

DANIEL GONZÁLEZ GARCÍA

EL ENIGMA EN EL ESPEJO

CLAVES PARA UNA LECTURA DEL
COMPENDIO DE NICOLÁS DE CUSA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



SERVICIOS ESCOLARES DE LICENCIATURA DE FILOSOFIA
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Agosto de 2005

m347633



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Daniel González

FECHA: 6/IX/2005

FIRMA: Daniel Gg.

Durante su fase final, esta tesis recibió apoyo del proyecto DGAPA-PAPIIT IN401002 a cargo de los doctores José Antonio Robles y Alejandra Velázquez.

A la vida que late en las mujeres, de quienes aprendí
los pasos, las palabras, los rezos, las canciones,
el llanto, las caricias y los besos:
Gracias, mamá y abuela; amigas todas;
y a ti, mi Paloma.

A cuantos procuran y difunden el amor a Dios
y la búsqueda leal de la Verdad.

IN·MEMORIAM

BRVNI·GELATI·ÆMILIANENSIS

MAGISTER·PRÆMINENS

CARISSIMVSQVE·AMICVS

DIVINORVM·IMPIGER·SPECVLATOR

OBIIT·IN·MEX·VRB

VII·A·ID·IVN

A·D·MMIII

TRIBUTOS Y MERCEDES

En ser un crisol para las palabras reside, si acaso alguno tiene, el mérito de mi trabajo. A veces de ánimo, a veces de amistad o inmerecida admiración pero siempre sabias, habitan aquí las voces de muchos varones y mujeres sin las cuales esta modesta exposición de la filosofía cusana no habría pasado de ser una osadía temerosa.

Imprescindibles fueron, sin duda, las de mis maestros. De entre todas ellas valoro profundamente las de Ricardo Horneffer, Alberto Constante, fr. Antonio Ramos, Josu Landa, Víctor Rivas y Silvia Durán, quienes con su instrucción, guía y apoyo dentro y fuera de las aulas alimentaron el entendimiento y el carácter necesarios a esta empresa. Además, especial significado todavía guardan para mí cuantas oyera de Bruno Gelati †, sin cuya comprometida visión no habría germinado en mí la seguridad de que el más alto Misterio, origen de todo nuestro asombro, es motivo para la contemplación filosófica. Eco, y muchas veces préstamo de ellas, resulta ser la presente disertación.

Una vez acometido el propósito, fueron de nuevo palabras (de la clase que tiende a agrandarse en las acciones) los acicates para no abandonarlo. Así, debo reconocer a José María García, Alberto Hernández y Xesira Valencia por los materiales bibliográficos y por su tan constante como sincero interés en torno a mis avances; también a mi hermano Pablo González, quien siempre atendió de buena gana mis impertinentes solicitudes de apoyo tecnológico.

Y ya arrancados los primeros frutos, nuevamente las palabras: Ernesto Priani, Laura Benítez, Alejandra Velázquez, Paloma Hernández, Francisco Solís, Cindy Durán, y otros colegas cuyo nombre me ha arrebatado el tiempo, se tomaron el trabajo de leer y discutir conmigo algunos de los papeles en que se pergeñaban estas "*bárbaras ineptias*". Su afán crítico y su generosa discrepancia con lo expresado sirvieron para ampliar mis perspectivas, ensayar mejores soluciones o persistir en posturas que no siempre merecieron su simpatía.

Gracias, pues, por las palabras. Y también por algunos silencios y ausencias que a las veces lo dijeron todo. Ojalá puedan ustedes reconocerse en alguna frase de este texto, pues sólo palabras tengo para retribuirles tanto empeño.

En la festividad de San Agustín, padre y doctor de la Iglesia.
Ciudad de México, A.D. 2005.

*Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem;
nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.*
1Cor. 13, 12

*Quando per speculum videmus in enigmate vt apostolus ait
de deo notitiam habere possumus.*
Ber. §15

EL ENIGMA EN EL ESPEJO

CLAVES PARA UNA LECTURA DEL *COMPENDIO* DE NICOLÁS DE CUSA

OBSERVACIONES PRELIMINARES	1
PROEMIO	3
1. Sobre el linaje del pensamiento cusano	3
2. Horizonte y ruta de la presente disertación	9
I. FLORILEGIO DE FILOSOFÍA CUSANA	15
1. Metafísica	15
a) El problema de la individuación	16
b) Ininstanciabilidad, inconmensurabilidad y alteridad: la <i>realitas</i>	20
c) La infinitud como principio: la <i>entitas</i>	28
d) La contracción como modalidad de la participación	33
2. Cosmología	43
a) Creación y procesión	43
b) Universo y jerarquía: posibilidad y dirección del conocimiento	52
3. Semiología	69
a) El problema de los universales y la noción cusana de <i>species</i>	69
b) <i>Oratio seu ratio</i> : algunas notas sobre el significado y la definición	77
II. EL SEMBLANTE DEL <i>COMPENDIO</i>	93
1. Composición y destinatario	93
2. Estructura	95
3. Signos y huellas: el <i>Compendio</i> cusano y el <i>Itinerario de la mente a Dios</i>	97
III. VISLUMBRES EXEGÉTICAS	111
1. El espejo: hacia una filosofía de la presencia	112
2. El enigma: medir, nombrar y entender	115
3. El "cara a cara": la vocación anagógica de la Filosofía	119



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

COMPENDIO O MUY COMPENDIOSA GUÍA	123
APOLOGÍA	125
NOTA TÉCNICA	128
COMPENDIO (<i>traducción y notas de Daniel González García</i>)	129
BIBLIOGRAFÍA	167
ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS	CLXXVII
ÍNDICE ANALÍTICO	CLXXIX

OBSERVACIONES PRELIMINARES

1. A menos que se indique lo contrario, es mía la traducción de las citas transcritas en el presente trabajo. Salvo algunas excepciones, he dejado intactas las consignadas en nota porque únicamente corroboran lo dicho en el cuerpo del texto y no son indispensables para comprender las demostraciones allí ofrecidas. De hecho las llamadas al pie de página pueden ser omitidas en la lectura del nivel puramente argumentativo de la tesis, pues sólo aportan datos adicionales que pretenden hacerla un instrumento rico en conexiones. Las he registrado aquí como punto de partida para reflexiones futuras y en razón de su posible utilidad para un lector interesado en explorar el complejo contexto de la filosofía cusana.
2. Las palabras hebreas y griegas aparecen en los sistemas de escritura correspondientes. La única salvedad es el término *Lógos*, acreditado ya en la jerga filosófica de todas las lenguas. Lo he transliterado con acento ortográfico ateniéndome al uso —común entre filólogos— de indicar los signos diacríticos del griego en cuanto lo posibilita la tipografía.
3. La referencia a los textos de Nicolás de Cusa en las citas y las notas se hace a partir de la edición argentina (Estrasburgo, 1588) y mediante las siglas del nombre de la obra, seguidas del número del libro (si es el caso) en numerales romanos, el del capítulo en arábigos, y el del párrafo —consecutivo— también en arábigos precedido por el símbolo §. Son éstas las abreviaturas empleadas en los epígrafes y llamadas al pie:

<i>AT</i>	<i>De apice theoriae</i>
<i>Ber.</i>	<i>De beryllo</i>
<i>Comp.</i>	<i>Compendium sive compendiosissima directio</i>
<i>Conj.</i>	<i>De coniecturis</i>
<i>Crib. Alb.</i>	<i>Cribratio Alchoran</i>
<i>DAbs.</i>	<i>De Deo abscondito</i>
<i>DIgn.</i>	<i>De docta ignorantia</i>



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DPL	<i>De dato Patris Luminum</i>
DGen.	<i>Dyalogus de genesi</i>
IM	<i>Idiotae de mente</i>
NA	<i>De li Non Aliud sive directio speculantis</i>
QD	<i>De quaerendo Deum</i>
VD	<i>De visione Dei</i>

4. Los libros de la Biblia se citan según la *Vulgata Clementina*; las obras de otros filósofos, de acuerdo con las siglas usuales en el estudio escolar de esos textos.

PROEMIO

1. Sobre el linaje del pensamiento cusano

Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas.

J.L. Borges, *La esfera de Pascal*.

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.
Heráclito, fr. B50.

Dar razón de todas las cosas; encontrar de todas ellas el Principio que nos faculte para comprenderlas a cabalidad ha sido, de forma más o menos manifiesta, el intento de cualquier verdadera filosofía. La pregunta por el fundamento de la multiplicidad aparente se halla en el corazón mismo de nuestra disciplina desde sus orígenes históricos, y la obra de Nicolaus Cryphs (conocido como Nicolás de Cusa por su nacimiento en la ciudad de Kues sobre el Mosela) quizá pueda entenderse mejor como un animado esfuerzo reflexivo en torno a esa cuestión. Así, el mismo problema de la unidad de lo diverso que los físicos griegos situaran en el umbral de la Filosofía habría resurgido en la pluma del Cusano con una vitalidad sólo proporcional a su larga prosapia.

Desde luego no sería extraño que en el Cardenal reverdecieran añejas preocupaciones: la Filosofía, en cuanto intento de comprender la complejidad del Universo, siempre ha querido depender de apenas unos cuantos axiomas. Precisamente el descubrirlos en una teoría permite descubrirla como filosófica bajo los proteicos disfraces con los que hubiera podido vestirla el ingenio para disimular esa su desnudez connatural. Pero más aun: cuando es una genuina investigación de lo real, toda proposición de la Filosofía tiende a la perenne repetición de las mismas preguntas y respuestas ensayadas a lo largo de los siglos porque está irremediabilmente coloreada con

muy pocos tonos fundamentales¹, determinados por las tres cuestiones que el *prins* ofrecido a nosotros, el *dato*, parece interrogarnos: ¿qué?, ¿quién?, ¿por qué?²

Precisar para el pensamiento cusano una genealogía clara resultaría, en vistas de todo ello, una muy ardua tarea. Quizá la vía menos arriesgada para cumplirla sería inventariar —como Paolo Rotta— los volúmenes hallados en la biblioteca del Hospital de San Nicolás fundado por el Cardenal en su ciudad³, si bien de ninguna manera es seguro que solamente leyera cuanto allí se encuentra. Pero incluso satisfecha tal labor, la complicación para trazar parentescos se repetiría hacia adelante: ¿Fue el Cusano una influencia tan importante en el Renacimiento italiano como alguna vez se llegó a pensar?⁴ ¿Presagia de alguna forma, según lo quería Cassirer, a la Modernidad filosófica y sus problemas?⁵ ¿O debe clasificársele

¹ Una interesante aproximación a la Filosofía desde esta perspectiva la constituye el libro del venezolano Juan A. Nuño, quien propone una provocadora tipificación de todas las doctrinas filosóficas a partir de las concepciones que ellas mismas forman de sí, y que curiosamente tienden a inscribirse en unos pocos mitos fundacionales. Véase Nuño, Juan A. *Los mitos filosóficos*. F.C.E. México, 1985. A la luz de este libro afirmo —no sin cierto atrevimiento— que un pensamiento se legitima como filosófico en cuanto comparte esas pocas y buenas maneras discursivas; *en cuanto acepta la tradición que le es entregada*.

² Estas preguntas se corresponderían con las tres vías por las cuales transita toda filosofía sistemática —Dios (Metafísica), hombre (Filosofía moral) y mundo (Filosofía natural)— y que le serían fundamentales en virtud de la tradición que albergan y la amplitud que alcanzan. Cf. Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la Filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía* (trad. de Rafael Fernández de Mururui) Sígueme. Salamanca, 2002. pp. 18-22.

³ Cf. Rotta, Paolo. *Nicolo Cusano*. Fratelli Bocca. Milán, 1942. pp. 119 y ss.

⁴ En su obra introductoria *Nicolás de Cusa* (trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Herder. Barcelona, 2003), Kurt Flasch ofrece un interesante panorama histórico de la valoración que se ha dado a la obra del Cusano como influencia de pensadores inmediatamente posteriores. Hay discusión sobre su efecto en Leonardo da Vinci y Giordano Bruno en las páginas 205 y ss.

⁵ Los intentos de Ernst Cassirer y otros por acercar las teorías cusanas a la metafísica y la gnoseología modernas son posiciones no poco fundamentadas que, sin embargo, tampoco resultan incontrovertibles. El éxito y dificultades de esas interpretaciones han sido juzgados (hasta severamente) por sus propios autores, como puede verse en la Introducción del traductor Mario Domandi a la versión inglesa del famoso libro de Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. (*The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Basil Blackwell. Oxford, 1963). Pero las formas radicales de aquella postura

como un cristiano neoplatónico a la manera de sus maestros, los místicos renanos?⁶

Así y todo, lo mejor sería no reducir la filosofía cusana a sus vínculos más obvios, pues se halla en una de esas extrañas coyunturas en las cuales cabe entender las mismas cosas de maneras nuevas⁷: cercano a la espiritualidad del Rhin y a la *devotio moderna* (institucionalizada por Groote y Radewijns en los Hermanos de la Vida Común⁸ entre los cuales se formó), el de Cusa está ya lejos de las “sutiles distinciones”⁹ que conformaron el pensamiento escolástico; inaugura grandes temas renacentistas

parecen especialmente insostenibles: en *El Dios de la Metafísica Moderna* (tr. de Filadelfo Linares. F.C.E, México, 1961) Walter Schulz defiende, por ejemplo, la cercanía entre la filosofía cusana y el “subjektivismo”, si bien amplía lo suficiente este último concepto como para ser capaz de aplicarlo al pensamiento de nuestro autor. El procedimiento de Schulz es muy cuestionable e incluso llega parecer forzado, cuando no un franco anacronismo. Esa pretensión suya de vincular al de Cusa con *toda* la Metafísica moderna provoca el fracaso de su exégesis, pues le obliga a reducir a un mero esquema la historia compleja de la investigación por el Ser en el período Descartes-Heidegger, y a centrar su lectura de Nicolás de Cusa en fragmentos con evidente carga alegórica (muchos del *De Visione Dei*, por ejemplo) que descontextualizados de su trasfondo podrían sugerir —y ello todavía con alguna dificultad— la supuesta relación entre Dios y el “sujeto”.

⁶ Vid. Rotta, Paolo. *Niccolo Cusano* pp. 119-120: “(...) il Conte di Manderscheid mandò il Nostro, ragazzo ancora, a continuare gli studi presso la scuola dei Fratelli della vita comune a Deventer. Tale scuola era stata fondata circa cinquant'anni prima da quel Gerardo di Groot, detto anche il grande (...)”

⁷ Jasper Hopkins en el artículo “Nicholas Of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?” (*Midwest Studies In Philosophy*. Volume XXVI. 2002), opina en coincidencia que “Nicholas must be regarded as a transitional figure some of whose ideas (1) were suggestive of new ways of thinking but (2) were not such as to conduct him far enough away from the medieval outlook for him truly to be called a Modern thinker. Spinoza, Kant, and Hegel never mention him, although Kepler, Descartes, and Leibniz do.” (p. 14 de la versión electrónica en el sitio web del autor). En efecto, al menos con respecto a Descartes puede referirse la mención al Cardenal en una carta a Chanut (6 de junio de 1647) que evidencia algún conocimiento de las teorías cusanas sobre la supuesta infinitud del mundo: “*En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cusa et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Eglise pour ce sujet*” (apud el sitio web de Jean-Marie Nicolle, *Nicolas de Cusa (1401-1464)*: <http://perso.wanadoo.fr/jm.nicolle/cusa/>) De la mínima exposición de la cosmología cusana, *infra*, se deduce que el dicho cartesiano debe ser ciertamente precisado.

⁸ Cf. Libera, Alain de. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. (trad. de Manuel Serrat Crespo). José J. de Olañeta ed. Barcelona, 1999. pp. 165-166.

⁹ Tomo la afortunada expresión de K. Flasch. *op. cit.* p. 141.

como el infinito universo de Bruno y el estudio galileano del movimiento de los cuerpos¹⁰; y sin embargo sus soluciones se parecen todavía mucho a las de Platón en el *Sofista* y el *Parménides*, a las de la teología apofática y al conocimiento seráfico del Santo de Bagnoregio. Injusto sería, por tanto, situarlo en un lado u otro de una línea historiográfica ficticia¹¹. Sus amplias y pasmosas conexiones con otros filósofos ciertamente le otorgan carta de ciudadanía en la patria de la *philosophia perennis*, mas su proyecto es también original como cabe serlo dentro de una tradición dos veces milenaria: nace de inquietudes no forzosamente extraídas de los libros pero que apenas podrían responderse sin ellos. Por desgracia, los procedimientos y énfasis característicos de su doctrina (tales como la idea de *docta ignorantia* y los ejemplos matemáticos) han dado pie a interpretaciones que exageran el efecto de ésta, o le dan importancia al Cardenal sólo por cuanto ha podido influir en autores más investigados.

Quizá la única característica cierta de la teoría cusana sea un recalitrante monismo. Aun como legatario papal en el intento

¹⁰ Esto se atestigua, cuando menos indirectamente, por el desarrollo que Pierre Gassendi hace de los estudios de Galileo sobre la inercia. Cf. Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos* (traducción de Mariano González Ambóu). Siglo XXI. 7ª ed. México, 1998. p. 297.

¹¹ Maurice de Wulf afirma, empero, que “Nicolás de Cusa sigue siendo un medieval y un escolástico [¿?]. Acaricia un sueño que se esfuma. Dominan toda su obra un deseo sincero de armonía y síntesis y un esfuerzo por unificarlo todo. Coordinación de los poderes espiritual y temporal conforme al ideal dantesco; unión íntima de la Filosofía y la Teología; vasta jerarquización de los seres, con Dios en el culmen de la gran unidad.” (M. de Wulf. *Historia de la Filosofía Medieval*. trad. J. Toral Moreno. ed. Jus. México, 1947. vol 3. p. 170) Si bien dependientes todavía de la visión de Edmond Vansteenberghe sobre el pensamiento cusano (muy corregida por estudios posteriores), interpretaciones como la de De Wulf tienen la virtud de mostrar las profundas ligas entre la doctrina del filósofo de Cusa y sus más importantes antecedentes neoplatónicos: el Erígena, Escoto, Lulio o Eckhart, por ejemplo. En el presente trabajo la obra cusana se considera sujeta todavía a una tradición de lectura de los textos filosóficos clásicos en concordancia con el magisterio de la Iglesia; y lejana de la vena paganizante o ecléctica con la cual aquéllos fueron entendidos apenas una generación después por Bruno, Pico y Ficino. Si se hubiese de etiquetar al Cusano, habría en todo caso que preferir llamarle, como De Wulf, “medieval” con el fin de no exagerar sus supuestas innovaciones.

de reunificar el catolicismo y la ortodoxia bizantina¹², o en su propósito de enmendar el islam para hacerle profesar con otros ritos el mismo credo de la Iglesia, el de Cusa exhibe un ánimo de pacificación y concordia; un proyecto irenista comprensiblemente propenso a la adopción de presupuestos unitarios¹³. Kurt Flasch, insigne estudioso del autor, incluso ha llegado a opinar que hay en éste una metafísica de la monarquía¹⁴. Pero nada de eso resulta inexplicable: en cuanto filósofo, Nicolás de Cusa no pudo resistirse a un torrente capaz de empujar hasta hoy las preocupaciones de nuestros más venerables ancestros. En cuanto cristiano no quiso hacerlo, pues se sabía —como San Justino— poseedor de una herencia que habría de acrisolar y reinterpretar cuanto de verdadero se encontró en los primeros tiempos de la Filosofía para elevarlo a su altura más propia. Es natural, entonces, su compromiso con la contemplación del Principio Único de todas las cosas, y no

¹² El importante papel que el Cusano tuvo en este evento lo manifiesta él mismo en una carta de rasgos autobiográficos: “(...) a los treinta y siete años de su edad fue enviado por el Papa Eugenio IV a Constantinopla y trajo al emperador [i.e. Juan VIII Paleólogo, “basileus y autócrator” desde 1423] y al patriarca de los griegos [José II, que lo fue de 1416 a 1439] con veintiocho arzobispos de la Iglesia Oriental, quienes aceptaron la fe de la Santa Iglesia Romana en el Concilio de Florencia.” (anno 37 aetatis suae missus fuit per papam Eugenium quartum ad Constantinopolim et adduxit imperatorem Graecorum et patriarcham cum 28 archiepiscopis ecclesiae orientalis, qui in concilio Florentino sanctae Romanae ecclesiae fidem acceptarunt) Cf. *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Bd. I: Lieferung 2: 17 Mai 1437- 31 Dezember 1450. ed. Erich Meuthen, Hamburgo, 1983. Citado en la *Bibliotheca Augustana*. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_auto.html

El viaje permitió al Cusano el trato con sabios bizantinos que llevaron a Occidente manuscritos de antiguos filósofos, en especial con Gemistio Plethon, sin quien el conocimiento del platonismo hubiera sido imposible para los filósofos florentinos. Además, y según parece, a la mitad del Mediterráneo tuvo una especie de iluminación que más tarde habría de cristalizarse en la redacción de su *De docta ignorantia*.

¹³ En este sentido es elocuente *DIgn.* III.1, en donde a partir de supuestos metafísicos (la perfección del individuo) se derivan algunos enunciados de orden ético.

¹⁴ K. Flasch, *op. cit.* pp. 78-79: “Nicolás de Cusa, con ayuda de Platón, de Aristóteles (*Metafísica XII*) y Proclo, esboza una metafísica política que tendía a una monarquía casi absoluta” Sin dificultad puede aceptarse el quiasmo: hay también un monarquismo metafísico que hace depender la realidad de un Principio Único, del cual las diversas cosas son como vicarios. El uso de estas metáforas políticas es especialmente vivo en *QD* §§ 25 y ss., y *Ber. passim*.

resulta sorprendente su adopción para este fin de la vía neoplatónica debidamente cristianizada: la médula de su filosofía la bebe de hecho en las páginas de Proclo y el pseudo Dionisio, cuyas nociones apuntala con una buena dosis de textos como las epístolas paulinas y el evangelio de San Juan.

La radical aceptación de que todo comparte una única naturaleza tenía que haber atraído natural y casi irremisiblemente al Cardenal hacia el desarrollo de un pensamiento sistemático. Y en efecto, su doctrina manifiesta una predisposición a derivar todo conocimiento desde un solo Principio con el doble carácter de *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*¹⁵: la *entitas*. La noción de *contractio* le permite construir además un método recursivo, en el cual los pocos fundamentos y procedimientos derivados de aquel Fundamento alcanzan un poder explicativo muy amplio y pueden aplicarse de manera reiterada para construir nuevas deducciones. Por último, con su voluntad holista expresada al afirmar que “todo está en todo”¹⁶, es capaz de dar cuenta del mundo mostrando las relaciones que guardan entre sí sus partes constitutivas, y cómo dichas partes están no arbitrariamente agrupadas sino unidas por necesidad. Garantiza con ello que la unidad de su filosofía sea función de la unidad de la naturaleza inquirida; *i.e.* un sano realismo.

Para el Cardenal el propósito de todo estudio filosófico es, consecuentemente, un saber de la Verdad misma y única¹⁷; el conocimiento de Dios que puede reconducir hacia Él todas las cosas. Entiende sin embargo que dicha *reductio ad unitatem* no puede hacerse sin más, y de ello surge la nota presumiblemente más característica de su filosofía, si bien la más peligrosa a la hora de interpretarla y relacionarla: hay un límite para la comprensibilidad, sustentado en la desproporción existente entre nuestro intelecto finito y el Principio Infinito; de ahí que la aspiración última de la ciencia no pueda ser una ordenación del conocimiento sobre el mundo en un *corpus* definitivamente establecido, pero ni siquiera en uno capaz de incrementarse constantemente para progresar por acumulación o aproximación

¹⁵ Cf. *QD* §36.

¹⁶ *DIGN.* II.5 §117 “(...) *hinc omnia in omnibus esse constat: et quodlibet in quolibet*”.

¹⁷ Cf. *DABS.* §3: “*Ego per scientiam intelligo apprehensionem veritatis. Qui dicit se scire, veritatem se dicit apprehendisse.*”

respecto a otro anterior. En cambio, Nicolás de Cusa juzga sabio reconocer el hiato radical entre lo creado y el Creador, entre lo verdadero y la Verdad, entre la Palabra y la cosa. Semejante separación, incapaz de ser disminuida o cancelada, deja un lugar para el Misterio inefable.

El programa del Cusano carece, pues, del afán omniabarcante del sistema de Hegel y se distingue muy claramente de las reflexiones ayunas de vocación teológica de cierto empirismo inglés. Tratada a su manera, la Filosofía es una verdad exhaustiva —pero no total— que satisface sus esfuerzos con el *silencio* manifestado en la docta ignorancia y la “comprensión incomprensible” de cuanto atañe a la divinidad; de modo que habiendo dado cuenta del mundo y especulando sobre Dios hasta donde es posible, el sabio debería pacer en una unión casi mística con todo, según cabe esperar dado el fortísimo presupuesto en el cual tiene su origen histórico la Filosofía y que el Cardenal defiende paladinamente: lo diverso está fundamentado y comprendido por lo Uno¹⁸.

2. Horizonte y ruta de la presente disertación

La índole misma del pensamiento del autor demanda, por lo dicho, el intento de comprenderlo como un todo. Y entre las tres direcciones inevitables de la pregunta por la realidad, la vuelta hacia lo humano —tan en boga desde tiempo há— parecería prometer cuanto se necesita para elaborar una exégesis de ese tipo: el hombre es quien se pregunta; luego, toda comprensión de lo real está irremisiblemente signada por las “condiciones” de ese interrogar. El Cardenal no incurre, sin embargo, en tan bárbaro antropocentrismo¹⁹: evita claramente

¹⁸ Cf. Dionisio Areopagita. *De div. nom.* 3.1.

¹⁹ A pesar de ello, en *Ber.* §6 el Cardenal afirma con Protágoras (si bien la edición argentina lee Pitágoras: “*dictum pythagore*”) que “el hombre es medida de todas las cosas”, y hace de esta frase uno de los principios la reforma filosófica planteada en tal obra. El Cusano está, empero, algo lejos del giro copernicano enarbolado por Kant y considera la idea del hombre-medida más bien como una cuestión teleológica a la manera de Agustín: todas las cosas han sido hechas *para que* el hombre conozca a Dios. No tienen otra razón (final) de

endiosar al hombre²⁰, aunque sustenta y defiende la dignidad humana en virtud de la encarnación de Dios en la persona del Hijo. Pero precisamente a partir de esto último hay quien ha querido recurrir a la humanidad del Cristo y su relación con nuestra propia naturaleza para explicar la doctrina cusana²¹, lo cual —no obstante ser una versión atenuada del tópico— no deja de parecer un extravío porque, más que un asunto de estructura, en el filósofo estudiado el problema antropológico es una cuestión de *capacidades*: el ser humano importa a la Filosofía

ser. Sobre el asunto *vid.* K. Flasch, *op. cit.* cap. III, pp. 93-108, y el apartado I.2 de este trabajo.

²⁰ El Cusano niega explícitamente esto en *DPL* 2 §102, pero debe entenderse lo bien: evita el endiosamiento para incitar más bien a la “divinización”, tema central de la mencionada mística renana. Sería interesante ahondar en la influencia que este concepto ejerció en la obra cusana iluminándose con el espíritu de textos como el Kempis o *Las bodas del alma* de Jan van Ruusbroec.

²¹ Así parece hacerlo, siguiendo la interpretación de Cassirer, José Agustín Ezcurdía en su tesis de licenciatura *Nicolás de Cusa y el esquema trinitario de lo real*. (Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México, 1993) En ese trabajo se intuye correctamente el papel de Cristo como vínculo necesario entre un Dios trascendente y garante de la verdad, y un mundo al que sólo tenemos acceso conjetural o aproximativo; sin embargo, la lectura neokantiana del Cusano realizada por Cassirer y Schulz (en quienes Ezcurdía basa mayoritariamente su interpretación) resulta en un supuesto dilema inexistente en el Cardenal. Éste no se debate nunca entre un vitalismo y un ascetismo en cuanto a la ética, o un escepticismo y un misticismo de características “irracionales” para la gnoseología. Tampoco es cierto que el Cusano se satisfaga con la Revelación cuando descubre su incapacidad de dar cuenta de lo infinito (*vid. op. cit.* p. 41) Por tanto, el recurso al Cristo como puente para salvar el hiato radical referido arriba *no* apunta hacia el hecho de que el Hijo de Dios poseyera una razón perfecta, realización de una subjetividad que al momento de conocer “manifestar[*a*] lo contenido en su esencia [i.e., la de la subjetividad]” (p. 54). Es falso, también, que en su aprehensión de la Verdad la mente deba proceder a una “realización de su forma incondicionada” (pp. 51 y 57) pues, contrariamente a lo sostenido por Ezcurdía (p. 55), el de Cusa no renuncia al concepto de verdad como adecuación de la mente a la cosa, sino que de hecho lo respalda (véase el §33 del *Compendio*, aquí traducido). De todo ello se sigue que para leer al Cardenal, Cristo ha de entenderse —mejor— en el espíritu de las tradiciones neoplatónicas: Él es el *Lógos* en el que está incluida toda verdad; es la Verdad misma de la cual Dios ha creado el mundo y que ha encarnado. Es así como se interpreta aquí para salvar, que no eliminar, la división entre Dios y la creatura. En descargo de Ezcurdía quizá quepa señalar su muy escaso contacto con textos cusanos (no, sin embargo, por las razones aducidas en su Introducción), y con intérpretes como Flasch o Hopkins que pueden aportar una visión distinta de los temas.

sólo en cuanto *puede* alcanzar a su Creador, quien le es manifiesto cuando investiga la causa de la multiplicidad. Como el conocimiento de dicha Causa es una “palabra nacida de la mente”²², un *verbum mentis*, a una interpretación de la filosofía cusana el hombre habría de incumbirle principalmente como animal de palabras; y el Hijo de Dios sobre todo en cuanto *Lógos* creador que se hizo carne.

Y es que para el de Cusa, como para la tradición judía y cristiana, el mundo se ha creado mediante un acto elocutivo²³; luego, en cuanto el hombre consiga entender con su propio verbo el orden universal así definido, su mente tenderá por la más recta vía al conocimiento divino. La legitimidad misma de la Filosofía parece demandar pues, antes que una antropología o una psicología filosóficas, una investigación sobre el lenguaje. Además, si se lo elige como punto nodal para elucidar el pensamiento cusano se realza una de sus características más propias: la ya mencionada inefabilidad del Principio. Destacar en qué medida la palabra humana es reflejo del Verbo divino permitirá también entender cómo Dios ha de mostrársenos en cuanto Razón de todas las cosas; sabremos entonces dónde buscarle y la manera de conocerle.

Ahora bien: semejantes conclusiones cabe alcanzarlas en muy diversas maneras porque, como el filósofo mismo afirma en el *Compendio*, toda su obra es el variado retrato de las múltiples manifestaciones divinas²⁴. Yo he querido seguir el camino más útil a un público cuyo acceso a las obras cusanas es limitado: a diferencia de España y Argentina, en México apenas ha habido intentos por traducir para filósofos la filosofía del Cardenal²⁵, y

²² Cf. *Comp.* 7 §20.

²³ Comparte, en *DGen.* 2, §162 lo mencionado por *Psal.* 33, 6: “*Verbo Domini caeli facti sunt, et spiritum oris eius omnis virtus eorum*”. Confróntese con el prólogo del *Evangelio según San Juan* y el *Sefer Yetzirah* II, *mishnah* 9: “*Diez sefirot inefables. Una: soplo de Elohim de vida, bendito y alabado sea el Nombre del que da vida a los mundos. Voz, soplo y verbo, es el soplo de la santidad.*” (traducción de Miriam Eisenfeld en Azriel de Girona. *Cuatro textos cabalísticos*. Riopiedras ed. Barcelona, 1994.)

²⁴ *Comp. conclusio* §44.

²⁵ Existe, por ejemplo, una versión del *De ludo globi* preparada por J. Rafael Martínez (UNAM. Facultad de Ciencias, 1994), pero la he localizado demasiado tarde como para hacer aquí una valoración crítica. Con todo, tras mi primera lectura he detectado interesantes y debatibles puntos en torno a la

su lectura depende casi por completo de las versiones preparadas hace medio siglo por Manuel Fuentes Benot. Mi trabajo se centra, pues, en la traducción del referido *Compendio*²⁶, obra que amén de ofrecer lo más cercano a una teoría cusana del lenguaje permite vislumbrar las últimas elaboraciones del pensador sobre las ideas de sus primeros escritos. Pero precisamente por ello, una cabal comprensión del opúsculo traducido supone tener claras las posturas del autor respecto a temas que se mencionan allí muy parcamente. Así, a modo de introducción al texto me he permitido exponer y comentar algunos de esos temas con apoyo en el *De docta ignorantia*, el *De coniecturis*, y otras obras menos extensas. Dicha explicación preparatoria quiere honrar las tres preguntas fundamentales apuntadas ya para la Filosofía dedicando sendos apartados a exponer las notas mínimas de la metafísica cusana, las consecuencias que éstas tienen en su cosmología, y la manera en que ambas teorías permiten comprender más acertadamente la principal aportación del *Compendio*: la semiología²⁷ o ciencia de los signos, en la cual se tocan aspectos estudiados hoy por la gnoseología y la filosofía del lenguaje.

Hubiese deseado ofrecer también una perspectiva histórica que inscribiera el tratadillo en la larga serie de obras filosóficas y pías redactadas durante la Edad Media a manera de manual para la contemplación, las más célebres de las cuales quizá sean la *Guía de perplejos* de Maimónides²⁸ y la *Imitación de Cristo*, el famoso

importancia otorgada por el traductor a las matemáticas en el pensamiento del Cardenal; y respecto al papel que la ciencia del mundo supuestamente juega en el programa de la filosofía cusana. Por otro lado, en ese trabajo parece faltar una rectificación de criterios filológicos básicos, tales como la mención clara y explícita de las ediciones sobre las cuales se ha trabajado.

²⁶ Me he enterado, casi al finalizar este ejercicio, de otra traducción de la misma obra hecha casi veinte años atrás por alguien con quien casualmente comparto no sólo el interés por la figura del Cusano: el español Juan García González. No deja de ser un poco penoso que —ante la carencia de traducciones castellanas de las obras del Cusano, notada también por García— sea otra vez el *Compendio* lo aquí vertido. Sobre la pertinencia de mi trabajo y mi posición ante el de García, *vid.* la nota apologética que precede a mi versión.

²⁷ Adopto este término sólo en virtud de su etimología, sin que implique un acercamiento de las doctrinas cusanas a la lingüística saussuriana. Cf. Conesa, Francisco y J. Nubiola. *Filosofía del lenguaje*. Herder. Barcelona, 1999. p. 76.

