerpo del texto.[585] Entre 1812 y 1829 se editó cinco veces y se tradujo al francés, al inglés, al italiano y al griego,[586] alcanzando de esta manera una difusión infinitamente más extensa que la inconclusa *Geschichte der Philosophie.*

En *Grundriss* Tennemann presenta en una página a Nicolás de Cusa como uno de los primeros autores de la Modernidad,[587] tercer período en que divide la historia de la filosofía, momento en el cual se produce una oposición a la filosofía escolástica a

583 Tennemann, Wilhelm Gottlieb. *Grundriss der Geschichte der Philosophie: fur akademischen Unterricht*. Leipzig: J. A. Barth, 1812 (de aquí en más "*Grundriss*").

584 Aunque *Grundriss* se divide en estos tres períodos, si contenido incluye las ocho épocas que plantea Tennemann en *Geschichte.*

585 En la segunda edición (1816) Tennemann agrega una tercera sección a la introducción dedicada a la filosofía oriental. En la tercera edición llevada adelante por Amadeus Wendt (1820), el editor hace agregados y correcciones sobre todo en la parte dedicada al desarrollo de la filosofía idealista alemana posterior a Schelling a partir de apuntes del propio Tennemann.

586 La traducción griega se publica en Viena en 1818, su editor es K. M. Koumas, y se basa en la edición alemana de 1816. V. Cousin realiza una traducción al francés en 1829 (París, Pichon et Didier) basada en una edición alemana de 1825. A partir de esta traducción francesa se realiza la traducción italiana de F. Longhena (Milán, A. Fontana, 1832–1836), pero al mismo tiempo sale otra traducción italiana hecha directamente sobre la edición alemana de 1820 (G. Modena, Pavia, Bizzoni, 1832–1836). La primera traducción inglesa aparece en 1832 en Oxford, realizada por A. Johnson.

587 *Grundriss*, 243-244.

partir de la revalorización de sistemas antiguos. Lo primero que encontramos es una referencia a la obra de Hartzheim de 1730 *Vita Nicolai de Cusa*, primera biografía del Cusano.

Tennemann no es el primer historiador de la filosofía en incluir a Nicolás de Cusa en su obra. Si bien las referencias a la obra del Cusano fueron poco significativas y escasas hasta 1850, momento en que aparece *Geschichte der Philosophie* de August Henrich Ritter, encontramos su nombre en las obras más importantes de historia de la filosofía como las de Brucker, Dietrich Tiedemann y Johann Gottlieb Buhle. [588]

Tennemann presenta al Cardenal como uno de los primeros pensadores en abandonar la filosofía escolástica. Las preferencias de este filósofo se orientan hacia el pensamiento matemático y el gusto por el sistema neoplatónico, aportando un conocimiento original a través de la matemática, de la que no tiene simplemente un conocimiento vulgar –explica el kantiano–.[589]

Advirtamos que el término "neoplatonismo" comienza a utilizarse a partir del siglo XVIII por filósofos e historiadores de la filosofía. Kant había relacionado al neoplatonismo con una nueva forma de aparición de la *Schwämerei* o filosofía del entusiasmo, es decir, la forma filosófica que se define como contraria a la supremacía de la racionalidad,[590] poniendo

588 Longo, Mario, "Presagio di modernità: August Heinrich Ritter interprete di Niccolò Cusano", en *Concordia Discors: Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Gregorio Piaia (ed), Padova, Editrice Antenore, 1993, 309-330.

589 *Grundriss*, 243.

590 *Schwämerei* es un término de origen teológico que desde hace un siglo se había incorporado al vocabulario filosófico como sinónimo de filosofía de la intuición y filosofía mística, una filosofía que

en correspondencia a su vez al neoplatonismo con la *Gefühlphilosophie* del romanticismo temprano.[591] Tennemann se detiene en el neoplatonismo como último fenómeno del ciclo de pensamiento griego, que en general no es, en su opinión, un período rico para la filosofía. Para nuestro autor el neoplatonismo representa la extrema degeneración de la filosofía dogmática, razón por la cual llega a preguntarse si vale la pena dedicarse a su estudio en lugar de correr hacia otras direcciones y adelantarse en el tiempo hacia la Modernidad.[592]

La opinión de Tennemann sobre el sistema que encuentra en las *Enéadas* de Plotino depende de conceptos de derivación evidentemente kantiana: Plotino transforma el dogmatismo racionalista de Platón en panteísmo místico. Platón proponía como vía de acceso a la esfera suprasensible –explica el historiador– el pensamiento mediante el uso lógico de la idea. En cambio Plotino, gracias a la crítica escéptica que pone en crisis la metafísica racionalista del platonismo y gracias a la fe cristiana que promete una revelación divina inmediata, sostiene una ilusoria convicción de comunicación inmediata con el reino del espíritu gracias a un sentido interno particular y propone un modo de conocimiento superior al uso científico de la razón

---

invierte el procedimiento de la sana razón filosófica. Kant se enfrentó a ella a lo largo de toda su obra, tanto en el período precrítico (*Träume eines Geistersehers, 1766),* como en el crítico (*Was heisst: Sich im Denken orientieren?, 1786*). Cf. Michelli, Giuseppe. 1988. "Filosofia e storiografia: la svolta kantiana", en Giovanni Santinello (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia. Vol. 3: Il Secondo illuminismo e l'età kantiana*, Padova: Antenore, 1988, 932.

591 Sobre este tema véase Thisted, Marcos, "La paradójica función de I. Kant en la recepción del neoplatonismo a finales del siglo XVIII". Ponencia presentada en las Quintas Jornadas de Filosofía Moderna, organizadas por la Sociedad Chilena de Filosofía Moderna y Methodus, Revista Internacional de Filosofía Moderna, realizadas en el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile, 25 de mayo, 2011.

592 *GP* VI, 5.

común. Así –explica Tennemann– la filosofía recibe los principios de la razón y en su retorno da una iluminación desde lo alto.[593] De esta manera, el sistema puro de Platón se transforma en una intuición trascendental. Se abandona el dualismo y se propone una sola sustancia en la cual espacio y materia no son más que apariencia (*Schein*).[594] En resumen, para Tennemann la filosofía de Plotino no es más que *Schwämerei*, es decir filosofía del entusiasmo, presentada en forma sistemática.[595] El historiador afirma incluso que esta filosofía influye en la Modernidad, es decir, entre sus contemporáneos: en el panteísmo de Spinoza, en la monadología y la teodicea de Leibniz y en la filosofía trascendental de la naturaleza de Schelling recientemente aparecida.[596] Vemos que Nicolás de Cusa se ubica en esta línea neoplatónica con sus características particulares.

Continuando, entonces, con la presentación de Nicolás de Cusa, Tennemann entiende que este sistema metafísico es oscuro e insostenible en tres puntos específicos. En primer lugar, sobre Dios el Cusano propone que es máximo, unidad absoluta, pero a la vez mínimo; esta coincidencia de máximo y mínimo produce la igualdad y el nexo de la igualdad con la unidad (Hijo y Espíritu), es decir, la trinidad en términos de unidad, igualdad y nexo. Resulta llamativo en este punto, que Tennemann no utiliza para expresar estos temas el concepto de *coincidentia oppositorum*, sino que se limita sólo a dar cuenta de este Dios como máximo

593 Cf. Michelli (1988, 86).
594 *GP* VI, 44–50.
595 *GP* VI, 166.
596 *GP* VI, 174–175.

y mínimo y la trinidad generada a partir de esto. De ello sólo es posible tener un conocimiento impropio (*uneigentlich*) e incompleto (*unvollkommen*), sólo transmisible a través del número –explica Tennemann–. La clave de este conocimiento reside en esta utilización de la simbología matemática, poco común en los tiempos del Cardenal para el historiador de la filosofía, sobre lo que volverá más adelante.[597]

En segundo lugar, sobre el mundo el Cusano expresa que es el máximo reunido y devenido finitamente o advenido, es decir, un máximo distinto que ya no es esa unidad absoluta que es Dios, lo que en vocabulario cusano se denomina máximo contracto. De esta manera Tennemann distingue entre dos máximos, Dios y el Mundo. En tercer lugar, el Cardenal se expresa sobre la unidad de creador y creatura, y explica Tennemann que estos son faliidos intentos de sclarecer los misterios de la divinidad y de la encarnación: esfuerzo tan malogrado en este sistema panteísta y teísta.

El término "panteísta" aparece por primera vez en 1705 en la obra del irlandés John Toland (1670–1722)[598] *Socinianism, Truly Stated*, quien clarifica el término en una carta a Leibniz de 1710. Allí define al panteísta como aquella persona que no cree en otro ser eterno más que el universo,[599] utilizando este término

597 *Grundriss*, p. 243.

598 Toland fue un filósofo racionalista que escribió numerosos libros sobre política y filosofía de la religión, que contenían ideas iluministas. Estudió en las universidades de Glasgow, Edimburgo, Leiden y Oxford y fue influenciado por el pensamiento de John Locke. En 1720 Toland escribe el *Pantheistikon* en latín.

599 Cf. Harrison, Paul, *The elements of pantheism: understanding the divinity in nature and the universe.* Shaftesbury: Element, 1999, 28.

como sinónimo de "spinozista". Sin embargo, ya desde el siglo XVIII se produce una distinción entre tpos de panteísmo en la historiografía filosófica alemana. Encontramos en *Historia critica* de Brucker una diferencia central entre el panteísmo spinoziste y el panteísmo neoplatónico, pues en el primer caso se da el ateísmo mientras que en el segundo el teísmo. Es decir, el neolpatonismo sostiene un panteísmo pero no es ateo, sino que postula un Dios trascendente que se manifiesta de todas manera en la creación y en cierto sentido se vuelve inmanente. Esta tensión entre trascendencia e inmanencia lleva a Tennemann a ubicar el sistema del Cardenal como un panteísmo teísta, es decir, todo es Dios y sin embargo ese Dios mantiene su trascendencia: Dios es todo y nada de todo.

Kant interviene en la disputa sobre el panteísmo y el spinozismo por pedido de los *Aufklärer* berlineses y acusa tanto a Jacobi como a Mendelssohn de *Schwämerei* en su obra *Was heisst Sich im Denken orientiren* (1785). Para Kant la posición de Jacobi niega a la razón su derecho de hablar en argumentos que tienen como objeto lo suprasensible, como los de la existencia de Dios o el mundo futuro. La postura de Mendelssohn, por otro lado, es –según Kant– el dogmatismo en el campo de lo suprasensible a partir de la razón pura que identifica la filosofía con la posición inmediata de un racionalismo absoluto. Esta postura se considera históricamente como la de Spinoza, pero que se encuentra implícita en todo el racionalismo moderno –en opinión de Kant– desde Descartes a Wolff y la *Popularphilosophie*.[600] Para Kant el

600 Cf. Micheli (1988, 936–937).

esfuerzo de Jacobi por mostrar la contradicción entre razón y fe se traduce en un rechazo del pensamiento.[601] La oposición entre estas dos posturas es meramente dialéctica, en opinión de Kant, pues ninguna de las dos da a la razón el lugar que le corresponde.

Tennemann se aleja, entonces, de juzgar el concepto de panteísmo desde algún tipo de concepción teológica, siguiendo el mismo argumento que Kant. Algo que diferencia su apreciación de la filosofía de Spinoza en comparación con Brucker es que el primero entiende que su pensamiento es la forma más alta de dogmatismo racionalista.[602] En el caso de Tennemann, el panteísmo, que también había sido encontrado en el neoplatonismo, no carga con el fuerte rechazo teológico que expresa Brucker.

En los escritos de Nicolás de Cusa, explica Tennemann, se advierten aspectos místicos y preofundos pero no desarrollados sobre la capacidad de conocimiento humano. Así, por ejemplo, los principios de la posibilidad de conocimiento estarían contenidos en los números (a los que denomina *ratio explicata*) y sus relaciones; y al hombre no le sería dado el conocimiento de la verdad absoluta e inacanzable sino un conocimiento probable.[603] De aquí la frase que titula este trabajo y que Tennemann ubica entre paréntesis: *praecisio veritas inattinginbilis*, que equipara a la *docta ignorantia*. El historiador de la filosofía destaca este aspecto del pensamiento de Nicolás según el cual la posibilidad del hombre es la de alcanzar la docta ignorancia, no una verdad absoluta

601 Kant trata estos temas en su ensayo *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* (1786).

602 *GP* X, 468–469.

603 *Grundriss*, 243.

sino probable, expresada como *conjectura*. De esta manera, concluye Tennemann, el Cardenal se aleja definitivamente de la filosofía de la escuela, es decir, de la filosofía escolástica.

Tennemann presenta al final del aparatado la fuente que utiliza: *Nicolai Cusani Opera* Basel 1565, Volumen 3 y lista entre paréntesis *De docta ignorantia* III, *Apologia doctae ignorantiae* I. 1, *De conjecturis* I. 2 y *De sapientia* I. 3.

Conclusión

La presentación que realiza Tennemann del pensamiento de Nicolás de Cusa en *Grundriss der Geschichte der Philosophie* tiende a marcar oscuridades en la filosofía cusana. El misticismo y el panteísmo se hacen presentes en un sistema sin dudas neoplatónico. Sin embargo, Tennemann destaca una utilización original de la simbología matemática en el pensamiento del Cardenal y sobre todo un intento de explicar el conocimiento humano de la mano del término conjetura. Sin lugar a dudas, la simbología cusana es de una originalidad sin precedentes y por esto mismo, se aleja de la filosofía escolástica y así el Cardenal puede ser considerado uno de los primeros modernos, en un camino claro hacia el criticismo kantiano.

La presentación que realiza Tennemann y la ubicación del Cusano en esta línea temporal de la filosofía forma parte de la gestación de un canon filosófico, que aún se encuentra en consolidación en los tiempos del kantiano. Haciendo pie en

estas apreciaciones se comprende que el pensamiento de Nicolás de Cusa haya fructificado de la manera en que lo hizo, permitiéndonos hoy en día participar de este tipo de eventos.

LA TEORÍA CUSANA DEL CONOCIMIENTO: ¿UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PRESENTIFICACIÓN?

MATÍAS PIZZI
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

In this work I shall attempt to carry out a phenomenological reading of Nicholas of Cusa´s thought, with the following question as its hermeneutical horizon: Is it possible to evaluate his theory of knowledge in the light of a phenomenology of presentification? In order to answer this question, we shall consider the following: First, we shall establish Husserl´s notion of presentification (*Vergegenwärtigung*) in reading his work *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein* (1917/18). As a result of discussing Franz Brentano´s thought, Husserl sets up in the First section a fundamental distinction between presentation and presentification. Second, we shall draw up a brief reconstruction of the Cusan theory of knowledge, with particular emphasis on the distinction between *modus essendi* and *modus cognoscendi*. For this, we shall focus, on the one hand, on his work *De coniecturis* (1442-43) and the notion of *ars coniecturalis*. On the other hand, we shall approach the concept of *vis assimilativa* in *Idiota. De mente* (1450). Finally, having taken into account the results of the first two items, we shall come back to our opening question, in order to show the structural similarity between *modi cognoscendi* and *presentification*, to the extent that neither of both gives the object in an im-mediate way.

Introducción

En el presente trabajo iniciaremos los primeros pasos hacia una lectura fenomenológica del pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464), teniendo como horizonte hermenéutico la siguiente pregunta: ¿Es posible pensar dicha concepción a la luz de una *fenomenología de la presentificación*? Para ello, nos detendremos en los siguientes puntos:

En primer lugar, estableceremos una lectura de la noción husserliana de presentificación (*Vergegenwärtigung*) a la luz de la primera sección de la obra *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein* (1904/05-10). A partir de una discusión con el pensamiento de Franz Brentano, Husserl establece, una distinción fundamental entre presentación (*Presentation*) y presentificación (*Vergegenwärtigung*)

En segundo lugar, elaboraremos una somera reconstrucción de la *teoría cusana del conocimiento*, haciendo un especial hincapié en la distinción cusana entre *modus essendi* y *modus cognoscendi*. Para ello, nos centramos, por un lado, en la obra *De coniecturis* (1442-43), en la cual analizaremos la noción de *ars coniecturalis*. Por otro lado, nos dirigiremos hacia la obra *Idiota. De mente* (1450), en la cual abordaremos el concepto de *vis assimilativa.*

Finalmente, teniendo en cuenta lo explicitado en los dos primeros puntos, estableceremos la posibilidad de una semejanza estructural entre la *presentificación* y los *modi cognoscendi*, en la

medida en que en ambas postulaciones el objeto no es dado de manera in-mediata.

1. Una lectura de la noción husserliana de presentificación a la luz de la discusión con el pensamiento brentaniano

En la fenomenología trascendental, iniciada a partir de la publicación de la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913)[604] la problemática gnoseológica y la doctrina de la temporalidad encuentran un total entrelazamiento. Testimonio de ello es la obra *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein,*[605] del año 1904/05 (y sus anexos de 1910) Allí, Husserl establece una serie de consideraciones fundamentales sobre su doctrina de la temporalidad. La dualidad entre una *conciencia inmanente del tiempo*, y por otro lado, la *conciencia absoluta del tiempo*, se halla entre dichas reflexiones capitales.[606]

En la "Sección primera" de *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein* titulada "La teoría de Brentano sobre el origen del tiempo", Husserl formula su doctrina de la

604 Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch "Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie"*. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1913.

605 Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein*. Herausgegeben von Martin Heidegger, Max Niemeyer Verlag, 1928.

606 Dicha doctrina será reformulada en los oscuros *Manuscritos de Bernau* (1918), y posteriormente, en los aún todavía más sombríos *Manuscritos del grupo C*, en los cuales comenzará a buscar un momento más originario en la constitución trascendental de la conciencia, en la cual, lejos de darse la dualidad previamente mencionada, se intenta mostrar un momento primigenio a partir de las nociones de proto-flujo (*Ur-fluss*), proto-proceso (*Ur-Prozess*), proto-curso (*Ur-strom*) y acontecimiento (*Ereignis*). Para ello, ir a Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein. HUA XXXIII,* Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001. A su vez, ir a Husserl, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte,* Edited by Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.

temporalidad a la luz de una discusión con el pensamiento brentaniano. De esta presentación pueden mostrarse una serie de implicancias gnoseológicas. Allí establece una crítica a la teoría brentaniana de las *asociaciones originarias,* ancladas en la *fantasía*. Para ello, analiza dicha noción en el § 3, cuya conclusión consiste en mostrar que, a juicio de Brentano, el origen de las representaciones temporales se encuentra en la región de la fantasía,[607] la cual da lugar a las *asociaciones originarias*, esto es, un acoplamiento continuo de una representación dada con una temporalmente modificada.[608] Luego de ello, en los §4 y 5, Husserl muestra como, a partir de la fantasía (*Phantasie*) como asociación originaria (*ursprüngliche Assoziation*), se originan las diversas dimensiones temporales de carácter irreal, esto es, el pasado y el futuro, ya que la fantasía, en tanto ahora, es lo verdaderamente real. Con todo, creemos que en la *Segunda parte*, titulada *Apéndice y complementos al análisis de la conciencia temporal*, podemos encontrar elementos para comprender dicha crítica.

En el *Anexo III*, Husserl señala:

> "[…] por consiguiente, tenemos los siguientes modos esenciales de la conciencia temporal: 1. La sensación en cuanto presentación y la retención y protención entretejidas substancialmente con la

607 Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein*. Herausgegeben von Martin Heidegger, Max Niemeyer Verlag, 1928, p 375: "So haben wir auf dem Gebiet der Phantasie der Ursprung der Zeitvorstellung endeckt".

608 *Ibíd*. p 377: "Diese stetige Anknüpfung einer zeitlich modifizierten Vorstellung an die gegebene nennt Brentano ursprüngliche Assoziation".

> primera […] 2. La presentificación posicional (el recuerdo), la co-actualización y re-actualización [la espera]; 3. La presentificación de fantasía, en cuanto fantasía pura, en la cual todos los modos mencionados se ofrecen en la conciencia de fantasía".[609]

A partir de ello, podemos señalar que, a diferencia de la teoría brentaniana, la cual postula que el origen del tiempo surge a partir de las *asociaciones originarias* ancladas en la *fantasía*, para Husserl, existen una suerte de momentos previos, los cuales sustentan su posibilidad. El error brentaniano consiste en no distinguir dos estratos fundamentales de la temporalidad, los cuales poseen una directa relación con la fenomenología del conocimiento. En primer lugar, para Husserl, el fenómeno se nos da en carne y hueso (*leibhaftig*); esto es, de modo inmediato, a partir de una presentación (*Präsentation*), la cual tiene su origen en una impresión (*Impression*). A su vez, dicha impresión tiene como génesis un proto-impresión (*Ur- impression*) como punto fontanal (desde el punto de vista noético) cuyo correlato noemático es el ahora. Dicha impresión, a su vez, posee dos horizontes temporales, los cuales pueden definirse como fases (*Phasen*). Por un lado, la retención (*Retention*), es decir, la fase temporal pasada, y por otro lado, la protención

609 *Ibíd*. p 459: "Wir haben somit als wesentliche Modi des Zeitsbewuβtsein: 1. <<Empfindung>> als Gegenwartigung (Präsentation) und die mit ihr wesentilich verslochtene, aber auch zur Selbständigkeit kommende Retention und Protention (die originäre Sphäre im weiteren Sinn); 2.die seβende Vergegenwärtigung (Erinnerung), Mitvergegenwärtigung und Wiedervergegenwärtigung (Erwartung); 3.die Phantasie-Vergegenwärtigung als pure Phantasie, in der alle dieselben Modi in Phantasie Bewuβtsein austreten".

(*Protention*), la cual designa la fase temporal futura. Dichos horizontes temporales, en tanto fases, no captan objetos temporales, sino que son la condición de posibilidad del darse de los mismos. Por ello, Husserl señala que, a la hora de comprender los objetos temporales, debemos hablar de presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*).[610]

A partir de ello, distingue entre presentificaciones del presente (imaginación), presentificaciones del pasado (rememoración, resonancia), presentificaciones del futuro (espera), y finalmente presentificaciones intemporales (la fantasía) Por ello mismo, a juicio de Husserl, la teoría brentaniana del tiempo no tiene en cuenta que toda presentificación es posible a partir de

610 En el campo de los estudios husserlianos, la traducción de dicho término ha suscitado grandes controversias. Otto E. Langfelder traduce dicho vocablo por *actualización*. La traducción se orienta hacia el sentido corriente del término alemán, en la medida en que la *Vergegenwärtigung* actualiza un objeto temporal. Con todo, creemos que dicha noción debe traducirse por presentificación. La razón de ello estriba en el hecho de que, a lo largo de la presente obra, Husserl establece un juego de palabras y significación conceptual entre la presentación (*Präsentation*) y la presentificación (*Vergegenwärtigung*). Si la presentación nos brinda las fases temporales, la presentificación, como una derivado de lo previamente mencionado, nos brinda los objetos temporales, y como axioma husserliano, no puede darse objeto temporal sin una fase en la cual este se halle inserto. A su vez, el término *actualización*, puede llevar a equívocos referentes a las distinciones de presentificaciones que elabora Husserl. En el ámbito de las presentificaciones del presente, como puede ser la imaginación, dicha traducción es correcta. Con todo, a la hora de referirnos a las presentificaciones del pasado, tales como la rememoración o la resonancia, dicha traducción no es la más feliz, ya que la noción de actualización, a lo largo de la historia de la filosofía, ha tenido una explícita vinculación con la dimensión presente del tiempo. El término *Vergegenwärtigung* proviene del verbo *vergegenwärtigen*, el cual significa "darle presencia a algo", la cual, a su vez, posee como elemento primero la palabra *Gegenwart*. Por lo tanto, *Vergegenwärtigung* significa, literalmente, "el acto de darle presencia a algo". La nueva traducción del libro I de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, elaborada por Antonio Zirión Quijano, editada por Fondo de Cultura Económica (2013), retomando la clásica traducción de José Gaos, pero con ciertas modificaciones importantes en relación a términos técnicos, decide traducir la presente noción en cuestión por *re-presentación*. La ventaja de dicha elección estriba en el hecho de que el prefijo *re* muestra esta modalidad secundaria, ligándola a su fuente primaria, esto es, la *Präsentatión*. De allí que, desde el punto de vista conceptual, la traducción de Zirión Quijano es sumamente acertada. Ahora bien, el término alemán *Vergegenwärtigung,* no posee, como Zirión Quijano intenta establecer en su traducción, una raíz directa con el término Präsentation, juego que sí puede hacerse en nuestra lengua española, como ya hemos dicho, a partir del agregado del prefijo *re*. Si bien, conceptualmente es una traducción sumamente plausible, en la lengua alemana, dicha posibilidad no es factible, dado que el término *Vergegenwärtigung*, si bien puede serlo en el plano conceptual, en el plano gramatical no es meramente el resultado de un agregado de un prefijo a partir de una base que sería en este caso el vocablo *Präsentation*.

una presentación. A su vez, la elección de la fantasía como fuente de todo tiempo conlleva una serie de inconvenientes fundamentales, ya que, si el tiempo halla su ser originario en dicha presentificación, todo extenderse del mismo en sus distintas fases solo puede ser explicado a partir de algo que no posee ningún tipo de temporalidad específica. Ergo, ¿cómo explicar el despliegue de la conciencia temporal en sus respectivas dimensiones? ¿Acaso toda dimensión temporal se reduce a un acoplamiento de representaciones en la asociación originaria de la fantasía, la cual es ella a su vez, intemporal? Entonces, ¿el origen del tiempo pertenece al orden de lo intemporal?