²⁸ Conocida influencia de la escolástica parisiense y de Eckhart, el *Moré nebuujim* fue, casi con seguridad, leído por el de Cusa. Si bien no he encontrado

Kempis. Nicolás de Cusa compone en esa forma —además del escrito que me ocupa— el *De beryllo*, el *De visione Dei* y el *De li non aliud*, cuyo explícito título alterno es *Directio speculantis* o *Guía para el que especula*. No obstante, tal propósito excedería el límite de un estudio puramente introductorio, por no mencionar mi propia capacidad para la investigación. He optado en cambio, como recurso intermedio, por dedicar algunos párrafos a la

referencia alguna a este hecho en la escasa literatura secundaria consultada, lo confirmo en la referencia oscura que de él hace el Cardenal en *DIGN.* I.24 §82: “*nullum [nomen] deum nisi secundum aliquam proprietatem particularem significat: preter nomina quatuor literarum que sunt Joth He Nau (sic pro Vau) He, quod est proprium et ineffabile superius interpretatum, de quibus hieronimus et rabi salomon in libro ducis neutrorum extense tractant qui videri possunt.*” El “descubrimiento”, por llamarlo así, se debe en buena parte a la deficiente traducción del pasaje hecha por Fuentes Benot: “ninguno de los cuales [nombres] expresa a Dios sino según alguna propiedad particular, excepto el nombre de cuatro letras, que son יהוה” [es obvio que la *jet* debería ser una *hei*] el cual es propio e inefable, interpretado elevadamente, acerca de los cuales (sic) Jerónimo y el Rabi Salomón traían extensamente en el libro *Ducis neutrorum*, como puede verse” (p. 94) En esa ocasión, no se nos obsequia con una nota, como las que pululan donde son ociosas (casi todo mundo sabe que Aurelio Agustín es San Agustín —p. 52— pero es difícil identificar al Minar y los “libros de las antigüedades” de la p. 41. Se trata, por cierto, de Marco Terencio Varrón y su obra perdida *Antiquitatum rerum humanarum et divinorum libri XLI*). Intrigado por el enigmático título pude averiguar que *Dux neutrorum sine dubiorum* era el nombre latino de la obra del Rambam traducida anónimamente en 1225. Con ese título lo citan Alberto Magno, el Aquinate y Eckhart, por ejemplo. Se trata, pues, del célebre texto de Maimónides, quien habla sobre el *tetragrammaton* en *op. cit.*, cap. 61 y 62 de la traducción de Dujovné. Para favorecer la hipótesis, es notorio que un códice con el texto (Cod. lat. 32) se encuentre en la Biblioteca Comunal de Todí, lugar de la muerte del Cusano. Queda pendiente investigar el origen de ese manuscrito, y si alguna vez perteneció al Cardenal o si algo similar se halla en el Hospital de Kues. Pero todo esto, y que “*rabi salomon*” no es, en *loc.cit.* y en *DIGN.* I.16 §44, ni Rashí ni Avicibrón sino Maimónides, parecía saberlo ya J. Hopkins, en cuya traducción al *DIGN.* aparece una nota al respecto (la 87) que no he advertido hasta completada mi propia pesquisa. En todo caso, ejemplos como este traslucen lo mucho que falta por hacer por la obra del Cusano en nuestra lengua. Las traducciones de Fuentes Benot son insuficientes para un estudio serio del pensamiento cusano.

Los datos sobre la versión latina y su ubicación los debo a las páginas web del Centro de Investigación Martin Grabmann, de la Facultad de Teología en la Ludwig-Maximilians-Universität, de Munich:

<http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/grabmann/bibliothek/mikrofilme/mikrofilme.html>

y al programa de estudios del Prof. W. Zev Harvey sobre la *Guía de perplejos* en la Universidad hebrea de Jerusalén para la primavera del 2004:

http://overseas.huji.ac.il/Grad_syllabi/Harvey.doc

comparación entre los caminos ofrecidos en el *Compendio* y en el *Itinerario de la mente a Dios* de San Buenaventura, pues este último libro abrevia de manera distinta (y sin embargo concurrente) algunas de las influencias absorbidas también por el de Cusa. Como se notará en esa sección, hay además algunas semejanzas en el nivel textual que hacen pensar en una lectura cusana del *Itinerario* y, posiblemente, en una utilización de sus contenidos como modelo para escribir el propio tratado.

El trabajo introductorio que antecede a mi versión del texto culmina con algunas vislumbres para su exégesis. Consiste este último punto en una exploración mínima de las ideas que el Cusano puede sugerir en el *Compendio* a quien busca para su propia doctrina filosófica un método capaz de responder la antiquísima llamada hacia lo Uno. En ese lugar no se exponen contenidos precisos indispensables a la intelección del texto, y de hecho es muy probable que las ideas allí vertidas se alejen de él en alguna medida. No obstante, las he incluido porque quizá algo digan a cuantos comparten conmigo el prurito por el sistema y la convicción de que su epítome es necesariamente místico.

Cabe decir, finalmente, que con la elaboración de este libro no he pretendido un “rescate” de la figura del Cusano desde un olvido más ficticio que efectivo²⁹. He querido contribuir, por el contrario, a una relectura de su filosofía desde textos sobre los cuales se ha puesto poco acento en nuestro medio. Mi interpretación de la enseñanza cusana a la luz de su compromiso monista y de sus fuentes más inmediatas (aunque a las veces obvia y hasta insultantemente soslayadas) quizá podría corregir a quienes han ansiado ver en el pensamiento del autor un antecedente para posturas que un filósofo cristiano difícilmente encontraría aceptables. Tengo para mí que sólo cuando se consiga preservar al Cardenal de lecturas superficiales o en exceso imaginativas y se le restituya a su verdadera dimensión, se estará en posición de juzgar con verdad sobre el valor de la sabiduría que él tan arduamente consiguiera.

²⁹ Cf. K. Flasch. *op. cit.* pp. 205-236.

I. FLORILEGIO DE FILOSOFÍA CUSANA

1. Metafísica

*Ineffabile igitur est hoc gaudium ubi quis
in varietate intelligibilium verorum
ipsam unitatem veritatis infinite attingit.
Conj. II.6 §105.*

Entender correctamente la manera en que el Principio Único lo es de la pluralidad; la razón por la cual el fundamento de lo múltiple es a su vez simplísimo, demanda (no sólo a la filosofía cusana sino a cuantas doctrinas comparten ese presupuesto) establecer algunos puntos de orden metafísico. Es decir: la admisión de una Unidad que es *razón de todas las cosas* conlleva, por cuanto dicha Unidad no es un dato obvio, la renuncia a una explicación puramente sustentada en el aparecer de ellas ante nuestras más inmediatas facultades de percepción. La cúspide buscada se consigue sólo en virtud de un ejercicio eminentemente abstractivo que puede o no desembocar en un abandono de la inmanencia.

En otras palabras: la tradicional pregunta por la unidad de lo diverso requiere que el filósofo reflexione en torno a problemas cuya respuesta no se encuentra en las cosas por entender. Y aunque el *μετά* de la Metafísica no implique un acuerdo inevitable con la existencia de realidades extramundanas, una exposición de la doctrina cusana del ser —casi una teología racional— debería insistir siempre en la radical y definitiva trascendencia del Principio. Así lo piden la intención del autor y la tradición cristiana del neoplatonismo, según la cual Dios está fuera del Universo creado. Lo exige también el énfasis del Cardenal en la inconmensurabilidad del Creador con las creaturas y de cada una de ellas con cualquier otra, todo lo cual es prueba de su interés por salvaguardar una separación de la cual depende que el mundo y el lenguaje puedan reputarse símbolos de Dios.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

a) *El problema de la individuación*

Para sintetizar en unos escasos renglones el discurso de Nicolás de Cusa en torno a la unidad de lo diverso, quizá el mejor procedimiento sea leer los textos desde una pregunta que si bien apenas ocupó expresamente sus investigaciones, subyace toda su doctrina: ¿qué hace ser a la cosa la cosa que es y no otra?; o sea, caracterizar aquello que para el Cusano pueda fungir como principio de individuación permite hacer explícitos los contenidos de su metafísica, pues el resultado ofrecido compromete sus más íntimas suposiciones al respecto dada la preeminencia del problema.

Originada como una cuestión de cuño teológico en la temprana Edad Media³⁰, la investigación sobre el *principium individuationis* se convirtió pronto en uno de los tópicos centrales de la filosofía de la época aunque, como podía esperarse, la manera de entender el asunto varió a lo largo de los años. Por ello atestiguamos soluciones tan dispares como la del Santo de Aquino y su escuela por un lado, y la del escotismo por otro. Para el de Cusa, lejano ya en el tiempo y la actividad a la disputa puramente escolástica sobre el tema, la cuestión estaría suficientemente especificada en la formulación del párrafo anterior: busca aquello por lo cual una cosa se diferencia de otra aunque ambas *sean*. Jugando un poco con el énfasis, al preguntar “¿qué hace ser a cada cosa la cosa que es y no otra?” pueden extraerse de hecho dos temas distintos, si bien estrechamente imbricados: por qué las cosas *son* y por qué son *las que son*.

En el transcurso de este mínimo estudio emplearé los términos *entitas* y *realitas* para referirme respectivamente a esas dos preguntas y sus soluciones. La elección de los términos latinos en lugar de sus más obvios equivalentes en castellano se debe sobre todo a la necesidad de recalcar el carácter técnico de su empleo. Si afirmara sin más que la *entidad* hace ser a la cosa, sería necesaria una lectura ciertamente sutil y un ojo entrenado para adivinar que en ese enunciado “entidad” no equivale a “ente”, distinción ya muy vaga en el uso común del lenguaje.

³⁰ Gracia, Jorge J. E. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. (trad. de Benjamín Valdivia). IIFs. UNAM. México, 1987. pp. 133 y 320.

Sería igualmente obscuro postular la *realidad* como explicación para la diferencia entre las cosas. En este último caso, como el término “realidad” ha sido casi secuestrado de su contexto filosófico, el enunciado no sólo es ininteligible sino francamente una profecía de Pero Grullo.

Aun con su artificialidad, el recurso parece justificado en alguna medida por los textos: el Cardenal emplea de hecho el término *entitas*³¹ y en algunas ocasiones lo asimila con *quidditas*³², de rancio abolengo. Señala con él la *razón de ser* de las cosas; su *esencia*. En cambio, *realitas* (evidentemente cercano al sustantivo *res, rei*) lo he adoptado yo para significar lo que otros han llamado la “cosidad” de la cosa. Evito con ello un neologismo tan ridículo como innecesario si se veneraran las raíces latinas de nuestro idioma. El empleo de esta palabra —que designa apenas un *proprium* lógico— permite penetrar en una faceta de la reflexión metafísica insoslayable para el propósito de mostrar el vínculo entre el Lenguaje de Dios y nuestra propia capacidad cognoscitiva: la diferencia aparente entre las cosas no puede reducirse demasiado pronto a la asimiladora y omnicomprensiva *entitas*, así como el lenguaje no es sólo su inexpresable “forma lógica”³³ sino también una variedad multiforme de vocablos.

Justo la irreductible diferencia entre un individuo y otro aparece casi como una obviedad cuando se emprende la investigación filosófica del Universo: si han de conservar su carácter, las cosas deben permanecer siendo las que son sin identificarse nunca con ninguna otra, por mucho que pueda parecerseles. Esto lo nota el Cusano al afirmar:

*Y como encontramos igualdad gradual de manera que uno es más igual que otro según la conveniencia o la diferencia de género, especie, lugar, influencia, tiempo y otras del mismo tipo, es evidente que no puede haber dos o más cosas tan similares que no puedan serlo infinitamente más.*³⁴

³¹ En *DIgn.* I.8 §22 y *DIgn.* III.1 §189, por ejemplo.

³² *Vid. DIgn.* II. 4 § 115 y *Conj.* I.5 §§19 y 20. Como en *DIgn.* I.3 §10 establece, además, la identidad entre *quidditas* y verdad, puede afirmarse también que la *entitas* es la verdad de las cosas. *Cf. tb. DAbs.* §5.

³³ *Cf. Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-philosophicus* 4.121.

³⁴ *DIgn.* I.3 §9: “*Et quoniam equalitatem reperimus gradualem ut unum equalius vni sit quam alteri secundum convenientiam et differentiam genericam: specificam: localem: influentialem: et temporalem cum similibus, patet non posse aut duo vel plura adeo similia et equalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint.*”

Y en otro pasaje: “Todas aquellas cosas aprehendidas con el sentido, la razón o el intelecto difieren entre sí de tal modo que es nula la igualdad precisa entre ellas”³⁵. Sin embargo, esta irreductibilidad inicial no puede constituir una explicación de la diversidad. *Ex hypothesi*, considérese a la oposición entre dos cosas como razón suficiente de su individualidad. Para la existencia de un “algo” diferenciado sería necesaria entonces la de un “otro” al cual pudiera enfrentarse. Respecto de nuestro conocimiento, dicha oposición encarnaría, por ejemplo, en una dicotomía recíprocamente determinada entre el yo y el no-yo: las cosas serían cosas en cuanto existiera una conciencia para la cual fueran objeto (*ob-iectum*). No obstante los méritos de semejante planteamiento, es obvio que evade la raíz del problema pues no puede proporcionar de la cosa sino definiciones negativas, basadas en aquello que la lógica medieval conoció como nombres infinitos³⁶.

Bajo esa perspectiva, un olmo sería un conjunto enorme de oposiciones: no-fresno, no-peral... pero también no-libro, no-médico, no-virtud, etcétera. Cada uno de los nombres negados por otro requeriría, a su vez, un procedimiento similar para ser definido; nuestra comprensión de una cosa cualquiera demandaría enumerar exhaustivamente cuanto ésta no es, con lo cual habría de existir una cosa primera en contraposición a la cual el resto se definiría. Pero se llega así a la absurda consecuencia de que esta última cosa sería *la que es* por un motivo distinto del de las demás. De otra manera, el mundo habría de considerarse un complejo de relaciones mutuamente determinantes, en cuyo caso nuestra mente sería incapaz de aprehensión pues carecería de una referencia fija a la cual apelar como *principio* del conocer.

Mas si la individuación no puede resolverse en la mera oposición, es cierto que destacar esa primera y más evidente peculiaridad exhibe al límite como una idea fundamental de la Filosofía. Y sobre el lienzo de la limitación puede pintarse con matices exquisitos: la caducidad, la finitud o la obligada relación con “lo otro”. En todo esto sólo se entrevé, sin embargo, que el

³⁵ *Dign. I.4 §11*: “(...) *omnia enim quecumque sensu ratione aut intellectu apprehenduntur intra se et ad invicem taliter differunt quod nulla est equalitas precisa inter illa.*”

³⁶ *Cf.* por ejemplo, la *Perutilis Logica* de Alberto de Sajonia, §§ 72, 80 y 81.

fundamento de las cosas no puede ser algo como ellas mismas. Toda comprensión radical de éstas es por fuerza *metafísica*, en el sentido de que su fundamento debe excederles.

Otros intentos de solución han sido los que Jorge J. E. Gracia denomina teorías de la individuación por el haz (*cluster*) de propiedades³⁷. Para probar la diferencia entre una cosa y otra podría apelarse a que cada una posee rasgos exclusivos, los cuales serían tan sensibles o abstractos como se deseara: sólo esta mesa tiene una mancha en forma de letra *g*, o es la única que en un momento dado ocupa tales coordenadas espaciales, por ejemplo. En la cita apenas aducida, el Cardenal parecería respaldar una postura de ese tipo al hablar de las diferencias de género y tiempo; pero no es así. En ese punto del *De docta ignorantia*, el Cusano no intenta construir todavía una teoría precisa de la individualidad, sino únicamente manifestar el carácter disímil de dos o más cosas ya consideradas como individuos. Esquivia, por tanto, uno de los defectos de las teorías del haz: su incapacidad para explicar *qué es aquello* que se da en un lugar o un tiempo determinados, o que posee tales y cuales características incomunicables. En estricto sentido, las teorías del haz no proveen de razones de la individualidad pues por más connaturales que fueran a las cosas, las propiedades consideradas por ellas son sólo eso: propiedades necesitadas de un *substrato* (ὕποκειμενον).

Si se prescindiese de semejante requisito aristotélico cada cosa terminaría, de nuevo, por ser un conjunto gigantesco de características definitorias. Ello —además de desplazar la cuestión, pues faltaría explicar, por ejemplo, porque este color rojo es *este* color rojo— haría imposible nuestra comprensión del mundo. Nunca podríamos alcanzar la certeza de haber aprehendido *todas* las propiedades que hacen distinta a una cosa cualquiera. En el caso límite la disimilitud depende de una sola propiedad y ¿qué nos asegura no ser ésta precisamente la que ignoramos? Más aun: ¿qué ocurriría si esa propiedad se modificara? ¿Podrían dos individuos terminar siendo el mismo si compartieran todos sus accidentes constitutivos³⁸?

³⁷ J. J. E. Gracia. *op. cit.* pp. 53-56.

³⁸ Tal me parece ser el sentido del principio leibniziano de la identidad de indiscernibles (Leibniz, Gottfried W. *Monadologie* §8: "*Cependant il faut que les*

b) *Ininstanciabilidad, incommensurabilidad y alteridad: la realitas*

Aparte de las mencionadas, no son muchas más las salidas a las cuales la metafísica cusana podría apelar. A manera de un nuevo comienzo quizá convenga ahondar en el tema de la diferencia como una respuesta —ya ensayada por Platón en el *Parménides*— al problema de la individuación. De ese concepto dependen, después de todo, los tópicos agrupados bajo la idea de *realitas*; los más evidentes cuando pensamos las cosas como individuos. Y es que incluso una vaga idea de éstos conlleva las notas de incommensurabilidad (ningún individuo se equipara perfectamente con otro), ininstanciabilidad (sólo hay uno de cada uno) y otras que no se entenderían sin la noción de diferencia. De acuerdo con lo dicho, es evidente por lo menos que ésta última solamente se predica de lo que ya es. Por eso cuando el de Cusa intuye la diversidad de las cosas como función de la existencia de al menos dos de ellas parece estar pensando una obviedad. No obstante, si se reformula la idea para expresar que la oposición y la diferencia no se dan sin la *pluralidad*, la investigación adquiere un muy fructífero enfoque. En el *De docta ignorantia* afirma el Cardenal:

*Y como todas las cosas son del mejor modo que pueden ser, se sigue que sin el número la pluralidad de los entes no existiría. Eliminado el número cesan la discreción, el orden, la proporción y la armonía de las cosas, y hasta la misma pluralidad de los entes, porque si el número fuese infinito de la manera en que lo es el máximo en acto con el cual coincide el mínimo, cesaría todo lo antedicho.*³⁹

Monades ayent quelques qualités autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leurs qualités il n'y auroit point de moïen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples; et les Monades étant sans qualités seroient indistingnables l'une de l'autre, puisque aussi bien elles ne different point en quantité; et, par conséquent, le plein étant suppose, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indiscernable de l'autre.")

³⁹ DIgn. I.5 §13: "Et quoniam omnia sunt eo meliori modo quo esse possunt: tunc sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, armonia, atque ipsa entium pluralitas. Quod si numerus ipse esset infinitus: quoniam tunc maximus actu cum quo coincideret minimum: pariter cessarent omnia premissa." Vid. también DGen. 4 §170.

En otras palabras: la finitud de las cosas es requisito para considerarlas discretas e incapaces de confundirse entre sí y de fundirse todas en lo Uno. Se ve, además, que con sus afirmaciones el Cusano va acercando la investigación metafísica a las matemáticas⁴⁰. De manera especialmente viva habrá de conseguirlo en el *Compendio*⁴¹ y en el *De coniecturis*⁴², donde llega a considerar a los números ejemplares simbólicos de las cosas⁴³. Existe, como ejemplo de esto último, un solo número cinco y una sola raíz cuadrada de siete. El 5.00000...1 no es de manera alguna el cinco, aunque se le asemeje bastante. Así, el secreto por el cual cada número permanece siendo el que es parece consistir en no rebasar los propios límites; en no tolerar sustracción ni adición alguna. Tanto la cosa como el número han de ser, pues, *finitos*. No habrá posibilidad de confundir o identificar el dos con el tres porque cada número es la única instancia posible de sí⁴⁴. Otro tanto ocurre con las cosas: del manuscrito de este libro no hay sino uno, y lo mismo para cada ejemplar de él. Por similares que sean, los individuos o los números nunca serán *el mismo*. Gracias a la ininstanciabilidad quedan aseguradas su *unicidad* y la separación y diversidad de lo contenido en el mundo.

⁴⁰ De nuevo en este punto, la ya citada tesis de Ezcurdia acusa sus limitaciones. Entre las páginas 48 y 49 afirma que para el de Cusa, las matemáticas son “*el discurso en el que la razón podría alcanzar verdades que a pesar de poseer carácter relativo en función al absoluto, son válidas en el interior del sistema en el que son producidas (...)*” Hasta aquí no es incorrecto lo dicho: el Cusano mismo tiene claro que la idea de número depende de la razón discretiva, y que en el ámbito intelectual todo se reduce a la unidad. Sin embargo, Ezcurdia descompone el asunto cuando tras una coma enuncia “*por estar sujetas a las categorías a priori de la subjetividad.*” Sobra decir que el énfasis es añadido y que en lo destacado se evidencia la posición asumida por la exégesis. Cf. *Conj.* II.1 §176. y *Conj.* II.2 §181.

⁴¹ *Comp. epilogus* §46.

⁴² *Conj.* I.2 §7: “*eo [i.e., numero] sublato nihil omnium remansisse ratione conuincitur.*”

⁴³ *Conj.* I.2, título.

⁴⁴ A reserva de una discusión más rigurosa, propongo como símbolo de “número” la fórmula cuantificacional: $(\forall x) (\forall y) \{[(Cx \ \& \ Cy) \equiv x=y] \ \& \ \sim(\exists z) [Cz \ \& \ \sim z=x]\}$, de modo que los números serían *clases* y no meras relaciones entre los objetos físicos. El Cusano admitiría cuando menos esto último, a pesar de sus aparentes incertidumbres respecto al estatuto ontológico de aquéllos. Confróntense, por ejemplo *DIgn.* I.5 §14 y *Conj.* I. 2 §7 con *Conj.* I.2 §9.

Podría admitirse, por tanto, que la cosa está comprendida por su límite, si bien apenas lo tiene asegurado por la oposición entre ella y las demás. Aquello que la cosa no es, le acota, le cerca y —hasta podría decirse con alguna reserva— le define. Mas para entender la esencia de algo no basta con remitir a lo ajeno. El enunciado que diera cuenta cabal de la cosa (su verdadera definición) debería apelar a algo absoluto; *ser la expresión de una identidad sin diferencia*. La no instanciabilidad y la finitud describen que las cosas son distintas, pero no explican la razón. Que el diez sea el diez depende todavía de la índole de los otros números. Sin embargo, de los rasgos mencionados arriba se deduce algo importante y que el de Cusa vislumbraba también en un lugar ya citado: al ser imposible la existencia de dos cosas idénticas, la comparación entre ellas deja siempre un residuo; pueden establecerse muchas semejanzas pero nunca se anula por completo la diferencia por la que cada una permanece siendo tal. Persiste, pues, una inadecuación entre el canon y lo medido. Este postulado de inconmensurabilidad tiene —como ya se adelantaba en el Proemio— alcances más amplios que los estrictamente metafísicos. Es de hecho uno de los más fértiles recursos de la filosofía cusana, y su reiterada aplicación avala el talante sistemático de ésta⁴⁵.

Pero justamente la inconmensurabilidad aleja al Cardenal de una incipiente matematización de la naturaleza⁴⁶. Aun cuando

⁴⁵ Precisamente este postulado sustenta la famosa *docta ignorantia* cusana, la cual insiste en que como las cosas son distintas de la mente, ésta no es medida adecuada de ninguna. La inconmensurabilidad aleja por tanto al Cardenal de las interpretaciones kantianizantes, no sólo porque impide entender el conocimiento como una adecuación entre la facultad y el objeto, sino también porque el de Cusa admite *intuición* de la más perfecta medida de todo: Dios. La docta ignorancia propuesta por el Cusano no es entonces una restricción de los temas que la filosofía debe tratar, y sí, en cambio, una invitación a alcanzar la plena identificación con lo divino en virtud de la cual tendremos mejor comprensión de todo. Cf. VD 7 §25: "*Qui igitur faciem tuam videre meretur omnia aperte videt et nihil manet sibi occultum, omnia hic scit, omnia habet domine qui te habet, nemo potest te accedere quia inaccessibleis, nemo igitur te capiet: nisi tu te dones ei.*"

⁴⁶ Como última puntualización a la tesis de Ezcurdía —con la cual he establecido aquí una polémica a pesar de los más de diez años que separan nuestros textos y de que él pudo haber enmendado su postura — debo notar que obviamente el Cusano no podría respaldar una "*nueva ciencia fundada en la experimentación, la inducción y la predicción*" (p. 58), si bien uno de los libros del *Idiota* se titula *De staticis experimentis* y elogia lo que podría llamarse una "Física

en el *De docta ignorantia* leemos que “*Toda inquisición se da en una proporción comparativa fácil o difícil (...)*”, y que “*la proporción es una conveniencia con algo uno y también alteridad, imposible de ser entendida sin el número*”⁴⁷, apenas unas líneas después se afirma la incapacidad de la razón humana para alcanzar la precisión de las combinaciones en lo corporal⁴⁸. Dado el presupuesto de la inconmensurabilidad —casi es ocioso decirlo— el filósofo no pretende obtener medidas de las cosas o los hechos en los que ellas intervienen, ni representarlos por cifra alguna para involucrarlas después en ecuaciones. Por el contrario, su investigación se acerca bastante más a la tradición pitagórica y platónica; es decir, su asimilación entre los números y las cosas está sujeta a la premisa de que en el Intelecto de Dios estas últimas se conservan tan distintas unas de otras como los números entre sí⁴⁹.

de ponderaciones”, basada no en la pura cualidad sino también en la cantidad. K. Flasch (en *op. cit.* p. 207) considera, empero, que en este tratado exotérico el Cardenal “*pone entre paréntesis*” sus doctrinas más propias en vistas a un fin eminentemente práctico.

⁴⁷ *DIGN.* I.1 §3: “*Omnis igitur inquisitio in comparatiua proportione facili vel difficili existit (...) Proportio vero cum conuenientiam in aliquo vno simul et alteritatem dicta absque numero intelligi nequit.*”

⁴⁸ *Loc. cit.* “*Precisio vero combinationum in rebus corporalibus, ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam ratione superegređitur.*”

⁴⁹ La existencia de números en el intelecto divino es afirmada en un lugar ya referido de *Conj.* (I.2 § 9): “*simbolice etenim de rationalibus numeris nostre mentis ad reales ineffabiles diuine mentis coniecturantes, dicimus in animo conditoris primum rerum exemplar ipsum numerum vti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exurgens*”. Al respecto, confróntese también el comentario marginal al folio 1 recto del *Codex Cusanus* n. 50 (publicado como *Commentatio de notione creandi* en la *Bibliotheca Augustana*:

http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_frag.html, que coincide en líneas generales con la proposición dos del anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos* (en lo sucesivo *Lib. xxiv. philosoph.*). La mencionada asimilación entre la cosa y el número origina un problema para el Cusano: buscar la manera de conciliar esta afirmación *more platónico* sobre unos arquetipos en la mente de Dios —los números— con la idea joánica, referida adelante, de que Dios ha creado mediante el Verbo Uno, en quien y por quien son todas las cosas. *Cf. VD* 10 §41, y *DIGN.* II.9 §§148-149: “*vnun enim infinitum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt vt ordinata in ordine, omnes quantuncunque distinctas rerum rationes adequatissime complicans (...)* Nos autem rerum diuersitates videntes admiramur quomodo vnica ratio simplicissima omnium sit etiam diuersa singulorum, quod tamen necessarium scimus ex docta ignorantia que diuersitatem in deo ostendit idempnitatem.”

En concordancia con el modo pitagórico de especulación sobre el número, el Cusano emplea la inconmensurabilidad y sus consecuencias para garantizar no sólo la diferencia entre las cosas que integran el Universo, sino también la gradualidad de su ordenación. Es éste el sentido en el cual debe entenderse su paralelo entre la cosa y el número: si ninguno de los individuos puede reducirse a otro, habrá un más y un menos respecto al parecido entre ellos. Puede existir *armonía* en virtud de que no hay comparación posible entre ninguno. Esto ya lo mencionaba el Cardenal en la cita del *De docta ignorantia* aducida arriba. Basta, por tanto, la insistencia en el carácter necesariamente diferente de las cosas para tener los rudimentos de un Cosmos y no una simple muchedumbre. Empero, los grados de parecido y desemejanza dependen todavía —cuando sólo se considera la *realitas*— de la perspectiva asumida al intentar la comparación. La similitud o disparidad no permite establecer una clasificación definitiva porque aún son posibles múltiples arreglos a partir de predicados diversos⁵⁰ (“rojo”, “salado”, “antiguo”). Usando de la pura *realitas* no puede darse cuenta del lugar preciso que en el Universo cada cosa ocupa, pero sí confirmar la posibilidad de un arreglo.

Con todo lo anterior se evidencia que explicar suficientemente la razón por la cual las cosas son y son distintas no puede presuponer la existencia de *cosa* alguna, pues ello constituiría a todas luces una *petitio principii*. Porque son estados *de las cosas*, la ininstanciabilidad y la inconmensurabilidad resultan inútiles al propósito planteado, aunque todavía pueden aportar algo a la comprensión filosófica del mundo si se les engloba bajo la categoría de alteridad. El Cardenal entiende que ésta:

consta de lo uno y lo otro, pues la alteridad es, como el número, posterior a la unidad. La unidad es por tanto anterior a la alteridad, y como naturalmente la precede, es también eterna. (...) Es evidente por ello que al disminuir la desigualdad todo se reconduce a la unidad, pues la igualdad precede a la

⁵⁰ Quizá este paso sea inevitable en la definición de un método propio de la Física filosófica; y si bien de seguro ésta no puede quedarse en una mera taxonomía, la sistematización del orden natural en su discurso no puede prescindir de ella. Al respecto de los problemas de la ordenación resulta iluminador el famoso libro de M. Foucault, *Las palabras y las cosas*. (trad. de Elsa Cecilia Frost). Siglo XXI. México, 2004.

*desigualdad. Como la desigualdad y la alteridad son de la misma naturaleza, ahí donde hay la primera hay la segunda, y viceversa.*⁵¹

De donde se deduce que el Principio buscado por la Filosofía debería ser eterno, igual y *uno sin oposición*. Y aunque el modo preciso en el cual el de Cusa lo describe es el motivo del inciso siguiente, se vislumbra desde ya, sin esas descripciones, el tipo de dependencia que los individuos guardan con Él. Para descubrirlo de plano no hace falta sino insistir en la noción de número. Nicolás de Cusa lo entiende como “*compuesto de sí mismo*”⁵². Según Jasper Hopkins⁵³, tan críptica frase debería leerse a la luz de un también pedregoso pasaje del *Idiota de mente*:

*(...) pues el número es compuesto, y compuesto de sí mismo. En efecto, todo número se compone de par e impar; así, todo número está compuesto a partir del número. Si dijese que el [número] ternario está compuesto de tres unidades, hablarías casi como quien dijese que las paredes y el techo separados hacen una casa, cuando ocurre que si las paredes están separadas, y del mismo modo el techo, no se compone de ellos una casa. De esta forma, tres unidades separadas no constituyen el [número] ternario; con lo cual, si consideras que las unidades lo constituyen, las consideras unidas ¿y qué otra cosa son tres unidades unidas sino el [número] ternario? De modo que [el número ternario] está compuesto de sí mismo, y así también los otros números.*⁵⁴

La composición *ex se ipso* quiere decir, pues, que un número dado no es el resultado de una suma. No hay cuatro “unos” agregados que resulten en el cuatro porque no hay cuatro de nada sin el cuaternario del cual dependen. Más claro: de haber

⁵¹ *DIgn.* I.7 §§ 18-19: “*Alteritas vero constat ex vno et altero, quare alteritas sicut numerus posterius est unitate. Unitas ergo natura prior est alteritate, et quoniam eam naturaliter precedit est unitas eterna. (...) Patet itaque quod omnis inequalitas demendo ad equalitatem redigitur, equalitas ergo naturaliter precedat inequalitatem, sed inequalitas et alteritas simul sunt natura. Ubi enim inequalitas: ibidem necessario alteritas: et econverso.*”

⁵² *Conj.* I.2. §8: “*Sed numerus seipso compositus est.*”

⁵³ En su nota 22 a la traducción de *Conj.*

⁵⁴ *IM* 6 §90: “*nam numerus est compositus et ex seipso compositus, ex numero enim pari et impari est omnis numerus compositus, sic numerus est ex numero compositus. Si dixeris ternarium ex tribus unitatibus compositum loqueris quasi si quis diceret parietes et tectum separate facere domum si enim parietes sunt separate et similiter et tectum: non componitur ex ipsis domus, sic nec tres unitates separate constituunt ternarium: quare si unitates consideras prout constituunt ternarium eas unitas consideras: et quod tunc aliud est tres unitates unite quam ternarius: ita ex se ipso est compositus, sic de omnibus numeris.*”

cuatro “unos” antes del cuatro, ellos deberían ser a su vez números, y no se habría avanzado en la explicación porque es justo ese concepto el que deseamos entender. Si se pensara en los “unos” como *elementos* de los números surge el problema de explicar cómo son distintos uno del otro de manera que la idea de suma o colección tenga sentido; es decir ¿por qué habría de ser instanciable el principio de lo no instanciable?, ¿cómo habría más de un “uno” que sumar? Pero si de verdad fueran distintos, el número resultaría ser un conjunto heterogéneo.

Los absurdos arrojados por la hipótesis orillan forzosamente a admitir, en cambio, la identidad entre lo unido, la unión y el resultado⁵⁵. Correctamente afirma el Cardenal que el número está “compuesto de sí mismo”. Pero al ocurrir esto tanto en el tres como en el cinco mil, aún es pertinente preguntar por qué el tres y el cinco mil no son iguales; es decir, resta explicar todavía por qué la igualdad de todo número consigo mismo se expresa como tres en el tres y de otra manera en otros. Lo mismo, *mutatis mutandis*, ocurre con las cosas: la diferencia entre ellas no se fundamenta a sí misma, sino que depende de una unidad antecedente e idéntica para toda determinación posible.

Un sumario análisis del problema de la individuación basta entonces para hacer evidente un principio de la mayor importancia: al número no lo forman números como a los individuos tampoco los forman individuos. Hay en cambio *algo de otro orden*, común a todos, que se da de maneras particulares en cada número (como cantidad) y en cada cosa (como *realitas*).

⁵⁵ De otro modo: entre lo unido y lo que une existe un nexo que es, a su vez, *igual* a ambas cosas. Si $a=b=c$, $b=a$ & $b=c$. Existe para el de Cusa un “esquema trinitario de lo real”, como lo llama Ezcurdía en *op. cit.* En efecto, en la unión entre lo unido y lo que une, el de Cusa ve una imagen de la Unitrinidad Divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo, nombres estos últimos que considera establecidos por los Doctores a semejanza de las cosas caducas: “(...) *propter quandam similitudinem ad hac ista caduca fecerunt.*” (*DIGN.* I. IX. § 26; *Cf. NA* 5 §19). Por lo demás, la idea de que cada una de las cosas es imagen de la trinidad no es una aportación original del Cusano. Ya el Erígena (*circa* 810) proponía en su *De divisione naturae* esta idea. Según la exégesis de Etienne Gilson (*La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV.* trad. de Arsenio Palacios y Salvador Caballero. 2ª ed. Gredos. Madrid, 1999 p. 200): “*Así toda creatura, por reproducir a su manera la imagen de Dios, queda definida por una trinidad constitutiva: la esencia, que corresponde al Padre; la virtud activa, que corresponde al Hijo; la operación, que corresponde al Espíritu Santo.*”

Se prueba así la pertinencia de una metafísica de la trascendencia como la caracterizada al comenzar este inciso. Mas admitir un fundamento de las cosas anterior a cualquiera de ellas⁵⁶ conlleva el riesgo de absorber toda multiplicidad. En su ámbito más esencial, todo sería lo mismo. La *realitas* agota aquí su alcance explicativo porque es incapaz de ofrecer una respuesta radical al problema: las cosas no son, a su vez, ciertos compuestos de otras cosas. Tampoco son los límites los que construyen a cada una; el individuo no es por causa de la finitud, sino que *es finito porque es*⁵⁷.

De ahí que la alteridad, la ininstanciabilidad o la inconmensurabilidad no puedan considerarse la causa de la individualidad sino, a lo mucho, las más señaladas consecuencias de la existencia de cosas⁵⁸. Pero así como es claro que la diferencia no se justifica a sí misma también es cierto que lo Uno sin más sería inútil para dar cuenta de la diversidad del mundo, la cual al menos puede describirse empleando la *realitas*. ¿Es que acaso será necesario elegir entre una infinitud indeterminada y una multiplicidad sin asideros?

⁵⁶ El de Cusa es muy explícito en: *DIGN.* I.V §14: “Y así como el número — que es un ente de razón fabricado por nuestra discreción comparativa— presupone necesariamente la unidad como principio de sí porque sin eso sería imposible que fuera, así la pluralidad de las cosas que desciende de esa unidad infinita está en tal relación con ella que sin ella no podría ser.” (*Nam uti numerus qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem presupponit necessario unitatem pro tali numeri principio ut sine eo impossibilis sit numerus esse, ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes ad ipsa se habent sine ipsa esse nequeant*). En *VD* 14 §58 descarta de plano la alteridad como principio de individuación: “*doces me domine quomodo alteritas que in te non est: etiam in se non est nec esse potest, nec facit alteritas que in te non est unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia, celum autem non est terra: licet verum sit celum esse celum: et terram esse terram*”.

⁵⁷ El de Cusa lo dice bellamente en *DIGN.* II.3 §110: “*quoniam esse rei non est aliud ut es diversa res, sed eius esse est ab esse*”.

⁵⁸ Es perspicua la afirmación del Cusano a este respecto en *VD* 14 §58: “*Non est autem principium essendi alteritas, alteritas enim dicitur a non esse (...) non est igitur alteritas aliquid*”.

c) *La infinitud como principio: la entitas*

Audi, Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est.
Dt. 6, 4.

Según se anticipaba, la Unidad es el principio que necesariamente antecede a todo individuo. Por ello, ninguno puede oponérsele y cabe entonces llamarla —*more spinoziano*— absolutamente infinita⁵⁹ ; o Infinito a secas. El Cardenal piensa que si de algo puede predicarse el *esse*, es máxima y eminentemente del Dios Uno, puesto que el no-ser no le es contrario⁶⁰. Pero aunque nada le limite, no por ello debería considerársele como una mera ausencia de determinación⁶¹. El vocablo mismo “in-finito” necesita ser algo más que un nombre privativo cuyo sentido dependa de su antónimo si ha de fungir en la filosofía cusana como *causa essendi et cognoscendi*. En cuanto cimiento absoluto de todo, ha de ser también máximo, pleno. Y precisamente en torno al tema de la maximidad el de Cusa erige la puerta de entrada a su teología natural. Las primeras líneas del *De docta ignorantia* rezan:

*Habiendo de tratar sobre la máxima doctrina de la ignorancia, necesito comenzar el discurso con la maximidad misma. Y llamo máximo a aquello que lo cual nada puede haber mayor. La abundancia, empero, se da al parejo con lo uno, y la maximidad coincide así con la unidad, que es la entitas. Si esa misma unidad está totalmente absuelta de toda relación y contracción, es manifiesto que nada se le opone, pues es la maximidad absoluta.*⁶²

Aquí, hasta para el neófito resulta evidente la semejanza del dicho cusano con la famosa afirmación del *Proslogion* de San Anselmo: “Y ciertamente creemos que eres algo, mayor que lo cual nada

⁵⁹ Cf. Spinoza, Baruj de. *Ethica more geometrico demonstrata* I, deff. VI.

⁶⁰ *DIgn.* I.6 §16: “*maxime igitur verum est ipsum maximum simpliciter esse vel non esse, vel esse et non esse, vel nec esse nec non esse, et plura nec dici nec cogitari possunt*”.

⁶¹ *Vid.* K. Flasch. *op. cit.* p. 49. Cf. tb. Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. (trad. de José Luis Barbero) Trotta, Madrid, 2000. p. 13.

⁶² *DIgn.* I.2 §5: “*Tractaturus de maxima ignorantie doctrina ipsius maximtatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico quo nihil maius esse potest, abundantia vero vni conuenit, coincidit itaque maximtati vnitas que est entitas, quod si ipsa talis vnitas ab omni respectu et contractione vniuersaliter est absoluta: nihil sibi opponi manifestum est cum sit maximtatis absoluta.*”

puede pensarse⁶³. Pero el Cusano avanza un paso más allá. En su contexto, la “mayoría” referida no es puramente un asunto de cantidad ni de cualidad. No habla de Dios como *lo excelente* en el género de lo grande, lo magnífico o lo existente, sino que se remonta por sobre las propiedades y lo piensa como el fundamento presupuesto en toda comparación y determinación. Dios es la Esencia misma⁶⁴. Y es que para dar cuenta de las cosas, el Máximo Absoluto necesita *pertenecerles*. Al llamar *entitas* a la Unidad⁶⁵, el Cardenal garantiza —si bien no es ése su propósito⁶⁶— la existencia de Dios, pero sobre todo pone al mundo y su variedad en una estrecha dependencia de Él: sin el Principio infinito, nada sería. Todavía más: el infinito es la más extrema posibilidad de cualquier cosa. De usar términos aristotelizantes podría llamársele causa eficiente porque habría

⁶³ Una referencia explícita al Doctor Magnífico la hace el Cusano en *DIGN.* I.12. §34. El código 61 de la biblioteca del Cardenal contiene, además, la obra del santo. A las semejanzas entre los pensamientos de ambos, Jasper Hopkins ha dedicado un artículo que, como él mismo reconoce, bebe de las intuiciones expresadas a este respecto por Karl Jaspers. El texto, titulado “*Nicholas of Cusa’s Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury*” (2001) está disponible en el sitio web de Hopkins: www.cia.umn.edu/jhopkins

⁶⁴ El de Cusa identifica, de manera muy tradicional, la esencia de Dios con su existencia. *Vid. DIGN.* 1 §145.

⁶⁵ Es una solución francamente neoplatónica, que arranca en Plotino (*Enéadas*. V. 5, 5) y que conoció cierta popularidad en la Edad Media como lo prueba —para mencionar un ejemplo extremo— la reseña de Gilson sobre Amalario de Bene. (E. Gilson, *op. cit.* pp. 328 y ss.) Además del fragmento aducido en el texto, confróntese también el explícito *DIGN.* I.8 §22: “*Unitas dicitur quasi [ὄντας] ab [ὄν] greco, quod latine ens dicitur et est unitas quasi entitas, deus nanque ipsa est rerum entitas, forma enim essendi est: quare et entitas.*”. Si bien las palabras griegas entre corchetes faltan en la edición argentorina, es fácil suplirlas a partir del contexto. La deducción del Cusano parece un juego basado en la casi homofonía de los términos, pero no será la única ocasión en la que ese recurso permita establecer fructíferas afinidades: la pareja *oratio-ratio* del *NA*, sin verdadera relación etimológica, fortalecerá por ejemplo las hipótesis aquí mantenidas respecto al lenguaje.

⁶⁶ Si bien, puede leerse *DIGN.* I.6 como una exploración de la necesidad de que Dios exista. De hacerlo, se encontrarán dos tipos de argumentos que siguen direcciones ligeramente distintas. Uno de ellos recuerda a los ofrecidos por Aristóteles en la *Física* respecto a la existencia de un Primer Motor. El Cardenal modifica la forma argumental y ofrece una especie de prueba cosmológico- matemática que apela a la necesaria finitud de toda serie. El otro camina sobre los pasos del anselmiano argumento ontológico y afirma que, en cuanto Dios es *acto* de todo posible ser, luego *es*.

originado el ser de ella; causa final por cuanto constituye el *summum bonum* a lo que todo tiende; y causa formal porque es la *entitas o forma essendi* de todo⁶⁷.

Si a ello se añade la necesaria trascendencia de dicho Principio⁶⁸, es obvio que no puede concebirse como pura ilimitación. Tampoco sería correcto considerarle el producto de una suma. No se trata, por tanto, del infinito potencial postulado por Aristóteles como el único sentido válido del término⁶⁹, sino de una absoluta plenitud aparte de la cual nada puede ser ni ser pensado. Dios es todo *lo que es*⁷⁰, aunque sin

⁶⁷ DIgn. I.21 §64 “[*Uides quomodo maximum est*] *Causa efficiens quia centrum, formalis quia diameter, finalis quia circumferentia*”; Cf. DIgn. II.9 §150: “*Est igitur deus causa efficiens et formalis atque finalis omnium (...)*”; DIgn. II.13 §179, y otros. De acuerdo con Flasch en *op. cit.* p. 140, esta identificación parte de un lugar de la *Física* aristotélica (198a24) y fue común a los neoplatónicos medievales. La exclusión de la causa material es sólo aparente: en cuanto se entiende como la posibilidad absoluta, se identifica con Dios (*vid. infra* y DIgn. II.8 *passim*). El Cusano niega, eso sí, la existencia de un *algo* en lo cual se signara la forma — como la arena o el vidrio desde el cual se funde un vaso— en DGen. 3, §164: “*deus licet non colligat ex aliquo quod non creavit possibilitatem rerum omnia.*”

⁶⁸ Es decir, del modo como la unidad no es un número, así Dios en cuanto Dios es absolutamente, y más allá de cualquiera de las cosas (*vid. DIgn. I.5 §14*: “*Non potest autem vnitas numerus esse: quoniam numerus excedens admittens nequaquam simpliciter minimum nec maximum esse potest, sed est principium omnis numeri quia minimum est finis omnis numeri quia maximum*”, y DIgn. I.7. §20: “*Binarius enim prima est diuisio (...)* *Sed diuisio et alteritas simul sunt natura*”).

⁶⁹ Aristóteles. *Phys.* 202b30 y ss, y 207a5. Mi afirmación es más bien hiperbólica, porque el sentido del pasaje apela a la inexistencia de una magnitud *física* actualmente infinita, y el de Cusa en *NA* 10 §40 se anticipa a refutar una interpretación que extrapole indebidamente la afirmación del de Estagiria a otros terrenos.

⁷⁰ Resuena aquí, sin duda, otro pasaje bíblico: *Éxodo* 3, 14. Es importante notar que la formulación de este hecho, tal como ha quedado expresada arriba, puede dar lugar a equívoco: “Dios es todo lo que es” necesita una precisión para no caer en los extremos de la tautología o la herejía. En efecto, en uno de los sentidos de la frase, ésta no sería una propiedad exclusiva de Dios: cualquier cosa es todo lo que es, ni más ni menos. En otra interpretación, el enunciado significa que cuanto es, es Dios. Pero el de Cusa se preocupa desde luego por evitar el panteísmo. En el *dictum*, por tanto, no cabe sino entender “lo que es” como un sustituto del participio activo *ente*, el cual he evitado aquí por razones análogas a las que me obligan a introducir los tecnicismos *realitas* y *entitas*. “Dios es todo lo que es” significa así que el ser de lo ente es Dios. *Vid. DIgn. I.4 §11*, citado adelante, y *DIgn. I.23 §71*. La reconducción de todas las cosas a su Principio (en virtud de la cual éste las contendría a todas) es llamada

composición u oposición. De modo que a pesar del lugar común, el de Cusa no le concibe como una mera *coincidentia oppositorum*⁷¹. La trascendencia de la *entitas* con respecto de los entes impide reducir la cuestión a ese famoso y tan mal entendido concepto, el cual implica —por cuanto es “*de los opuestos*”— todavía la noción de límite y diferencia de la cual he intentado deslindarlo⁷². La idea cusana de Dios no se conforma con afirmaciones tan paradójicas y desconcertantes como llamarle “principio y fin”, o “máximo y mínimo absolutos”. Al construirlas, el Cardenal sólo quiere hacer evidente la necesidad de discurrir sobre lo divino prescindiendo de la *realitas*; superando cualquier limitación impuesta por la distinción y definición de los términos⁷³ pero pretendiendo conservar también toda la riqueza de una divinidad personal y benevolente. Así por ejemplo, al interpretar a Dios como “Máximo Absoluto con el cual coincide el Mínimo”⁷⁴ no está imaginando un ente que para nuestra sorpresa pudiera reunir lo contradictorio, sino precisamente aquello en lo cual no habría diferencia entre “ser máximo” y “ser mínimo”: el simple y único

complicatio por el de Cusa, concepto que complementado con el de *explicatio* alcanzará particular importancia al tratar el problema de la Creación.

⁷¹ Cf. *DAbs.* §10: “*Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem (...)*”.

⁷² En *VD* 13 §53, el de Cusa afirma explícitamente que Dios infinito trasciende esos opuestos: “*admittimus igitur coincidentiam contradictorium super quam est infinitum*” (Cf. *DIgn.* I. 4 §12), de modo que difícilmente puede sostenerse el concepto de Dios en el Cusano como una coincidencia de la luz y las tinieblas, a la manera de L. Peña en *La coincidencia de los opuestos en Dios apud* Mauricio Beuchot. *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*. Caparrós Editores (Colección Esprit). Madrid, 1999. p. 35.

⁷³ Al respecto afirma el Cusano: “*oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum effere quam proprietatibus vocabulorum insistere: que tantis intellectualibus mysteriis proprie adoptari non possunt*” (*DIgn.* I.2. §8; cf. *Div. nom.* 4.11). De este modo, la Lógica o Dialéctica en cuanto el de Cusa la concibe sólo como un arte que “explica” el poder de la razón —i.e., lo “desdobra” o manifiesta— resulta inútil para fundamentar el discurso intelectual del que dependen ella misma y la investigación de los principios propia de la metafísica. (Cf. al respecto *Conj.* II.2 § 84) El Cardenal daría razón al Estagirita cuando afirmaba que los principios son objeto de la *νοήσις*, y anteriores por tanto a la demostración (*ἀπόδειξις*) que ellos mismos fundamentan.

⁷⁴ *DIgn.* I.4 §11: “*Minimus autem est quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi: manifestum est minimum maximo coincidere.*”

ser⁷⁵ que se nos hace patente en los entes diversos. Con sus paradojas el de Cusa pretende provocarnos a abstraer de la idea de límite —ya se exprese como magnitud, ya como calidad o como cantidad— para mostrarnos aquello que subyace. Sólo mediante esa abstracción puede teorizarse con verdad sobre el número y la cosa; encontrar su principio en la Unidad misma que se halla presente en cualquiera de ellos⁷⁶ y que, sin embargo, los excede:

*Como en Dios mismo son todas las cosas, y fuera de Él ninguna (...), en todas las cosas a Él solo se le busca, porque sin él nada es. Teniéndole a Él se tienen todas, pues Él mismo las es todas; y se saben todas porque es su Verdad.*⁷⁷

Pero aunque Dios sea fundamento de la diversidad, no puede a su vez diversificarse o multiplicarse, si bien *prima facie* sería ésa una respuesta satisfactoria a la pregunta por aquello que hace ser y ser-uno a cada individuo. De hallarse, un nexo necesario entre la *entitas* y la cosa sería la mejor salida a la pregunta de la sección anterior, mas el Cardenal reprime un poco el entusiasmo generado en este sentido por la simple réplica cuando afirma:

*La unidad absoluta, a la cual nada se opone, es la misma maximidad absoluta y Dios bendito. Como esta unidad es máxima no puede multiplicarse, pues es todo aquello que puede ser.*⁷⁸

¿Cómo entonces podrá el Principio infinito darse en cosas finitas? ¿Qué le llevará a diferenciar de sí y entre sí todo aquello que en su maximidad contiene o complica? Cabe aclarar que no se busca un concepto capaz de establecer, en el sentido estricto de la palabra, una *relación* entre ambos órdenes, pues ello

⁷⁵ *Conj.* I.6 §24. *Cf.* con *Ber.* §41.

⁷⁶ *Conj.* I.5 §18 “*Intuere mente profunda vnitatis infinitam potentiam, maior enim est per infinitum omni dabili numero, nullus enim est numerus quantumcunque magnus in quo vnitatis potentia quiescat.*”

⁷⁷ *DIgn.* II.13 §179: “*ut in ipso [Domino] sint omnia et extra ipsum nihil (...) in omnibus ipse tantum queratur, quoniam sine eo omnia nihil sunt: quo solum habito omnia habentur, quia ipse omnia, quo omnia sciuntur: quia veritas omnium.*”

⁷⁸ *DIgn.* I.4 §11: “*Est igitur vnitatis absoluta cui nihil opponitur ipsa absoluta maximitas que est deus benedictus. Hec vnitatis cum maxima sit non est multiplicabilis quoniam est omne id quod esse potest.*”

comprometería el carácter trascendente de Dios. La distancia entre el mundo y su Principio no puede ser recorrida, porque el Principio no se instancia en las cosas aunque se despliegue en todas ellas. Pero la respuesta no es un secreto: la participación o μέθεξις platónica será, con todo y sus fragilidades, el recurso mediante el cual el Cusano dé cuenta de la diversificación del Principio infinito en las cosas, y mantenga a la vez ese imprescindible abismo entre ambos. Se trata, sin embargo, de un expediente peligroso. Como ya el mismo Platón entreviera⁷⁹, la necesidad de salvaguardar a toda costa la diferencia entre la cosa y su principio puede conducir al indeseable extremo contrario de la identificación entre ambos. Así, no habría más que la Idea. Advertido de este dilema por la tradición neoplatónica, el de Cusa —con la Biblia en mano— apuesta por una reformulación que afianza el carácter propiamente cristiano de su filosofía.

d) *La contracción como modalidad de la participación*

et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt
Io. 1,5.

La maravilla mediante la cual un Principio infinito se da en las cosas sin mezclarse con ellas⁸⁰ no puede ser un mero “tomar parte de”. Dadas la unicidad y la simplicidad de Dios, Él no podría disminuir poco a poco para dar origen a las cosas. No se instancia con reducción de Sí; no hay un proceso de repartición de lo abundante hacia lo carente. De adoptar esa postura debería todavía explicarse cómo el Infinito se *fraccionaría* a Sí mismo⁸¹. Por otro lado, tampoco satisfaría concebir —apelando al significado estrictamente etimológico del término “participar”— que cada cosa va arrancando de la *entitas* infinita una porción

⁷⁹ Vid. la crítica que Platón mismo endereza contra la participación en su *Parménides*, 130-131.

⁸⁰ En *DIGN.* II.2 §102 admite la dificultad del asunto al preguntar “*Quis demique intelligere potest deum esse essendi formam: nec tamen immisceri creature*”. La interrogante parece extraída de aquella platónica en el lugar ya referido del *Parménides*.

⁸¹ El de Cusa niega esta posibilidad, por ejemplo, en *DPL* 2 §97. Con todo, la doctora Laura Benítez me ha hecho notar que la necesidad de división supone a Dios como un infinito *extenso*, y que el problema aplica sólo a esta concepción.

variable; es decir, que lo carente toma de lo abundante⁸². Aunque *a limine* esta última solución enfrenta el mismo problema de explicar el significado de “partes” del Infinito, cuando menos conservaría de Dios la trascendencia: para ser, la cosa intentaría obtener de Dios “algo” de una *entitas* infinita que no se agotaría aun si se le expoliara por siempre. Pero ninguna de ambas respuestas satisface a Nicolás de Cusa. No pueden hacerlo porque introducen de nuevo la idea de cantidad de la cual necesita liberar su discurso propiamente metafísico. En cualquiera de las hipótesis, o bien Dios daría *una parte* de sí a las cosas (y a cada una en distinta medida, con tal de hacerlas diferentes) o bien las cosas tomarían de Dios cuanto pueden y cuanto las hace distintas de las demás. Aunque el Cusano emplea bastantes veces el término participación⁸³, lo entiende de una manera más profunda:

*Aquello que es participado por otro no puede ser recibido ni máxima ni mínima ni igualmente. Así, la simplicidad misma de la Unidad no puede ser participada como es, sino [sólo] alienadamente (aliter), en cierta composición o caída respecto a aquella simplicidad misma, por decirlo así.*⁸⁴

⁸² Si creemos a J. Alsina Clota, estos dos principios (denominados por él “participación” y “donación sin disminución”) son básicos para el neoplatonismo y fueron formulados ya por Numenio, de quien Plotino los toma en préstamo. (Vid. Alsina Clota, José. *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 69; y tb. Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 2.11)

⁸³ Entre ellos: *Conj.* I.11. §§58 y 59; II.1 §§71 y 73; II.6 §§98, 102 y 104; II.16 §162; y II. 7 §172; *DGen.* 1 §147, etc. algunos de los cuales serán comentados en esta misma sección.

⁸⁴ *Conj.* I. 11. §58: “*omne quod in alio participatur nec maxime nec minime nec equaliter poterit recipi, ipsa etiam unitatis simplicitas cum non vti est simplex sed aliter participetur: in quadam vt ita dixerim compositione aut casu ab ea ipsa simplicitate*”. A mi traducción cabría objetar que dada la partícula “*aut*” —la cual indica más bien una oposición que una equivalencia entre los miembros de una disyunción, pues esto último se expresa normalmente por “*vel*” o el sufijo “*-ve*”— el Cusano no pretende afirmar que la composición sea esa “caída” o apartamiento de la simplicidad. Sin embargo, “*aut*” puede significar asimismo “o bien”. Dado el carácter con que emplea “*compositio*” (*vt ita dixerim*) parece que la cláusula intenta expresar lo que finalmente dice en la parte aclaratoria (*hoc est*). Si se admite esta hipótesis de lectura, “*aut*” no tendría la función de crear oposición estricta entre el contenido conceptual de “composición” y “caída-separación”: composición equivaldría a caída, con las reservas expresadas sobre este término en el cuerpo del texto. Casi al finalizar este trabajo, he podido confirmar que mi conjetura es correcta tras leer las notas al prefacio añadidas

La desigualdad aquí aludida, contrapuesta a la Igualdad que sólo conviene a Dios⁸⁵, no es un asunto de grado. No se trata de que cada ente tome *entitas* en proporción distinta a otro: si no tuviesen todo el ser, simplemente no serían. El de Cusa, en cambio, y muy en la línea del último Platón, centra sus consideraciones a este respecto no en una desigualdad *comparativa* sino en la idea misma de desigualdad. Que las cosas “participen” de la *entitas* quiere decir por lo menos que no son la *entitas* misma, a la cual reciben con alienación según indica el fragmento⁸⁶. Lo mismo se da en lo Otro⁸⁷. A este respecto resulta aclarador un pasaje del *De dato Patris Luminum*, a la vez homilía a la *Epístola de Santiago* 1, 17 y un tratado sobre la contracción que da título a este inciso:

Los filósofos dicen que la forma es lo que da ser a la cosa, pero ese dicho carece de precisión, pues no hay una cosa cuya forma le dé el ser, porque nada es sin la forma. Por tanto, no ocurre que la cosa tome su ser de la forma, porque [entonces] sería antes de ser, sino que la forma da a la cosa el ser; o sea, la forma es el ser mismo en toda cosa que es. Así, el ser dado a la cosa es la forma misma, dadora de ser. Ahora bien, Dios es la absoluta forma de ser (absoluta essendi forma) (...) que da el ser a todo (...), pero la forma de cualquier cosa es un descenso desde la forma universal (...) Con admirable sutileza mediante su afirmación, el Apóstol [Santiago] nos explica que el don óptimo descende, casi como si dijera que el Dador de las formas no dona nada sino a sí mismo, pero que como su don es óptimo (...) no puede ser recibido como se da, porque la recepción de lo dado se hace de manera descendente (descensiuē).⁸⁸

por Hopkins a su traducción del *DIGN.* (nota 2): “Nicholas often uses Latin words—even the more common ones—in a special way, with a special sense. For example, (...) in *DI II, 1 (95:5)* [i.e. *DIGN.* II.1 §95, línea 5] ‘aut’ can be translated as ‘i.e.’” Hay entonces dos casos cuando menos en que *aut* no tiene para el Cusano valor adversativo.

⁸⁵ Cf. *DIGN.* II.1 §91.

⁸⁶ Escojo, sin que me satisfaga del todo, este término por sobre “alteración” y “enajenación”, etimológicamente emparentados con aquél. La primera de las alternativas llevaría a pensar en que Dios, tradicionalmente “imposible”, sufre alguna modificación para crear. La segunda, podría favorecer cierto parentesco indeseable con filosofías que dependen del uso hegeliano del término.

⁸⁷ La manera en la cual esto ocurre es la pregunta central del *DGEN.* En esa obra el Cardenal emplea expresamente los términos *idem* y *alter* que, como él mismo reconoce, heredaría de los “platónicos”. Vid. *DGEN.* 1, §145.

⁸⁸ *DPL* 2 § 98-99: “*Aiunt philosophi formam esse que dat esse rei. Hoc dictum precisione caret, nam non est res cui forma dat esse, cum nihil sit nisi per formam. Non est igitur res a forma esse captiens, esset enim antequam esset, sed forma dat esse rei, hoc est forma est ipsum*

Sin embargo, se ve cómo en este intento de explicar en qué consiste la mencionada alienación de lo Uno en lo múltiple —el descenso de lo Infinito en lo finito— el Cusano apenas bordea las honduras de la herejía. Considerar que las cosas se hacen finitas a partir de una *caída*, o como lo dice en otro lugar, “por degeneración de lo Uno”⁸⁹, se parece mucho a ciertos gnosticismos según los cuales el mundo es algo corrupto o francamente malo, alejadísimo de y hasta contrapuesto a la bondad pura de Dios⁹⁰. Los emanatismos puramente neoplatónicos cuyos ecos se encuentran en este y algunos otros pasajes cusanos⁹¹ pueden ser también fuente de problemas para una filosofía comprometida con la ortodoxia cristiana.

El Cardenal no desea (y lo evita con buen éxito) caer en los excesos de un Basíliades. Debe aceptar por ello que el Dios de Abraham y de Jacob —lejano de toda envidia— no puede querer lo malo o lo corrupto, y que por ende no da ser a las cosas de manera disminuida⁹². Interpretar con justicia al Cardenal debería recordar lo dicho por él, entre otros lugares, en la primera parte de la misma cita donde se menciona la caída: más que a una “descomposición” de Dios, esta idea apela a las

esse in omni re que est: ut esse datum rei sit forma ipsa dans esse. Deus autem est absoluta essendi forma (...) quia dat omnibus esse (...) Nam forma cuiuslibet est descensus a forma universali (...) Mirabili subtilitate hoc nobis apostolus exprimit per hoc quod dicit, datum optimum descendere, quasi diceret dator formarum non aliud a se ipso donat (...) sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensiuè”.

⁸⁹ Cf. *Conj.* I.10 §45, a propósito del esquema *p.* que se encuentra al final de este apartado.

⁹⁰ Cf. E. Gilson. *op. cit.* p. 41.

⁹¹ *DIGN.* II.4 §116: “*Quoniam vero dictum est vniuersum esse principium contractum tantum atque in hoc maximum patet quomodo per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto totum vniuersum prodiit in esse, omnia autem entia que sunt partes vniuersi sine quibus vniuersum cum sit contractum vnum totum et perfectum esse non potest simul cum vniuerso in esse prodierunt.*”

⁹² *DIGN.* II.2 §§98-99: “*quomodo enim id quod a se non est aliter esse posset quam ab eterno esse. Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni inuidia, non potest esse diminutum ut tale communicare, non habet igitur creatura que ab esse est omne id quod est corruptibilitatem: diuisibilitatem: imperfectionem diuersitatem: (...) et ceter huiusmodi a maximo eterno indiuisibili perfectissimo indistincto vno, neque ab aliqua causa positiua.*” Confróntese con esto el pasaje 29e del *Timeo* platónico: “ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.” y el apócrifo *Evangelio de la Verdad* §7, uno de los manuscritos de Nag Hammadi atribuidos a Valentín, el gnóstico alejandrino.

nociones de inconmensurabilidad y alteridad. Así la “caída” de las cosas con respecto al Principio no quiere decir que por alguna causa positiva —el pecado o la materia, por ejemplo— se hayan apartado de Él, sino que son *distintas de lo infinito por necesidad*⁹³. No habría diversidad sin esa imprescindible división desde la Unidad. ¿Qué quiere decir, pues, que la cosa participe de la *entitas* si por las razones dichas no puede tenerla toda, no puede tener una parte de ella y no puede dejar de tenerla? Aunque el Cusano parece renunciar a la perfecta elucidación de un asunto más allá de nuestra capacidad intelectual⁹⁴, es capaz de establecer algunos símiles para orientar la comprensión de este punto. En *De docta ignorantia*⁹⁵ ofrece, muy a su gusto, una parábola matemática. Compara ahí a Dios con una línea infinita sobre la cual construye después una deducción típica de su elocuencia:

*Y como es indivisible y una, [la línea infinita] está toda en cualquier [línea] finita; pero no está toda en cualquier finita según la participación y la finición, porque de otro modo, cuando estuviera toda en la línea de dos pies no podría estar en la de tres, dado que la de dos pies no es la de tres. Por tanto, tan está en cualquiera como en ninguna, porque una es distinta de otra por la finición. En cualquier línea está, pues, toda la línea infinita en un modo en que cualquiera está en ella. Esto debe considerarse conjuntamente para que se vea claro de qué modo el máximo (sic) está en cualquier cosa y en ninguna.*⁹⁶

⁹³ Son, en ese sentido “contingentes”. N. Abbagnano, en su *Diccionario de Filosofía*, s.v. contingente, afirma que la palabra “(...) adquirió un significado específico diferente de lo que se entiende por posible y vino a significar justo lo que aun siendo posible ‘en sí’, o sea en su concepto, puede ser necesario con respecto a otro, es decir, con lo que lo hace ser”. Enuncia a continuación dos sentidos del término, uno de los cuales coincide con lo aquí mencionado: “(2) [aquello que] *Se verifica necesariamente por su causa. (...) lo [contingente] es (...) lo posible que puede ser necesariamente determinado y, por lo tanto, puede ser necesario*” (*ibidem*). Cf. *DIgn.* II.2 §102.

⁹⁴ Cf. *DIgn.* II.3 §109.

⁹⁵ *DIgn.* I.9, *passim*.

⁹⁶ *DIgn.* I.16 §50; según Wilpert: “*et cum sit indivisibilis et vna est tota in qualibet finita: sed non est tota in qualibet finita secundum participationem et finitionem: alioquin quando esset tota in bipedalí non posset esse in tripedalí: sicut bipedalís non est tripedalís, quare est ita tota in qualibet quod est in nulla, vt una est ab aliis distincta per finitionem. Est igitur linea infinita in qualibet linea tota: ita quod quelibet in ipsa et hoc quidem coniunctim considerandum est, et clare videtur quomodo maximum (sic) est in quelibet re et in nulla*”. Por su traducción al pasaje, es claro que Fuentes Benot opta por la corrección “*maximum*” para la palabra destacada. Esto no deja de tener sentido, pues el pasaje quedaría: “(...) de qué modo el máximo está en cualquier cosa y en

Dios —es decir, la *entitas*— está todo en todas las cosas y a la vez en ninguna, o sólo podría estar en una de ellas. Un gran acierto del Cardenal consiste precisamente en recalcar que esta ausencia es también presencia⁹⁷. Cuanto *es*, es Dios porque sin Él no sería; y sin embargo no es cierto que cualquiera de las cosas agote la infinitud de Aquél: “*quiditas absoluta rei non est res ipsa ita contracta, non est aliud quam ipsa*”; es decir, la quiddidad absoluta de la cosa no es la cosa misma contracta, pero tampoco es algo distinto de ella⁹⁸. En el mundo está Dios; y a la vez, Dios no se encuentra en el mundo incluso sumando la totalidad de los entes en él contenidos⁹⁹. Con esa respuesta Nicolás de Cusa tiene suficiente para alejar las acusaciones de panteísmo erigidas en su contra, pero la pregunta que he traído hasta aquí sigue sin respuesta: ¿cómo la *entitas* una e infinita es *entitas de* las cosas finitas?

En el *De Coniecturis*, el Cusano propone un dibujo (*vid.* Figura 1, *infra*) con el cual intenta resumir ese modo en que lo Uno se da en lo múltiple. A tal esquema lo llamaré esquema *p.* por “paradigmático”, pues de manera análoga al principio de

ninguna”, lo cual es verdadero en la filosofía cusana. Propongo, en cambio, conservar la lectura de Wilpert (si no se trata acaso de un error tipográfico) e introducir el neologismo “máximo” con el sentido de “la unión de máximo y mínimo”, quizá más natural en un contexto donde abundan precisamente fórmulas que pretenden negar y afirmar al mismo tiempo el mismo hecho. El ejemplo de la línea infinita se encuentra también en *VD* 13 §57.