A modo de conclusión parcial, podemos señalar que para Husserl la postura brentaniana es un pensamiento de la presentificación, en la medida en que desconoce el origen de toda percepción a partir de una presentación, y que por ello, sostiene que todo fenómeno (tanto psíquico como físico)[611] se da de modo mediato, desconociendo el carácter activo de la conciencia en la configuración del contenido real-inmanente. Anclar el origen del tiempo en la fantasía no es meramente suponer que este se produce a partir de una presentificación, dejando de lado que ella solo es posible a partir de la presentación de una fase temporal, sino que, a su vez, consiste en ubicar el nacimiento del tiempo en una dimensión in-temporal.

611 Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig, 1874. pp. 111-126.

2. La teoría cusana del conocimiento: la distinción entre el modus essendi y los modi cognoscendi en *De coniecturis* (1442-43) e *Idiota. De mente* (1450)

En el vasto repertorio de temas inherentes al pensamiento cusano, puede apreciarse un atento interés en torno al problema del conocimiento, a partir del cual este ha sido visitado y re-visitado a lo largo de los estudios del siglo XX[612] como un pensador de umbrales o el "*primer pensador moderno*".[613] Como es sabido, la teoría cusana del conocimiento en el pensamiento de Nicolás de Cusa ocupa un lugar destacado. Si bien su concepción del conocimiento humano se desprende de su metafísica, con todo desde la primera gran formulación sistemática de su pensamiento en *De docta ignorantia*, el Cusano se aboca a la comprensión del alcance y el límite del conocimiento humano. Pero es en su contemporánea obra *De coniecturis* (1442-43) donde Nicolás de Cusa realiza la presentación de su teoría gnoseológica a la luz de una metafísica de la mente humana.

Adentrándonos específicamente en su teoría gnoseológica, debemos señalar que el corazón de la misma se halla en la distinción entre el *modus essendi* (modo de ser) y los *modi cognoscendi* (los modos de conocimiento), a partir de los cuales puede ser comprendido todo el edificio gnoseológico cusano.

612 Para una lectura y análisis sobre los estudios cusanos a lo largo del siglo XX, ir a Casarella, Peter. *Cusanus: The legacy of Learned ignorance.* Washington, D.C, The Catholic University of America Press, 2006, xxiii.

613 Para un análisis de la tesis de Erns Cassirer, ir a Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa (1401-1464): First modern philosopher?*, en Midwest Studies in Philosophy, Volume XXVI (2002): *Reinassance and Early Modern Philosophy*. Peter A. French y Howard K. Wettstein. Editor Bruce Silver.

En la medida en que el *modus essendi* es *uno* e *incognoscible*,[614] a los fines de no quedar anclado en una suerte de negación de toda posibilidad de conocimiento, dicha teoría encuentra un refugio virtuoso en los *modi cognoscendi*. A partir de esta carencia originaria, estos modos son desplegados, iniciándose así, la construcción de su propuesta gnoseológica.

En primer lugar, cabe señalar su obra *De coniecturis* (1442-43), la cual puede verse como una de sus labores capitales en cuanto a la perspectiva gnoseológica. Allí presenta la noción de conjetura (*coniectura*), la cual es definida por el Cusano como toda aserción humana positiva de lo verdadero en la alteridad conjetural.[615] Esto significa que todo aquello que podamos decir, enunciar, señalar, debe ser comprendido como la manifestación del operar de la mente humana (*humana mens*), la cual, en tanto viva imagen de la mente divina, construye un universo conjetural a partir de su fuerza asimilativa *(vis assimilativa)*, forjando, en un ejercicio creativo, nociones, las cuales no son más que operaciones bajo las cuales la mente intenta alcanzar el carácter inaccesible e inaprensible de la precisión (*praeciso*), la cual se manifiesta de variados modos en su propio operar.

En segundo lugar, en su obra *Idiota. De mente* (1450), creo menester centrarnos en la noción de *vis assimilativa*.[616] Esta es

614 Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h) Cf. *De mente* (h V n.10)

615 *De coni*. I Prol. (h III n.2):"est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam".

616 *Nicolai de Cusa, Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h) Cf. *De mente* c.2 (h V n. 72): "Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum" *De mente* c.2 (h V n. 99): "Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intelectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa".

presentada por el Cusano como definitoria del operar de la mente humana. A través de ella se expresa el despliegue de la mente a partir del cual ésta posee la capacidad de asemejarse, a lo largo de diversas dimensiones gnoseológicas, a lo sensible, lo imaginable, lo racional, y lo inteligible, constituyendo así. Por lo tanto, se establece un paralelismo entre el operar de la mente divina y el operar de la mente humana. Mientras una es creadora de todo, la otra es creadora de las nociones de las cosas.[617]

Volviendo al tópico central que deseamos destacar en este apartado, esto es, la distinción entre el *modus essendi* y los *modi cognoscendi*, en la medida en que la *mente humana* no puede conocer el modo de ser de las cosas, esto es, su *quidditas*, establece, por lo tanto, un proceso de asimilación, en el cual se manifiesta su propio despliegue a la luz de variados modos de conocimiento, esto es, aquel "desde el cual se da la medida y el término de todo".[618]

Como conclusión del presente apartado, cabe señalar que, a partir de esta suerte de carencia originaria del darse pleno del modo de ser (propia del hombre), desde el punto de vista ontológico, y la imposibilidad de alcanzar la precisión en el ámbito gnoseológico, el Cusano constituye una teoría del conocimiento centrada en el operar de la mente humana, la cual sólo puede conocer a partir de conjeturas, instituyendo así, un proceso de asimilación en su semejanza con la mente divina.

617 *Ibíd*. (h V. 72): "Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio".

618 *Ibíd*. (h V n. 57) :"(…) mentem esse, ex qua ómnium rerum terminus et mensura."

3. Reiteración de la pregunta inicial: ¿puede pensarse la teoría cusana del conocimiento como una fenomenología de la presentificación?

Habiendo establecido en los apartados previos, tanto la noción husserliana de presentificación, como la distinción cusana entre el *modus essendi* y los *modi cognoscendi*, y a partir de ello, su perspectiva gnoseológica anclada en las nociones de *humana mens*, *coniectura* y *vis assimilativa*, daremos paso a la pregunta anunciada: ¿puede ser pensada la teoría cusana del conocimiento como una fenomenología de la presentificación?

Como ya hemos señalado, para el Cusano nunca puede ser dado al hombre conocer de manera precisa el modo de ser. En este sentido, todo aquello que puede comprenderse como entidad singular, jamás puede ser conocido en su esencia plena, ya que, si fuera aprehendida la esencia de algo en particular, se alcanzaría la comprensión del modo de ser de todo lo que es, ya que este es uno. Por ello mismo, la teoría cusana del conocimiento, en tanto intenta suplir la carencia originaria del darse de la plenitud del modo de ser, constituye una antropología de la humana mens, tornando dicha carencia primigenia (humana) un elemento virtuoso. A partir de ello, el Cusano desarrolla una compleja y refinada gnoseología.

Ahora bien, como hemos señalado, para Husserl, en tanto la percepción es el modo madre de toda intencionalidad, y nos da el fenómeno en carne y hueso, este acontece a partir de una

presentación. Ergo, el darse del fenómeno posee un carácter de in-mediatez y pasividad, a partir del cual puede llevarse a cabo el acto de la presentificación, el cual, a diferencia de la presentación, posee un carácter mediato y activo (y por ello mismo, reviste un carácter de secundariedad). Dicho de otro modo, toda presentificación de un objeto temporal supone una presentación de la fase temporal en la cual este acontece.

Por lo tanto, desde una perspectiva fenomenológica, deberíamos señalar que la teoría cusana del conocimiento, en la medida en que el modo de ser nunca es dado, sino que es suplido virtuosamente a partir de ciertos modos de conocimiento, los cuales poseen un carácter activo (o dicho de otro modo, el carácter de la mente humana tiende a ser cada vez más activo a medida que progresa en el ámbito del conocimiento), debe comprenderse, entonces, como un particular modo de pensamiento de la presentificación. De la misma manera que los *modi cognoscendi* poseen un carácter activo, y configuran una comprensión de las entidades singulares, las presentificaciones establecen una comprensión de los objetos temporales, ya que las fases temporales nunca pueden remitirse a un objeto, sino que deben comprenderse como una dimensión previa y originaria de la conciencia. Dicho en vocabulario fenomenológico, la mente humana presentifica sus objetos, en tanto atiende a los variados modos en los cuales estos son dados como objetos temporales.

Ahora bien, desde un punto de vista husserliano, cabría hacerle la misma objeción al pensamiento cusano que al brentaniano.

¿Cómo es posible que la mente humana opere y constituya diversos modos de conocimiento sin un presentarse de dichos fenómenos? Lo que hace sumamente particular a la teoría cusana reside en que, de algún modo, Dios actuaría como garante del presentarse como un des-presentarse del modo de ser, y por ello mismo, la mente humana, en tanto imagen complicante de la mente divina, es un presentificar aquello que nunca puede ser presentado: Dios como aquel modo de ser inefable, inalcanzable y uno. En este sentido, a diferencia de Husserl, para quien la presentación es propia del ámbito de la plenificación, y por ello, se da, para el Cusano el modo de ser primigenio no puede plenificarse, es una suerte semejanza entre la imagen y lo imaginado. Por ello mismo, me atrevo a pensar que, desde una perspectiva fenomenológica, la concepción cusana de imago debería comprenderse como una presentificación de tercer grado,[619] dado que, Dios, no solamente nunca se presenta como modo de ser, sino que tampoco se presentifica en sí mismo como objeto temporal, sino que, a la luz de variados modos a partir de la mediación de la mente humana, en tanto imagen complicante de la mente divina, se presentifica una imagen de aquello que no puede ni presentarse ni presentificarse.

619 En el §100 de *Ideen I*, Husserl deja abierta la puerta para pensar presentificaciones de cualquier grado posible. Allí dice: "Es gibt schlichte Vergegenwärtigungen, schlichte Modifikationen von Wahrnehmungen. Es gibt aber auch Vergegenwärtigungen zweiter, dritter und wef ensmäßig von beliebiger Stufe". Para ello, ir a Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* "Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale) 1913, p. 210. Con todo, dicha formulación es ejemplificada allí a partir de los recuerdos *en* recuerdos (*Erinnerungen in Erinnerungen*) Nuestra propuesta de una posible presentificación de tercer grado lejos se halla de establecerse en el marco del recuerdo y la rememoración (esta última como variante presentificativa). El suelo a partir del cual nace nuestra formulación se encuentra en el campo de la noción de imagen. Ante ello, Husserl no insinúa la posibilidad de una presentificación de tercer grado, aunque tampoco la niega de manera explícita. Si es posible formular cualquier grado de presentificación, y como bien sabemos, la imagen es pensada por Husserl como una presentificación de segunda grado, y a su vez, las presentificaciones pueden extenderse hasta cualquier grado posible, entonces estamos habilitados para pensar nuestra propuesta.

Conclusión

En calidad de palabras finales, creo menester dejar sentado una serie de conclusiones parciales, las cuales resumirían todo lo elaborado hasta aquí.