⁹⁷ Por ejemplo en *Conj.* II.6 §98: “*Oportet (...) non negligere ut intellectualiter verum apprehendas nam unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito (...) Unitas enim in sua precisa simplicitate imparticipabilis est. Quoniam vero multitudo sine ipsius participatione non est, quapropter ipsa ratio unitatis participabilitatem in alteritate intuetur*”, y en *DGen.* 1§146. El tema es un coqueteo cusano con la teología areopagítica. En *Div. nom.* 1.7 se afirma, por ejemplo que Dios es *πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων*. Según los traductores de ese texto (Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín. Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de espiritualidad, 21. Madrid, 2002), la frase se volvería favorita del maestro Eckhart. La influencia de este último sobre Nicolás de Cusa es explícita en *DIgn.* I.16 §43. Como puede esperarse, hay también resonancias de las epístolas paulinas, concretamente de *1Cor.* 15, 28. *Cf.* además, Gelati F., Bruno. “*El mare nostrum y la lucha con el ángel: el dominio de la razón y la presencia del ser*”. Ponencia en el XI Congreso Nacional de Filosofía. Asociación Filosófica de México- UNAM. Ciudad de México, julio de 2001; y el apartado III.1 de este trabajo.

⁹⁸ *DIgn.* II.4 §115.

⁹⁹ *Cf.* San Agustín, *Confessiones* I.3.

inconmensurabilidad en su metafísica, servirá para la explicación de muchos puntos de la cosmología y estará implícito en la división tripartita del Universo propuesta en algún otro capítulo del mismo tratado. Según el filósofo, en la figura puede vislumbrarse el vínculo —por llamarlo de algún modo— entre la unidad y la alteridad. Como se sabe, a Dios corresponde la Unidad que preside el esquema: Él es la *entitas* de todas las cosas que *desciende* en forma de una pirámide luminosa hacia la alteridad, según mencionaba el *De Dato Patris Luminum*. La introducción aquí del símil entre luz y *entitas* no sorprende dados el título de aquel tratado, y textos como el prólogo al *Evangelio de San Juan*. La semejanza, repetida en el *Compendio* y otras obras¹⁰⁰, parece tener la finalidad de llevarnos a entender con un ejemplo perceptible algo más allá de toda agudeza.

Si se observa con cuidado puede notarse que la Unidad o fuente de la luz permanece *fuera* de la figura descrita por los dos triángulos. No obstante, su presencia no cesa ni siquiera en la base misma de la pirámide de las tinieblas, en donde Dios está como el punto apical de la pirámide que *desciende*¹⁰¹. Pero supuesta su concepción de Dios como Máximo Absoluto la figura planteada por el de Cusa no debe interpretarse a la manera de la interacción entre dos principios —la luz penetrando en unas tinieblas preexistentes— pues entonces debería admitirse también que la acción divina está en alguna manera limitada por un principio opuesto, lo cual pondría de nuevo al Cardenal en el peligroso dualismo del que intento sacarlo explicando su postura.

De haber un co-principio, el Máximo no sería tal. En cambio, la aclaración del esquema debe guiarse por la noción de que el descenso de la igualdad en la multiplicidad (la cual multiplicidad no es efectivamente tal hasta la verificación de dicho movimiento) *configura un mundo forzosamente distinto de Dios*, a quien aquél recibe *progresivamente*. Eso es lo que debe llamarse “contracción”. Ésta no es, pues, sino la necesaria diferencia de

¹⁰⁰ Cf., por ejemplo, *NA* 3 §8 y *NA* 11 §41.

¹⁰¹ Concuerda con esto, la idea que respecto a lo números expresa Nicolás de Cusa en el ya citado *Conj.* I.5 §18. Así como la infinitud divina no se agota en lo grandísimo, tampoco está ausente en lo ínfimo. Cf. Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 4.4.

lo finito respecto a lo Infinito y no implica una gradual entificación; es decir: las cosas más cercanas a la base de la pirámide luminosa no *son* en mayor medida que las más alejadas; no tienen más ser¹⁰². Lo Infinito se hace finito tanto en lo inmediato a él como en lo distanciadísimo¹⁰³ y por ello la contracción sólo da cuenta de la manera en la cual se pasa de simplemente ser (*i.e.* la *entitas* pura), a ser-algo (el ente). Lúcidamente lo afirma el de Cusa: “*la contracción se dice con relación a algo, a ser esto o aquello*”¹⁰⁴.

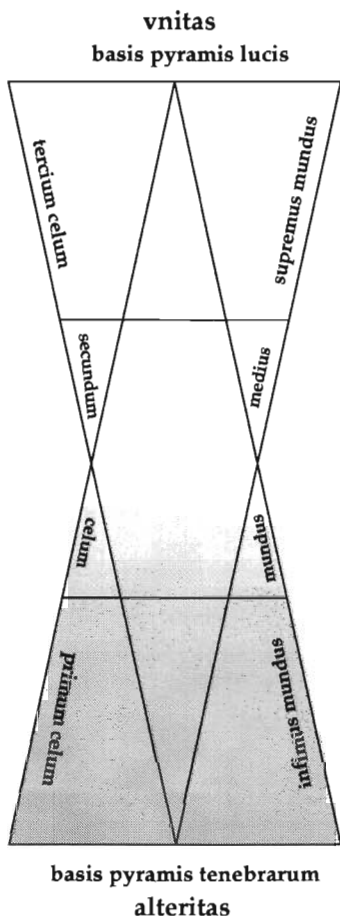
Con la *contractio* parece resolverse entonces el problema de la individuación, pues explica de manera suficiente por qué una cosa es la que es; expresa la recepción idiosincrásica que cada cosa hace de Dios. Por ella el individuo difiere del Principio y también de las otras creaturas. Sirve, pues, para comprobar ventajosamente la *realitas* porque la subordina a la *entitas* y conserva, además, esas dos desigualdades cuya eliminación contradiría nuestras más básicas certezas sobre el mundo: una cosa no es la otra; y ninguna cosa, ni el mundo todo, son Dios.

¹⁰² Cf. *DIgn.* I.5 §13, citado arriba, y reforzado por *DIgn.* II.2 §104. Véase además *Conj.* I.11 §9: “[A; *i.e.* Deus] non est igitur imparticipabilis secundum aliquem ipsius distinctum gradum: cum simplicitas indistinctibilis sit”.

¹⁰³ *DPL* 2 §99.

¹⁰⁴ *DIgn.* II.4 §116: “*contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud*”.

FIGURA 1
 ESQUEMA P., O DE LA CONTRACCIÓN
 (CONJ. I.9; ED. ARGENT. P. 97)¹⁰⁵



¹⁰⁵ De arriba abajo se lee: "Unidad/Base de la pirámide de la luz/Tercer cielo – Mundo supremo/Segundo cielo – Mundo medio/Primer cielo – Mundo infimo/Base de la pirámide de las tinieblas/Alteridad." Dicho sea de paso, el dibujo aparece acostado en la edición argentina, contradiciendo la indicación explícita "basis pyramis". Hopkins lo hace notar y lo coloca correctamente siguiendo la indicación de H. Wackerzapp (el lugar preciso está referido en la nota 116 a la traducción de Hopkins al *De Coniecturis*). Quizá la posición se deba a la necesidad de ahorrar espacio en la vitela sobre la que se trazó el esquema en el manuscrito original.

2. Cosmología

a) Creación y procesión

Pero no obstante ser un tema metafísico, la contracción funge también como puente para emprender el estudio del Cosmos necesario de toda filosofía: en cuanto pretende explicar la diversidad de cosas, es una bisagra para pasar —literalmente— de lo uno a lo otro. Se mencionaba antes que el Principio único, equiparado por el Cusano con la luz, está presente incluso en la base misma de la pirámide de las tinieblas; es decir, aun lo sumamente compuesto y apartado de la simplicidad de lo Uno no deja de ser. Pero es imprescindible notar también la verdad de lo inverso: ya en la raíz misma de lo iluminado aparece la sombra de la alteridad¹⁰⁶.

De apelar nuevamente al paralelo entre cosa y número podría decirse, como pensaban los griegos, que el primero de los números es el dos¹⁰⁷; o sea, que la idea misma de ente implica —según se ha probado— la división o diferencia respecto a la Unidad o *entitas*. Mas en la perspectiva semítica, alimento también de la filosofía cusana, todavía cabe hallar otras riquezas. Los primeros versículos del libro del *Génesis* según la *Vulgata*, como casi seguramente los leyó el Cardenal¹⁰⁸, afirman:

¹⁰⁶ A este respecto, *vid. Conj.* I.9 §42: “*In infimo vero mundo tenebra regnat quamvis non sit in ea nihil luminis, illud tamen in tenebra latitare potius quam eminere figura declarat*”. Semejantes afirmaciones acercan la noción cusana de *contractio* a lo que el cabalista Yitzjak Luria habría de llamar *tzimtzum*. Al respecto *cf.* G. Scholem. *op. cit.* pp. 71-74.

¹⁰⁷ *Vid. DÍgn.* I.5§ 14, citado *supra*.

¹⁰⁸ Es interesante notar ciertos rasgos de la hermenéusis cusana a este texto: en *DGen.* 1 §143, el Cardenal parece concebir que el escrito mosaico es todavía una investigación conjetural sobre el asunto, inscrita en el ámbito de la diversidad. Prefiere, por lo que parece, acudir a la “razón” como árbitro último de lo que es verdadero, pero esto no lo acerca —según parece insinuar la traducción de Hopkins— a posturas capaces de prescindir de la Revelación. En todo caso no sería esa una posición propiamente renacentista o presagiadora de la Modernidad. Para no pervertir el sentido de la frase cusana, creo que la *ratio* en el texto debe entenderse a la luz de la asimilación entre ésta y el *Lógos* como hijo de Dios, de modo que, por decirlo así, el advenimiento de Cristo supone una especie de redención intelectual capaz de liberar al cristiano de la literalidad de la Ley. En este sentido, se halla cerca del agustinísimo “*intellige ut credas, crede ut intelligas*”, y de la idea también agustina de que una

[1] *In principio creavit Deus caelum et terram.* [2] *Terra autem erat inanis et vacua*¹⁰⁹ *et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas.* [3] *Dixitque Deus*¹¹⁰ *'Fiat lux'. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit Deus lucem ac tenebras.*

Si se estableciese un paralelo entre el proceso narrado por la Escritura y las ideas desprendidas de la figura *p.*, ésta podría interpretarse sin dificultad como un diagrama de lo dicho en el Libro: cabría identificar la contracción con la *creación ex nihilo*, acto por el cual Dios en su omnipotencia otorgó el ser a algo que antes no era¹¹¹. En el origen mismo del mundo, Dios creó cosas *distintas* (el cielo y la tierra de la narración) y *dividió* la luz de las tinieblas. Así, en el momento inicial de la creación —en el principio (בראשית)— estaba ya implícita la alteridad, sea como diferenciación de lo finito y lo infinito, sea como separación entre una cosa y otra. De esto los cabalistas hebreos pretendían encontrar demostración en el hecho de que el relato del *Génesis* empezara con ב, la segunda letra del alefato y equivalente también de nuestro número dos¹¹². Para que la creación

razón rectamente dirigida no es sino *capax de Dios* (Cf. *De Trin.* XIV.11 y *passim*). Espero discutir en otro trabajo la correcta traducción del pasaje. En todo caso, el de Cusa parece inscribirse en la costumbre instaurada por los primeros Padres de la Iglesia de considerar el relato de la creación un escrito simbólico, lleno de significados ocultos cuya intelección exige dejar atrás la mera letra del texto. *Vid. DGen.* 2, §§160 y 161.

¹⁰⁹ Literalmente: תהו ובהו De acuerdo con una traducción anotada de la *hebraica veritas* (disponible en <http://bible.ort.org>), estas palabras fueron entendidas por el rabino Shelomó ben Yitzjak, Rashí, como “asombro” y “variedad”. Si bien es cierto que la *Vulgata* y la *Septuaginta* (“ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος”) prefirieron “vacío”, no deja de ser sugerente que la idea de asombro, pero sobre todo la de variedad sean referidas al surgimiento mismo del mundo con el acto del Creador. Es decir, también por esta vía la realidad se inauguraría con un forzoso hiato entre lo *siempre uno* y lo *distinto desde su origen*. Cf. además G. Scholem. *op. cit.* p. 64 y ss.

¹¹⁰ El Cusano llega a asimilar la prolación verbal del hombre con la creación de Dios, *vid. DGen.* 4 §167 y *Comp.* 7 §19. A partir de ese mismo símil, el Erígena había teorizado la creación en términos de los que no poco hereda el Cardenal. Cf. el apartado I.3 de este trabajo.

¹¹¹ *Vid.* el ya citado *Conj. I.2* §7, y *NA* §36.

¹¹² Cf. *Sefer ha Zohar* I. 2b-3b. [Prólogo, 6.37] (traducción de Esther Cohen y Ana Castaño. Selección de E. Cohen). 2ª ed. CONACULTA. Cien del Mundo. México, 1999. p. 29. *Vid. tb.* G. Scholem. *op. cit.* p. 33.

aconteciera, lo indivisible hubo, pues, de *progresar* en lo divisible; el Principio tuvo que contraerse. Por ello cabe hablar de cierta “composición” sucesiva de Dios por la cual Él *desciende* para dar ser a las cosas, pero ¿implica eso que el Cusano deba aceptar la creación como la formación de cierta materia? Si no es así, ¿cuál es entonces la naturaleza del Universo creado? Aunque la respuesta a esas preguntas aleja la exposición de la secuencia bíblica, permitirá volver a ella con un nuevo ímpetu.

A partir de los conceptos de contracción y de Dios como Máximo, puede concluirse con el filósofo que el Universo — semejante a su Creador— es infinito: si nada de cuanto es diferente o contracto alcanza la plenitud absoluta del Principio, entonces ninguna cosa puede identificarse con Él. Entre todas esas cosas diferenciadas se observan, por tanto, grados de parecido o similitud sin que se consiga nunca la eliminación de la *realitas*, según se demostraba arriba. Las cosas son entre sí infinitamente parecidas e infinitamente disímiles¹¹³ porque cada una participa a su manera de lo imparticipable; luego, la asimilación con el Principio, sea por ascenso hacia lo Máximo, sea por descenso hacia lo Mínimo, está poblada también de infinitos peldaños¹¹⁴. Hay grados infinitos de aproximación a Dios, y de este modo, a pesar de la finitud de cada una de las cosas, es infinito su conjunto al cual llamamos Universo¹¹⁵.

Ahora bien, afirmar “grados de parecido” con respecto a la *entitas* no significa otra cosa que sostener la *actualidad* de las cosas

¹¹³ *DIgn.* II.5 §120: “*Rerum etiam diuersitatem et connexionem in hoc exoriri intelligis, nam cum quelibet res actu omnia esse non potuit quia fuisset deus, et propterea omnia in quolibet essent eo modo quo possent secundum id quod est quodlibet, nec potuit quodlibet esse consimile per omnia alteri ut patuit supra: hoc fecit omnia in diuersis gradibus esse, sicut et illud esse quod non potuit simul incorruptibiliter esse: fecit incorruptibiliter in temporali successione esse: ut ita omnia id sint quod sunt quoniam aliter et melius esse non poterunt.*”

¹¹⁴ *DIgn.* II.1 §96: “*ascensus ad maximum et descensus ad minimum simpliciter non est possibilis: ne fiat transitus in infinitum*”. *Vid. tb. DIgn.* I.3 §9.

¹¹⁵ *DIgn.* III.1 §§185-186: “*inter species diuersas talis combinationis ordo existit ut suprema species generis vnus coincidat cum infima immediate superioris, ut sit vnum continuum perfectum vniuersum, omnis autem connexio gradatiua est et non deuenitur ad maximam, quia illa deus est.*” A pesar de esta afirmación, es importante no desatender la distinción cusana entre dos sentidos de infinito (negativo y privativo) en la cita aducida *infra: DIgn.* II.1 §97, así como la exégesis que de ella hace Rotta en *op. cit.* pp. 238-239.

creadas. Dios sería así el Acto Puro¹¹⁶. Pero el de Cusa no opone a éste, como lo hacía la tradición de las escuelas, una materia susceptible de ser formada¹¹⁷. Su monismo alcanza también la teoría de las causas, y por ello poco tienen que ver aquí actualidad y existencia. La asintótica semejanza de las cosas a su Principio no es, como se ha dicho, una gradual entificación: todas simplemente son. Pero a pesar de este supuesto, el de Cusa no abandona en el *De docta ignorantia* la terminología empleada por los intérpretes de Aristóteles, ya que su lenguaje le permite afianzar la distinción indispensable entre la mencionada infinitud de Dios y la del Cosmos. En palabras del Cardenal:

*sólo el Máximo Absoluto es negativamente infinito, pues sólo Él es con toda potencia aquello que puede ser. El Universo empero, como comprende todas las cosas que no son Dios, no puede ser negativamente infinito, pero sí sin término; esto es, infinito privativamente. Y bajo esta consideración no es ni finito ni infinito. Sin embargo no puede ser mayor de lo que es, pero esto sucede por defecto porque la posibilidad o materia no se extiende más allá de sí. Mas no es distinto decir que el Universo puede ser siempre más actual que decir que lo posible llega a ser lo infinito en acto, y esto es inadmisibile dado que la actualidad absoluta —que es la eternidad absoluta— no puede originarse de lo posible, pues es en acto toda la posibilidad de ser.*¹¹⁸

Según el Cusano, en cuanto Dios es su causa eficiente, formal y final¹¹⁹, las cosas no necesitan más para ser. Por ello la alusión a la materia no implica que la contracción sea un hilemorfismo¹²⁰. Para él la *actualización* es un darse de Dios en la

¹¹⁶ *DIgn.* I.4 § 11: “*maximum absolute cum sit omne id quod esse potest est penitus in actu*”. Cf. *DIgn.* I.16 §42.

¹¹⁷ Hay incluso identificación entre la Potencia y el Acto absolutos en varios pasajes del *corpus*, entre ellos *VD* 15 §§ 62-63 y *DIgn.* I.16 §42: “*Preterea ipsa possibilitas absoluta non est aliud in maximo quam ipsum maximum actu*”.

¹¹⁸ *DIgn.* II.1 §97: “*Solum igitur absolute maximum est negativie infinitum, quare solum illud est id quod esse potest omni potentia, vniuersum vero cum omnia complectatur que deus non sunt non potest esse negativie infinitum, licet sit sine termino, et ita priuatiue infinitum, et hac consideratione nec finitum nec infinitum est. Non enim potest esse maius quam est, hoc quidem ex defectu euenit, possibilitas enim siue materia ultra se non extendit. Nam non est aliud dicere vniuersum posse semper actu esse maius quam dicere posse esse transire in actum infinitum esse: quod est impossibile, cum infinita actualitas que est absoluta ex posse oriri nequeat, que est actu omnis essendi possibilitas.*”

¹¹⁹ Cf. *DGen.* 2 §157.

¹²⁰ Al respecto afirma Rotta (*op. cit.* p. 240): “*Nella filosofia precedente al Nostro [i.e., al Cusano] la soluzione di tale problema [i.e. el de la individuación] si appoggiava*

nada¹²¹, efectivo desde el momento mismo de la Creación. Y cuando el Cardenal habla de la nada, pretende para ella un sentido absoluto; la postula como algo desprovisto de toda *entitas*¹²² que “existe”, por decirlo así, sólo en cuanto permite concebir la finitud de la creatura¹²³. El de Cusa no admite, pues, una “capacidad de llegar a ser”, una *potencia* en el sentido entendido por el Estagirita¹²⁴. Tampoco concibe a la cosa como una mezcla de ser y no-ser, porque el no-ser o potencia absoluta simplemente no es¹²⁵. En cambio, entiende el proceso creativo como un desdoblamiento o *explicación* de Dios, y tras ello es más fácil entender su afirmación respecto a que toda cosa es en Él, y Él en todas ellas¹²⁶: el Principio —en cuanto es la *entitas* infinita— contiene o *complica* en Sí a *todos* los entes sin diferencia. Puesto que no puede prescindirse de esta última y se ha eliminado a la materia de entre las causas, la alienación se fortalece como la única vía para explicar distinción entre Dios y la creatura. La causa de la finitud no es, por tanto, un impedimento. Dios no ha sido incapaz de crear cosas infinitas por una materia o posibilidad opuesta a Su Actualidad inalterada. Si son finitas y diferentes es porque sólo Él es

per le differenze individuanti sulla materia, e per le differenze specifiche sulla forma. Per il Cusano l'argomento non ha in sede metafisica valore, perchè egli non ammette la materia come un qualcbecosa di a sè, come una passività improntabile da un principio che non le appartiene, ed a cui reagisce in modo sempre diverso in rapporto al quanto di essa che viene dal principio segnata. In altri termini il Nostro non ammette la materia come alcunchè che per sè non ha l'essere, per quanto sia potenza all'essere, attuantesi in funzione del principio che la determina". K. Flasch (en *op. cit.* p. 145) abunda en la postura cusana sobre el problema como una contraposición a Aristóteles.

¹²¹ *DIgn.* II.3 § 110: “non restat nisi dicere quod pluralitas rerum exoritur: eo quod deus est in nihilo” *Cf. Lib. xxiv. philosoph. prop. XIV: “Deus est oppositio nihil mediatione entis”.*

¹²² *Cf. DIgn.* II.3 §111.

¹²³ *DIgn.* II.8 § 139: “Unde quamvis deus infinitus sit et mundum hoc infinitum creare potuisset, tamen quia possibilitas necessario contracta fuit, et non penitus absoluta nec infinita aptitudo, hinc secundum possibilitatem essendi mundus actu infinitus aut maior vel aliter esse non potuit.”

¹²⁴ *Cf. Aristóteles. Metaph. 1019a 15-23.*

¹²⁵ *DIgn.* II.8, *passim.*

¹²⁶ Literalmente, en *DIgn.* II.5 §118: “Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet: quam deo per omnia esse in omnibus, et omnia per omnia esse in deo.” *Cf. DIgn.* II. 3 §110: “quoniam esse rei non est aliud ut est diversa res, sed eius esse est ab esse, si consideras rem ut est in deo tunc est deus et vnitas” y el ya citado Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 1.7.

absolutamente igual y eterno; no podía *hacerse*¹²⁷ o traer al ser lo que, como exclusivamente Él, fue desde siempre. Por ello Dios ha creado *en la diversidad; se ha explicado contractivamente* aunque del modo más semejante a Él mismo¹²⁸. Al crear ha dado *entitas* a las creaturas¹²⁹; *se ha hecho en ellas*.

Nicolás de Cusa consigue unir así el doble carácter que de las cosas se mencionaba al inicio de la exégesis: son entes-unos en cuanto a su proveniencia (la *entitas* misma o Dios) y cosas-números (*res*) en cuanto esa comunicación del ser no pudo ocurrir más que enajenadamente (*aliter*), de modo que irreductibles a su Creador, las cosas sean también irreductibles entre sí e incluso opuestas. El Cardenal afirma como un reto a nuestra propia capacidad que quien consiguiera “*unir al mismo tiempo en la creatura su necesidad absoluta, por la cual es [lo aquí llamado entitas] y la contingencia [o contracción, razón última de la realitas], sin la cual no es, podría entender el ser de ella*”¹³⁰. Mas justamente es tal propósito lo que él conquista.

Pero con todo y haber creado cosas diferenciadas, Dios no puede llamarse propiamente la unidad *de lo diverso* pues en Él todo está complicado de un modo anterior a la contracción. Hablar de la *unidad* de creaturas *diversas* sólo es posible en cuanto se admite una unidad segunda¹³¹ en la cual se engloben todas las cosas sin cancelar sus diferencias. Esa unidad es el Universo¹³²,

¹²⁷ Hay un mínimo desarrollo de la aporía de un Dios que o se crea a sí mismo o crea cosas distintas de sí en VD 12 §49: “*Si videre tuum est creare tuum, et non vides aliud a te, sed tuiipse est obiectum tuiipsius, es enim videns: et visibile atque videre, quomodo tunc creas res alias a te, videris enim creare teipsum sicut vides teipsum (...)*”. Esta paradoja preocupó también a los filósofos judíos como lo atestigua G. Scholem en *op. cit.* pp. 47-74.

¹²⁸ DGen. 1 §149: “*Non est igitur idem aptum natum nisi idemptificare, et hoc est idem facere, hinc omnis res, quia idem sibiipsi idemptificat (...)* Et quia idem est immultiplicabile: et per non idem inattingibile: non idem surgit in conuersione ad idem, et sic reperitur in assimilatione, vt cum absoluta entitas que est idem absolutum.”

¹²⁹ DIgn. I.23 §70: “*maximum est omnium actus, quare omnis actualis existentia ab ipsa habet quicquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu pro quanto in ipso infimitu actu est, et hinc maximum est forma formarum et forma essendi.*”

¹³⁰ DIgn. II.2 §100: “*Quis igitur copulando simul in creatura necessitatem absolutam a qua est, et contingentiam sine qua non est: potest intelligere esse eius.*” Confróntese la afirmación de Flasch respecto a que entender cómo las cosas han salido de lo Uno equivale a entender el acto creativo en *op. cit.* p. 76.

¹³¹ Cf. DIgn. II.6 §123.

¹³² En DIgn. II.4 §115: “*vniuersum dicit vniuersalitem: hoc est vnitatem plurium*”.

nominado tal precisamente en virtud de ese hecho. Se trata de la primera y más fundamental alienación de Dios; pero como el de Cusa la identifica con la misma diversidad de cosas que complica¹³³, resulta que su primacía no es de orden temporal: Dios no ha creado el Cosmos sino al crear las creaturas, y viceversa. Se descarta entonces la necesidad de un algo intermedio en el seno de lo cual ocurriera el resto de las discriminaciones. Mediante este postulado, el Cusano evita lo que otros neoplatónicos concibieron como indispensable a partir de la lectura del *Timeo*: la necesidad de un *anima mundi*¹³⁴. Para dar cuenta de la disposición del mundo creado —de la *realitas*— el Cardenal apela, por el contrario, a un supuesto usual en las filosofías de raíz aristotélica que le será útil para volver a la letra del *Génesis*:

*Todos los sabios (...) dijeron que aquello que actualiza la posibilidad actúa intencionalmente, de modo que la posibilidad devino acto mediante ordenación racional, y no por acaso.*¹³⁵

Añade pues, al despliegue o explicación de Dios, una *intención ordenadora*¹³⁶. Y como el orden no es algo del Universo mismo ni

¹³³ Cf. *DIGN.* I.2 § 6, y *DIGN.* II.4 §114.

¹³⁴ El Cusano tiene especial interés en refutar la existencia de un *anima mundi* por cuyo intermedio las cosas particulares llegaron a ser. (Cf. *DIGN.* II. 9, *passim*). Para él, no es necesaria la existencia de una naturaleza intermedia capaz de llevar lo posible al acto, pues basta que Dios en la eternidad haya *ordenado* (con la doble acepción castellana del término) que las cosas fueran para que también *acaecieran* o se actualizaran en el tiempo. Atinadamente traduce Ángel Luis González *VD* 11 §44 (§46 en su edición): “*el concepto [o verbo] proporciona el ser a cada cosa que acaece en la sucesión, y precisamente por eso, nada ha sido antes de acaecer.*” (Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*. trad. e introd. de A.L. González. 2ª ed. EUNSA. Pamplona, 1996. p. 90.)

¹³⁵ *DIGN.* II.9 §141: “*Sapientes omnes (...) illud quod possibilitatem actu esse facit ex intentione agere dixerunt, ut ordinatione rationabili possibilitas ad actu deveniret et non casu.*”

¹³⁶ Tengo para mí que el tratamiento de este punto revela de nuevo la profunda liga entre el Cusano y la tradición neoplatónica: por *intención* ha de entenderse aquí no sólo una disposición de la voluntad, sino ante todo —en el más genuino empleo del término durante la Edad Media— un contenido del pensamiento. Según lo anuncia *VD* 8, el de Cusa no admite diferencia entre la Sabiduría de Dios y su Voluntad, como tampoco lo hacía el Erígena. El *Lógos* de Dios es a un tiempo, Su pensar, Su querer y Su hacer: Su *orden*, en el doble sentido mencionado en una nota anterior. Avicébrón y otros judíos trataron, mediante soluciones parecidas, de salvar “La confrontación entre el Dios

un intermedio entre las creaturas y Dios, sólo puede identificarse con Él. Así, para el de Cusa ese Orden del mundo es el Verbo Ingenerado, el Hijo¹³⁷. La inmediata dependencia de la configuración del mundo respecto a su Principio Absoluto queda pues salvaguardada con la idea de *creación mediante el Verbo*. Gracias a ella el Cardenal reúne a cada ente con su *entitas* sin otro intermediario que el conjunto mismo de las cosas al cual y en el cual cada una se ordena¹³⁸.

Lo diré más claro: para el de Cusa la creación no pudo acontecer sino como un alienarse de Dios, de ahí que todo lo contrato —aun el máximo contrato o Universo— difiera radicalmente de Él. Pero eso solo no basta para explicar que el Cosmos se identifique a su vez con la pluralidad de cosas en él contenidas; lo hace meramente *unidad*. Mas la creación es *un darse intencional* del Verbo¹³⁹ que complica toda pluralidad (aunque *sin diferencia*, porque es Dios mismo). Luego, el Universo creado existe como expresión o explicación del Hijo¹⁴⁰, quien es por ello Orden o Razón, *Lógos* de la multiplicidad actualizada en el mundo. De este modo el filósofo fundamenta algo que en la *realitas* era apenas un anuncio: la disposición derivada del Orden primordial que es Dios ya no resulta arbitraria, como lo era con la pura alteridad. El Universo, en cuanto totalmente dependiente del Principio —y exclusivamente del Principio, pues se ha eliminado ya la materia como causa positiva— está no sólo clasificado o arreglado, sino *jerarquizado*. Se subordina a lo santo (ἱερόν); al ser en el que cada cosa quiere mantenerse¹⁴¹. En virtud del *Lógos*, las cosas son irreducibles entre sí justo en virtud de su propio ser de creaturas. Así pues, la creación *ex*

bíblico y el Dios de Plotino”, como la llama Scholem en el capítulo epónimo de *op. cit.* (pp. 11-46).

¹³⁷ *Vid. DIgn. II.9 §148* y otros.

¹³⁸ A esto se refiere *DIgn. II.2 §99. Cf. Dionisio Areopagita, Div. nom. 4.7.*

¹³⁹ *Cf. Ber. §54.*

¹⁴⁰ Podría extraerse de esto una interpretación del *incipit* del Génesis en el sentido de que Dios no sólo ha hecho las cosas “en el principio”, sino “con el Principio-*Lógos*” (בראשית), aceptando dos de los múltiples valores que tiene la preposición hebrea ב: En cuanto Padre las ha originado, en cuanto Hijo las ha ordenado.

¹⁴¹ *Vid. DIgn. I.23 §73.*

nihil y mediante el Verbo hace a la *realitas* una función necesaria de la *entitas*.

Conque al introducir al Hijo en la teoría del Universo, la filosofía cusana transita de nuevo por el carril de la Revelación: “y dijo Dios...”. En el mejor ánimo de absorber las tradiciones a él legadas, el de Cusa no duda en tomar esa frase en toda su literalidad. En efecto, la mencionada creación mediante el Verbo es para el Cardenal casi un decir o hablar divino, cuando no el más cierto testimonio de que la creación ha sido un acto voluntario. Un pasaje del *De visione Dei* afirma explícitamente:

*(...) con tu Verbo hablas a todas las cosas que son, y llamas a ser a las que no son. Las llamas para que te oigan; y cuando te oyen, son. Cuando hablas, hablas a todos; y todos a los que hablas te escuchan. (...) Hablas a la nada como si fuese algo y llamas a la nada a [ser] algo; y la nada te oye, porque se hace algo lo que nada fue.*¹⁴²

Mediante un paralelo con la letra del *Génesis*, el Cusano logra aproximar, entonces, al mundo y al lenguaje: así como para proferir una palabra en concreto tenemos necesidad de especificarla a partir de un todo indiferenciado que contiene cualquier palabra posible; así Dios, por la creación mediante el Verbo, ha procedido a la contracción de la unidad indiferenciada en cosas concretas, diferentes tanto del Principio como entre ellas. Las cosas son, pues, signos del Verbo divino; tan ricas, ordenadas y variadas como las palabras, signos de nuestro verbo interior.

¹⁴² VD 10 §40: “loqueris verbo tuo omnibus que sunt, et vocas ad esse que non sunt, vocas igitur ut te audiant, et quando te audiunt tunc sunt, quando igitur loqueris omnibus loqueris, et omnia te audiunt quibus loqueris (...) loqueris nihilo quasi sit aliquid et vocas nihil ad aliquid: et audit te nihil: quia fit aliquid quod fuit nihil.” Confróntese esto con San Agustín. *Confessiones*. XIII.6.7. Debo a Paloma Hernández haber llamado mi atención sobre este último pasaje.

b) *Universo y jerarquía: posibilidad y dirección del conocimiento*

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠπτή.
Heráclito, fr. B60

De lo dicho hasta aquí respecto a la Creación puede derivarse sin dificultad una idea que a juicio de Kurt Flasch resulta central para el pensamiento cusano: como ha sido hecho según el *Lógos*, el Universo es un Universo *lógico*, y su orden debería ser cognoscible por nosotros¹⁴³. En el *De beryllo*, el Cardenal lo expresa en una dicción casi hegeliana cuando afirma que en el Universo no se encuentra sino el concepto del Intelecto Fundador del mundo, quien se deleita en manifestarse en el conocimiento a ciertas creaturas suyas¹⁴⁴.

Aquella convicción cusana tiene de hecho tres facetas igualmente ricas. Por un lado, y como ya se ha visto, sería precisamente la Creación la manera en la cual el Principio uno e incomunicable conseguiría mostrarse como múltiple. Por otro, puesto que Dios *quiere* ser conocido mediante el mundo por Él creado, nuestra ciencia de este último toma los tintes de una redención; de un regreso al Principio. La gnoseología del de Cusa se aproxima entonces a la idea de apocatástasis por cuanto el conocimiento redimiría no sólo al cognoscente, sino que reincorporaría la diversidad de las cosas a su divino y único Creador¹⁴⁵. Además, como el Verbo es la Razón misma del Cosmos, no es difícil reencontrar aquí el cristocentrismo cusano.

¹⁴³ Cf. K. Flasch. *op. cit.* p. 94.