A la luz de la discusión entre Husserl y Brentano, hemos dejado establecida la distinción entre presentación y presentificación. Mientras que, en el primer caso se presenta una fase temporal, en el segundo se presentifica un objeto temporal. En segundo lugar, a partir de un somero análisis de la teoría cusana del conocimiento, hemos señalado la imposibilidad del darse del modus essendi. Por ello mismo, dicha teoría se fundamenta en el marco de los *modi cognoscendi*, a partir de las nociones de *ars coniecturalis*, *humana mens*, y *vis assimilativa*.

Finalmente, hemos mostrado que, desde una perspectiva fenomenológica, la teoría cusana del conocimiento debe comprenderse como una fenomenología de la presentificación, en la medida en que todo conocer se constituye a partir del operar de la mente humana, la cual no posee un acceso directo al modus essendi el cual reluce de manera variada en cada uno de los entes singulares, sino que, mediante los modi cognoscendi, esta constituye un universo conjetural. A su vez, en el transitar de dicha tarea fenomenológica, nos hemos topado con una dificultad inherente al vocabulario husserliano, el cual no permite explicar cabalmente la propuesta gnoseológica cusana. Dicho esto, nos atrevemos, a modo de hipótesis, a hablar de presentificaciones

de tercer grado,[620] en la medida en que, a diferencia del planteo husserliano, no acontece una presentificación de un objeto, sino que aquello que se presentifica es una imagen o signo de un ente singular, cuyo fundamento último es incognoscible. Dicho de otro modo, no solo no se presenta una fase temporal en la cual el objeto podría presentificarse, sino que tampoco se presentifica un objeto. Sólo este puede ser comprendido, de modo conjetural, a partir del operar de la mente humana, la cual, en la medida en que es una imagen complicante de la mente divina, constituye nociones.

620 En el "Anexo XII" de la presente obra, Husserl ejemplifica la relación entre la presentación y la presentificación a partir de una fórmula, la cual podría describirse de la siguiente manera: Si **P1** es la conciencia interna, y a su vez, **A** es un acto cualquiera, entonces tenemos **P1 (A)**. La presentificación de **A** debería formularse como **P1 (Ap1 (A))** Ahora bien, si pensamos la teoría cusana del conocimiento como una *fenomenología de la presentificación de tercer grado*, deberíamos expresarlo de la siguiente manera: **P1 (Ap1 (Ap1) (Ap1) (A))** Con todo, la fórmula que ofrecemos aquí debe verse como una posibilidad meramente aproximativa. Para ello, ir a Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstsein*. Herausgegeben von Martin Heidegger, Max Niemeyer Verlag, 1928, "Beilage XII" pp. 481-485.

RESONANCIAS CUSANAS EN LA OBRA DE J. LACAN

DIEGO MESSINA

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

ABSTRACT

Psychoanalysis as discipline was stated and developed by the effort of Freud to explain neurotic phenomena, with the aim of founding a clinical practice that provides relief to the discontent of consultant subjects. Promoted by Freud himself, his disciples from various psychoanalytic schools were performing, since their own experiences, multiple contributions to the theory, trying to expand the horizons of the knowledge's field opened by the teacher in different directions. Lacan, questioned by some desviations committed by the posfreudianos with respect to the original discovery of Freud, proposed a return to the Freudian text to refind the fundamental principles of the psychoanalytic practice. But that return was not achieved without a reworking that printed the particularity of the Lacanian orientation to Psychoanalysis. To reread the Freudian letter, Lacan utilized developments from other disciplines such as Mathematics, Linguistics, and Philosophy. Various authors were taken up by Lacan to fulfill his mission, one of them was precisely Nicholas of Cusa. The objective of this work is to present the Lacanian contributions to Freudian knowing from some developments in Cusanus work.

Introducción

El Psicoanálisis como disciplina fue planteado y desarrollado a partir del esfuerzo de Freud (1856-1939) por explicar los fenómenos neuróticos, con el objetivo de fundar una práctica clínica que proporcione alivio al malestar de los sujetos consultantes. Promovidos por el mismo Freud, sus discípulos de las distintas escuelas psicoanalíticas fueron realizando, a partir de sus propias experiencias, múltiples aportes a la teoría, pretendiendo ampliar en diversas direcciones los horizontes del campo de saber inaugurado por el maestro vienés.

Jacques Lacan (1901-1981), interrogado por algunas desviaciones cometidas por el posfreudismo con respecto al descubrimiento original de Freud, propuso un retorno al texto freudiano para rehallar los fundamentos que sostienen la práctica psicoanalítica. Pero dicho retorno no se consiguió sin una reelaboración que imprimió al Psicoanálisis la particularidad de la orientación lacaniana. Para releer la letra freudiana, Lacan hizo uso de desarrollos provenientes de otras disciplinas como la matemática, la lingüística y la filosofía. Diversos fueron los autores retomados por Lacan para cumplir su cometido, uno de ellos fue precisamente Nicolás de Cusa.

El objetivo de este trabajo es exponer brevemente cómo Lacan se sirve de algunos desarrollos del Cusano en su pretensión de reencontrar la vía abierta por el descubrimiento original de

Freud. Se concluye, a partir de la hipótesis de una "afinidad de pensamiento" entre ambos autores, que es posible continuar con la intuición de Lacan de buscar modelos en los desarrollos de Nicolás que sirvan para articular tanto los conceptos psicoanalíticos como los fundamentos en los que se sostiene su práctica.

La máxima ignorancia en el analista

En la obra de Lacan podemos consignar referencias explícitas a la obra del Cusano. También podemos afirmar que dichas referencias no son tantas en proporción con las alusiones a otros autores citados por Lacan, como Hegel o Heidegger, quienes parecen dominar grandes períodos de su elaboración conceptual, deviniendo por ello notorios objetos de interés en el medio psicoanalítico actual.

La cita de autores por parte del psicoanalista francés depende obviamente del concepto psicoanalítico que está problematizando en tal momento, siempre haciendo referencia a algún tipo de polémica teórico-práctica con sus interlocutores contemporáneos, en general los psicoanalistas posfreudianos tanto de la escuela francesa como de la inglesa o de la norteamericana.

Pero esta notable "escasez" de referencias directas a Nicolás no debe traducirse de ninguna manera en el sentido de tomar al Cusano como una reseña menor o secundaria en el pensamiento lacaniano. Al contrario, parece haber una relación inversamente

proporcional entre las menciones directas a Nicolás y su jerarquía en el pensamiento de Lacan. De allí la propuesta de prestar notable atención a aquellos momentos en que Lacan se acuerda de Cusa, quien aporta un valor especial a su comentario cada vez que resuena.

Para dar un ejemplo de estas alusiones directas podemos pensar en la referencia a la doctrina de la máxima ignorancia, la cual trascendió en el medio psicoanalítico de orientación lacaniana como la más célebre conceptualización de Nicolás de Cusa retomada por Lacan. Pregunta al pasar: ¿Puede ser que dicha referencia tan luminosa por estar a simple vista haya provocado una ceguera en los lectores de Lacan a la hora de descubrir otras menciones menos explícitas al Cusano?

En su ponencia sobre Michel de Certeau, Paola di Cori propuso en este mismo lugar en agosto del 2008 lo siguiente:

> "…ninguno de los muy famosos discípulos de de Gandillac y de Koyré, era un especialista de los siglos en que vivió el Cusano. Todos ellos se han limitado a leer y estudiar al Cusano, a citarlo, aquí y allá, utilizando algunos conceptos para adaptarlos a contextos históricos y disciplinarios muy diferentes. Así ha hecho también Lacan desde una perspectiva ni teológica ni religiosa en un trabajo de 1953 cuyo título es *Variantes de la cura tipo* (publicado en el primer tomo de los *Écrits*), en el que se refiere a la

docta ignorancia como a una idea muy parecida al trabajo del analista."[621]

Un muy buen resumen de las conclusiones de este texto mencionado es el realizado en 1997 por Jean Marie Nicolle: "En *Variantes de la cura tipo* Lacan muestra que el saber analítico no es un saber como los otros, en la medida en que el Psicoanálisis debe estar subordinado a cada caso particular".[622]

En cada caso, el psicoanalista debe volver a partir de su ignorancia, la cual debe ser "cultivada", sin pretender entenderla como una ausencia de saber sino como "una pasión del ser (…) una vía donde el ser se forma". El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es, según Lacan, "el no-saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada".[623] Lacan concluye su artículo con esta última frase: "el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia",[624] aludiendo indudablemente a Nicolás de Cusa.

En este escrito de 1953, Lacan se ocupa de problematizar la cuestión de la formación de los nuevos analistas, y discute contra aquellos que pretendían fundar la cura psicoanalítica "sobre su fundamento científico".[625] Luego de definir, en apariencia tautológicamente, al análisis, tipo o no, como la cura que se

621 DI CORI, Paola: "Michel de Certeau, lector del Cusano", en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 343.

622 NICOLLE, Jean-Marie: *La docte ignorance, de Nicolas de Cues à Jacques Lacan*, Rouen, 9 Avril 1997.

623 LACAN, Jacques: "Variantes de la cura-tipo", en *Escritos 1*, 2da edición, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, p. 345.

624 *Ibídem*, p. 348.

625 *Ibídem*, p. 311.

espera de un psicoanalista,[626] Lacan afirma que "para asumir ser la medida de la verdad de todos y cada uno de los sujetos que se confían a su asistencia",[627] es necesario que "el analista hubiera despojado la imagen narcisista de su Yo de todas las formas del deseo en que se ha constituido, para reducirla a la sola figura que, bajo sus máscaras, la sostiene: la del amo absoluto, la muerte (…) Suponiendo que haya reducido todos los prestigios de su Yo para tener acceso al "ser-para-la-muerte", ningún otro saber, ya sea inmediato o construido, puede tener su preferencia para que haga de él un poder, si bien no por ello quede abolido."[628]

Como es evidente, a Lacan no le interesa tanto definir la cura psicoanalítica como lo que un analista debe ser para estar a la altura de aquella. Dice Lacan: "Lo que es de desearse no es que los analizados (nuevos analistas) sean más "introspectivos",[629] sino que comprendan lo que hacen; y el remedio no es que los institutos (psicoanalíticos) estén menos estructurados, sino "que no se enseñe en ellos un saber predigerido, incluso si resume los datos de la experiencia analítica (…) Cualquiera que sea la dosis de saber así transmitida, no tiene para el analista ningún valor formativo".[630] De allí surge la pregunta: ¿En qué se deben formar los nuevos analistas entonces?

En tanto que "el psicoanálisis es una práctica subordinada por vocación a lo más particular del sujeto (…) El analista no podría

626 *Ibídem*, p. 317.
627 *Ibídem*, p. 326.
628 *Ibídem*, pp. 335-336.
629 *Ibídem*, p. 343.
630 *Ibídem*.

adentrarse en ella sino reconociendo en su saber el síntoma de su ignorancia".[631] El saber no es otra cosa que "censura de la verdad",[632] y aquel fruto positivo de la revelación de la ignorancia que recordaba Nicolle es el efecto del avocamiento del analista en "un dominio tal de su palabra que sea idéntica a su ser".[633] Por lo tanto, es el ser del analista y no su Yo el que debe estar en acción, su ser formado en las vías de la suprema ignorancia y no su Yo como propuesta prestigiosa y narcisista de un saber acumulado. La oferta lacaniana de formación en Psicoanálisis es que el saber del psicoanalista consiste en ignorar *lo* que sabe, y eso es lo que debe saber-*se*. Por eso Nicolle no se equivoca al mencionar que la docta ignorancia es entendida por Lacan como "una exigencia ética para el psicoanalista",[634] un principio ético que permite dirigir la cura psicoanalítica sin caer en la tentación del ejercicio de un poder.[635]

La noción de *conjetura* en la obra de J. Lacan

Una apuesta fuerte es decir que además de las referencias explícitas, existen en la obra de Lacan referencias implícitas al Cusano. Sería producto de una ardua investigación el hecho de poder listar dichas menciones, ya que en estos momentos el psicoanalista francés no evocaría el nombre de Nicolás sino que se dedicaría tan sólo a parafrasearlo, quizás en un acto

631 *Ibídem*, p. 344.

632 *Ibídem*.

633 *Ibídem*, p. 346.