¹⁴⁴ La idea surge de Ber. §26: “*Sic in uniuerso cui presidet conditor intellectus nihil penitus reperitur nisi similitudo siue conceptus ipsius conditoris. Sicut si conditor intellectus foret visus volens suam virtutem videndi ostendere: omne visibile in quo se ostendat conciperet eoipso intra se omne visibile haberet et ad conformitatem singulorum visibilium in suo conceptu existentium cuncta visibilia formaret. In omnibus enim visibilibus nihil reperiretur nisi conformitas, et ideo similitudo ipsius conditoris eorum intellectus.*”, y de lo dicho por el Cardenal en Ber. §4: “*Intellectus enim lucem sue intelligentie delectatur ostendere et communicare, conditor igitur intellectus quia se finem facit suorum operum ut scilicet gloria sua manifestetur: creat cognoscitivas substantias que veritatem ipsius videre possint: et illis se prebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem, hoc scire est primum in quo complicate omnia dicenda continentur.*” Cf. tb. *QD* §39; K. Flasch. *op. cit.* p. 85, y Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 4.4.

¹⁴⁵ Flasch piensa, en concordancia con esto, que en el de Cusa la escatología ya no es “antropocéntrica”, como lo era todavía en Santo Tomás y San Buenaventura. *Vid.* K. Flasch. *op. cit.* p. 103.

Se expresa, en este tercer enfoque, como un protagonismo del Hijo en el final (propósito y terminación) del tiempo mundano¹⁴⁶. La historia y el Universo dependen del Cristo y encontrarán su sentido pleno en la Parusía¹⁴⁷.

Estas situaciones pueden enunciarse de un modo más pertinente para los propósitos de este inciso: el carácter lógico del Universo creado es origen y estructura para el modo humano de conocer; es decir, el *Lógos* divino se relaciona con nuestra propia capacidad lógica en cuanto ha sido Razón para crear un mundo orientado a nuestra salvación. Pero si el mundo ha de cumplir una función teofánica y redentora —según lo quiere la premisa cusana— nuestras capacidades cognoscitivas deben encontrar en él una disposición que permita tal fin, y esto ha de ocurrir no después de nuestro intento epistémico, sino de un modo antecedente o simultáneo. En otras palabras, la vinculación de nuestro conocimiento con el *Lógos* estructurador del mundo tendría que darse *de manera independiente a la experiencia*: no permitirnos descubrir la Razón en lo creado; sino hacernos *ver un mundo* —la unidad de lo diverso— porque la mera percepción sea ya un acto lógico, una operación necesariamente prevista por el Orden que también es Dios¹⁴⁸.

Describir este hecho en una terminología kantianizante provocó que estudiosos como Cassirer reputaran al Cusano un innovador cuando de hecho su postura puede explicarse a partir de la tradición de la filosofía cristiana. Con su identificación *Lógos-lógos*, el autor está todavía lejos del idealismo alemán, si bien afirma uno de sus temas favoritos: la parmenídea

¹⁴⁶ Un interesante artículo sobre la postura cusana ante el final de la Historia y sus diferencias con la de Joaquín de Fiore puede verse en Sullivan, Donald D. "Apocalypse tamed: Cusanus and the traditions of late medieval prophecy" en *Journal of Medieval History* 9 (1983) pp. 227-236.

¹⁴⁷ Dicho por Rotta (*op. cit.* p. 247): "Il Cristo quindi è la ragion di essere della creazione e la causa meritoria dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale, come anche della sua Redenzione. Creazione e Redenzione sono così posti, per così dire, sullo stesso piano, in quanto è l'ordine soprannaturale per cui l'uomo era stato creato, e l'Incarnazione, per cui l'uomo è stato redento, sono sempre in funzione del Cristo."

¹⁴⁸ La formulación de mi postura a este respecto pretende diferir de la de Flasch (en *op. cit.* pp. 51 y 52) por cuanto el origen de nuestra deducción sobre la estructura del mundo no sucede a partir de nuestras formas de conocimiento, sino que ellas se corresponden estrechamente con la estructura al ser ésta su condición previa y a la vez final.

coincidencia entre ser y pensar. En efecto, se halla en posición de sostener que las determinaciones de nuestro entendimiento corresponden necesariamente a las del mundo, pero eso no es distinto de afirmar —como lo hace en el *Compendio*— que la verdad es una adecuación entre el intelecto y la cosa¹⁴⁹. Acaso sea la modalidad adscrita a esa adecuación la causa de interpretaciones desmedidamente idealistas de la filosofía del Cardenal. Para evitarlas no debe olvidarse que nuestra capacidad de anticipar o intuir la ordenación del mundo sólo es posible por el Orden mismo. El carácter soteriológico del Cosmos está (como no ocurre en el idealismo) en la base de la teoría del conocimiento que el Cardenal construye¹⁵⁰.

Precisamente en el *De coniecturis*, consagrado a la gnoseología, se establece la jerarquización cósmica que será examinada aquí. No es, de acuerdo con Flasch, la única postulada por el filósofo, pero la he escogido porque me parece sistemáticamente tratada y puede conjugarse fácilmente con el esquema de la contracción estudiado antes. Esta “división de la naturaleza”¹⁵¹ justifica la

¹⁴⁹ *Comp.* 10 §34: “*Quomodo enim sublata equalitate staret intellectus: cuius intelligere in adequatione consistit: que utique desineret equalitate sublata. Nonne veritas sublata foret: que est adequatio rei et intellectus.*”

¹⁵⁰ Cf. al respecto P. Rotta. *op. cit.* pp. 271- 272: “*C’è però questa fondamentale differenza tra il Cusano ed il Kant che mentre per questo l’unico presupposto è l’io, in quanto è attività che opera cogli elementi suoi architettonici, per il Nostro il presupposto è la similitudo nostra con Dio, e quindi è Dio. Col Kant quindi siamo ad una gnoseologia a base virtualmente immanentistica, anche perchè esplicitamente soggettivistica, col Cusano siamo ad una gnoseologia a base effettivamente trascendente e perciò a portata esplicitamente oggettivistica.*” Cf. K. Flasch. *op. cit.* p. 98.

¹⁵¹ El empleo de esta expresión no es gratuito: el recurso cusano intenta conciliar la tradición inaugurada por Platón en su *Parménides* con los dogmas cristianos, y en ello se muestra afín a otros neoplatonismos medievales, muy señaladamente al de Juan Erígena. Que el Cardenal fue lector del Erígena ha sido documentado por Dermot Moran, ínclito comentarista de este último: “*Sabemos que [al Cusano] le perteneció una copia del libro primero del Periphyseon y una copia del Clavis Physicae; poseemos también sus anotaciones a estos libros*” (Moran, Dermot. *The Philosophy of John Scotus Erigena. A Study of Idealism in the Middle Ages.* Cambridge University Press, Cambridge, R. U., 1990. p. 279.) Además, y de acuerdo con un breve texto del padre Beuchot (*Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje.* UNAM-IIFI. México, 1987. cap. 4), el Erígena considera, como el de Cusa, a los ejemplares en la mente de Dios (*natura creata quod creat*) la primera de las manifestaciones divinas (Cf. *Peryphiseon* 455 a-b). Para el filósofo irlandés, son cuatro también las divisiones cósmicas, a las cuales se emparejarían a las *unitates* cusanas del esquema U.: *Natura increata*

misión asignada por el Cusano al esfuerzo intelectual del hombre. Conforme a su presentación en el mencionado libro, la cosmología cusana es heredera —y no en poco— de muy antiguas filosofías. El Cardenal concibe, como los pitagóricos¹⁵², que la Unidad explica o desdobra con suficiencia su poder en un modo cuaternario¹⁵³; es decir, que la participación o contracción con respecto a lo Uno se sacia en el número cuatro. Ocurre que cualquier número entre uno y diez puede obtenerse como una suma de uno, dos, tres o cuatro. Y más aun: la suma de *todos* ellos arroja al diez como una “unidad segunda”¹⁵⁴ desde la cual puede repetirse el proceso: 10+20+30+40 producen al cien o “cuadrado de la raíz” (10x10), y éste a su vez resulta —tras una progresión ulterior (100+200+300+400)— en el mil o cubo de diez¹⁵⁵ (10x10x10), que representa el grado máximo de contracción porque del uno al mil se ha pasado también por cuatro operaciones procesivas (1, 10, 100, 1000).

quod creat: Deus; Natura creata quod creat: Intellectus-ratio; Natura creata quod non creat: Corpus; Natura increata quod non creat: (Dios como fin). Justamente en la segunda de estas equiparaciones reside la similitud entrambos pensadores a propósito de los universales: son creaturas de Dios anteriores a la cosa particular y corporal, pasos ineludibles en la transmisión de la Luz o *entitas* hacia mayores niveles de concreción. Son instrumentos de la diversificación a partir del Principio Único que funcionan a su vez como unidades de la diversidad encontrada en niveles ontológicos inferiores. Más claramente: si hay diversidad de creaturas corporales es sólo porque a ella antecede la unidad de sus respectivas ideas, lo cual va más allá de decir (como podría hacerlo un realismo moderado) que esas ideas son necesarias para nuestra aprehensión de la diversidad sensible. Sobre este asunto se abundará en el punto I.3 de este escrito. Cf. tb. P. Rotta. *op. cit.* p. 248.

¹⁵² De hecho, en *De coniecturis* I.11 §59 aparece un dibujo similar a la sagrada τετρακτύς para figurar la progresión cuaternaria. Empero, tampoco puede descartarse (y me atrevo a decir que es casi más segura) una lectura cusana de los seis libros agustinos sobre la Música; especialmente el primero (*De Musica* I.11-12 §§18-26), donde se afirma idéntica progresión y la necesidad de dos medios —y no uno— entre un par de extremos. Cf. *Conj.* I.4 §13.

¹⁵³ Literalmente “en la cuaternidad” (*in quaternitate*) Vid. *Conj.* I.11 §58, *Conj.* I.3 §10: “*primus autem progressionem eius [i.e. numeris] incumbe et quaternario eam expleri probabis, unum enim duo tria et quatuor simul inuncta denarium efficiunt qui unitatis simplicis naturalem explicat virtutem*” y *DIGN.* II.6 §124.

¹⁵⁴ *Conj.* I.3 §10 Puede verse aquí cierta inconsistencia terminológica entre *Conj.* y *DIGN.*, en donde “unidad segunda” se refería al Universo. Vid. *supra*.

¹⁵⁵ Cf. *Conj.* I.3 §13.

El ánimo matemático de Nicolás de Cusa aparece aquí tan vivo como en la explicación de la *realitas*, pero quizá es mucho menos comprensible para nosotros. Esta especie de “magia” aritmética no parece fundamento suficiente para una hipótesis sobre el ser del Universo¹⁵⁶. A los oídos de hoy podría sonarles casi como un fetichismo del número, mas no será la última vez que el Cusano dé fuerza intuitiva a sus teorías mediante un recurso a las propiedades de las series numéricas¹⁵⁷. Lo mismo había hecho Platón en el *Timeo*, y desde antiguo se ha considerado a los números como sostén de la Ciencia divina¹⁵⁸.

Pues bien: si el cuatro satisface toda progresión de la unidad, la contracción-creación representada en el esquema *p*. deberá ocurrir de modo cuaternario por cuanto es un darse en otro. Pero como la trascendencia de la Unidad Primera respecto al Universo estaba ya garantizada, resulta que a este último deberían componerlo sólo las tres unidades restantes¹⁵⁹. Diez, cien y mil son, pues, símbolos para los componentes del Cosmos y es obvia en esto otra añeja herencia: los niveles ontológicos cusanos apenas varían respecto a las hipótesis postuladas por Plotino, el príncipe de los neoplatónicos¹⁶⁰.

Admitidos tales supuestos, el Cardenal propone un modelo para representar las unidades cósmicas¹⁶¹ (*vid.* Figura 2, *infra*) que vuelve sobre algunos de los temas desarrollados hasta aquí:

¹⁵⁶ Cf. San Agustín. *De Trin.* I.1.2.

¹⁵⁷ Las usará también para comprobar que todos los círculos del esquema *U*. estudiado a continuación sólo pueden ser 40, otro “número perfecto”. Éste es producto de la suma 1+3+9+27 (expresión del tres e imagen en ello de la Trinidad, además de que con sumas y restas de ellos puede manifestarse todo número entre 1 y 40) tanto como múltiplo de 10 por 4 (respectivamente la unidad segunda y el modo de toda participación). Al respecto Cf. *Conj.* I.13 §67, y la nota 181 de Hopkins a su traducción de ese mismo tratado.

¹⁵⁸ Cf. San Agustín. *De civ. Dei.* XI. 29-31.

¹⁵⁹ Cf. *DIGN.* II.7 §§130-131.

¹⁶⁰ Aunque también podría verse en esto conexión con los tres “reinos” de la presumiblemente platónica *Carta Segunda*, conocida por el Cusano según consta en *NA* 21 §97 y *Ber.* §16.

¹⁶¹ *Conj.* I.13. No puedo afirmar con certeza que el arreglo del Cosmos propuesto por el Cusano sea un invento suyo, pero sin duda tuvo consecuencias. Reaparece, por ejemplo, en el *De harmonia mundi* del monje veneciano Francesco Zorzi. Noticias de esto la da Frances Yates en *La filosofía oculta en la época isabelina*. (trad. de Roberto Gómez Ciriza). F.C.E. México, 2001, pp. 55 y ss.

como en el esquema *p.*, el Uno también se conserva aparte de la figura; el número dos aparece como el primero de los números propiamente dichos; y hay tres esferas —llamadas regiones— en estrecha correspondencia con los tres cielos determinados por la contracción y con las unidades mencionadas arriba: 10, 100, 1000. Un mínimo desarrollo de las características de cada región, incluso según su abreviado relato en el *De coniecturis*, supondría adentrarse en detalles que para el propósito introductorio de este escrito puedo soslayar. No obstante, cabe apuntar algunas generalidades: para ser coherente con la metafísica cusana, el *circulus vniuersorum* o círculo de todas las cosas no puede ser nada aparte de sus regiones constitutivas —Inteligencia (10), Alma (100) y Cuerpo (1000)¹⁶²— las cuales replican la disposición general del Cosmos y tampoco son nada aparte del conjunto de cosas incluidas en cada uno de ellas. Debe recordarse, además, que la jerarquía retratada por la figura no supone para los niveles inferiores una menor participación en la *entitas*. De hecho, el Cardenal invita a pensar que todas las cosas están, a su modo, en todas las divisiones¹⁶³. De esta forma, para cada cosa material hay una cosa anímica y una cosa intelectual; y todas, por igual, *son*.¹⁶⁴ La disposición propuesta en el esquema no es una

¹⁶² La nomenclatura misma abona a la filiación neoplatónica del Cardenal si bien parece extraña la inclusión del Cuerpo, que no es en Plotino una hipóstasis del Uno. Casi con seguridad el Cardenal no leyó de primera mano las *Enéadas*. En cambio, y según Rotta (*op.cit* p. 125), en la Biblioteca del Hospital de Kues hay ejemplares de la *Theologia Platonis* y la *Expositio in Parmenide* de Proclo (este último título aparece citado por ejemplo en *NA* 22 §100 y 23 §106). Por su parte, Flasch (*op. cit.* pp. 49 y 176) afirma que la estructuración del Universo propuesta por el de Cusa evolucionó precisamente al parejo de su lectura de aquel autor. Aun admitida la “impureza” del neoplatonismo cusano, su motivo para incluir el Cuerpo en la cosmología pudo muy bien extraerlo del referido sustrato pitagórico: el punto adimensional, símbolo de Dios, se duplica en la línea; se triplica para posibilitar el plano triangular y se hace cuatro de modo que pueda surgir el volumen de un sólido: el tetraedro, que es a la vez, como el Universo cusano, tres y cuatro. *Vid. DIgn* II.12 §172: “*vnus mundus vniuersalis sit contractus triniter progressionem suam quaternaria descensiuam in tot particularibus quot eorum nullus est numerus nisi apud eum qui omnia in numero creauit*” *Cf. Ber.* §§21-23.

¹⁶³ *Conj.* I.12 §63: “*Omnia sunt in primo mundo, omnia in secundo, omnia in tercio: in quolibet modo suo.*”

¹⁶⁴ *DIgn.* II.2 §§99-100: “*habet igitur creatura a deo ut sit vna discreta et connexa vniuerso, et quanto magis vna tanta deo similior, quod autem eius vnitatis est in pluralitate*

valoración sobre la dignidad de los entes. Atiende sólo a su simplicidad o unicidad; a cuánto menos contraídos o “caídos” están respecto a lo Uno; a cuánto menos se asemejan al Principio absoluto¹⁶⁵. Y de acuerdo con lo dicho antes respecto al carácter lógico del Universo, este grado de unicidad de las cosas en cada región está íntimamente relacionado con nuestra percepción de ellas. Por esto la cosmología cusana no es independiente de su gnoseología ni de su filosofía del lenguaje: hablar de una mosca material, una anímica y una intelectual cobra sentido sólo cuando “traducimos” esos modos de ser-mosca a los modos en los cuales la mosca es notada por nosotros, pues las cosas fueron creadas para ser conocidas.

Mediante la apelación a tamaño supuesto teleológico —muy valiente, por lo demás— el Cardenal relaciona la corporalidad de una cosa con nuestra capacidad sensible (*sensus*); su pertenencia al reino anímico, con nuestra razón (*ratio*); y su inteligibilidad, con nuestro intelecto (*intellectus*). La mosca del ejemplo es material en cuanto sentida; anímica en cuanto discriminada de otras cosas por nuestra razón; e intelectual en cuanto comprendida fuera de toda oposición, en la famosa *coincidentia oppositorum*. Hay, además, un modo superior: la manera en la cual está contenida en el Verbo de Dios, donde ser equivale a ser creado¹⁶⁶. Empero, este modo nos rebasa, y se relaciona con nuestro intelecto sólo como una posibilidad inalcanzable:

Cuanto más alto se abstrae a sí mismo el intelecto de su alteridad, buscando ascender más en la Unidad Simplísima, tanto más perfecta y altamente existe. Pero como cualquier alteridad se alcanza sólo en la Unidad, el intelecto — que es alteridad porque no es el Intelecto Divino absolutísimo, sino intelecto humano— no puede intuirse como es sino en la Divinísima Unidad; de modo que el intelecto sólo puede tocarse a sí mismo como es, y tocar algo inteligible, en aquella Verdad que es la Unidad Infinita de todas las cosas; pero esa Unidad Infinita sólo la intuye [el intelecto] en la alteridad intelectual.¹⁶⁷

discretio in confusione et connexio in discordantia a deo non habet, neque aliqua causa positiva sed contingenter.”

¹⁶⁵ Conj. I.10 §47 “*Quanto vnitas formalis minus in alteritatem transit: tanto nobilior*”.

¹⁶⁶ Cf. NA 9 §32 y Jan van Ruusbroec. *Las bodas del alma*. I.2. (traducción de Teodoro H. Martín. BAC. Clásicos de la espiritualidad. Madrid, 1997.)

¹⁶⁷ Conj. II.16 §167: “*Quanto igitur ipse intellectus a sua alteritate se altius abstrahit, ut in vnitatem simplicissimam plus ascendere queat: tanto perfectior altoque existit. Nam cum omnis alteritas non nisi in vnitate attingibilis sit: non potest intellectus seipsum qui alteritas*

Aparejado a todo ello, y en estrecha dependencia con lo dicho respecto al modo cuaternario de la contracción, el Cusano llega a afirmar en el *De coniecturis*¹⁶⁸ que todo ente está sujeto a cuatro diferentes uniones capaces de ser notadas por la mente. En primer lugar, posee consigo mismo una unión particularísima por la cual permanece siendo el que es. En una terminología ciertamente arriesgada podría llamarse a esto *identidad* o *individualidad*: por cuanto posee en exclusiva un cuerpo distinto del de los otros, cada ente es irrepetible. Pero como dice el de Cusa, ésta es apenas la superficie o *corteza* del Cosmos¹⁶⁹ y corresponde al grado de mayor contracción; a lo córporeo, pleno de “posibilidad material”¹⁷⁰. En este primer cielo o mundo, la cosa se nos muestra como sumamente compuesta y confusa. Su ser-la-que-es depende en todo de la incierta diferenciación que podamos adscribirle.

Cuando la variedad corporal se reduce mediante el establecimiento de unidades capaces de incluir a muchos individuos en una sola noción, disminuye la distancia hacia lo Uno. Se consigue así aprehender a la cosa en un segundo nivel: su *especificidad*. De acuerdo con el Cardenal, la mosca del ejemplo *existe* de este modo ya no en la composición característica de aquella que ronda mi plato de comida, sino de una forma más verdadera, como concepto¹⁷¹. La incertidumbre implicada en

est cum non sit diuinus absolutissimus intellectus: sed humanis nisi in ipsa diuinissima unitate vti est intueri. Non enim intellectus seipsum aut aliquod intelligibile vti est attingere poterit nisi in veritate illa que est omnium unitas infinita, nec potest ipsam unitatem infinitam intueri: nisi in intellectuali alteritate”. Cf. NA 9 §32, NA 21 §98, y K. Flasch. op. cit. p. 94.

¹⁶⁸ Cf. *Conj.* II.1 §87-89.

¹⁶⁹ *Conj.* I. §62: “Sensibilitas est quasi grossissima cortex tercii [mundi] atque circumferentialis tantum”.

¹⁷⁰ *DIGN.* I.11 §30: “Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua inestabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem.” Quizá el Cardenal pensara la materia como el conjunto de cualidades o propiedades no esenciales de la cosa que son perceptibles a los sentidos y que en el *Compendio* engloba bajo la idea aristotélica de sensibles comunes. El paso desde este plano meramente sensible al intelectual consistiría, de manera similar a como lo fue para San Basilio el Grande, en una eliminación progresiva de los accidentes de la cosa (Cf. E. Gilson. *op. cit.* p. 64).

¹⁷¹ Esto no quiere decir, sin embargo, que el Cusano piense en el concepto o *species* como una innecesaria entidad de segundo orden e independiente de las cosas sensibles. Acepta la preocupación nominalista que rondaba el ambiente

tratar de discernir con los sentidos una mosca corporal de otra está, pues, superada en el mundo anímico. La razón discretiva o *ratio* consigue de las cosas conocimientos capaces de ser claramente distinguidos de otros; en el ejemplo, de lo que es no-mosca. Sin embargo, Nicolás de Cusa invita a ir más allá de esta certeza aparentemente satisfactoria: quiere entender la mosca-concepto de una manera en la cual trasluzca su *entitas*, y para ello le es necesario remontar la diferencia que en los otros dos mundos deslindaba a cada ente de los demás. Pide abstraer de la *contractio* para contemplar al ente en su *generalidad*, en la famosa coincidencia de opuestos o “*el muro del paraíso*”, como la llama en otro texto¹⁷². Este conocimiento de tercer nivel sólo es posible más allá de la razón, en el mundo del intelecto apto para percibir a esos entes en cuanto tienen de tales; a *la luz de la Esencia*, que es verdad y razón de ser de todas las cosas.

Semejante cosmo-gnoseología finalística constituye, quizá, el enfoque más valioso que la filosofía cusana introduce en nuestra comprensión del Universo, pero debe entenderse bien: el camino descrito no es un mero proceso *abstractivo* en el sentido de la teoría tomista del conocimiento¹⁷³. La percepción del carácter conceptual de los entes no debe su actualidad a un esfuerzo de la *mens* humana por poner en acto aquello presente en la cosa sólo de manera potencial. Es otra la doctrina del Cardenal. Según Flasch:

intelectual de la época y evita, por tanto, adscribir realidad sustantiva a los *entia rationis*. No obstante, su solución a este punto no está lejana de lo que me parece ser la postura de Aristóteles respecto a la realidad de las ideas. (Cf. *Metaph.* 1031a15 y ss., así como el punto 1.3 de esta introducción). Conseguiría con esto una interesante síntesis entre sus antecedentes neoplatónicos y las posturas aristotélicas, aunque su aprecio del Estagirita suela variar según la obra que de él estudie. Paradigmático de esto último resulta *NA* 19 §89.

¹⁷² En *VD* 9 §37: “(...) *et repperi locum in quo reuelate reperieris cinctum contradictoriorum coincidentia, et isti est murus paradisi in quo habitas, cuius portam custodiat spiritus altissimus rationis: qui nisi vincatur non patebit ingressus.*”

¹⁷³ Como se expone, sobre todo, en la parte primera, cuestión 85, de la *Summa theologiae*. El Cusano ofrece una alternativa al término “abstracción” en *Ber.* §54, donde prefiere llamar al proceso “simplificación”. Aquí he evitado esa palabra por afán de claridad.

*Es de grandes consecuencias el que Nicolás de Cusa conciba en primer término las estructuras del pensamiento como semejanzas del intelecto y no como reproducciones de cosas exteriores.*¹⁷⁴

Ganar en simplicidad va, por tanto, más allá de ampliar la generalidad de la abstracción: percibir la mosca intelectualmente no es entenderla como insecto o como invertebrado —naciones de mayor extensión lógica que la de mosca— sino *intuirla* en la pureza de su esencia, en la cual, de modo incomprensible, se une con todo lo que también es¹⁷⁵. Este ascenso mental de lo múltiple a lo Uno sería el mecanismo mediante el cual el Universo cumpliría su finalidad. Hija de la *ἐπιστροφή* plotiniana, la triple comprensión humana del ser de cada cosa como un manifestarse de Dios¹⁷⁶ es complemento de la Creación. Aprovecha no sólo a la redención del hombre, sino que satisface el propósito mismo del Cosmos.

De nuevo: para llegar a ser lo que es, esta particular y zumbante mosca hubo de ser creada mediante el Verbo de Dios de un modo máximamente común, separada de la esencia divina; *entendida en su determinación*, por decirlo así, para participar alienadamente de la *entitas*. Luego fue efectivamente determinada o *discernida* por Dios de otras cosas (algo muy cercano a la antes mencionada *realitas*¹⁷⁷); y finalmente, materializada en su máxima concreción corporal. Pero todo ello no ocurrió sucesivamente: la más fundamental y primaria separación respecto del Principio incluía ya los otros tres grados porque ser en el Verbo es *ipso facto* ser creado¹⁷⁸. La diferencia entre los tres niveles no se da,

¹⁷⁴ K. Flasch. *op. cit.* p. 111.

¹⁷⁵ *Conj.* II.16 §161: “*Nam intellectum in species sensibiles descendere est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates, quanto igitur profundius in ipsis se immittit: tanto ipse species magis absorbentur in eius luce: ut finaliter ipsa alteritas intelligibilis resoluta in unitatem intellectus in fine quiescat.*” *Vid. tb. Comp.* 10 §33, y la concordancia referida en mi traducción de ese pasaje.

¹⁷⁶ *Cf. Conj.* II.13 §134.

¹⁷⁷ Es curioso notar cómo pervive en esta conclusión cusana la cercanía etimológica entre *res* (cosa), *ratio* (cuenta, razón) y *reor* (calcular, juzgar). Las cosas son, precisamente, aquello que se cuenta, se separa o discierne. *Cf.* Ernout, Alfred y A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. s.vv. reor, res y reus.*

¹⁷⁸ *DIgn.* II.4 §116: “*Quoniam vero dictum est uniuersum esse principium contractum tantum atque in hoc maximum patet quomodo per simplicem emanationem maximi contracti*

por tanto, más que *en* y *para* el conocimiento¹⁷⁹, el cual a partir de la corporalidad de lo sensible¹⁸⁰ procede al ascenso para conseguir —en la percepción intelectual que es su pináculo— la anticipación o pregestación¹⁸¹ incomprensible de la más originaria unión de todo con todo en el Verbo mismo de Dios.

Este programa *exitus-reditus* permite a Nicolás de Cusa ofrecer una concepción dinámica del Universo, cercana a la idea de que ser equivale a ser conocido. Todo lo real es mental (*i.e.* para la mente) y todo lo mental es real, podría decirse para jugar al parecido con Hegel. Los tres órdenes universales resultan, entonces, escalones ineludibles tanto del proceso creativo como de nuestra comprensión de él y —en esa medida— vías inexcusables para la manifestación y la contemplación de la Unidad. Según lo afirmará el Cusano, hay una correspondencia entre los grados de contracción o cielos y el valor de verdad de nuestro conocimiento del mundo: como la *entitas* de una cosa es su más absoluta Verdad y se identifica con el imparticipable Dios, nuestros actos cognoscitivos sobre el Cosmos son siempre una alienación y (cuando mucho) verdaderos en el intelecto, verosímiles en la razón o de plano carentes de certeza y más bien confusos en el cuerpo¹⁸². Siempre son “conjeturales”, de ahí el título del tratado cusano con más contenido gnoseológico.

Pero la estrecha relación entre el *Lógos*-Hijo como fundamento de la ordenación del Universo y la particular

a maximo absoluto totum vniuersum prodiit in esse, omnia autem entia que sunt partes vniuersi sine quibus vniuersum cum sit contractum unum totum et perfectum esse non potest simul cum vniuerso in esse prodierunt.”

¹⁷⁹ Cf. *Conj.* I.8 §30.

¹⁸⁰ Cf. *Conj.* I.8 §36, citado adelante; y tb. *Conj.* I.10 §53.

¹⁸¹ *VD* 12 §50: “*O altitudo diuinitarum quam incomprehensibilis es, quamdiu concipio creatorem creantem: adhuc sum citra murum paradisi, sic quamdiu concipio creatorem creabilem: nondum intraui sed sum in muro, sed absolutam cum te video infinitatem (...) tunc reuelate te inspicere incipio: et intrare ortum (sic) deliciarum*”

¹⁸² Ser conocido es, para el Cusano, ser en otro; alienadamente. Sobre esto inisitará particularmente en *Comp.* (4 §8, por ejemplo) de modo que la Verdad-*Lógos* es inaprehensible para cualquiera de nuestros modos cognoscitivos y se relaciona con ellos de las tres maneras dichas en el cuerpo del texto. *Vid. Conj.* I.4 §15: “*Omnia autem in deo deus, in intelligentia intellectus, in anima anima, in corpore corpus quod aliud non est quam mentem omnia complecti: vel diuine, vel intellectualiter, vel animaliter, vel corporaliter. Diuine quidem hoc est prout res est veritas. Intellectualiter hoc est vt res non est veritas ipsa sed vere. Animaliter hoc est vt res est verisimiliter. Corporaliter vero etiam verisimilitudinem exit et confusionem subintrat.*”

disposición de nuestra propia capacidad lógica, sumada a la premisa de que todo modo de ser es un mostrarse del Principio¹⁸³, inducen a afirmar cusanamente que lo creado es tanto intelectual como inteligible; tanto racional como razonable y tan sensual como sensible, de modo que entre los procedimientos de nuestra mente y la Mente de Dios hay una gozosa correspondencia, garante de que el esfuerzo filosófico no será inane: cada nivel ontológico es explicación o desdoblamiento (*explicatio*) de la unidad antecedente o *complicante*. Así, a pesar del carácter aproximativo de nuestro conocimiento, su relación con la Verdad y el cumplimiento del propósito del Universo están asegurados proporcionalmente a cuánto más *una* podamos concebir la cosa, *i.e.*, a cuánto más podamos acercarnos a su *entitas*¹⁸⁴.

Como desarrollo del presupuesto cusano en el *De docta ignorantia*: “consta, pues, que todas las cosas están en todas las cosas, y cada una en cualquiera”¹⁸⁵, la estructuración del universo permite toda una serie de interesantes similitudes: hay semejanza entre el Universo y Dios en cuanto ambos son unidades complicantes; y existe otra, análoga a esta última, entre el Cosmos y cada una de sus regiones. Luego, se da también entre todas ellas: el cuerpo es semejanza y *explicación* del alma como ésta lo es, a su vez, del intelecto¹⁸⁶ y de Dios. Por este holismo el Cardenal llega a sugerir el empleo de la figura U. (convenientemente acotada al alcance de cada región) como un diagrama de cualquier cosa¹⁸⁷. Es una especie de molde máximamente esquemático capaz de dar buena cuenta no sólo del Universo todo, sino —cuando menos— de cada género en él incluido. Empero, la más

¹⁸³ Cf. Ber. §5.

¹⁸⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q.85, a.1 co. “Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.”

¹⁸⁵ *DIgn.* II.5 §117, citado antes y completado por *DIgn.* II.5 §118: “Non est ergo aliud dicere quodlibet esse in quolibet: quam deum per omnia esse in omnibus, et omnia per omnia esse in deo”.

¹⁸⁶ Véase por ejemplo *Conj.* I.7 §27 “Anima numerus intelligentie (...) non incongrue concipitur: (...) unitas enim intelligentie numeratur in anima dum multipliciter contrahitur, quoniam autem in ipsa anima unitas intelligentie explicatur, in anima resplendet ipsa ut in propria imagine”.