634 NICOLLE, Jean-Marie: *op. cit.*

635 Cf. LACAN, Jacques: "La dirección de la cura y los principios de su poder", en *Escritos 2*, 2da edición, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 565-572.

de complicidad con sus interlocutores, quienes por motivos contextuales de lugar y época compartirían un bagaje común de conocimientos. Un ejemplo que propongo para iniciar la investigación de referencias implícitas, es señalar la propuesta de Lacan de hablar de ciencias conjeturales a la hora de problematizar el lugar del Psicoanálisis en la Ciencia.

En el ámbito de la epistemología, ocupado en pensar los fundamentos del conocimiento científico, la noción de conjetura no es ajena a sus desarrollos. La misma ha sido identificada, en la epistemología falibilista, a la hipótesis popperiana.[636]

Pero en el medio psicoanalítico es muy escasa la cantidad de trabajos que al menos mencionen la vinculación de esta referencia con el tratado cusano sobre las conjeturas, texto complementario al de la docta ignorancia que sí ha sido tomado como referencia clásica.[637]

La noción lacaniana de conjetura fue mayormente relacionada con el concepto de abducción de Peirce y con la inscripción del Psicoanálisis dentro del llamado Paradigma Indiciario.[638] Por lo tanto, no hay en el medio psicoanalítico una lectura unívoca ante la propuesta lacaniana sobre las ciencias conjeturales.

---

636 Cf. LÉRTORA MENDOZA, Celina: "La docta ignorancia cusana y la epistemología popperiana", en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 357.

637 Cf. RABINOVICH, Diana: "La cuestión del saber del psicoanalista: la docta ignorancia", en *El deseo del psicoanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 49; y BASSOLS I PUIG, Miquel: *Tu yo no es tuyo. Lo real del psicoanálisis en la ciencia*. Buenos Aires, Tres Haches, 2011.

638 Cf. PULICE, G. et al.: *Psicoanálisis ◊ Investigación: De Sherlock Holmes, Dupin y Peirce, a la experiencia freudiana*, Buenos Aires, Editorial Letra Viva, 2000, Capítulo 2.

Como dijimos anteriormente, Lacan emprende su famoso retorno a Freud desde la perspectiva que los analistas posfreudianos habían olvidado, en pos de una técnica que se orientaba por la denominada teoría de la relación de objeto. Lacan con Freud afirma que esto consiste en una degradación ya que el descubrimiento freudiano nos convoca a volver a encontrar el Verbo, que estaba en el comienzo y que hoy se encuentra bien olvidado. Y esto no solamente como simple perspectiva que focaliza el centro de gravedad de la obra de Freud, sino además considerar al Verbo como lo realmente determinante en la subjetividad.

En otro escrito de 1953, *Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje*, Lacan define a los psicoanalistas como "practicantes de la función simbólica",[639] y concluye que desviarnos en la profundización de este hecho en pos de vías degradadas y/o degradantes de la experiencia analítica, nos impide ubicar el centro eficaz de la misma.

Nombrando a su otra referencia importante de ese momento, Lévi-Strauss, quien según Lacan supo hallar la implicación de las estructuras del lenguaje en la regulación de las leyes sociales que regulan la alianza y el parentesco, entrando de esta manera en el mismo terreno en el que Freud asienta el inconsciente, Lacan nos afirma lo siguiente:

639 LACAN, Jacques: "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 273.

> "…es imposible no centrar sobre una teoría general del símbolo una nueva clasificación de las ciencias, en la que las ciencias del hombre recobren su lugar central en cuanto a ciencias de la subjetividad (…) no aparece ya aceptable la oposición que podría trazarse de las ciencias exactas con aquellas para las cuales no cabe declinar la apelación de conjeturales: por falta de fundamento para esta oposición (…) Pues la exactitud se distingue de la verdad, y su conjetura no excluye el rigor. Y si la ciencia experimental toma de las matemáticas su exactitud, su relación con la naturaleza no deja por ello de ser problemática."[640]

La ciencia es una fabricación humana producto de la manipulación de su instrumento más importante que es el símbolo matemático, o sea, formalizaciones que introducen la medida en lo real. Lo "exacto" no sería la ciencia sino el símbolo matemático.

En el escrito *La Cosa Freudiana* de 1955, en el apartado dedicado a la formación de los analistas futuros, Lacan incita a los analistas a iniciarse en los métodos del lingüista y del historiador, pero también en los del matemático, con el fin de preservarnos de cualquier objetivación psico-sociológica donde "el psicoanalista en sus incertidumbres va a buscar la sustancia de lo que hace, siendo así que no puede aportarle sino una abstracción inadecuada donde su práctica se empantana y se disuelve",[641] perdiendo el sentido y el motor de la experiencia freudiana.

640 *Ibídem*, pp. 274-275.

641 LACAN, Jacques: "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis", en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 418.

Vemos de esta manera que la noción de conjetura es la que para Lacan unifica cierto grupo de disciplinas con las cuales los analistas en su formación deberían dialogar, no tanto para saciar la preocupación de inscribirse en el campo de las disciplinas científicas, sino como para poder encontrar los fundamentos metodológicos que les permitan soportar "una acción que no se sostiene sino por su articulación con la verdad".[642] La verdad es aquí una nueva referencia que encontramos en nuestro rastreo… la verdad como algo que es excéntrico a la función del sujeto, se encuentra hacia un margen que no puede dejarlo sino en una posición de falta si éste se aventura a embarcarse sobre su mismo carril.

Vincular la noción de conjetura manejada por Lacan con el texto cusano sobre las conjeturas podría inspirarnos la pregunta básica si Lacan tuvo acceso al mencionado texto, por ejemplo en su formación con de Gandillac o con Koyré, pregunta que no hace falta formular sobre el texto sobre la docta ignorancia. Pero la importancia del tema no radicaría tanto en saber fehacientemente si Lacan había leído o no *De Coniecturis*, lo cual no dejaría de ser un dato interesante, como en analizar los desarrollos lacanianos sobre lo conjetural en Psicoanálisis y en la Ciencia a partir de las conceptualizaciones del Cusano sobre la imposibilidad humana de acceder a la verdad absoluta sobre aquello que no pertenece al ámbito de lo mensurable.[643]

642 *Ibídem*.

643 "Todo es a partir de los opuestos en la diversidad gradual, teniendo de uno más y de otro menos, alcanzando la naturaleza de uno de los opuestos por medio de la victoria de uno sobre el otro. A partir de ello se investiga razonablemente el conocimiento de las cosas… como nos explayaremos en el libro de las conjeturas en el cual se tratará ampliamente sobre esto. Sean suficientes estas pocas referencias para que pueda ser manifestado el admirable poder de la docta ignorancia". NICOLÁS DE CUSA: *Acerca de la docta ignorancia, Libro II: Lo máximo contracto o universo*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 25.

Una clave posible de lectura de los textos de Lacan sería que su noción de conjetura está relacionada más que nada con su teoría acerca del lugar de lo Simbólico en la constitución del sujeto, y no tanto con el problema de la inscripción o no del Psicoanálisis en el campo de la Ciencia. Un primer indicio estaría en la similitud etimológica entre cum-iectare y syn-bálein, la cual también fue señalada por Joao Maria André cuando nos propone entender el símbolo como "lo que lleva hacia otra cosa".[644]

Lacan con el Cusano

El estudio profundo de ambos autores, Jacques Lacan y Nicolás de Cusa, puede hacernos vislumbrar no sólo referencias implícitas del Cusano en el psicoanalista francés, sino además afinidades en la dinámica de sus pensamientos. Dicha afinidad podría explicarse tanto por la lectura directa de las conceptualizaciones de Nicolás de Cusa como por la formación de Lacan en teología, sobre todo en aquellos autores que forman parte de la tradición en la cual supo abrevar también el Cusano (por ejemplo Plotino o San Agustín).

La intuición lacaniana que las nociones cusanas pueden ser útiles para la modelización de aquellos hechos descubiertos por la práctica psicoanalítica ¿Puede ser continuada? ¿Se podrá proseguir con la búsqueda de modelos en la obra del Cusano para avanzar en la comprensión de la estructura de otros conceptos

Véase también la Nota complementaria 1 de Jorge M. Machetta: "El descubrimiento de la «doctrina de la ignorancia», desplegada en el Libro I, proporcionó a Nicolás la imprescindible y a la vez fecunda metodología por medio de la cual pudo trasponer el límite de lo sujeto al conocimiento conjetural y acceder a la consideración de lo máximo absoluto en cuanto tal." *Ibídem*, p. 115

644 Cf. HUBERT, Andrés: "Alteridad en el *De Coniecturis*", en *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diálogo*, *op. cit.*, p. 60.

psicoanalíticos, a la vez que organizar el campo de la experiencia freudiana de una manera original?

Es evidente que el objetivo de este trabajo no consiste en retomar las ideas cusanas desde los descubrimientos del Psicoanálisis, sino adoptar una vía inversa: intentar modelizar ciertos hechos del campo del Psicoanálisis a partir de algunas de las ideas del Cusano ¿Qué puede aportar Nicolás al Psicoanálisis?

Una vez consignados dichos aportes restaría evaluar, en un segundo momento, la potencia de dichos modelos a la hora de explicar la experiencia psicoanalítica y de brindar una guía para la práctica de la misma. La vinculación que Lacan promovió entre la docta ignorancia y la posición del psicoanalista practicante ha sido retomada y recordada por muchos analistas lectores de Lacan, pero no sería conveniente pensar que dicha vinculación haya sido hoy por hoy del todo esclarecida.

Investigar al Psicoanálisis como objeto en sí, puede proveernos información sobre su metodología, las diferencias conceptuales entre escuelas, la historia del movimiento psicoanalítico, las concepciones de ciencia en las que pretende sustentarse o con las que discute, etc. Pero otra cosa es determinar qué investiga el método psicoanalítico.

Freud plantea que el método psicoanalítico (constituido por el binomio asociación libre-atención flotante) es el método adecuado para explorar el inconsciente. El descubrimiento

freudiano expone la realidad del inconsciente y su eficacia psíquica, por ejemplo en la etiología de las neurosis. Dicha etiología hace referencia a la causa en tanto inconsciente y en tanto sexual pudiendo definir los síntomas neuróticos, al igual que los sueños, como realizaciones de deseos inconscientes.

Desde el punto de vista epistemológico en general, podría proponerse al inconsciente como el nombre de al menos uno de los motivos por los que el ser humano no puede arribar a un conocimiento total de la realidad, ya que no se puede conocer directamente el inconsciente. André Green, por ejemplo, es un psicoanalista contemporáneo a Lacan que afirma que la razón científica no sabe decir nada de ella misma, ya que fracasa en el esclarecimiento de la relación que mantiene con "los modos de funcionamiento psíquico que le son ajenos y de los cuales es el producto",[645] en otras palabras con la realidad psíquica en general y con el inconsciente y sus procesos en particular.

Gracias al método psicoanalítico ideado por Freud sí puede alcanzarse algún saber acerca del inconsciente: su estructura edípica, sus fundamentos en la sexualidad infantil, sus manifestaciones estructuradas desde el plano lingüístico, etc.

Pero, desde un punto de vista aún más particular, podemos afirmar con mayor precisión que es el deseo inconsciente el que resta inconmensurable aún para el Psicoanálisis mismo. El punto de la relación complicada del sujeto con su deseo, es el de mayor

645 GREEN, André: "Desconocimiento del inconsciente (ciencia y psicoanálisis)", en *El inconsciente y la ciencia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, p. 177.

divergencia entre las teorías posfreudianas de la relación de objeto y el psicoanálisis de orientación lacaniana, el cual se fundamenta en la postulación de una relación a la falta de objeto. A partir de esto podemos definir el esfuerzo de Lacan como una búsqueda de la esencia del descubrimiento freudiano, descentrando al yo autónomo para resituar en el centro la cuestión del deseo en tanto marcado por aquello que el Psicoanálisis denomina como la Castración.

Cuando Lacan define al deseo como aquello articulado mas no articulable, o cuando distingue al deseo como aquello que se satisface en su insatisfacción,[646] se acrecienta la sospecha sobre la utilidad que los desarrollos de Nicolás pueden tener a la hora de proseguir el esclarecimiento de las relaciones entre el deseo y la posición del analista, sobre todo las noción de la coincidencia de los opuestos o su teoría de los enigmas.

Para concluir remarco que no es una cuestión epistemológica la que me anima y me convoca sino una cuestión clínica. Lacan buscó, ensayó y adoptó modelos de otros autores para entender en su punto justo los diferentes aspectos del descubrimiento y método freudianos, y hemos podido consignar que Nicolás de Cusa es una referencia ineludible a la hora de abordar el problema del deseo en el campo psicoanalítico.

646 Cf. LACAN, Jacques: "Las máscaras del síntoma", en *El Seminario de Jacques Lacan, Libro V, Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 327-342.

LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL PENSAMIENTO CUSANO A LA LUZ DEL PROYECTO DE LA FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST CASSIRER[647]

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS

(CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS DE BUENOS AIRES, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, CONICET)

ABSTRACT

Following a certain historiographic tradition, in his work *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1: 1906) Ernst Cassirer (1874-1945) sets Cusanus up as a kind of forerunner of Modernity. And this he expresses, above all, in this first interpretation, through mathematical knowledge, to which he attaches a decisive value, in so far as it is a means by which the dynamism of the human mind expresses itself. In most cases, references to Cassirer´s interpretation of Cusanus come to a stop at this point. However, his further reading of Nicholas of Cusa exceeds in much this first approach. In fact: in the light of a project for a philosophy of symbolical forms (1923-1929), Cassirer amplifies his hermeneutical horizon, not only from a systematical point of view but also from a historical one, as he turns to the history of philosophy and to Cusanus´ thought in particular with a new perspective. In that, Cassirer unveils a hermeneutical way for continental philosophy as well as for Cusan studies by focusing his attention on the concept of *symbol*, that has made a considerable. The intention of our work is to make clear this development.

●

647 De la ampliación y profundización de esta presentación resultó el trabajo "Vom Erkenntnisproblem bis zur Philosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer als Leser von Cusanus", en *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* 4.2 (2013), pp. 263-285.

1. Presentación

En estos días nos hemos demorado en un fecundo, intenso y productivo diálogo en torno de la dimensión simbólica del pensamiento de Nicolás de Cusa, no sólo examinando el empleo que el Cusano ha hecho de metáforas, símbolos o bien enigmas para la elaboración de sus especulaciones teológico-filosóficas, antropológicas, gnoseológicas, éticas y políticas, apelando no en último término a su genealogía y proyección, sino también a través de la evaluación plural de su sistema de pensamiento desde una perspectiva simbólica.

Es en este sentido que en el cierre de nuestro *I Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de Jóvenes Investigadores* me gustaría compartir con ustedes algunas observaciones en torno de Ernst Cassirer, por tratarse en su caso de uno de los promotores de la investigación del sistema de pensamiento cusano desde una perspectiva simbólica. Pues de cierto modo Cassirer con ello dio inicio a un camino hermenéutico, tanto en el ámbito de la filosofía continental como en el de los estudios cusanos, al centrar su mirada en el problema de las formas simbólicas.

Con todo, esto fue posible para Cassirer a partir de una evolución operada en su propio camino teorético de pensamiento, que lo orientó desde una lectura de la historia de la filosofía moderna a la luz del problema general del conocimiento hacia el proyecto inacabado, por cierto, de una filosofía de las formas

simbólicas. Proyecto que lo habilitó a una nueva lectura de la historia de la filosofía moderna en general y del pensamiento cusano en particular.

2. Nicolás de Cusa a la luz del problema general del conocimiento

Ya en su monumental trabajo *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1920), en el que ofrece una historia de la filosofía moderna a través del problema general del conocimiento, Ernst Cassirer destina un primer y amplio capítulo a Nicolás de Cusa, bajo el título "El Renacimiento del problema del conocimiento. Nicolás de Cusa". En él se aboca a la presentación del Cusano como precursor del pensamiento moderno.

Por supuesto que no resultó novedosa en su entorno una clave hermenéutica que erigiera al Cusano en precursor de la filosofía moderna. Pues Cassirer es heredero, en este sentido, de una historiografía filosófica que alcanzó su mayor florecimiento en el contexto de la segunda mitad del siglo XIX. Entre los trabajos que resultaron más influyentes, cabe destacar el de Richard Falckenberg que estudia el problema del conocimiento en su obra, advirtiendo que si bien se trata en el caso de Nicolás de Cusa de un filósofo medieval, habría logrado liberarse de aquel horizonte, y con ello devenido, sin desearlo, en un filósofo de la Edad Moderna, y esto no en último término en virtud de su declarada concepción de la finitud del entendimiento humano en la comprensión de lo divino. De aquí que el pensamiento cusano

fuera bien acogido en ámbitos neokantianos, como en el caso de la Escuela de Marburgo, en la que Cassirer se formó de la mano de Hermann Cohen. En este punto resulta ineludible la remisión a las investigaciones de la Dra. Kirstyn Zeyer.

Cassirer afirma en *Das Erkenntnisproblem* que si Nicolás de Cusa puede ser considerado el fundador del pensamiento moderno, no puede serlo a partir de los contenidos de su teología especulativa, ya que ellos lo circunscriben en el contexto del pensamiento cristiano medieval. Su inscripción en el horizonte de la modernidad temprana tiene que ser evaluado, a su entender, no tanto a partir de los problemas que aborda sino en el camino de búsqueda y en la comprensión que él mismo ofreció de aquéllos.[648] De aquí que lo novedoso, en su caso, sea entonces la perspectiva de su abordaje. Y es aquella singular metodología desarrollada en su doctrina acerca de Dios (*Gotteslehre*) la que no sólo lo sitúa en el horizonte de la filosofía moderna sino también aquella que le confiere una unidad sistemática a su pensamiento.[649]

Cassirer afirma que es la profundización en el axioma presentado por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*, I, 3, según el cual "de lo infinito a lo finito no hay proporción",[650]

648 Cf. Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*: Erstes Buch "Die Renaissance des Erkenntnisproblems": Erstes Kapitel "Nicolaus Cusanus", in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Bd. II, S.21; Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963. Huber Benz hace incapie en esto al repasar los principios de la clave interpretativa con la que Cassirer lee a Nicolás de Cusa. Cf. Benz, H., *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, ed. Aschendorff, Münster, 1999, S.40.

649 Cf. Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem...*, S.17.

650 Cf. Sermo III (h XVI/1 n. 11); Sermo IV (h XVI/1 n. 34); Sermo XXII (h XVI/1 n. 32); De doc. ig. I c.3 (h I p.8 l.20-21): "Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse,"

lo que establece que todo concepto humano no alcance en su tendencia a su objeto, tal como es en sí, y, por tanto, éste resulte inalcanzable, incognoscible e inexpresable en sí.

Con todo, tal como lo advierte Cassirer, esto no confina al pensamiento de Nicolás de Cusa en una suerte de escepticismo extremo, que postule tan sólo la inaccesibilidad, incognoscibilidad e inexpresabilidad de la verdad, sino que, por el contrario, acentúa su esfuerzo por comprender lo finito, ya que sólo por medio de lo finito el que especula puede tender hacia una comprensión conjetural de lo infinito. Y esta propensión hacia la especulación en torno de la finitud, que será propia de la teoría del conocimiento en el horizonte del pensamiento moderno, si bien se encuentra presente en la filosofía temprana del Cusano, como en el caso de *De docta ignorantia*, se profundiza, al entender de Cassirer, en su pensamiento de madurez.[651] Es, por tanto, en esta investigación en torno de lo finito, que aparece como *símbolo* (*Symbol*) de lo infinito, donde se concentra la novedad del camino de pensamiento cusano.[652] Quiero advertir que ya aquí aparece el empleo del concepto de *símbolo* por parte de Cassirer.

---

651 Cf. Cassirer, E., *Erkenntnisproblem...*, S. 19. En este punto nos permitimos señalar que Cassirer es uno de los precursores de aquella línea interpretativa que sostiene una evolución (*Entwicklung*) en el sistema de pensamiento cusano. Cf. Jacobi, K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 1969, 26ff.; Benz, H., *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, ed. Aschendorff, Münster, 1999, S.43. En el ámbito de los estudios cusanos, Kurt Flasch es uno de los más refinados promotores de esta tendencia. Cf. Flasch, K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt, 1998.

652 Aquí Cassirer cita la obra de Uebinger *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Padernborn, 1888, S. 134. Es oportuno recordar, en este contexto, que este texto trae, como apéndice, una novedosa edición para su tiempo del tetrálogo *De non aliud*, en el que Cassirer, por otra parte, se apoya con frecuencia en la elaboración de sus consideraciones.

En la profundización de este principio del pensamiento cusano se descubre para Cassirer un sentido positivo del concepto de *límite* (*Grenze*).[653] Pues a través de aquel el entendimiento humano (*Vernunft*) alcanza la conciencia del límite infranqueable en su tendencia hacia la comprensión de un objeto en sí inalcanzable. Con todo, será la conciencia del límite, que guarda relación con la conciencia de la ignorancia, la que auspiciará en el pensamiento de Nicolás de Cusa un conocimiento más complejo de lo infinito.

Ese conocimiento más complejo de lo divino, tal como lo expresa Cassirer, es posible, ya que la *docta ignorantia* pone de manifiesto no sólo el límite ante la naturaleza del objeto hacia el que se dirige sino también que ese objeto es inmanente a la mente humana (*Geist*). De aquí que, entonces, apoyándose en el concepto cusano de *conjetura*, Cassirer pueda afirmar, siguiendo el texto cusano, que todo despliegue de la mente humana es a su vez una aserción positiva de lo verdadero en la alteridad conjetural.[654] Y esto lo lleva adelante volviéndose hacia la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa, sobre todo a partir de su análisis e interpretación del tercero de los *Idiotae libri*, esto es, el *De mente*, al que, por cierto, añadirá como "Apéndice" en la primera edición de su *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), dedicada a su amigo y mentor en Hamburgo Aby Warburg en ocasión de su sexagésimo aniversario.[655]

653 Si bien son variados los elementos que ponen de manifiesto la lectura neo-kantiana que Cassirer realiza de Nicolás de Cusa, en el concepto de límite (*Grenze*) encontramos un motivo capital, toda vez que Cassirer imprime el sentido de este concepto, tal como es concebido en la filosofía trascendental. Cf. Kant, I., *KrV*, B XVIII (nota), B XXI, B XXIV, A XIV, en cuanto límite de la experiencia posible; A XVI, en cuanto delimitación de los límites del entendimiento.

654 Cf. *De coni*. I Prol. (h III n.2): "Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate."

655 La obra en su primera edición estuvo acompañada por la versión bilingüe (latín – alemán) de dos

En aquel diálogo acerca de la mente Cassirer encuentra el desarrollo que el Cusano realiza del proceso genético de conocimiento, y en él el valor que confiere a la experiencia sensible. Pues es por medio de las no discretivas afecciones sensibles que la mente humana en su despliegue puede retornar simultáneamente sobre sí misma para un mejor conocimiento de sí misma y, por tanto, del principio primero o mente divina de la que ella y todo procede. Cassirer se demora, de este modo, en un concepto estructural y estructurante de la teoría cusana del conocimiento cusana: la noción de *vis assimilativa*, que Nicolás mismo desarrolla en el *De mente* en la exposición del proceso genético de conocimiento.[656]

En este concepto, que integra el simultáneo y circular ascenso y descenso de la mente en el conocimiento de sí misma y del principio del que procede, Cassirer exalta, de un lado, la necesidad de que el conocimiento humano se inicie por la percepción sensible (*Wahrnehmung*); afirmación que Nicolás mismo repite de modo frecuente en varias de sus obras y sermones. Del otro, que los conceptos del entendimiento (*die Begriffe der Vernunft*) no resulten del proceso de conocimiento, al modo de un proceso de abstracción (con el que, por cierto, Nicolás de Cusa no comulga), sino, por el

fuentes a las que Cassirer -como afirmamos- destinó ya una singular atención en el primero de los capítulos del Libro Primero de su obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, a saber: el *De mente* de Nicolás de Cusa y el *Liber de Sapiente* de Bovillus. La edición de la obra de Cassirer con la que trabajamos reproduce de modo íntegro la edición de Leipzig - Berlín de 1927 (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 10). En cuanto al texto del Cusano que ofrece, Cassirer sigue la edición de Joachim Ritter, a la que añade la traducción al alemán de Heinrich Cassirer, ff. 204-297. En cuanto al texto de Bovillus, sigue la edición de París-Amiens de 1510/11, a la que se añade la traducción de Raymond Klibansky, ff. 299-412. Cf. Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

656 Cf. Cassirer, E., *Erkenntnisproblem...*, S. 30. Cf. *De mente* c.7 (h V n.97 et sqq.).

contrario, aparezcan como su principio y fundamento. En este punto, es altamente significativa la cita que Cassirer trae del Capítulo 9 del *De mente*, pues de ella se desprende que la mente humana al medir todas las cosas a partir de sí misma alcanza la medición conjetural de sí misma, su auto-conocimiento, como una *viva imago Dei*, y a través de esta autoconciencia el conocimiento conjetural de la Mente divina de la que ella y todo procede.[657]

En este punto quisiera señalar que tanto en su *Das Erkenntnisproblem* como en su obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer ha sostenido enfáticamente como un tópico decisivo de la constitución del pensamiento moderno el desarrollo y hasta la identificación del lenguaje de la filosofía con el de las matemáticas. De aquí que, al iniciar su investigación sobre el problema del conocimiento, como eje de su comprensión del pensamiento moderno, no pueda dejar al Cardenal alemán al margen de este desarrollo.[658]

---

657 *De mente* c.9 (h V n. 123): "Philosophus: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur. Idiota: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum."