¹⁸⁷ Cf. *Conj.* II.1 §§73 y 74.

importante de todas esas semejanzas se da entre la ordenación del Universo y de la mente: el hombre es en sí mismo un microcosmos¹⁸⁸. Mejor aun: la mente, naturaleza humana, es una pequeña réplica del Universo que se sitúa egregiamente y por don de Dios como el intermediario entre los tres cielos. Puede elevar la suma composición del cuerpo a la unidad intelectual mediante el acto cognoscitivo; y es capaz también de expresar lo supremamente inteligible de los conceptos divinos con vocablos u otro tipo de imágenes sensibles que son semejanza de sus propios conceptos racionales e intelectuales en los cuales entiende aquéllos. Mas no puede olvidarse que la correspondencia no subsiste sin la cosmología teleológica del Cusano. El Universo fue creado con miras al conocimiento, y éste no puede ocurrir a cabalidad si se prescinde del *Lógos*; de modo que para hablar con verdad hemos logrado una ulterior asimilación libremente decidida que constituye el cuarto grado de conocimiento: hacernos semejantes al Cristo; *absorber nuestra naturaleza* en quien es a la vez hombre perfecto y Orden eterno¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Los dos pasajes cusanos que expresan con más fuerza esta idea, basados en *Psal.* 8, son clara inspiración para el elogio del hombre planteado por el Miradulense en su *Oratio de hominis dignitate: DIgn.* III.3 §198: “*Humana vero natura est illa que est supra omnia dei opera eleuata, et paulominus angelis minorata intellectualem et sensibilem naturam complicans, ac vniuersa intra se constringens vt microcosmos (...) hinc ipsa est illa que si eleuata fuerit in vniouem maximatatis plenitudo omnium perfectionum vniuersi et singulorum existeret, ita vt in ipsa humanitate omnia supremum gradum adipiscerentur*” y *Conj.* II.14 §143: “*Ambit enim virtus vnitatis eius [humanitatis] vniuersa (...) vt nihil omnium eius aufugiat potentiam. (...) Homo enim deus est: sed non absolute quoniam homo. Humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est: sed non contracte omnia quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus. (...) Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut vrsus aut aliud quodcunque. Intra enim humanitatis potentia omnia suo existunt modo.*”

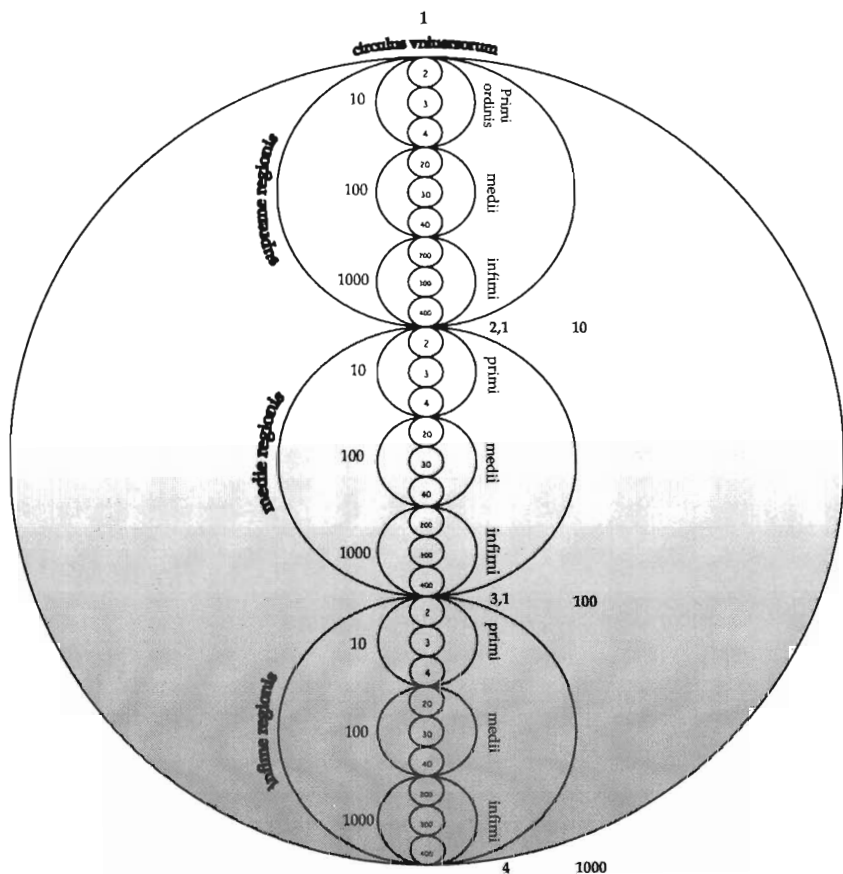
¹⁸⁹ La idea de esta similitud plena, originada quizá en el platónico *Theaet.* 176 a5-b2 (ὁμοίωσις θεῷ) y reforzada por *1Io.* 3, 2, alimentó con el nombre de θεός el pensamiento de algunos Padres Griegos; el de San Agustín, y sobrevivió en los místicos renanos como “justificación”. Dados los presupuestos cusanos, esa absorción nos integraría perfectamente al Cuerpo Místico de Cristo e identificaría fe y saber, como lo atestigua *DIgn.* III.10 §§248-249: “*Uiatorem autem tantum etiam quo ad se actu maximam christi fidem habere volentem necesse est vt fides ad ipsum ad tantum rectitudinis indubitabilis gradus eleuata sit vt etiam minime sit fides: sed summa certitudo absque hesitatione in alio quocunque. Hec est potens fides que ita est maxima et minima vt omnia complectatur credibilia in eo qui est*

No debe sorprender, por tanto, que la trabadísima red de asimilaciones¹⁹⁰ de la cosmología cusana desemboque casi de manera natural en una reflexión en torno al Verbo. Es justamente a partir de este tema que Nicolás de Cusa podrá definir en el *Compendio* todo un programa especulativo en el cual la Palabra lo es todo. Y es que inclusive para un filósofo dice verdad el Evangelio cuando afirma la Palabra como único camino al Padre pues ¿cómo sino a partir de la palabra podría darse cuenta de la Unidad que todo fundamenta? Para desentrañar la misión y posibilidad de una ciencia capaz de acercarse al Principio parece ineludible, entonces, la familiaridad con el lenguaje y sus laberintos.

veritas". Cf. también *Conj.* I. XII. §63 : "*Deus autem pater atque principium nostrum est: cuius vere filiationis ymaginem in tertium tantum celo tenemus, cuius centralis vnitas est ipsa veritas, ibi tantum ut filii veri veritatis regnum possidere poterimus*"; DPL §94; *QD* §18; San Agustín. *De Trin.* XIV.19 §26; y A. de Libera. *op. cit.* p. 23.

¹⁹⁰ Cf. M. Foucault. *op. cit.* pp. 26-52.

FIGURA 2
 ESQUEMA U., O DE LA DIVISIÓN TRIPARTITA DEL UNIVERSO
 (CONJ. I.13; ED. ARGENT. P. 103)



3. Semiología

Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me.
Io. 14, 6-7.

a) *El problema de los universales y la noción cusana de species*

Con vistas a caracterizar la doctrina cusana del lenguaje, una cuestión tradicional de la Filosofía puede servir como antecedente: el problema de los universales. En efecto, ya en varios lugares de la exposición anterior cabría haber notado que la pregunta sobre lo uno y lo múltiple tenía que desembocar, respecto a nuestro conocimiento de esa diversidad unificada, con el tema de los universales y su estatuto ontológico. A pesar de ello, sobre el asunto son muchos los silencios cusanos. Si bien aquí y allá en las obras estudiadas para este comentario (especialmente en *De coniecturis*, *De li Non Aliud*, y *De beryllo*) aparecen destellos de una teoría al respecto, las abundantes menciones son sólo eso. Difícilmente puede aspirarse, pues, a una reconstrucción como las anteriores, pero propongo avanzar lo siguiente:

Según se ha dicho, la metafísica cusana no admite la existencia de unidades distintas a lo contenido en ellas; no hay Universo más allá del conjunto de las cosas; toda unidad se da contractamente en la pluralidad por ella unificada. De donde parece no haber sino individuos. El filósofo debería asumir por tanto una postura nominalista que hiciera de los universales meros entes de razón. En este sentido afirma en *De docta ignorantia*:

Es pues el Universo casi un conjunto (vniuersitas) de diez generalísimos, desde los cuales [se dan] los géneros y las species. Así los universales, por cierto orden natural, existen según sus grados antes de la cosa que los contrae en acto. Pero porque el Universo es contracto, no se encuentra sino explicado en géneros; y estos, en las species. Luego, los individuos son aquello en acto en lo cual se da contractamente todo [esto]. Se ve mediante esta consideración

*cómo los universales sólo son en acto contractamente, y cómo con razón dicen los peripatéticos que fuera de la cosa no hay universales en acto. Sólo, pues, el singular existe en acto, y en él los universales son contractamente él mismo.*¹⁹¹

Pero casi de pasada, en el mismo texto el Cardenal menciona también “cierto orden natural” que determina la prioridad de los universales sobre la cosa en la cual se contraen (*uniuersalia ante rem que actu ipsa contrahit*)¹⁹². Como se ha visto, la existencia de ese orden hace posible una jerarquía racional y definitivamente establecida en el conjunto de lo creado. Se sabe también que la efectiva discriminación entre un individuo y otro —la *diferencia*— depende del *Lógos* en el cual residen sin distinción los “tipos” de todas las cosas¹⁹³; los conceptos divinos contraídos en las cosas creadas mediante el Hijo. Para decirlo con Rotta:

*Los así llamados “universales”, considerados por el Cusano metafísicamente, no son sino las diversas posibilidades que tiene la infinitud del Universo para reducirse en este o aquel límite típico.*¹⁹⁴

¹⁹¹ *DIGN.* II.6 §§124-125: “Est igitur uniuersum quasi decem generalissimorum uniuersitas, et deinde genera: deinde species, et ita uniuersalia sunt illa secundum gradus suos que ordine quodam nature gradatim ante rem que actu ipsa contrahit existunt, et quoniam uniuersum est contractum: tunc non reperitur nisi in generibus explicatum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus, indiuidua uero sunt actu in quibus sunt contracte uniuersa. Et in ista consideratione uidetur quomodo uniuersalia non sunt nisi contracte actu, et eo quodammodo uerum dicunt peripatetici uniuersalia extra res non esse actu, solum enim singulare actu est in quo uniuersalia sunt contracte ipsum.”

¹⁹² *Ibidem*: “habent tamen uniuersalia ordine nature quoddam esse uniuersale contrahibile per singulare, (...) in eo quod actu est.”

¹⁹³ *Cf. DIGN.* II.9 §149: “Nihil est ergo illud quid de imaginibus formarum platonici dixerunt quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes forme sunt imagines” y *Ber.* §11: “Dicit enim [Dionysius in capitulo VIII de diuinis nominibus] omnia exemplaria rerum in una supersubstantiali coniunctione in sui et omnium causa ante subsistere concedendum”. La contradicción que supone afirmar por un lado que en el Hijo todo está contenido sin multiplicidad, y por otro que los conceptos del *Lógos* son distintos, es sólo aparente: son modos de predicar desde perspectivas disímiles pero compatibles. Sólo una Razón de todo es necesaria, como afirma palmariamente el Cusano en *DIGN.* II.9 §§148-149: “Unde fomes rerum non sunt distincte nisi ut sunt contracte, ut sunt absolute sunt una indistincta que est uerbum in diuinis (...) Quando igitur dicitur deum alia ratione creasse hominem: alia lapidem: uerum est habendo respectum ad res non ad createm.”

¹⁹⁴ P. Rotta. *op. cit.* p. 244: “(...) i cosiddetti universali, metafisicamente considerati, per il Nostro non sono che le diverse possibilità che ha l'infinità dell'Universo di ridursi in questo o quest'altro limite tipico.”

Por todo ello, si bien el Cusano podría conceder a los “peripatéticos” (de hecho, a los terministas) que lo único existente en acto son los individuos, habría de sostener a la vez que esos individuos no serían tales si sus conceptos no fueran distintos en el Verbo; si no obedeciesen a la *posibilidad de contracción* cifrada por el universal. Desde esta perspectiva, su postura parece más bien una particular versión del realismo:

*Los universales no son sólo entes de razón, aunque no se dan en acto fuera de los singulares (...) El intelecto los hace existir fuera de la cosa por abstracción, [cuyo producto] sí que es un ente de razón, pues a los universales no les conviene el ser absoluto: el Universal completamente absoluto es Dios.*¹⁹⁵

Así, aunque el Cusano no crea en unos universales existentes a la manera de las cosas, no los considera tampoco una mera construcción de la mente humana. Ésta los puede captar intelectualmente porque son *lógicos*, en el sentido unívoco de que sólo se dan en acto en el individuo y de que son imprescindibles a un Cosmos ordenado (*ut supra*, I.2). Los universales garantizan así la unidad real y conceptual de lo diverso¹⁹⁶ y se acercan a la concepción neoplatónica de ejemplares, más o menos equiparables con las “*formas* que dan ser a la cosa” mencionadas en *De dato Patris Luminum*. Pero precisamente por ello el del Cardenal no es un realismo burdo: la abstracción en el texto de *De docta ignorantia* referido arriba consiste en una gradual aproximación desde la cosa *hacia* la unidad de la idea, y el filósofo no olvida que en último término cualquier idea está cimentada en la Unidad absoluta. Abstraer no es —por tanto— construir, actualizar o percibir alguna clase de “realidades separadas” sino *simplificar*; esto es, reconducir progresivamente

¹⁹⁵ *DIgn.* II.6 §125: “*omnia vniuersalia non sunt vniuersalia solum entia rationis: licet non reperiantur extra singularia actu (...), intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse, que quidem abstractio est ens rationis: quoniam absolutum esse eis conuenire non potest. Vniuersale enim penitus absolutum deus est.*” Se reafirma en esto el paralelo entre cosa y número de *Conj.* I.2 §9, citado *supra*.

¹⁹⁶ *Ber.* §58: “*Uidetur adhuc adiuere de speciebus cum non fiant neque corrumpantur nisi per accidens, et sint incorruptibiles diuini infiniti intellectus similitudines quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo vna facies in multis speculis: sed ut vna infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus: et in qualibet totaliter.*”

hacia lo Uno¹⁹⁷. Puesto que el universal se halla siempre *especificado* o contraído en los individuos y complicado por el *Lógos*, la abstracción intelectual remonta artificialmente las “naturalezas” con las cuales Dios ha creado el Universo¹⁹⁸ y que dotan a éste de orden y tranquilidad¹⁹⁹.

De modo que los universales, en cuanto “formas de ser”, ciertamente tienen para el Cusano *esse subiectivum*: existen fuera del alma a pesar (y mejor debería decirse en virtud) de que sólo se les encuentra contractos en las cosas. Para decirlo sin rodeos, el Cardenal admite la realidad de los *universales in essendo*²⁰⁰ porque de no ser por ellos no habría individuos formados. Empero, esta admisión es válida únicamente en el ámbito de la razón, cuya actividad propia es distinguir. Tanto el *De coniecturis*²⁰¹ como el *De li Non Aliud*²⁰² afirman que la discriminación de “esencias” o “ideas” en el seno del *Lógos* no se da para nuestra potencia unitiva o intelecto. Desde luego, y por esto mismo, sería todavía más absurdo pensar que la contraparte de los universales metafísicos (nuestras propias ideas o conceptos, los *universales in repraesentando*) existen fuera de la mente. Pero según Nicolás de Cusa, tampoco consisten en *correspondencias* o *representaciones* de las cosas, ora se les considere del todo arbitrarias como quiere el nominalismo, ora fundamentadas en “algo” de la cosa según pretendería un realismo moderado. En cambio, la capital importancia que tiene en su filosofía la idea de un Universo lógico le lleva a postular a nuestras ideas como una *coincidencia* o *conformación* con el Intelecto divino y sus nociones.

A mi juicio, la rica ambigüedad que en el término *species* acumuló la tradición permite al Cardenal defender su alternativa. Aunque la Filosofía la usó preferentemente en sus sentidos

¹⁹⁷ Vid. a este respecto, además de lo expuesto en I.2., *Conj.* I.5 §18 y *Ber.* §54 citado *infra*.

¹⁹⁸ *Ber.* §7: “*Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formalium artificialium que non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creature dei divini intellectus similitudines (...)*”

¹⁹⁹ Cf. *NA* 9 §32.

²⁰⁰ Vid. M. Beuchot. *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. UNAM-IIFI. México, 1993. pp. 109 y ss.

²⁰¹ *Conj.* II. *undelibet*.

²⁰² Cf. *NA* 10 §39 y 21 §96.

metafísico y lógico, la palabra *species* remite en su más prístina acepción a la apariencia visual de una cosa; a su *aspecto*²⁰³. Al ejercer la capacidad sensitiva nos hacemos, pues, con *species*²⁰⁴. Y cuando las simplificamos —es decir, al transformarlas de aspectos a conceptos— las apariencias mismas son capaces de conducirnos a la contemplación del Universal absoluto. El Cusano hace en esto, nuevo eco de Platón²⁰⁵: a pesar de su precaria y dependiente existencia, el singular funge como el motor de nuestro impulso hacia la más alta Verdad. Justo porque *aparece* como expresión del *universale in essendo*, de una idea divina, el individuo es para nosotros el primer paso en la construcción de nociones capaces de dar cuenta de aquel

²⁰³ No es casualidad que en el *Ber.* §65, Nicolás de Cusa suscriba la afirmación de la *Metafísica* aristotélica en torno al deleite que hallamos en las sensaciones, y especialmente en la vista. (*Metaph.* 980a: “σημείον δ’ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι’ αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὁμμάτων”)

²⁰³ *Ber.* §§65-66: “*Sunt igitur visibilia: ut in ipsis cognoscatur diuinus intellectus omnium artifex. (...) Sensibilia enim sunt sensuum libri in quibus est intentio diuini intellectus in sensibilibus figuris descripta, et est intentio: ipsius dei creatoris manifestatio.*” Cf. tb. A. Ernout y A. Meillet. *op. cit. s.v. specio.*

²⁰⁴ El papel de la *species sensibilis* en el proceso de conocimiento está suficientemente expresado en *Ber.* §54: “(...) *per sensus species sensibiles haurimus illas quantum fieri potest simplicamus: ut quidditatem rei videamus cum intellectu. Simplificare autem est species abicere accidentia corruptibilia que non possunt esse quidditas (...)*” y en *Conj.* II.16 §161: “*Nam intellectum in species sensibiles descendere est ascendere eas de conditionibus contrahentibus ad absolutiores simplicitates, quanto igitur profundius in ipsis se immittit: tanto ipse species magis absorbentur in eius luce: ut finaliter ipsa alteritas intelligibilis resoluta in unitatem intellectus in fine quiescat.*” Confrónteselo con *Ap.* 1,8 y *vid. tb. Conj.* I.8 §36: “*Ego te etiam vnum notare rogo quomodo ipsa sensibilis unitas cui non patet progrediendi ulterior via: in sursum regreditur, nam de ascendente ratione in sensum sensus redit in rationem, et in hoc regressionis progressionem aduertito, redit enim sensus in rationem: ratio in intelligentiam: intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione.*”

²⁰⁵ Muy señaladamente de los famosos pasajes 210a y ss. del *Symp.* Confrónteselos con Dionisio Areopagita. *Hier. coel.* 1.3; y Nicolás de Cusa *NA* 7 §24, y *NA* 14 §54. Una muy buena síntesis es la del beato Rusbroquio en sus *Bodas del alma* III.1 (p. 323 de la trad. citada): “*El Padre celestial quiere que seamos videntes pues es el Padre de la luz. Por eso, Él pronuncia desde la eternidad, sin cesar y sin medio, en el misterio de nuestro espíritu, una Palabra única e insondable, con exclusión de cualquier otra. En esta Palabra se expresa a sí misma y todas las cosas. Lo que Él dice por esta palabra es únicamente ‘Mirad’ (...)*”

“concepto” de Dios y, en último término, de la Unidad que los complica a todos ellos²⁰⁶.

En el *Compendio*, el de Cusa ilustra su postura afirmando que el acto de la visión sensible requiere unas “formas informantes” y unas “formas formantes”²⁰⁷. Las primeras —dice— son instrumento de las segundas, sin las cuales no es posible la percepción. Se trata de las similitudes del objeto captadas por el órgano del sentido y que sirven como *herramientas* con las cuales la similitud residente en el intelecto *se imagina* la cosa. Son las *species* entendidas como aspectos. Por su parte, la similitud residente o “forma formante” es la *condición* del universal en el representar; aquello con lo cual el hombre *se figura* lo contenido en el *Lógos* y explicado en el Cosmos. No se trata en este caso de algo separado por las facultades cognoscitivas, sino de una semejanza previa a cualquier percepción o imaginación y constitutiva del entendimiento mismo²⁰⁸. Esta forma formante se asemeja al Entendimiento de Dios; es su *species* (ahora en la acepción de “parecido”) y la posibilidad de percepción diferenciada: nuestro propio *lógos*.²⁰⁹

Precisamente el notable papel de la mente en el conocimiento haría incorrecto suponer que la gnoseología cusana se agota en sujetar nuestras nociones a las cosas. El Cusano piensa, en cambio, que la abstracción o “extracción de las *species*” es sobre todo una producción de *semejanzas a partir de semejanzas*²¹⁰: si bien

²⁰⁶ Cf. *Conj.* II.5 §96: “*Est enim individuum quasi finis fluxus elementorum: atque initius refluxus eorum, generalissimum vero quasi initium fluxus eorum finisque refluxus*”, con *QD* §31.

²⁰⁷ *Comp.* §35. Cf. *QD* § 20 y ss.

²⁰⁸ La antigüedad de esta idea puede retrotraerse, cuando menos, hasta Plotino, por ejemplo en la *Enéada* III, tratado 8, parte 5. Debo a Cindy Durán haberme señalado este pasaje.

²⁰⁹ Hay aquí en esto otra coincidencia con el Erígena, quien afirma: “*la parte racional de nuestra naturaleza, cuando posee la presencia del Verbo de Dios, no conoce por sí misma las cosas inteligibles ni a su Dios, sino por la luz divina que lleva insita.*” (*Hom. in prol. S. Evang. sec. Iob.* 290d- 291^a, *apud* M. Beuchot. *Aspectos históricos...* p. 59.) Cf. además Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 2.10.

²¹⁰ *Ber.* §7: “*(...) homo habet intellectum qui est similitudo diuine intellectus in creando: Hinc creat similitudines similitudinum diuini intellectus: sicut sunt extrinsece artificiales figure, similitudines intrinsece naturales forme, unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum, et ex hoc mensurat diuinum intellectum sicut veritas mensuratur per imaginem, et hec est enigmatica scientia.*” Énfasis añadido. Cf. *tb.* *NA* 24 §112.

parte del singular, su teoría del conocimiento no es un realismo estrictamente lineal porque incluso el mero percibir es un acto determinado por la “forma” que reside en nosotros. Las *species* de las cosas —entiéndaseles aquí ya como aspectos, ya como conceptos— son en todo caso figuraciones que nuestro intelecto hace *de y a sí mismo*. Son *de él* porque si no fuese una forma formante no notaría aspectos. Son *a él* porque mediante dichas apariencias, mínimamente abstraídas, formamos conceptos en los cuales reconocer las ideas divinas (los universales metafísicos; la *species* entendida como aquello que cae bajo un género) figuradas por Dios como individuos.

Quizá quede más claro de otra manera: se decía antes que la existencia del Universo supone un acto *intencional* de diferenciación por parte del Creador. Al dar origen al Cosmos, Él figura del mejor modo posible su propio Concepto; es decir, al Hijo. Por ello las cosas semejan el Intelecto divino. Y la *species* o apariencia de estas últimas sirve a nosotros como primer eslabón de una cadena de parecidos que lleva a su cumplimiento el propósito del Universo:

*Las cosas son visibles para que en ellas sea conocido el Intelecto Divino, Artífice de todo (...) Las cosas sensibles son, pues, los libros de los sentidos en los cuales está descrita con figuras sensibles la intención del Intelecto Divino. Y [esta] intención es la manifestación del mismísimo Dios Creador.*²¹¹

Porque nosotros también somos creaturas, tenemos una eminente similitud con Dios en nuestro intelecto uno, imagen de la Unidad de los universales metafísicos: gozamos de entendimiento, un “mundo interno” de similitudes que semeja la intención del divino acto creativo²¹². Y así como el Hijo precede al Cosmos, así ese mundo interior que es la inteligencia antecede a la percepción²¹³. La actividad de los sentidos con la cual tomamos cuenta de las *species* de las cosas no es, pues, sino expresión de lo contenido en los “conceptos” de la mente; de los

²¹¹ Ber. §§65-66: “Sunt igitur visibilia: ut in ipsis cognoscatur diuinus intellectus omnium artifex: (...) Sensibilia enim sunt sensuum libri in quibus est intentio diuini intellectus in sensibilibus figuris descripta, et est intentio: ipsius dei creatoris manifestatio.” Cf. Rom. 1, 18-20.

²¹² Cf. Conj. I.1. §5

²¹³ Cf. NA 13 §51.

universales que coinciden por naturaleza y de manera previa a la experiencia con el Entendimiento Creador²¹⁴. Por todo esto la doctrina cusana de los universales puede considerarse resumida al decir que:

*Los universales que [el intelecto] hace por comparación, son similitudes de los universales contractos en las cosas, los cuales ya están contractamente en el intelecto mismo aún antes de que [éste] los explique mediante signos exteriores en el entender, que es su operación. Cuando entiende, pues, [el intelecto] explica con notas y signos cierto mundo de similitudes que está en él [de modo] contracto.*²¹⁵

Aun antes de construir signos de las cosas, nuestro intelecto posee, pues, una coincidencia con el concepto (*species- universale in essendo*) del cual Dios se ha servido para crear ese individuo que ante nuestros ojos tiene una apariencia (*species- εἶδος*). Y de ahí se deduce una fructífera consecuencia: para Nicolás de Cusa, conocer será notar tal coincidencia entre los universales metafísicos y los de nuestra mente; en último término, equiparar con la entitas la verdad de nuestro concepto. Afirma el Cardenal en el *De beryllo*:

*Mediante el berilo puedes ver, entonces (...) que todas las especies son divinas por causa de su substancial y perfecta similitud con la Razón Eterna. También [notarás] de qué modo en ellas mismas se manifiesta el Intelecto Creador en la medida en que la especie es el verbo o intención de ese Intelecto, el cual se manifiesta específicamente de esta manera y es la quiddidad de todo individuo.*²¹⁶

²¹⁴ Cf. NA 5 §17.

²¹⁵ D'Ign. II.6 §126: "vniuersalia que ex comparatione [intellectus] facit sunt similitudo vniuersalium contractorum in rebus que in ipso intellectu iam sunt contracte antequam etiam exteris illis notis explicet per intelligere quod est operari ipsius. Intelligendo igitur mundum quendam similitudinarium qui est in ipso contractus notis et signis similitudinariis explicat." Énfasis añadido.

²¹⁶ Ber. §64: "Uidere igitur poteris per berillum principium modo sepe dicto: et quam diuine sint omnes species ex substantiali seu perfecta eterne rationis similitudine. Ac quomodo in ipsis creator intellectus se manifestat, quodque ipsa specis sit verbum seu intentio ipsius intellectus: si se specificè ostendentis que est quidditas omnis indiuidui".

Con tales afirmaciones se pisa, empero, un terreno distinto al de la teoría de los universales, todavía bastante metafísico. Ahondar en el punto exige esbozar al menos una aproximación a la semántica implícita en los tratados cusanos; y a eso se consagra el siguiente inciso.

b) Oratio seu ratio: *algunas notas sobre el significado y la definición*

*Et quid nobis de generibus et speciebus?
De imit. Christi I.3.1*

(...) *Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen,
quod est super omne nomen
Phil. 2,9.*

Central como lo era para la filosofía del Medievo, el tema del significado conoció muy diversas interpretaciones. Según lo nota Paul Vincent Spade²¹⁷, aunque reinaba unidad de criterio respecto a qué es significar²¹⁸ había también gran desacuerdo sobre lo que nos hacen entender los signos: ¿sería la cosa, el universal, o nuestro propio pensamiento? La semiología del Cardenal debe muchísimo a la del Águila de Hipona, en especial a los cuatro libros de *De doctrina christiana*. Por ello tiende a inclinarse en favor de la cosa como significado de nuestros signos, pero incorpora y concilia también el avance más conspicuo sobre la teoría de San Agustín: la idea franciscana del verbo mental como el signo eminente que antecede a los vocablos orales o escritos y es referente de ellos²¹⁹. Aunque

²¹⁷ Cf. P.V. Spade. *Thoughts, Words and Things. An introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*. pp. 65 y ss. (Libro electrónico disponible en: <http://pvspade.com/Logic/index.html>)

²¹⁸ Los ejemplos de Juan Buridano y Walter Burleigh aducidos por Spade coinciden, en lo general, con el enunciado de Alberto de Sajonia en la *Perutilis logica* (§30): se duda si los términos mentales, vocales y escritos son signos. Se responde afirmativamente porque *provocan el conocimiento de algo* (“*accidit eis quod aliquid faciant venire in cognitionem*”) Cf. esto con el “*constituere intellectum*” originado en la traducción boeciana del *Peri Hermeneias* aristotélico (16b 19-21).

²¹⁹ San Agustín, en *De doct. christ.* II.3.4, otorga clara primacía a los signos audibles. Entre los visuales inscribe sólo algunos movimientos corporales u oculares. Extrañamente no menciona en ese punto las letras escritas, y por ello parece aceptable su conclusión respecto: “*Ad aures autem quae pertinent, ut dixi,*

admite como principal relación semiótica aquella entre la cosa y la palabra, ya no entiende por esta última el mero vocablo, sino la “palabra interior” o universal en el representar. Así, ante la pregunta por “el significado de la palabra”, la respuesta del Cusano variaría dependiendo si con “palabra” queremos decir la voz, las letras o el concepto.

Porque explora una variada y compleja gama de conexiones signícas, la semiología del Cardenal necesita varias estaciones para desplegarse del todo. Más que un triángulo semiótico à la *Pierce*²²⁰ quizás habría que construir para su caso un polígono más complejo, como el que se encuentra al final de esta sección (*vid.* Figura 3, *infra*). Inspirada en las propuestas del libro de Spade²²¹, dicha figura pretende retratar cuanto el Cardenal considera un signo lingüístico: el *universale in repraesentando*, el vocablo o *vox* y la escritura se relacionan entre sí y con la cosa (*res*) situada al centro de la figura. Es ella lo que nos hacen entender, si bien de dos maneras distintas.

Por un lado, los universales constitutivos de nuestro verbo interior las significan de modo *inmediato*. Baste recordar que sin ellos nada podrían nuestras capacidades anímicas: están en el origen mismo de nuestra percepción del mundo. Forman, en conjunto, un verdadero lenguaje mental *en el cual* las cosas llegan a nuestro conocimiento. De estas *species* mentales podría afirmarse análogamente lo que sobre los “signos naturales” dice el Cusano en el *Compendio*: son notadas o conocidas sin ninguna instrucción²²². Con todo, significar inmediatamente la cosa no las obliga a ser signos *de los individuos*. Explícitamente dice Nicolás de Cusa en la obra mencionada:

(...) como la perfección de los signos recibe más y menos, no hay nunca un signo tan perfecto y especial que no pueda serlo más; y por ello no puede darse un signo de la singularidad, la cual no recibe más ni menos.²²³

plura sunt, in verbis maxime”. *Vid.* tb. M. Beuchot. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. F.C.E. México, 2004. pp. 19 y ss.

²²⁰ Cf. F. Conesa y J. Nubiola, *op. cit.* pp. 69 y ss.

²²¹ P.V. Spade. *op. cit.* pp. 67-70.

²²² *Comp.* 2 §5.

²²³ *Comp.* 5 §11.

Según podrá inferir el lector, ese carácter necesariamente universal del signo —su aptitud para predicarse de muchos— es también resultado de la metafísica cusana: el signo permanece inconmensurable con su significado porque es siempre una alienación de éste. Así el concepto, signo primero de la cosa, la significa sólo de manera *confusa* (en el uso ockhamiano del término²²⁴): se dice de muchas y no sirve para entender más esta mosca concreta que esta otra. El universal en el representar *apunta* al individuo apenas porque es su *species*; cierta aprehensión abstracta de su quiddidad.

Los vocablos, por su parte, son signos *impuestos* o establecidos *ex instituto* para significar el concepto o palabra mental²²⁵. Podrían denominarse simplemente arbitrarios porque nada en la mosca nos obliga a designarla con el término “mosca”, y la variedad de idiomas es prueba de una diversidad de voces para lo mismo. Mas en cuanto dependen de los conceptos, deben guardar con ellos cierta correlación que los haga significativos. Nuevamente según Spade, en algunos pensadores de la Edad Media ese vínculo entre el signo en nuestra mente y el vocablo empleado para referirnos a las cosas fue llamado *subordinatio*²²⁶, queriéndose dar a entender con ello que las voces y las palabras escritas sólo significan *mediante* el universal en el representar. Antes que a la cosa, toda expresión oral o escrita remite, pues, a conceptos. Y aunque esa última postura fue criticada por los nominalistas, el de Cusa no halla —a pesar de sus muchas coincidencias con la *via modernorum*— razón alguna para oponerse a la concepción más tradicional: considera que el signo por antonomasia de la cosa es el universal en el representar. El vocablo le parece, en cambio, un signo originado en la naturaleza²²⁷ pero que conlleva cierta artificialidad en cuanto está articulado. A lo escrito lo considera apenas una ayuda arbitrariamente asignada para la transmisión de los vocablos —y mediante éstos, de los conceptos— de una mente a otra a través del espacio y el tiempo²²⁸. Puede afirmarse, pues, que para el

²²⁴ Vid. P.V. Spade. *op. cit.* pp. 154, 277 y ss.

²²⁵ *Comp.* 3 §6.

²²⁶ P.V. Spade. *op. cit.* pp. 71-79.

²²⁷ Porque la mayoría de los animales expresan sus pasiones anímicas con sonidos. Cf. *Comp.* 3 §7.

²²⁸ *Ibidem.*

Cusano las *voces* y los textos significan *mediatamente* la cosa: la voz mediante el concepto; y la escritura, no sin la voz y el concepto.

Así se explican muy sucintamente los triángulos marcados con “1” y “2” en la Figura 3. La semiología del Cardenal se consumiría en este par de relaciones si no fuese inadmisibile pensar que los especímenes del *universale in essendo* son capaces de agotar a este último. Es decir: porque el filósofo piensa en *species* hasta cierto punto independientes de los individuos que caen bajo ellas²²⁹, no puede admitir a las cosas como el final de la relaciones de significado. Aunque no dejan de ser el centro en torno al cual gira toda la estructura, deberían remitir —por su estrecha aunque obscura relación con el universal metafísico— a algo más. Para dejarlo claro: así como tal o cual prolación efectiva de la palabra “mosca” no agota la voz “mosca”, así la variedad de individuos concretos es análoga a la repetida y múltiple pronunciación posible de los vocablos que, con todo, no los extingue. Sin duda es necesario un esfuerzo adicional para comprender esto, pues no solemos pensar en las palabras como algo distinto de su emisión por parte del hablante. El de Cusa sí admite una distinción, mas empañada por la casi simultaneidad entre hacerse con una palabra en la mente y pronunciarla²³⁰. Quizá esto mismo ayude, de nuevo por analogía, a explicar el carácter evanescente que el autor atribuye a los universales metafísicos: es trabajoso hacerse una idea de ellos porque parecen casi indistinguibles de la *forma* de los individuos en los cuales se contraen. Del mismo modo, la *vox* no se presenta como ajena a su dicción efectiva, pero tiene que serlo si ha de poder ser aplicada a muchas cosas y entendida por diversos oyentes en momentos diversos.

Admitido lo anterior, las cosas podrían ser consideradas como manifestaciones audibles del concepto creador de Dios. Esto —recuérdelo el lector— ya lo ha dicho el Cusano en otra parte²³¹. Así, nuestras *species* ciertamente significan cosas, pero éstas últimas remiten a su vez a las *species* divinas. Tal significación es *mediata* porque las “ideas divinas” no subsisten ni son nada sin el Verbo que complica toda su aparente diferencia. Queda descrito

²²⁹ Cf. *NA* 10 §37.

²³⁰ Cf. *Comp.* 5 §11.

²³¹ *Ber.* §66, citado *supra*.

de este modo uno de los lados del triángulo marcado con la letra “A” en el esquema propuesto. Los otros dos deberían ser ya evidentes tras lo dicho en el apartado I.2: los universales significan al Hijo de Dios —son signos del Verbo— en la medida en que son las intenciones ordenadoras por las cuales lo creado es un Cosmos. Significan *ex intentione*, casi como si se dijera *por institución divina*²³². La cosa, por su parte nos hace entender al *Lógos* porque es su creatura; un signo *ex creatione*²³³.