658 Finalmente, Cassirer busca mostrar, en su presentación del pensamiento de Nicolás de Cusa a la a la luz del problema del conocimiento, la cohabitancia entre la *teología negativa* de las primeras obras cusanas y la *teoría del conocimiento* o bien la metafísica de la mente de textos ulteriores, como el *De coniecturis* y el *De mente*. Esto es, conciliar un camino según el cual lo absoluto sólo puede ser comprendido por medio de la *via negativa* a partir de la desproporción de lo infinito a lo finito, con una propuesta en la que el conocimiento humano es concebido -a partir de su *fuerza asimilativa*- como una semejanza (*similitudo*) de la *fuerza entificadora* de la mente divina, y en este sentido el individuo por medio de su fuerza creativa puede alcanzar una comprensión conjetural de sí mismo y de su principio por medio de la simbología matemática.
Por ello, si bien Cassirer mismo se ha mostrado partidario de una evolución en el pensamiento cusano, sostiene asimismo la necesidad de establecer una conciliación entre estas dos perspectivas con la finalidad de mostrar la unidad que subyace al pensamiento de Nicolás de Cusa. Así, el vértice que vincula una tendencia con otra no se encuentra en el operar mismo de la mente, esto es, en su función (*Funktion*), o bien en su *vis iudiciaria* (para expresarlo con términos del Cusano cf. *De mente* c.4, n.77), a partir de la cual se des-cubren o despliegan los conceptos. En este punto,

3. Hacia el Proyecto de una filosofía de las formas simbólicas

El proyecto inacabado de una *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), tal como lo expresa Cassirer mismo en el manuscrito del cuarto volumen no publicado de la obra, puso de manifiesto una clara y decisiva evolución en su camino de pensamiento. Pues en la morfología del espíritu que se realiza en el sistema de las funciones simbólicas puede apreciarse la etapa final donde se concretan los anhelos de todo neokantismo, esto es, considerar la tabla de las categorías de los objetos naturales solamente como un caso especial del sistema categorial de los objetos culturales, entre los cuales, al final, vuelven a emerger también los naturales, metódicamente organizados.

---

es oportuno al menos señalar la decisiva importancia que adquiere para la interpretación que realiza Cassirer del Cusano el concepto de *función*, al que destinará luego una singular atención, bajo una impronta claramente neo-kantiana, en una obra inmediatamente posterior a ésta: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910). Para el concepto de *función* como unidad en los juicios cf. Kant, I., *KrV*, B 94, B 98, B 100 (nota), B 103, B 304.

Cassirer se sirve de un tópico que ha resultado decisivo para las investigaciones en el ámbito de los estudios cusanos, a saber: la metáfora de la *visio*. Se apoya así en textos en los que el Cusano mismo de modo profuso trata el tema de la visión, como lo son -en orden cronológico- el *De quarendo Deum*, el *De filiatione Dei*, el *De visione Dei*, el *De non aliud* y el *Compendium*, entre otros. Pues por medio del operar mismo de la visión, tanto de la infinita como de la finita, se disuelve la distinción entre un sujeto de conocimiento y un objeto de conocimiento, esto es, entre el proceso del conocer y el objeto del conocimiento. En su actividad, la visión absoluta al desplegar su visión se concibe a sí misma y a todo, mientras que, por medio de la semejanza, la visión finita de la mente, al desplegarse se comprende *asimilativamente* a sí misma y a todas las cosas, y con ello, de modo conjetural, a la visión absoluta de que ella y todo procede. Mostrando de este modo que todo conocer conlleva, en definitiva, el conocer-se de la mente humana y su principio.
De este modo, Cassirer, sirviéndose de una metáfora del Libro Segundo del *De ludo globi*, según la cual la mente divina es concebida como un *acuñador de monedas* y la mente humana como un *cambista*, que no tiene como aquélla la fuerza de crear las monedas (*vis entificativa*) sino la de conferirles diversos valores (*vis assimilativa*), presenta con ello no sólo el despliegue múltiple de la mente humana en la comprensión conjetural de la inalcanzable e incognoscible unidad de la que ella y todo procede sino también a la mente humana misma como una unidad, a la que denomina *trascendental*. La mente humana es concebida así como una *función*, una *fuerza judicativa* a partir de la cual son medidas todas las cosas nocionalmente (*notionaliter*).

Cassirer en el "Prefacio" al primer tomo de la *Philosophie der symbolischen Formen* se refiere de modo acabado a esta evolución, que guardó relación con la fundamentación metódica de las ciencias del espíritu, las cuales no pueden ser reducidas sólo al conocimiento científico natural y a la simbología matemática por medio de la cual se expresa, tal como lo había practicado en su primera gran obra, no en último término al interpretar el puesto de Nicolás de Cusa en el desenvolvimiento del pensamiento moderno.

De aquí que la filosofía de las formas simbólicas implique no sólo una investigación entorno de los fundamentos del conocimiento científico, sino de las distintas formas fundamentales de la comprensión del mundo (*die verschiedenen Grundformen des »Verstehens« der Welt*),[659] de las cuales una es la del conocimiento científico (a la que destina el tomo III de la obra), junto a aquellas del mito y la religión (tomo II) y el lenguaje (tomo I).

En virtud de ello, la propuesta de Cassirer ha sido la de trazar una teoría general de las formas simbólicas o bien de las expresiones diversas del espíritu, tarea ésta a la que dió el nombre de una *morfología del espíritu*, esto es, una deducción trascendental del espíritu, y ya no meramente de los conceptos puros del entendimiento para la fundamentación del conocimiento científico. No se trata aquí de una crítica de la razón, acotada al conocimiento científico, sino de una crítica de la cultura. Y, por tanto, como crítica de la cultura Cassirer

659 Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: Die Sprache (Zur Phänomenologie der sprachlichen Form), in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Bd. XI (1923), S.7. Cf. Garagalza, L., "El simbolismo en la filosofía de Cassirer", en *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, ed. Anthropos, Barcelona, 2002, pp. 69-84.

realiza una analítica de cada una de las formas fundamentales del espíritu, esto es, del lenguaje, del mito y la religión y del conocimiento científico. Pues todas ellas conllevan, como presupuesto, una actividad, una energía, del espíritu.

Cassirer ha buscado así proponer una legítima fundamentación de las ciencias del espíritu a través del concepto de *forma simbólica*. Si bien no podemos ofrecer aquí, en virtud del tiempo, las fuentes de la tradición filosófica que convergen en su elaboración, así como tampoco su génesis en el contexto de su obra, con todo, proponemos, al menos, una definición generalísima del concepto de *forma simbólica*: toda energía del espíritu, a través de la cual un contenido espiritual se enlaza con un signo sensible concreto. De aquí que, las funciones espirituales fundamentales o formas simbólicas, entre las cuales se encuentra en primer término el lenguaje, desplieguen una *energía* del espíritu. Cada una de estas formas o funciones espirituales expresa una modalidad determinada de comprensión espiritual, y constituye en virtud de ello, un aspecto constitutivo y constituyente de aquello que se denomina como *mundo* en la auto-revelación del espíritu en su objetivación.

Cada una de estas distintas formas simbólicas o energías espirituales no puede ser reducida la una a la otra o determinada la una por la otra, toda vez que ellas expresan o develan en sus diversos despliegues distintas comprensiones simbólicas del mundo. Con todo, al advertir que no son reductibles entre sí, Cassirer se enfrenta a uno de los problemas más generales del

pensamiento, esto es, la relación entre unidad y multiplicidad. Pues si lo que se manifiesta son diversas formas espirituales o simbólicas y no resultan determinables entre sí, cabe preguntar cuál sea la unidad que opera por detrás de esta multiplicidad de formas, funciones o energías espirituales? De aquí que su esfuerzo sea el de encontrar una *función* mediadora para las múltiples direcciones del espíritu, esto es, una unidad trascendental actuante en cada una de las funciones espirituales fundamentales.

Así, la unidad de la conciencia constituye la función primordial a partir del cual se expresan las diferentes formas espirituales, la cual se expresa, de modo determinado, en la forma simbólica del lenguaje, en la forma simbólica del mito y la religión y en la forma simbólica del conocimiento científico. De aquí que el desafío de Cassirer sea el de deducir la unidad de la conciencia y mostrar que las distintas formas simbólicas son como cualidades, atributos que manifiestan aquella unidad, cada uno bajo la singularidad de su función, como expresiones múltiples de la unidad indeterminada de la conciencia.[660]

En esto, no deja de llamar la atención el empleo que hace Cassirer -en su deducción de la unidad de la conciencia- de un paradigma simbólico caro a la especulación del Cusano entorno de la unidad e la mente en el contexto del De *mente*, esto es, la semejanza de la unidad de la mente con el punto, considerado en sí mismo y en su despliegue como línea, plano y superficie.

660 Lo interesante es que cuando Cassirer se refiere a la unidad e la conciencia lo hace por medio de dos ejemplos, que también usa el Cusano para referirse a la unidad de la mente, el ejemplo del *punto* y el ejemplo del *ahora*.

Finalmente, una vez que se ha abocado a la deducción de las condiciones de posibilidad de la fundamentación de las ciencias del espíritu por medio del examen de la unidad que se expresa en las diversas formas simbólicas, pasa a un estudio del símbolo no buscando su fundamento, sino considerando el desenvolvimiento concreto que experimenta en la multiplicidad de los diversos campos de la cultura.

Con esto, Cassirer se refiere, por último, en su presentación de conjunto del proyecto de la filosofía de las formas simbólicas, a la fuerza del símbolo, a través, como lo hace repetidamente, de la fuerza decisiva del símbolo lingüístico. Cabe señalar, tan sólo, que esta preferencia de la forma simbólica del lenguaje, resulta del decisivo influjo que ejerció en Cassirer la filosofía del lenguaje de Humboldt. Pues su mérito fue haber sido el primer pensador que evaluó todos los temas vinculados con las ciencias del espíritu, las ciencias de la cultura, a la luz del problema general del lenguaje, como un haz de luz a partir del cual iluminar todas sus dimensiones.

4. El puesto de Nicolás de Cusa en el desenvolvimiento de la filosofía moderna a la luz del problema general del lenguaje como forma simbólica o función fundamental del espíritu

En cuanto a la interpretación del Cusano en el horizonte de una filosofía de las formas simbólicas, no se refiere a él en el marco de los tres tomos publicados. Llama incluso la atención que no haya destinado una página a él en el tomo primero, donde tratando

sobre la forma simbólica del lenguaje, realiza el bosquejo de una historia filosófica del concepto o idea del lenguaje.

Con todo, en el mismo año en que publica *Individuum und Kosmos*, donde destina dos extensos capítulos al Cusano, redacta un artículo, "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie",[661] en el que se aboca por completo a la comprensión del problema del lenguaje en Nicolás de Cusa, a través del horizonte que auspicia la filosofía de las formas simbólicas desarrollada por él. Esto le permitió a Cassirer superar, en lo que respecta a la lectura e interpretación de la obra del Cusano, la univocidad del camino de la comprensión matematizante de lo real, y con eso acceder a una hermenéutica más compleja de la *investigación simbólica* que llevó adelante el Cusano mismo en su obra.