He dudado en llamar “semióticos” a estos tres últimos vínculos pues tienen más de metafísico que de sígnico, pero el Cardenal afirma expresamente:

*Todas las cosas creadas son signo del Verbo de Dios; toda voz corporal, signo del verbo mental. De todo verbo corruptible de la mente, la causa es el verbo incorruptible, que es la razón. Cristo es la Razón Encarnada de toda razón, porque el Verbo se hizo carne. Jesús, por tanto, es el fin de todas las cosas.*²³⁴

Luego, los he considerado, junto con el triángulo “B”, el andamiaje de toda significación posible²³⁵. Ese polígono “B”

²³² Cf. Ber. §54: “(...) *ad memoriam reuocemus ea que supra dixi de intentione scilicet quomodo creatura est intentio conditoris et consideremus intentionem esse verissimam quidditatem eius (...) Sic cum per sensus species sensibiles haurimus illas quantum fieri potest simplicamus: vt quidditatem rei videamus cum intellectu. Simplificare autem est species abicere accidentia corruptibilia que non possunt esse quidditas vt in subtilioribus fantasmatis discurrendo quasi in sermone seu scriptura ad intentionem conditoris intellectus perueniamus: scientes quod quidditas rei illius que in illis signis et figuris rei sensibilis sicut in scriptura aut sermone vocali continetur est intentio intellectus: vt sensibile sit quasi verbum conditoris in quo continetur ipsius intentio: qua apprehensa scimus quidditatem et quiescimus (...) Apprehensa igitur intentione que est quidditas verbi habemus quod erat esse.” con Ber §17: “Nominant autem theologi exemplaria seu ideas dei voluntatem, quoniam sicut voluit fecit ait propheta. [Psal. 134, 6]” Vid. tb. K. Flasch, *op. cit.* p. 101.*

²³³ Ver en la creatura un signo del Creador va, en el Cusano, un paso más allá de la inferencia efecto-*causa* y se centra, como habrá de verse en el apartado II.3, en la cuestión de la esencia.

²³⁴ *DIGN.* III.10 § 247- 248: “*Omnia igitur creata signa sunt verbi dei, omnis vox corporalis verbi mentalis signum, omnis mentalis verbi corruptibilis causa est verbum incorruptibile quod est ratio, christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia verbo caro factum est. Iesus igitur est finis omnium.*” Cf. *Conj.* I.6 §25: “*Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem terminis intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est in quo vt ymagine relucet.*” y *Conj.* I.7 §27.

²³⁵ Sin los nexos “A” y “B” sería insostenible no sólo la noción cusana de signo sino también la idea, central para la Edad Media, del mundo como un

está ya definido con lo dicho en el presente inciso, y sólo faltaría añadir la filiación (a la cual se han hecho anteriores referencias) para cerrarlo en su costado superior: los *universales in repraesentando* significan el Verbo porque la mente humana que los complica ha sido creada a imagen y semejanza de Dios mismo²³⁶.

Pero contruidos “A” y “B” se revela el verdadero sentido de todo signo: aquello que en cualquier caso nos hacen entender las *species* es al Cristo. Como afirma el Cusano “*De Él mismo provino toda voz y en Él termina, pues cuanto de verdadero hay en una voz, de Él se origina.*”²³⁷. Si los conceptos de la mente, las voces y la escritura se dirigen a la cosa; de ésta, los conceptos y los universales metafísicos surgen tres relaciones que confluyen en el Verbo. Desde un punto de vista estrictamente semiológico (es decir, prescindiendo de la creación, la intención y la filiación antes mencionadas), la cosa es como el punto que concentra todas las relaciones de significado propiamente dicho, pero sólo para remitirlas a su Fundamento; para *mostrarnos su sentido*.

A fin de completar el hexágono, deben notarse dos triángulos que aquí sólo pueden quedar esbozados. Las relaciones entre la cosa, el universal metafísico y las artes (triángulo “a”) cabe presentirlas apelando a una muy general idea de *harmonia mundi*. Las *species- universales in essendo* pueden considerarse también como unas “armónicas disposiciones”²³⁸ que dotarían al mundo de concordancia, orden y belleza. Estos mismos ornatos, según lo atestiguan el *Compendio*, los añade el hombre a sus palabras

sistema simbólico estable y que apunta en una sola dirección: Dios. Gerhart H. Ladner dice que “Uno de los rasgos fundamentales del carácter de la mentalidad en los comienzos del cristianismo y en la Edad Media era que las relaciones de significar, simbolizar y alegorizar no eran en absoluto arbitrarias o subjetivas. Se creía que los símbolos representaban objetivamente y expresaban fielmente varios aspectos de un universo que se percibía como amplia y profundamente significativo.” (“*Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison*” en *Speculum* 54 (1979), p. 243, apud Ivan Illich. *En el viñedo del texto*. (trad. de Marta I. González G.) F.C.E. México, 2002. p. 45.) Las “signaturas”, exploradas por M. Foucault en el capítulo II de *Las palabras y las cosas*, atestiguan que algo de esta idea pervivió hasta finales del siglo XVI.

²³⁶ Para más detalle sobre este punto, *vid. infra*, apartado II.3.

²³⁷ *Dign.* III.10 § 247: “(…) de ipso enim omnis vox prodit: et ad ipsum terminatur quicquid veri in voce est ab ipso est.”

²³⁸ *Ber.* §62. Cf. *NA* 9 §§32 y 34.

mediante el *trivium* y el *quadrivium* “imitando a la naturaleza”²³⁹. Así las artes serían signo de los universales *metafóricamente*, pues si bien no se puede pensar en una pulcritud añadida al Cosmos por Dios (todo estaba incluido en la simplicidad del acto creativo), los universales son las “artes” que dan equilibrio al “discurso” divino²⁴⁰.

Habría, por otro lado, *metonimia* entre las artes y las cosas; específicamente del tipo “la causa por el efecto”. Y es que el origen de las artes debe buscarse en el intento de significar cuanto nos rodea para *disponer* de ello en una manera conveniente a la naturaleza humana. A este respecto es mínimamente probatorio el capítulo seis del mismo *Compendio*: con las artes se suplen los defectos de los sentidos y se empieza a especular sobre Dios²⁴¹. Por último, y en torno a la relación entre las artes y la escritura que cierra el triángulo “b”, debería entenderse como una sinécdoque o “*pars pro toto*”: la escritura es un arte indispensable al resto pues conserva para la memoria la figuración que el hombre se hace del mundo²⁴². Aunque no es posible fijar desde las obras leídas para esta introducción la postura del Cardenal ante la letra escrita, ya parece estar lejos de subsumirla a la palabra oral. Tiene muy en mente una dependencia estrecha entre escritura y memoria²⁴³ que le aleja del *studium* denominado por Ivan Illich “lectura monástica”, en el cual la letra era un mero registro del discurso²⁴⁴. En el Cusano parece posible interpretar a la escritura, en cambio, como un “reflejo del concepto”²⁴⁵.

Después de todo, reflejos son —y nada más— todos los constituyentes de la figura trazada para explicar la semiótica cusana. Por ello cualquier conocimiento se dará de uno u otro

²³⁹ *Comp.* 9 §25-27.

²⁴⁰ Véase, con todo, *DIGN.* II.13 §175: “*Est autem deus arismetrica (sic) geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos vivimur dum proportionem rerum et elementorum atque motuum inuestigamus.*”

²⁴¹ *Comp.* 6 §17.

²⁴² *Cf. Comp.* 6 §18; 8 §23 y 10 §28.

²⁴³ *Comp.* 4 §9. *Vid. tb.* 6 §18.

²⁴⁴ Ivan Illich. *op. cit.* pp. 71-88 y 124.

²⁴⁵ *Idem*, pp. 126 y ss. El Cusano, en *Comp.* 10 §28, lo llama “conformidad con la mente”.

modo en los signos, y siempre a partir de ellos²⁴⁶. En principio, son necesarios para el bien vivir, pero pueden también ser útiles al propósito altísimo de llevar a su culminación los humanos afanes²⁴⁷; de alcanzar la excelencia de nuestra naturaleza espiritual²⁴⁸. Para ello habríamos de buscar signos cada vez más perfectos, capaces de darnos un mejor conocimiento de las cosas²⁴⁹. Y máximo será, entre todos, el signo extremadamente abstracto²⁵⁰. Mas —¡escándalo para la razón!— aquel en este caso no nos informará de nada más que de sí mismo²⁵¹. Tal Signo es el Divino Rostro, de quien cualquier otra *species* resulta a la vez un reflejo y un espejo que devuelve una imagen gradualmente más distante²⁵². Se tratara del Principio Uno cuya contemplación “*allí donde se oye de modo incomprendible el término de toda voz*”²⁵³ debería ser el propósito de toda filosofía que se conciba como ciencia de la Verdad. Ese es, precisamente, el sentido de la famosa *docta ignorantia* mantenida por el Cardenal: lejos de la humildad socrática, o de la restricción kantiana, el Cusano propone un saber de lo incomprendible e inefable²⁵⁴; del Verbo mismo que es el Significado último. El estudio de los signos culmina, pues, en un ámbito suprasignico²⁵⁵, y esto

²⁴⁶ Cf. *Comp.* 2 §4, y *NA* 2 §7.

²⁴⁷ Cf. Aristóteles, *Metaph.* A. 981b5, y especialmente 982a30- 982b4.

²⁴⁸ *Comp.* 6 §16.

²⁴⁹ *Comp.* 4 §10.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Cf. *D.Abs* §3: “*Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam?*”

²⁵² Es esto lo que quiere simbolizar el sombreado de la figura. Cf. *D.Ign.* II.3 §111. “*licet etiam scias deum omnium rerum complicationem et explanationem, et ut est complicatio omnia in ipso esse ipse, et ut est explicatio ipsum in omnibus esse id quod sunt sicut veritas in ymagine, ac si facies esset in ymagine propria que ab ipsa multiplicatur distanter et propinque quo ad ymaginis multiplicationem, non dico secundum distantiam localem sed gradualem ad veritate faciei: cum aliter multiplicari non possit in ipsis multiplicatis ab una facie diuersis ymaginibus diuersimode et multipliciter una facies apparet supra omnem sensum et mentem inintelligibiliter*”. Enmiendo aquí —apoyado en Hopkins— la última palabra, que aparece como dos en la edición argentina: “*in intelligibiliter*”. Nótese de paso que *species* se ha empleado también para designar el rostro y, por extensión, la reputación y el honor.

²⁵³ *D.Ign.* III.10 §247.

²⁵⁴ Afirma en concordancia el Pseudo Dionisio: (*Div. nom.* 1.5, traducción citada) “*Si, efectivamente, todo conocimiento se refiere a los seres, y tiene su fin en los seres, el que es superior a todo ser está también fuera de todo conocimiento.*”

²⁵⁵ Cf. *D.Ign.* III.10 §§242-243.

confirma lo que se intuía como necesario para fundar una explicación del mundo: la Filosofía es por fuerza Metafísica, así como todo conocimiento de la Verdad es necesariamente indecible. Pero antes de dar por sentada semejante conclusión, tan cercana de la mística, en su *Diálogo sobre lo No-Otro*²⁵⁶ el Cardenal otorga una última oportunidad a las palabras.

El *De li Non Aliud* comienza, en efecto, postulando la definición como herramienta eminente para el conocimiento²⁵⁷. Pero no busca la tradicional *deffinitio*; aquella que se hace por el género próximo y la diferencia específica²⁵⁸. Fiel a su monismo, el de Cusa no considera cualquier definición como apta para hacernos conocer: quiere una capaz de definirlo todo y definirse a sí misma. A ésta la nombra “*oratio seu ratio*”. Curiosamente, San Isidoro de Sevilla en las *Etimologías* da por origen de “*oratio*” o “sentencia con significado” lo siguiente:

*Oratio dicta quasi oris ratio. Nam orare est loqui et dicere. Est autem oratio contextus verborum cum sensu. Contextus autem sine sensu non est oratio, quia non est oris ratio. Oratio autem plena est sensu, voce et littera.*²⁵⁹

²⁵⁶ Esta obra no se incluye en la edición que empleo, e ignoro si ha aparecido ya en la edición crítica de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, patrón para el estudio erudito del de Cusa. Ángel Luis González —traductor español del Cardenal— remite siempre a la edición latina de Jasper Hopkins. Sin embargo, sólo he podido acceder, a través del sitio web de este último en la Universidad de Minnesota, a la traducción inglesa de la obra. Mi estudio del diálogo no tiene por tanto el mismo valor probatorio que el del resto de las obras aquí empleadas, y el método para estudiarla no ha sido exegético en sentido estricto. Lo siguiente son algunas pistas y apuntes necesitados de confirmación a la luz del texto en su idioma original.

²⁵⁷ Es curioso notar cómo hay en esto un cambio aparente respecto al propósito de *DIGN.*, donde se intenta hallar la “máxima doctrina de la ignorancia” (*maxima ignorantie doctrina, DIGN. I.2 §5*) La pregunta de *NA 1 §3* por “aquello que máximamente nos hace conocer” es, con todo, la misma: según el Cusano, saber es ignorar (*scire est ignorare. DIGN. I.1 tit.*)

²⁵⁸ Cf. por ejemplo Alberto de Sajonia. *Perutilis Logica. §184: “genus est pars integralis definitioni (...)”*

²⁵⁹ Isidoro de Sevilla. *Etymologiarum sive Originum libri XX* (ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911). I.5.3. La traducción del fragmento para los propósitos de este trabajo es difícil en virtud de los sentidos técnicos que hoy tienen palabras como “oración”, “enunciado”, “decir”, “hablar” “contexto”, “sentido”. No quiero obligar al Obispo de Sevilla a declarar algo ajeno a su postura. Con muchas reservas tómesese, pues, lo siguiente como paráfrasis del texto: “Oración [se llama], casi como si se dijera ‘razón (ratio) de la boca (oris)’, porque orar [i.e., enunciar]

Y aunque superficial, no es vana la comparación con el Hispalense: la búsqueda de la definición también es en el Cusano un *toparse con el sentido*. En la expresión “no otro que” (*non aliud quam*) —llena de una virtud holista ausente en las definiciones elaboradas según el modo clásico²⁶⁰— el Cardenal cree encontrar la más perfecta enunciación de la cosa. Así, la mejor forma de definir un carbunco dado sería decir: “Este carbunco es *no otro que* este carbunco”. Suena sin duda a tautología, pero “no otro que” va más allá de una mera perífrasis del principio lógico de identidad. Se trata de un instrumento para remontar la desventaja implicada por la forzosa universalidad de los conceptos en la medida en que vuelve la mirada hacia la radical identidad de cada individuo consigo mismo. Ciertamente, tal “propiedad” de las cosas no predica de ellas nada específico: si se nos obligara a hacer explícito qué quiere decir “*b es no otro que b*” difícilmente evitaríamos caer en la negación de todo lo demás. “No otro que sí mismo” (*non aliud quam ipse*) sería, a lo mucho, la manera abreviada para decir de cada individuo lo ya formulado en el apartado I.1²⁶¹. Sin embargo, el Cusano insiste en erigir el *non aliud* como enunciado último de la *entitas*. ¿Acaso expresará aquella “identidad sin diferencia” barruntada al principio de este escrito?

El Cusano intuye —como Spinoza habría de afirmar apenas un par de siglos después— que una definición perfecta tiene que explicar la más íntima esencia de la cosa²⁶². Según es evidente ahora, las *species* no dan cuenta de lo último, y por eso no sirven para “definir”; al menos, no en la atípica acepción del término aquí empleada. Empero, las *species* remiten siempre a Dios; *i.e.*, a la *entitas* misma. Paradójicamente, nada podría serles más propio y característico que esta Esencia de todo. Luego, si la definición

es hablar y decir. El enunciado es, pues, la unión ('contextus' ← 'texo' ← TEK- beget, make. Lewis and Short) de palabras con sentido. La unión sin sentido no es enunciado, pues no es 'razón de la boca'. El enunciado pleno, por tanto, está compuesto de sentido, voz y letras."

²⁶⁰ Cf. NA 19 §86.

²⁶¹ Cf. NA 6 §§20 y 21.

²⁶² Cf. B. de Spinoza. *Tractatus de intellectus emendatione* §§95 y 96: “*Definitio ut dicatur perfecta debet intimum essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus. (...) Talis requiritur conceptus rei sive definitio, ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis coniuncta, spectatur, ex ea concludi possint.*”

podiese *expresar a Dios sin olvidarse de la cosa* habría conseguido su culmen. Observada bajo un carácter “relacional” (es decir, notando sólo los extremos que vincula; la doble aparición del nombre de la cosa en uno y otro lado de “*non aliud*”), la fórmula propuesta parece agotarse en el pleonasma²⁶³; pero si se atiende exclusivamente al nexa (*non aliud*), la vista es de inmediato remitida a la *quidditas* de todas las cosas: a la no-alteridad, entendida ya no sólo como identidad de las cosas consigo mismas²⁶⁴, sino también como una radical no-diferencia con el Principio y una comunión con todo lo real.

Non aliud enuncia así la participación de la cosa en la Suma Igualdad de Dios, por la cual puede llamársele “no otra que ella misma”. No obstante, y justo por ser la que es, la cosa difiere de esa Identidad Absoluta: es una creatura. Además, porque cualquiera de los entes puede ajustarse en el esqueleto de la definición, en el seno de lo No-Otro todas las cosas se muestran unidas entre sí. Todo eso queda dicho con “*non aliud*”: se enuncia en una misma *oratio* la radical identidad que hace al individuo ser el que es, su vínculo con el resto del Cosmos y a Dios mismo. Esa definición nos hace entender la *ratio*, el fundamento, el orden, y la relación; compendia tras su máscara de obviedad las profundidades de la filosofía cusana, y puede ser muy buen sustituto de cuanto hasta aquí se ha explorado.

Mas si en lugar de nombres de cosas se coloca la expresión No-Otro en los dos extremos de la fórmula (“No Otro es no otro que No Otro”), la definición incrementa su poder hasta el verdadero holismo de lo autorreferente. Es una semejanza de Dios que da cuenta de sí misma y tipifica la vida interna de la Trinidad²⁶⁵. Tal “definición”, con todo y ser todavía un signo de carácter extravagante y técnico, abre la puerta a lo inefable: nos hace notar que *el lenguaje no puede ir más allá de lo No Otro*. Ese nombre es el límite presupuesto de cualquier enunciación posible, pues cualquier nombre es no-otro que sí mismo²⁶⁶ y

²⁶³ Noto en esto una curiosa coincidencia con Wittgenstein, para quien uno de los límites del lenguaje es, precisamente, la tautología. Cf. *Tractatus logico-philosophicus*. 5, *passim*.

²⁶⁴ Cf. NA 5 §15.

²⁶⁵ Cf. tb. NA 5 §§18 y 19.

²⁶⁶ Cf. NA 10 §36.

debe distinguirse de todos los demás²⁶⁷. Pero de nuevo, en ello sólo vislumbramos la necesidad de lo impronunciable y lo infinito. Intuimos, como en el análogo *En-Sof*²⁶⁸, un Nombre que es a la vez todos los nombres y ninguno²⁶⁹.

Aunque es todavía efable, la expresión “No Otro” orienta, pues, nuestra contemplación hacia el verdadero “*Nombre por encima de todo nombre*”²⁷⁰ que no tiene opuestos. Sin embargo, y a pesar de la ayuda que ese signo le presta, Nicolás de Cusa alberga la esperanza de una revelación del Significado que no necesite de signo alguno²⁷¹: aspira a mirar la raíz inefable de todo nombre; el *alef* de los cabalistas²⁷² y de Lulio²⁷³. Si se le presentara al especulador, éste habría encontrado *a través y más allá* de los signos la unidad de lo diverso presentida y buscada por todos los filósofos. Se habría hecho con el Sentido que define todo sentido, ya no mediante delimitación sino desde su más intrínseco centro²⁷⁴. De coincidir con aquella Verdad inefable, nuestros conceptos serían verísimos y perfectos, pero entonces no serían ni nuestros ni conceptos²⁷⁵...

Hay, no obstante, una rendija para hacernos una idea de Dios: si el ojo no tuviera que verse sólo en lo visto, sino que fuese capaz de ver su propio ver, entonces sería uno²⁷⁶. Del mismo modo, si el lenguaje pudiese notarse a sí mismo en el *Lógos* que lo cimienta (y no en sus propios términos) entonces alcanzaría la

²⁶⁷ Cf. *D.Ign.* I.5 §13, *D.Abs.* §10, y *Conj.* II.6 §101: “*Effabilia igitur nomina in alteritate verum ipsum tantum, intellectuale nomen in ratione participant seu causa, quia ratio ipsa intellectualis unitatis alteritas est, secundum aliquam igitur causam creationemve homo hominem significat puta materialem quia ab humo (...)*”

²⁶⁸ Cf. G. Scholem. *op. cit.* p. 25.

²⁶⁹ Cf. Dionisio Areopagita, *Div. nom.* 1.6.

²⁷⁰ *Phil.* 2, 9.

²⁷¹ Cf. *NA* 5 §17. Este y otros pasajes son justamente los que dan pie a mi propuesta de la anagoría como compleción del saber filosófico en III.3.

²⁷² G. Scholem (en *op. cit.* p. 39) menciona que “*La primera letra del alefato hebreo, alef, es para la mística simbólica del lenguaje el arranque de todo lenguaje, desde el que se despliegan todas las articulaciones, también de la palabra divina; y en el símbolo del número uno, que a la vez es la primera letra, apunta ya a ese supremo estadio que comprende la unidad de la primera sefirá con su infinito origen.*” Cf. con esto *D.Gen.* 4 §168 y *D.Ign.* I.24, *passim*.

²⁷³ *NA* 15 §74.

²⁷⁴ *NA* 22 §101.

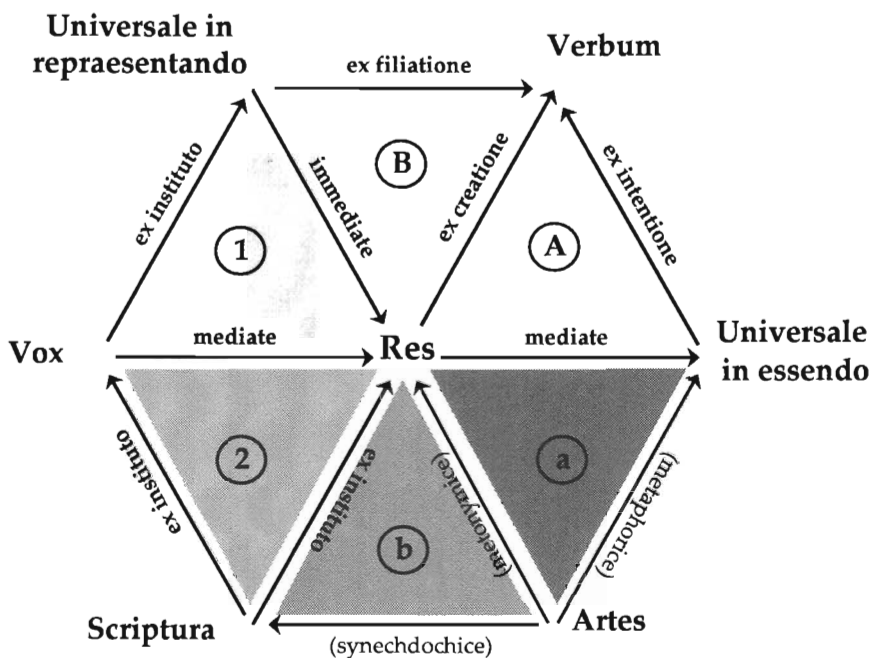
²⁷⁵ Cf. *VD* 10 §40: “*Si ego viderem sicut visibilis sum: non essem creatura (...)*”

²⁷⁶ *NA* 23 §104.

Paz. Pero en la búsqueda del significado, sólo encontramos signos²⁷⁷: Ahora vemos por un espejo y siempre a modo de enigma. Quizás en esto se condense —mejor que en exégesis alguna— el espíritu de la filosofía del Cardenal, y muy probablemente el conjunto de su obra no sea más que un largo sermón al famoso versículo de la primera *Carta a los corintios*.

²⁷⁷ NA 24 §109.

FIGURA 3:
SIGNOS, SIGNIFICADOS Y RELACIONES SEMIÓTICAS
EN LA FILOSOFÍA CUSANA DEL LENGUAJE



II. EL SEMBLANTE DEL *COMPENDIO*

1. Composición y destinatario

Una vez expuestos los caracteres generales de la filosofía del Cardenal, y tras haber descubierto en ellos réplica a la vocación por lo inefable, es preciso adentrarse en detalles más específicos de la obra aquí traducida. El *Compendio* fue redactado hacia 1463 ó 1464²⁷⁸ y se trata quizá del penúltimo escrito de su autor. Un lugar del texto mismo²⁷⁹ caracteriza al receptor como una persona sencilla (*simplex*), o que deseaba recién introducirse en el estudio filosófico. Posiblemente habría pedido al Cardenal una obrita con la cual comenzar sus investigaciones. Todo esto ajustaría bien con el *incipit*²⁸⁰ del escrito: “*Accipe breue compendium*”.

No obstante, y de acuerdo con Jasper Hopkins en la nota uno a su versión del opúsculo²⁸¹, si bien el destinatario permanece desconocido se ha presumido que se trata del secretario del Cusano, Pedro de Erkelenz o Ercklentz. De resultar esto cierto, cuesta algún trabajo llamarlo una persona ingenua, y ni siquiera alguien ignorante de las cuestiones filosóficas: el personaje aparece como interlocutor en el *De apice theoriae*. En su estudio preliminar a esta última obra, Ángel Luis González afirma —

²⁷⁸ Sobre la datación de la obra, cf. K. Flasch. *op. cit.* p. 241, y el estudio introductorio de Ángel Luis González a la traducción del *AT* (*La cumbre de la teoría*. Cuadernos del anuario filosófico, serie Universitaria #9. Universidad de Navarra. Pamplona, 1993. p. 12).

²⁷⁹ *Comp.* 9 §25.

²⁸⁰ Ivan Illich, en *op. cit.* p. 16, afirma que para la Edad Media “*un incipit es como un acorde. Su elección permite al autor evocar la tradición en la cual quiere situar su trabajo*”. Esta idea le permite retrotraer el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor a una serie larga de antecedentes que arranca, cuando menos, con Varrón. Para el propósito de este trabajo, la frase de Illich induce a pensar que, atendiendo a su frase inicial, el *Compendio* debería poder inscribirse en una familia de documentos de carácter introductorio capaces de ofrecer un panorama de los pasos en el camino hacia la Verdad.

²⁸¹ Nicholas of Cusa. *Compendium* (trad. de J. Hopkins). A. J. Banning Press. Minneapolis, 1996. Versión electrónica disponible en el sitio web del autor: www.cla.umn.edu/jhopkins/



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

basado en Erich Meuthen²⁸²— que Pedro de Erkelenz “fue canónigo de la diócesis de Aquisgrán desde 1447, pocos años antes del De apice theoriae. Albacea testamentario de Nicolás de Cusa, estuvo presente a su muerte, y se encargó de cumplir los mandatos del Cardenal referentes a sus lugar de enterramiento, (...) en 1488 fue nombrado rector de [el] Hospital [de San Nicolás, en Kues]”.

Pedro, canónigo ya a los 27 años, se desempeñó posteriormente como decano de la Iglesia de Santa María, también en Aquisgrán²⁸³. Difícilmente se trataba, pues, de alguien ingenuo o con pocos estudios. Desde 1450 había servido al Cusano como amanuense, según indica el mismo *De apice theoriae*²⁸⁴. Pero haya o no compuesto el *Compendio* para él,

²⁸² Meuthen, Erich. *Peter von Erkelenz* (ca. 1430)-1494 en *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, 84-85 (1977-1978) pp. 701 a 744, *apud* A.L. González, p. 10 de la traducción citada.

²⁸³ Así lo atestigua el encabezado del AT: “(...) *tunc temporis canonicus: postea decanus ecclesie beate Marie Aquensis Leodiensis diocesis.*” *Leodensis* quiere decir “de Lieja”, Bélgica. Por lo que parece, en la época referida Aquisgrán estaba sujeta a esa sede episcopal. Esto sin duda es importante pues prueba cómo incluso para los tiempos del Cusano pervivían conexiones religiosas entre los habitantes de la comarca del Mosela. No debe sorprender, por tanto, que Nicolás de Cusa heredara la espiritualidad de un Groote o de un Rusbroquio, a quienes difícilmente vinculamos hoy con Alemania. Desde finales del siglo XIII, esa región entre la que se incluyen los Países Bajos fue semillero de movimientos espirituales no siempre apegados a la ortodoxia. De hecho el auge de los Predicadores en la zona estuvo en buena medida determinado por la necesidad de manifestar la verdadera doctrina a grupos como las beguinas y los así llamados “hermanos del libre espíritu”. No obstante su posición desventajosa, esas congregaciones heréticas consiguieron influir en algo en la espiritualidad de, por ejemplo, un Eckhart a través de Marguerite Porète (Cf. A.de Libera, *op. cit.* pp. 10-25). Los Hermanos de la Vida Común, si bien sumados a esa ola renovadora de la *devotio moderna*, mantuvieron una posición moderada que les permitió conservar y transmitir la ya para entonces vetusta tradición mística neoplatónica. Así lo atestigua Paolo Rotta: “L’ordine dei Fratelli della vita comune formalmente approvato da Papa Gregorio XI nel 1376, pur mantenendosi costantemente nello spirito dell’indirizzo mistico platonico, non venne mai meno al rispetto dell’ortodossia più consapevole, ben diversamente da quanto avvenne in altri ordini fiorenti in quel tempo nel Belgio, in Olanda ed in Germania” (P. Rotta. *op. cit.* p. 120).

²⁸⁴ AT §1: “*iam annis quatuordecim [en 1464] me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem et plura que scripsi opuscula collegisti.*” De hecho, Pedro de Erkelenz coleccionó y castigó lo que podría llamarse la primera “edición” de los textos del de Cusa, preparada todavía en vida del Cardenal (Cod. 218 de la biblioteca de Kues) e impresa hacia 1488 en Estrasburgo. Precisamente en ese trabajo se basa Wilpert para su edición del *corpus* cusano

Nicolás de Cusa pudo muy bien haber redactado hacia el final de su vida un escrito de carácter esquemático y sintético como el que nos ocupa, incluso en ausencia de una petición expresa.

2. Estructura

En el *Compendio* se resume un pensamiento ya maduro. Probablemente sea el texto cusano donde más claramente se note la conexión entre los diversos tópicos que ocuparon al filósofo desde el inicio de su desarrollo intelectual y de los cuales se ha pretendido dar un tosco panorama en la primera parte de esta introducción. Si bien la obra carece de divisiones internas más allá de los trece capítulos, la conclusión y el epílogo que la conforman, podemos distinguir en ella dos grandes momentos casi simétricos. Por un lado, en los capítulos uno a ocho (§§1-24), se desarrolla una teoría del conocimiento heredera del aristotelismo parisiense²⁸⁵. En esta primera parte el Cusano explica cómo el animal consigue *species* sensibles y se hace con una memoria a partir de las imágenes; afirma también la capacidad del hombre para obtener *species* de un tipo superior y crear a partir de ellas ciencias y artes que ayuden a su bienestar. Concluye con una reflexión acerca de la vocación metafísica del conocimiento humano, cuya meta sólo puede ser Dios. En la segunda porción (§§25-48), el Cardenal examina la naturaleza unitrina del Primer Principio a cuya intelección nos ha llevado con lo dicho en la primera mitad. Añade a esto algunas consideraciones sobre el alma y la jerarquización también trina de sus operaciones.

Las premisas empleadas para escribir el texto son fácilmente reconocibles y se vinculan con las notas mínimas de la filosofía cusana expuestas antes: 1) la esencia de las cosas es algo simple y uno que se da diversamente en ellas sin menoscabo²⁸⁶; 2) esta

(cf. Nikolaus von Kues. *Werke*. Paul Wilpert ed. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1967 p. vii) y, en consecuencia, las citas del presente estudio y mi traducción del *Compendio*.

²⁸⁵ Esto explicaría, en parte, la conexión casi literal de algunos pasajes sobre la sensación en el Cusano y San Buenaventura, destacado profesor de París durante el siglo XIII. *Vid. infra*.

²⁸⁶ *Comp.* 10 §31. *Cf. DIgn.* I.5 §14 y *DIgn.* II.5 §120.

esencia *antecede* a todos los entes, con los cuales se halla en una relación de igualdad; es decir, no es más uno que otro, sino todos indiferenciadamente²⁸⁷; 3) el complemento de la idea anterior, la *explicatio*, permite entender lo ente como producto de un Principio que con su Verbo Creador lo ha ordenado y contraído en la unidad jerarquizada llamada Cosmos²⁸⁸; 4) el Cosmos y cada una de las cosas que lo integran, son similitudes de la Igualdad perfecta, pero no la contienen ni se identifican con ella²⁸⁹. Estas sobrias asunciones subyacen en toda la obra, mas en vistas a la dificultad de sus temas —de la cual el lector hizo alguna experiencia en el florilegio precedente— no siempre quedan explícitas.

El Cusano escoge a cambio la luz como una metáfora para hablar de todas ellas sin entrar en demasiados pormenores. Así, la alegoría lumínica atraviesa el opúsculo como dotando de unidad a los diversos temas tratados en él. El autor hace patente con ello su poderoso apego a la tradición, pues de sobra se sabe que las metáforas visuales son un componente primigenio de la Metafísica como disciplina, y que la teoría de las sensaciones originada por Aristóteles ha situado a la vista en un lugar sobresaliente para la explicación de la manera en la cual adquirimos conocimiento²⁹⁰. La cercanía más obvia la tiene, empero, con las llamadas “metafísicas de la luz”, de raigambre neoplatónica y representadas por no pocos filósofos cristianos²⁹¹. Para alumbrar su discurso, el Cardenal se sirve de algunas comparaciones desde las cuales pretende elevarnos a la contemplación de lo más alto. Entre las más significativas, y quizá la única realmente suya, cabe destacar aquella entre la luz y el lenguaje planteada en el capítulo siete.

Semejantes antecedentes tenían que desembocar, de forma casi espontánea, en un ensamble entre la típicamente griega

²⁸⁷ *Dign.* II. 4 § 113: “*Deus est absoluta maximitas atque vnitas absolute differentia (...) atque entitas in quo omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum simplicissime indistincte (...)*”.