Lo primero que advierte allí Cassirer es la necesidad de volver hacia el pensamiento que florece durante la primera mitad del siglo XV, no sólo con la finalidad de entender la forma del sistema de la filosofía moderna desde un punto de vista *genético*, esto es, en vistas a la constitución de la tradición del pensamiento moderno, sino también para comprender desde un punto de vista *sistemático* las fuerzas motrices espirituales o formas simbólicas del espíritu.[662]

661 Cassirer, E., "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie", in *Festschrift für Karl Meinhaf*, Hamburg, 1927, 507-514 ff.. Este artículo ha tenido importantes resonancias en el ámbito de los estudios cusanos. Cf. André, J.M., *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Coimbra, 1997, p. 571 y ss.; Elpert, J.B., *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilsophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, ed. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, 4-8 ff.

662 *Ibid*., S.507.

Por ello, tal como lo afirma contemporáneamente en *Individuum und Kosmos*, toda investigación que intente concebir la filosofía de la modernidad temprana o renacentista como una unidad sistemática (*systematische Einheit*) deba tener como punto de partida el pensamiento de Nicolás de Cusa, pues -a su entender- es el único filósofo en la primera mitad del siglo XV que abraza en su teología especulativa (*spekulative Theologie*) todos los problemas de su tiempo.[663]

De allí que sea lícito entonces preguntar por el rol que ocupa el lenguaje, toda vez que se trata de una de las *funciones espirituales fundamentales*. Pues así como florece en el contexto del Renacimiento, a partir de la unidad del espíritu, una nueva comprensión de la naturaleza, de la historia, de las ideas artísticas, del derecho y de la teoría política, también sobreviene una renovada comprensión del lenguaje.

De este modo, Cassirer en la investigación que lleva adelante sobre el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa en el contexto del Renacimiento señala la cohabitancia de tres movimientos lingüísticos en el contexto del pensamiento que florece en el siglo XV que, de manera diversa, ponen de manifiesto el proceso de evolución en la historia del problema del lenguaje en aquel contexto.

De un lado, el movimiento del Humanismo renacentista y su ideario, del cual Petrarca puede ser considerado -a los ojos

663 Cf. Cassirer, E., *Individuum und Kosmos...*, S. 7.

de Cassirer- uno de sus precursores.[664] En él se exalta el ideal de *elocuencia* y *elegancia* de la lengua. En el estilo del *latín ciceroniano* los humanistas encuentran no sólo la grandeza de los antiguos sino también la expresión de la esencia del espíritu mismo. Esencia que es identificada por Cassirer con la forma. Ahora bien, la esencia o forma del espíritu humano (*Geist*), tal como se despliega en el Humanismo renacentista no debe ser entendida como una suerte de regla abstracta o gramática vacía en la que se disuelven los individuos. Por el contrario, la forma del espíritu corresponde a un contenido estrictamente individual. En palabras de Cassirer: "En la individualidad del estilo y del discurso se conserva y culmina primero la individualidad del hombre."[665] De aquí que, por medio de la singularidad e irrepetibilidad en el estilo de la escritura y concepción del pensamiento el individuo ponga de manifiesto la esencia y forma del espíritu como *totalidad* o *cosmos* simbólico.[666]

664 Cf. Cassirer, E., "Die Bedeutung des Sprachproblems...", S. 508.

665 *Ibid*, S. 509: "In der Individualität des Stils und der Rede bewährt und vollendet sich erst die Individualität des Menschen."

666 Es sabido y ampliamente documento el vínculo que Nicolás de Cusa estableció ya desde temprano con los más destacados representantes del Humanismo renacentista de su tiempo. Con todo, tal como lo advierte con rectitud Cassirer en *Individuum und Kosmos*, no hace suya la elegancia del estilo literario propia del círculo de humanistas que conoce y frecuenta, entre otros, en Roma. Si el Cusano se vuelve hacia las fuentes de la Antiguedad no es tanto por la elegancia del estilo literario y la retórica, sino más bien por intereses doctrinales. De ello da testimonio Cassirer a partir de una cita del Cusano que deseamos reproducir aquí en virtud de su claridad. Se trata del segundo parágrafo del Prólogo a *De concordantia catholica* (1433) traducido por Antonio Tursi y Martín D'Ascenzo: "Ahora bien, vemos que lo antiguo es retomado por el conjunto de los ingenios, incluso entre los más estudiosos de todos, dedicados a las artes liberales y mecánicas, y con gran pasión ciertamente, como si se esperase que el cielo de toda la revolución se cumpliera. Recreamos no sólo a los importantes pensadores, sino también vemos que todos se deleitan con la elocuencia, el estilo y las formas literarias antiguas, y en mayor grado los italianos, quienes, como son por naturaleza latinos, no se satisfacen con una disertísima elocuencia literal de ese tipo, sino también, siguiendo las huellas de sus antecesores, dedican el máximo estudio a las letras griegas. En cambio, nosotros los alemanes, aunque no estemos constituidos, por la posición discrepante de las estrellas, de un ingenio mucho menor que otros, sin embargo por un defecto nuestro en el uso delicado del lenguaje no cedemos, generalmente, a los otros, puesto que con gran trabajo, como resistiendo la fuerza de la naturaleza, podemos hablar latín correctamente (...) Que el estilo inculto, pido, no retraiga a ninguno de su lectura. Por cierto, un sentido muy claro, sin engaños y con un lenguaje humilde resulta abierto y sin ser pretensioso se

Frente a este proceso que tiende a afirmar la singularidad del estilo tiene lugar otro movimiento, en el cual la búsqueda lingüística gira entorno de la tendencia a la sistematización del conocimiento científico de la naturaleza a través de una única lengua universal y autosuficiente que permita traducir de una forma clara y distinta la compresión de lo real. De ello el desarrollo y el despliegue del lenguaje y la simbología matemático en la búsqueda de una lengua ideal o perfecta.[667]

Junto a estos dos movimientos, el del Humanismo renacentista y el de la naciente ciencia moderna de la naturaleza, que se expresa por medio del lenguaje matemático, se encuentra un tercero, encarnado en la obra del Cusano.

En este punto no pueden dejar de mencionarse, con la finalidad de acentuar su originalidad, las varias formulaciones que el Cusano mismo acuñó, muchas de ellas ciertamente paradójicas e inusuales, donde se pone la novedad de su estilo en evidencia. Así puede hacerse aquí memoria de su noción de la *coincidentia oppositorum*, que despliega a partir de su obra *De docta ignorantia*.

---

capta, con todo, más fácilmente."
Si bien Nicolás de Cusa no siguió el camino de los humanistas en lo que respecta al estilo literario de su obra, tampoco reprodujo de modo acrítico la rudeza del estilo y el vocabulario teológico que recibe de la Escolástica. Con todo, cuando se sirve de conceptos que proceden de la tradición escolástica, lo hace con la finalidad de resignificarlos. Como en el caso del vocabulario *sustancialista* que utiliza en su tetrálogo *De non aliud*. Asimismo se sirve del vocabulario de las distintas tradiciones de neoplatonismo de las que es heredero con el ánimo no de reproducir doctrinas de modo irreflexivo sino con la impronta de dotar a un vocabulario filosófico ya constituido de una nueva significación. Baste para esto señalar, a modo de ejemplo, el vocabulario de lo *unum* presente profusamente en las tradiciones de neoplatonismo medieval de las que él mismo se sabe heredero, que asimila a la luz de su propia doctrina de pensamiento.

667 Cassirer, E., "Die Bedeutung des Sprachproblems...", S. 510. Para un desarrollo más amplio de esta otra tradición en el contexto del Renacimiento cf. Cassirer, E., "The influence of Language upon the development of scientific thought", in *The Journal of Philosophy*, vol. XXXIX, nro. 12 (Jun 4, 1942), pp. 309-327.

Del mismo modo, su neologismo *possest*. Y la expresión *non-aliud*, que aunque encuentra su raíz en la filosofía de Proclo y en la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, a quien Nicolás reconoce como precursor de esta singular formulación para simbolizar lo divino, es sin duda una formulación expresamente cusana que vertebra toda aquella especulación en torno de la definición que a todo y a sí misma define.

Con todo, esto no quiere decir que el Cusano haya desarrollado en su sistema de pensamiento una filosofía del lenguaje de modo independiente. Por el contrario, sus consideraciones sobre el lenguaje tienen que ser comprendidas como momentos integrantes de su sistema de pensamiento. Al entender de Cassirer, el Cusano en el lenguaje una *forma simbólica fundamental* del pensamiento, bajo la cual la totalidad de la visión de lo real puede ser considerada. El *individuo* comprende y reproduce el *cosmos* de forma simbólica por medio del lenguaje a través del cual lleva adelante su especulación; especulación que no copia lo real sino que lo recrea significativamente a través del despliegue de la fuerza simbólica de su mente.

Esto lleva a Cassirer a considerar la relación, cara a la especulación cusana, entre Dios y el mundo, Dios y la mente humana en términos de la relación entre la representación (*Darstellung*) y lo representado (*Darstellten*), vale decir, entre el símbolo lingüístico (*sprachlich-gedanklichen Symbol*) y su significado (*Bedeutung*), que es identificado por el Cusano con

lo divino. Pues, como lo hemos señalado de modo repetido en el contexto de esta presentación, el que investiga cognoscitivamente aprehende el alimento de su especulación, esto es, lo divino, no de otra manera que simbólicamente. Lo cual permite afirmar que entre la representación y lo representado nunca se da una precisa igualdad. Como en el caso de la palabra hablada, que es una imagen, una representación de aquello que es significado, esto es, el sentido. La voz no es el sentido mismo sino algo otro de él.[668] Todo lo cual pone de manifiesto la constitutiva alteridad o diferencia de la voz respecto de la unidad o identidad que se busca significar por medio de ella.

De aquí que podamos entonces afirmar que la mente humana cuenta con una energía, función o fuerza a la que Cassirer denomina *forma simbólica fundamental*, de la que proceden todos los signos y símbolos con los cuales se representa de modo conjetural lo significado o bien lo representado. Así, el lenguaje como forma simbólica fundamental está en el centro de la especulación teológico-filosófica de Nicolás de Cusa, pues a través de él se comprende de modo simbólico o bien conjetural aquello que es buscado en toda caza de la sabiduría.[669]

5. Consideraciones finales

Con el desarrollo de esta breve presentación hemos querido tan sólo mostrar que Cassirer en *Das Erkenntnisproblem*, siguiendo una tradición historiográfica moderna, erige, en su primera

668 Cf. *Ibid*, S. 512.

669 *Ibid*, S. 514.

interpretación, al Cusano en precursor de la Modernidad desde el punto de vista metodológico, esto es, no por los temas sobre los que trata sino por el camino de pensamiento que propone para su comprensión. En él se expresa una nueva manera de pensar, y esto es aún más evidente cuando se lo estudia genéticamente, en el pasaje de una primera a una segunda y más madura fase de su pensamiento, más precisamente a través del tránsito desde *De docta ignorantia* a los libros del *Idiota*, pues señala el pasaje de una concepción negativa en cuanto a los límites del conocimiento a una concepción positiva, en la medida en que el proceso ilimitado de aproximación trae una luz más clara sobre aquello que buscamos conocer. Y esto lo expresa por medio del conocimiento matemático, al que concede en ésta, su primera interpretación, un valor decisivo, pues considera que el Cusano pasa de una valoración del símbolo matemático como un simple símbolo de la verdad teológica a una valoración del símbolo matemático como un conocimiento discursivo por sí mismo, en el cual se expresa el dinamismo propio de la mente humana. Con todo, no hemos querido señalar aquí los equívocos e imprecisiones de su interpretación, sino comprender más bien el horizonte de sentido desde el cual se volvió sobre la tradición de pensamiento moderno y en ella el Cusano en particular.

Luego, con el bosquejo del proyecto de la filosofía de las formas simbólicas, cumbre teórica de su pensamiento, hemos querido ofrecer la amplificación de la interpretación que Cassirer realiza del Cusano, para con ello no circunscribirla,

como frecuentemente se hace, a su primera elaboración en su obra sobre el problema del conocimiento. En virtud de ello, buscamos mostrar el nuevo horizonte al que le abrió el proyecto de una filosofía de las formas simbólicas. Proyecto en el que integró al Cusano, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático.

CÍRCULO DE ESTUDIOS CUSANOS
DE BUENOS AIRES

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
SECCIÓN DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

INSTITUTS FÜR
CUSANUS-FORSCHUNG TRIER

KUESER AKADEMIE FÜR EUROPÄISCHE GEISTESGESCHICHTE