²⁸⁸ *Cf. Comp.* 7 §21, *Conj.* I.2 §7, y los lugares citados antes a propósito de la contracción y la creación mediante el Verbo.

²⁸⁹ *Comp.* 10 §31.

²⁹⁰ Aristóteles. *Metaph.* 980a25. *Cf. tb.* San Agustín. *De Trin.* XI.1.1.

²⁹¹ Entre los cuales destacan, sobre todo, los integrantes de la escuela de Chartres. *Cf.* E. Gilson. *op. cit.* pp. 255 y ss.

perspectiva del conocimiento como *ideación* y el no menos helenizante, pero ciertamente innovador versículo de la *Primera carta de San Pablo a los corintios* que da título a este trabajo: el texto del enigma y el espejo²⁹². En virtud de ese pasaje, y mediante un sutil deslizamiento semántico, el *Compendio* parece postular como verdadera ciencia una *visión*, bastante alejada de la preferencia genuinamente griega por la cosa y su apariencia²⁹³. El Cusano asume con ello una carga esencialista que, por el concepto de Dios del cual parte, acerca bastante su gnoseología a una mística especulativa.

3. Signos y huellas: el *Compendio* cusano y el *Itinerario de la mente a Dios*

*Notam fac mihi viam, in qua ambulem,
quia ad te levavi animam meam.
Psal. 143, 8.*

Alcanzar las enormes alturas intelectuales propuestas por Nicolás de Cusa en el conjunto de sus obras parece requerir de una guía. Deseamos, al leerlo, una especie de instructivo que

²⁹² El pasaje es empleado múltiples veces por el Cusano, pero se relaciona explícitamente con la teoría del conocimiento en *DIGN.* I.11 §30.

²⁹³ Resultaría interesante un análisis de qué tan adecuadamente el latín *videmus* (en la *Vulgata*) traduce el βλέπομεν del texto original de la epístola. El verbo βλέπω parece estar más cercano en el sentido a un “catar” la cosa antes que a un “hacerse idea” de ella. Es una acción centrada en su aparecer antes que en su ser. Quizá por ello Erasmo de Rotterdam prefiere verter el griego bíblico por “*cernimus*”. El supuesto cambio semántico parece sólo un matiz ocioso sobre el significado de las palabras y es históricamente improbable, pero lo baso en el preeminente papel que los filósofos, a partir de Platón, han dado al campo semántico ver-idea en la teoría del conocimiento. Carl D. Buck, en *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. A contribution to the history of ideas*, s.v. 15.54, *sight* (p. 1040), podría prestarle algún apoyo al afirmar que “*A gradual shift from look to see is observed in the history of Grk. βλέπω*” En todo caso, es cierto que para Nicolás de Cusa la apariencia (sensible) no agota la realidad de la cosa. El Cardenal va incluso más allá al radicalizar la tesis y afirmar que tampoco la manera la cual las cosas *aparecen* a nuestras facultades cognoscitivas —memoria, fantasía, razón e intelecto— capta la *forma essendi*. Por tanto, no queda en su filosofía otro lugar para el conocimiento de la Verdad que una *visión* más allá de cuanto la cosa parece; *i.e.*, de su *species*. *Vid. supra*, I.3.

defina el método mediante el cual contemplaríamos la Esencia más allá de los signos; a Dios cara a cara. Con tal propósito el Cardenal redactó no uno sino varios textos, según ha quedado dicho en el Proemio. Quien se adentra en el breñoso arcabuco de la filosofía cusana agradece encontrar, además de tratados en el sentido estricto de la palabra, también esos escritos más breves de finalidad aclaratoria y directiva con los elementos fundamentales para comprender la postura del filósofo respecto a ciertas materias. De entre todos ellos, empero, el *Compendio* aventaja a los demás en la redacción tardía, muy cercana de la muerte del Cardenal. Al leerlo se asiste al desarrollo último de los filosofemas cusanos en un lenguaje que pretende una parsimonia y rigor a las veces escasos en una obra como *De visione Dei*, aparentemente más propicia para orientarnos sobre el conocimiento divino.

Así se desmenuce un poco la estructura temática del *Compendio*, se descubre cómo el camino que el alma ha de seguir en la extracción de *species* hacia la intuición de la más abstracta Verdad es una ruta en toda regla, con estaciones claramente definidas. El de Cusa lleva de la mano al lector en el recorrido casi a la manera de San Buenaventura en su famoso *Itinerario de la mente a Dios*. Ello no resulta asombroso si se advierte que los dos autores se ligan a la tradición neoplatónica por la rama areopagítica: tanto San Buenaventura como el de Cusa reconocen su afinidad con el Pseudo Dionisio en diversos lugares de sus obras²⁹⁴. Además, textos hay de ambos que exhalan un penetrante aroma agustiniano²⁹⁵. De hecho, Paolo

²⁹⁴ Véanse, por ejemplo, el mismo *Itinerarium mentis in Deum* I.1 (“*Dionysius in libro De mystica theologia volens nos instruere ad excessus mentales...*”); VII.5 (“...dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: ‘Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem...’”) y las afirmaciones cusanas en *DIGN* I.16 §43, *Ber.* §2 y *NA*, donde a Dionisio se le llama por antonomasia “el Teólogo”.

²⁹⁵ Al menos para el caso de San Buenaventura, tenemos bien documentada su absorción de las tesis agustinas. En la edición de algunas de las obras del Seráfico preparada para la Biblioteca de Autores Cristianos (Clásicos de Espiritualidad, 13), Jesús Sanz, o.f.m. afirma que San Agustín es “(...) la auctoritas más citada por Buenaventura, con más de 3.050 referencias”, y remite a la *Carta sobre tres cuestiones* (*Epist. de trib. quest.* 12) de Buenaventura para demostrar la admiración de éste por el obispo de Hipona. (p. XXV). En ocasiones

Rotta aventura la idea de que en la transmisión del término *docta ignorantia*, fue precisamente Buenaventura quien fungió como puente entre el Cusano y San Agustín²⁹⁶.

Las obras de estos Cardenales quieren, pues, dirigir la especulación del neófito en un *ascenso* hacia Dios que no poco debe a los mencionados neoplatonismos y —desde luego— al platónico *Banquete*²⁹⁷. Por decirlo en un símil, sus obras son mapas; cartas de navegación para el esfuerzo espiritual (*studium*) rectamente enderezado a la aprehensión de la Verdad. Pero la comparación entre las dos guías se impone no sólo por tales antecedentes. En ambos escritos hay pasajes prácticamente paralelos respecto a la teoría de la percepción²⁹⁸, si bien no es sorprendente oír reminiscencias de las palabras de Aristóteles²⁹⁹ en muchos filósofos del período medieval, especialmente en los sujetos a la influencia del Comentador. Estas posturas sobre la teoría de los sentidos (los sensibles comunes, la idea de un medio necesario entre el órgano y el objeto, el papel de la fantasía, etcétera) no serían suficientes para probar un parentesco entre autores en los cuales aparecen. Sin embargo, el Cusano se une con el Doctor Devoto también en la pretensión de usar de los signos e imágenes de Dios para re-conocerlo en cualquier otro conocimiento. Es famosa aquella intención bonaventuriana de *cointuir* el Principio por los vestigios, en los vestigios, por la imagen, en la imagen, y por encima de las potencias anímicas a través de la especulación sobre la esencia

Nicolás de Cusa le menciona explícitamente, por ejemplo en *DGen.* 2 §160 a propósito de la interpretación del *Génesis*.

²⁹⁶ Textualmente afirma el biógrafo: “*Con molta probabilità il teme stesso di docta ignorantia fu mutato direttamente da San Bonaventura. Di una docta ignoranza già aveva parlato, come si è detto, San Agostino, non però in un’opera d’importanza, ma solo in una lettera e precisamente quella indirizzata a Proba*” (P. Rotta. *op. cit.*, p. 131) En nota remite al tomo 33, p. 504 de la *Patrologia Latina* de Migne, *Epist.* 130 n. 28 (“*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram*”). La conexión Buenaventura- Nicolás de Cusa es tan evidente que no he necesitado los señalamientos de Rotta sobre para advertirla y trazar un paralelo entre el *Compendio* y el *Itinerario*, pues con facilidad se intuye a partir de la simple lectura de los textos. *Cf.* además *Lib. xxiv. philosoph.* prop. XXIII.

²⁹⁷ *Cf.* Platón. *Symp.* 210a y ss.

²⁹⁸ Al respecto de esto, véase la tabla de concordancias al final de este apartado.

²⁹⁹ *Cf.* Aristóteles. *De anima*, 416b32 y ss.

divina y las propiedades de las Personas³⁰⁰. Algo similar puede encontrarse en el *Compendio*, el cual invita a concebir las cosas como *contracciones diversas* del Principio sobre las cuales puede meditar hasta descubrir que nosotros, en cuanto cognoscentes, somos imágenes de Dios³⁰¹.

La presencia de las mismas premisas y temas, así como la particular manera en que se elaboran invitan —ellas sí— a establecer cierta comunidad de pensamiento entre el Cusano y su contraparte. Y aunque no se trata de ofrecer en tan breve espacio una relación exhaustiva de lugares, es pertinente notar aquí las más obvias similitudes. Se trata, en uno y otro caso, de la descripción de una *epéctasis*³⁰² hacia el conocimiento intuitivo del Principio. Esta progresión es, asimismo, un camino que arranca de las percepciones sensibles inmediatas, mas sólo en cuanto son consideradas por una más alta virtud; es decir: tanto el de Cusa como el Seráfico³⁰³ aceptan la división tripartita del alma, de aristotélico abolengo, y admiten que en lo percibido por los sentidos pueden hallarse ya las huellas del Creador. Pero también saben que ello no se consigue sin una operación suprasensible³⁰⁴. ¿Cómo, si no con algo distinto de los sentidos, podríamos siquiera retener las imágenes de lo percibido para descubrir en ellas los sensibles comunes, el orden y la jerarquía entre todas las cosas?; ¿qué de su mero aparecer ante el sentido revelaría, por ejemplo, su duración? Por tanto, el camino por el cual el alma avanza hacia el conocimiento de Dios requiere desde el comienzo el empleo de facultades propiamente humanas. Es para ambos autores un itinerario *de la mente*, de ahí el interés filosófico de sus propuestas.

Pero tan pronto se tiene claro lo anterior aparecen también las divergencias entre el Cusano y el Devoto. La primera de las estaciones de la ruta —la de las sensaciones— centra a

³⁰⁰ San Buenaventura. *Itin.* V.1.

³⁰¹ *Comp.* 8, §23.

³⁰² O sea, un “ir más allá” (Véase el sentido del término en los *Theologoumena arithmeticae*, atribuidos al neoplatónico Jámblico *apud* Liddell y Scott. *A greek-english lexicon*. Clarendon Press. Oxford, 1961 s.v. ἐπέκτασις).

³⁰³ Cf. *Itin.* I.4.

³⁰⁴ El de Cusa, por ejemplo, en *Conj.* I.8 §32 “*sensatio est confusa atque grossa ab omni semota discretione. Sensus enim sentit et non discernit, omnis enim discretio a ratione est, nam ratio est unitas numeri sensibilis*”.

Buenaventura en una meditación de carácter más tradicional en torno a la bondad, belleza y armonía de las cosas. Esos caracteres de las creaturas le llevan a pensar naturalmente en un Artífice que es causa de tal disposición. Nicolás emprende, en cambio, una reflexión menos cosmológica y atiende a la manera en la cual conocemos el mundo. Insiste en la noción de signo, y ello lo orienta por un terreno propiamente gnoseológico, en concordancia con el tono general de sus dos obras principales: *De coniecturis* y *De docta ignorantia*. Para el caso del *Compendio*, puede decirse sin temor de exagerar que el de Cusa afirma a las cosas como señales de Dios justo porque son cosas para el entendimiento. Mas esta postura suya (anticipada en I.2) tiene también larga data y no constituye innovación alguna: la idea de que la finalidad del Universo es colaborar en la redención del hombre encuentra exponentes claramente cristianos en la más temprana Edad Media y, muy especialmente, en el ya mencionado San Agustín³⁰⁵. La hereda también el de Bagnoregio, pero antes que como signos, él piensa en las creaturas como *vestigios*³⁰⁶, lo cual enfatiza de nuevo el talante diverso de dos textos orientados a lo mismo.

En efecto: el Cusano ya no concibe las cosas como huellas del Poder divino manifestado en la creación, sino sobre todo —apelando a la idea de un *Lógos* que es Palabra— como conceptos o nociones del Entendimiento de Dios mediante el conocimiento de las cuales habremos de reunirnos con Él. La inferencia de la causa a partir del efecto, tan propia de los

³⁰⁵ En un pasaje muy conocido de *Confessiones* (X.4.6), por citar alguno: “*Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles*”. Ecos de este pasaje se encuentran en *Dign.* II.13 §180: “*muta quidem sumus omnia, ipse est qui in omnibus loquitur, qui fecit nos solus scit quid sumus: quomodo: et ad quod, si quid scire de nobis optas hoc quidem in ratione: et in causa nostra non in nobis quere, ibi reperies omnia dum vnum queris*” y en *DPL* 5 §115.

³⁰⁶ Esta distinción parece originada en las *Sententiae* de Pedro Lombardo, obligadamente comentadas por los profesores medievales. Guillermo de Ockham, por ejemplo, la glosa de un modo exquisito en su propia recensión de esa obra. Cf. Andrés, Teodoro de. s.i. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Gredos. Madrid, 1969. pp. 80 y ss.

peripatéticos³⁰⁷, es soslayada por el de Cusa en favor de una *deducción simbólica* de la realidad desconocida a partir de su signo³⁰⁸. De modo que si bien para ambos filósofos toda creatura es símbolo³⁰⁹, no lo es exactamente en el mismo sentido. Tras analizar el pasaje donde San Buenaventura se refiere al asunto puede verse que para él la relación simbólica no se agota en la conexión causal entre el Creador y su creatura, pero ciertamente las otras operaciones por las cuales Dios es figurado en la cosa (la “propia representación”, el uso de los Profetas, las obras angélicas y la “institución añadida” en la Biblia y los Sacramentos³¹⁰) no van mucho más allá. El de Cusa, en cambio, no afirma en su obrita que existan señas aventajadas de la Sabiduría divina quizás porque insiste en algo obviado por el Seráfico: Dios es la *forma essendi* de todas las cosas; luego, si las contemplamos *qua* entes descubrimos de Él cuanto es posible para nosotros. Un papel análogo a la contemplación bonaventuriana de los vestigios lo juega pues, en el pensamiento cusano, la consideración metafísica de los entes; la meditación sobre su ser antes que sobre su figura, orden o jerarquía. Por ello, el ascenso que el de Cusa propone es tan marcadamente especulativo; casi una mística de la esencia (*Wesenmystik*) como la de Eckhart y los suyos.

Pero con todo y la discrepancia inicial, las vías de ambos Cardenales se unen de nuevo en el tema de la introspección, aun cuando también sean distintos los resultados que habrán de obtenerse al seguir sus recomendaciones. Es decir: tras la diversa

³⁰⁷ El mismo Buenaventura, sin ser propiamente uno de ellos, prefiere este procedimiento en un lugar ya citado (*Itin.* II.3): “*manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum.*”

³⁰⁸ *Dlgn.* I.12 § 33: “*Hinc cum ipsum [maximum absolutum] symbolice inuestigare proponimus: simplicem similitudinem transilire necesse est.*”

³⁰⁹ *Itin.* II.11-12 “*omnes creaturae istius sensibilis mundi (...) sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data (...) Significant autem (...) partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris (...)* Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo (...)”

³¹⁰ *Ibidem*, a continuación de lo anterior: “*specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti.*”

consideración de las cosas del Universo los dos pensadores solicitan al especulador una vuelta hacia sí mismo³¹¹, a las profundidades del alma creada *a imagen y semejanza* de Dios³¹². Este es un tema de suyo: la “imagen” (צֶלֶם) y “semejanza” (דְמוּת) en el libro del *Génesis* 1, 26 habían sido interpretadas ya por los filósofos judíos del Medioevo³¹³ en una manera deudora de la μορφή aristotélica³¹⁴ sin que ello significara —claro— una reducción del asunto a un mero parecido externo³¹⁵. Más bien asimilaron a Dios lo más específicamente humano, aquello que el hombre no compartía con el resto de los animales. Sutiles precisiones en torno a la ambigua noción de *forma* en Aristóteles provocaron que, a la luz del *De anima*³¹⁶, el texto de la Biblia se acercara finalmente a lo que el Estagirita llamó en otras obras la forma específica³¹⁷. De tal modo lo encontramos en

³¹¹ Vid. por ejemplo, *Itin.* III.1 y *Comp.* 8 §23.

³¹² Vid. *Itin.* III.5, V.1, y *Comp.* loc. cit.

³¹³ En especial Maimónides, (*op. cit.* cap. I) la versión latina de cuya *Gua de Perplejos* (*Dux neutrorum seu dubiorum, vid. nota supra*) pudo haber sido leída por el mismo Buenaventura en la Universidad de París. Sin embargo, la tradición hermenéutica en este sentido parece ser muy anterior al siglo XII. Así, por ejemplo, San Agustín en *De Genesi contra manichaeos* I.17 §27 dice: “*omnes qui spiritaliter intellegunt Scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed spirituales potentias accipere didicerunt.*”

³¹⁴ Es decir, aquello que no existe separado del compuesto (σύνολος), pero que configura la materia, por ejemplo en *Metaph.* 1024a5; 1060b27 y *De part. anim.* 640b34. No es muy fácil distinguir forma-μορφή de la forma- εἶδος, la “forma específica”. Ambas nociones llegan a estar incluso unidas por un καί explicativo en *Metaph.* 999b17, de ahí que no sea del todo ilícita la inferencia mencionada a continuación.

³¹⁵ De hecho, era vital para Maimónides, refutar la opinión sostenida por los primeros cabalistas respecto a un Dios antropomórfico. Gershom Scholem, en *Grandes tendencias de la mística judía*. (trad. de Beatriz Oberländer. F.C.E. 2ª ed. México, 1996.) pp. 62 y ss., atestigua que esa fue una opinión corriente entre los místicos de la Merkabá, quienes incluso parecían sugerir medidas corporales para Dios. A reserva de lo planteado por el erudito judío, parece fácil que en oídos del pueblo tamañas dimensiones pervirtieran la fe en un Dios incorpóreo, obligando a figurárselo sólo como inmenso. En relación con el mencionado pasaje del *Génesis*, la preocupación es heredada también por exégetas católicos, y por el mismo Cusano en *DIgn.*

³¹⁶ En 412a19-20, donde se dice que por necesidad es el alma una substancia, en el sentido de εἶδος del cuerpo viviente. (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος.)

³¹⁷ En el ya referido *Metaph.* 999b17, por ejemplo.

Maimónides. *In nuce*, pues, para esos filósofos judíos lo deiforme del hombre es el intelecto. Cuando el ser humano atiende con él a su más íntima naturaleza, puede vislumbrar a su Creador.

Los pensadores católicos como Buenaventura y el Cusano habrían de resaltar, haciendo uso de la frase paulina ya citada, que esa comprensión de Dios no es directa³¹⁸; ocurre “*como en un espejo, a modo de enigma*”. Y no obstante ese trasfondo común, lo que nuestros dos filósofos entienden como similitud del alma humana con Dios marca nuevamente claras distancias entre ellos. Lo postulado por el de Bagnoregio es consecuencia de interpretar la idea de forma como “configuración”. Creación del Dios trino, para el Seráfico tanto como para el Santo de Hipona, la mente refleja esa Trinidad en la *estructura* de sus operaciones³¹⁹. Aunque Nicolás de Cusa también considera en esto una triple gradación (*sensus, ratio e intellectus*), piensa que el análisis introspectivo nos descubre a Dios no sólo en la organización de la vida anímica³²⁰, sino sobre todo en la llamada “virtud creativa”³²¹: el hombre es capaz de elaborar, mediante el ejercicio de las tres facultades de su alma, un mapa o figuración del mundo hecho por Dios, el Creador “en sí” de quien el ser humano que crea es una suerte de *reflejo*. Con esas afirmaciones el Cusano se aleja todavía más del sentido tradicionalmente adscrito a las palabras del *Génesis* para preferir algo muy cercano a la forma entendida como *ιδέα*, esta vez con sus connotaciones platónicas³²².

³¹⁸ Es por demás significativo para el trazado de una historia intelectual paralela de los autores examinados que este lugar bíblico aparezca en ambos textos justo en el momento de referirse al alma del hombre. Otro empleo cusano del pasaje, más apegado a su sentido original se encuentra en *VD* 4 §12, donde además se introduce la noción de icono, ciertamente importante en la semiología cusana aunque poco se le haya mencionado aquí.

³¹⁹ *Cf. Itin.* III.5.

³²⁰ Confróntese empero, *Conj.* II. 17 *passim*.

³²¹ *Comp.* 8 §23y *Conj.* I.1 §5.

³²² De manera concurrente, las influencias neoplatónicas en las traducciones que de Aristóteles pudo leer el filósofo de Córdoba se notan hacia el final del capítulo referido de la *Guía de perplejos*: la idea de semejanza (דמיות) se acerca ahí a la de *ejemplaridad*, típica del Platón de la *República*.

Kurt Flasch considera que a la filosofía cusana, según su expresión en el tratado *De beryllo*, la define justo esta insistencia en el carácter creador del hombre³²³. En ello consistirían su novedad y su cercanía con el *homo plastes et factor* de, por ejemplo, un Pico³²⁴. La *vis creativa* no se trata, empero, de una productividad artesanal de objetos. Como sería fácil deducir de lo dicho hasta aquí, el Cusano conjunta el énfasis de los judíos aristotélicos en el intelecto como imagen divina, con la metafísica neoplatónica del *Lógos* y añade la propiamente cristiana identificación del Hijo con este último para concluir que es en la palabra en donde mejor se expresa la mencionada virtud. En el *Compendio* afirma por ejemplo: “*la creación del que crea y aquello que se crea, y la formación [de parte] de quien forma y aquello que se forma; y, en general, el que hace y los hechos y lo hecho es palabra*”³²⁵. Si hay acaso alguna relación de esto con las artes —productivas o no— es sólo en cuanto la palabra “*forma las species de todas [ellas]*”³²⁶.

Pero justamente su enfoque en lo lingüístico tiende de nuevo puentes hacia el texto del Seráfico. Impedido para encontrar una expresión adecuada de la *forma essendi* que antecede y mide toda percepción y toda noción, el Cusano se convierte claramente en un teólogo de lo indecible. Para *hablar* del Principio, puede a lo mucho ensayar esa especie de teología conjuntiva propuesta en *De docta ignorantia*³²⁷; gozarse en el carácter limítrofe de lo “No Otro” o, como hace en el *Compendio*, mencionar cuanto de Dios podemos comprender en nuestro limitado intelecto: que es Máximo Absoluto, Uno y Trino; en síntesis, Poder. Buenaventura, por su parte, emprende una similar consideración sobre las últimas dos alas del serafín con el cual simboliza el

³²³ K. Flasch. *op. cit.* pp. 109-133.

³²⁴ Giovanni Pico della Mirandola. *Oratio de hominis dignitate*, §5.

³²⁵ *Comp.* §19: “(...) *et creantis creatio: et quod creat verbum est, et generaliter facientis et facti: et factum verbum est.*” Cito de acuerdo con la traducción que he preparado, *ut infra*.

³²⁶ *Ibidem*. “*Est enim [verbum] species artis omnia formantis*”.

³²⁷ Me refiero así a una variación de la teología apofática que no se conforma con predicar puras negaciones, sino que intenta al mismo tiempo *unirlas* con “o” e “y”. Veáanse *DIgn.* I.6 §16, ya citado, y *Conj.* I.5 §21: “(...) *non tamen precisionem attingit negatio cui obuiat affirmatio. Absolutior igitur veritatis exciitit conceptus qui ambo abiicit opposita disuinctiue simul et copulatiue*”. Cf. tb. *DIgn.* I.16 §50 y *DAbs.* §10.

itinerario anímico: Dios es el Ser necesario, y la Trinidad de Personas en una misma Esencia.

Los dos filósofos saben, sin embargo, que la óptima vía para la visión de Dios sigue un procedimiento excesivo o anagógico³²⁸. Hasta aquí se han elevado por encima de las cosas sensibles y de las operaciones mentales, pero les es indispensable una ulterior ascensión que ya no es de este mundo. A diferencia del conocimiento por *analogia entis*, la anagogía —si bien desatada por evidencias mundanas de la acción divina— pretende un abandono de los signos y los vestigios para desembocar en una especulación propiamente *teórica*³²⁹; es decir, en un conocimiento *de* Dios en el cual Él es sujeto y objeto. De alcanzarse, tal actividad sería la cumbre de la actividad mental; el *apex theoriae*³³⁰ o *apex mentis*³³¹, un *raptus* típico de la reducción a la Unidad³³². Se trata, en pocas palabras, de la experiencia mística: una elevación como la mencionada en el salmo que sirve de epígrafe a este inciso. Y aunque es idéntico el destino de la travesía emprendida por ambos filósofos, no deja de haber diferencias en la descripción del estado al que se arriba. La variación es, sin embargo, un mero asunto de tono:

³²⁸ En ello se manifiestan herederos de una tradición hermenéutica que arranca también entre el pueblo hebreo: el *pardes* (פַּרְדֵּס) con su idea del cuádruple sentido de la Escritura: literalidad (*littera*, *psbat*: פְּשָׁט), alusión (*allegoria*, *remex*: רִמָּז), homilía (*moralis*, *drash*: דְּרָשָׁה) y anagogía (*anagogia*, *sod*: סוּד). Egregios representantes de esta corriente los hay entre los Padres cristianos, por ejemplo San Gregorio de Nisa en su *De vita Moysi*.

³²⁹ Sobre el sentido que el de Cusa adscribe a la palabra *θεορία* vid. *VD* 1 §5 (*et passim*), *DAbs.* §14, *QD* §19 y *NA* 23 §104. La etimología quizá también la tome del Eriégna, quien la sugiere en su *Periphyseon* I.1 452 b-c: “*Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est θεωρώ, hoc est video, derivatur; aut ex verbo θέω, hoc est curro; aut, quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest, ab utroque derivari recte accipitur. Nam cum a verbo θεωρώ deducitur θεός videns interpretatur; ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra se ipsum est: cum vero a verbo θέω θεός deducitur currens recte intelligitur.*” Cf. también Platón. *Cratilo*. 397d.

³³⁰ Es este, precisamente el título de la última obra del Cardenal: *De apice theoriae* (1464).

³³¹ *Iitin.* I.6.

³³² Cf. *VD* 16 §70: “*Video te domine in raptu quodam mentali (...)*”, *DIgn.* III.9 §245, y *DIgn.* III.10 §247.

Buenaventura³³³ y el Cusano admiten la incomprendibilidad del Principio; piensan, en consecuencia, que la contemplación mística está enclavada en lo inefable, aun cuando el Santo insiste en el carácter volitivo y hasta profundamente afectivo de la experiencia reunitiva³³⁴. Más cercano a la tónica marcada por Eckhart, Nicolás de Cusa se queda apenas (si bien no el tratado que me ocupa) en el estupor³³⁵ ante la impenetrabilidad de lo divino.

³³³ *Itin.* VII.4 y 5.

³³⁴ *Itin.* VII, *passim*. Cf. tb. *De tríplici via.* III.13.

³³⁵ *VD* §18: “*Quando igitur attendo quomodo facies illa est veritas et mensura adequatissima omnium facierum ducor in stuporem*”. Cf. *QD* §§46 y 28. El de Bagnoregio en *Itin.* VI.3 admite también ese pasmo, pero no insiste en ello.

ALGUNAS CONCORDANCIAS TEXTUALES ENTRE EL
*ITINERARIO*³³⁶ Y EL *COMPENDIO*

<i>Itinerarium mentis in Deum</i>	<i>Compendium</i>
<p>Homo igitur, qui dicitur minus mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aërea, per odoratum vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resolutio. Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. (II. 3 Cf. tb. II.1)</p> <p>Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et “omne, quod movetur ab alio movetur”, et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum. (<i>ibidem</i>)</p>	<p>Est igitur animal perfectum in quo sensus et intellectus: considerandum vt homo cosmographus habens ciuitatem quinque portarum quinque sensum per quas intrant nuncii ex toto mundo denunciantes omnem mundi dispositionem hoc ordine quod qui de luce et colore eius noua portant per portam visus intrent, qui de sono et voce per portam auditus, qui de odoribus per portam odoratus: et qui de saporibus per portam gustus, et qui de calore, frigore et aliis tangibilibus per portam tactus (8 §22. Cf. tb. 13 §39)</p> <p>Pluras etiam species per visum homo haurit quam brutum animal: puta principaliter quia sensus visum colorum species per quas coloratum vt coloratorum differentias attingit. Et consequenter quia sensus magnitudinis: longitudinis: et latitudinis: figurationis: motus: quietis: numeri: temporis et loci species (...) Ita per auditum (...) nouem alias species comunnis sensus premissas, ita de aliis sensibus (6 §17)</p>

³³⁶ Cito de acuerdo con la versión electrónica de la edición Quarrachi, disponible en *The Franciscan Archive*.

<http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/opera/bon05295.html>

Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrans, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit. (II. 4)

Nam cum nulla res vti in se est sit multiplicabilis et ad bonum ipsius esse expediat rerum notitiam haberi quod res per se in notitiam alterius intrare nequeunt per suas designationes intrent. Quare oportet inter sensibile obiectum speciem et sensum esse medium per quod obiectum speciem seu signum sui multiplicari possit (...) In istis igitur signorum designationibus in interiori fantastica virtute manent res designate (...) Sunt igitur signa rerum in fantastica: signa signorum in sensibilibus. (4 §§8-9)

III. VISLUMBRES EXEGÉTICAS

Sin el propósito de agotar en unas líneas sus múltiples niveles de lectura, el último punto de esta introducción quiere entender al *Compendio* como un texto capaz de iluminar el camino de la Filosofía en cuanto ciencia de la Verdad. Para ello las directrices de la obra se agrupan en torno a *1Cor.* 13, 12, pasaje por demás recurrente en el *corpus* cusano: “*Vemos ahora como a través de un espejo, a modo de enigma; pero entonces, cara cara. Ahora conozco en parte; entonces habré de conocer como soy conocido.*” El espejo, el enigma y el “cara a cara” corresponderían así a las tres etapas imprescindibles de todo pensamiento llamado a la Unidad. Aunque el mismo arreglo tripartita se anticipaba ya con la anterior exposición de la filosofía del Cardenal, en esta brevísima paráfrasis será mejor retomar la idea con un arreglo ligeramente distinto, acorde con el carácter introductorio del escrito cusano: si la exposición precedente transitó de lo general a lo específico —de la metafísica a la ciencia de los signos— sería mejor emplear ahora un modo más “aristotélico” que describa el ascenso desde la inmediatez sensible hasta el culmen de la así llamada “*visión facial*”³³⁷; la contemplación inmediata de Aquello implorado desde siempre por todos los filósofos.

En el mejor de los casos, se conseguiría mostrar de este modo que el *percursus* propuesto por el de Cusa no obvia, ni mucho menos, la realidad mundanal. Por el contrario: usa de su conocimiento como vía privilegiada para aspirar a una Sabiduría que la excede³³⁸. Y esto lo hace no sin adentrarse en las profundidades del alma humana mediante el lenguaje como su más señalada expresión. Averigua así la posibilidad y modo de la ciencia en que se ha constituido; delimita, para decirlo con Wittgenstein, lo impensable desde dentro de lo pensable. Significa lo indecible presentando claramente lo decible³³⁹ y se

³³⁷ VD 7 §§22 y ss.

³³⁸ *Io.* 18, 36.

³³⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.* 4.114. Cf. tb. 5.63.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

sabe la articulación entre Dios y el Cosmos, capaz de ser entonces digna habitación para la gracia³⁴⁰.

1. El espejo: hacia una filosofía de la presencia

Omnis mundi creatura/ quasi liber et pictura/ nobis est in speculum
PL. 210, 579 A. ³⁴¹

La señalada fascinación ejercida sobre el Cusano por los ejemplos matemáticos solamente encuentra parangón en la gran cantidad de referencias a la luz y las imágenes que pueblan su obra. Como no podría suceder de otro modo, el *Compendio* subraya decididamente ese patrón. Pero aun sí en el opúsculo llega a exponerse la teoría cusana de la visión sensible, su mayor valor reside en hacernos *notar la presencia invisible* de un algo que todo lo pervade. La luz, en efecto, admitida como figura del Principio y su poder entificativo, se encuentra en todos los niveles de contracción del Universo. Mas para advertir esa presencia de Dios en el Cosmos, al Cardenal no le basta con la apreciación estética de un orden cumplido como belleza para los sentidos. Éste es quizás un resultado de su muy particular exégesis a la participación platónica: la mencionada presencia es

³⁴⁰ *DIGN.* III.6 §217: "Intellectus altius volans videt (...) quod nihilominus homo per se in finem intellectualium et eternorum affectum peruenire non valeret, nam cum homo (...) impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium (...) Si vero ratio dominatur sensui: adhuc opus est vt intellectus dominetur rationi, vt supra rationem fide formata mediatori adhaereat: vt sic per deum patrem attrahi possit ad gloriam."

³⁴¹ Estos versos han sido tradicionalmente atribuidos a Alano de Lila o Alain de L'Isle, quien comparte con Nicolás de Cusa muchos antecedentes intelectuales. De acuerdo con *The Catholic Encyclopaedia*, s.v. *Alain de L'Isle*. "His philosophy is a syncretism, eclecticism, in which the principal elements are Platonism, Aristoteleanism, and Pythagoreanism. He esteemed Plato as the philosopher; Aristotle he regarded merely as a subtle logician. His knowledge of Plato he derived from Martianus Capella, Apuleius, Boethius, and the members of the school of Chartres; his first-hand acquaintance with the "Dialogues" being limited to Chalcidius's rendering of a fragment of the *Timaeus*. He was acquainted with some of Aristotle's logical writings and with the commentaries of Boethius and Porphyry. He derived his Pythagoreanism from the so-called Hermetical writers, Asclepius and Mercurius. Finally his mystic manner was influenced by Pseudo-Dionysius and John Scotus Erigena". De ahí que quizá no sea una mera coincidencia la asimilación cusana del mundo con un libro y una pintura (en *DGen.* §171 y §173, respectivamente).

ante todo *el reflejo de una ausencia*, y por tanto cualquier deleite apenas funge como índice del verdadero objeto de la contemplación; nunca es su fin, pero ni siquiera su inicio. Si bien el gozo sensible no carece de valor, por sí mismo es incapaz de orientarnos hacia Dios: necesita forjarse en el discurso a riesgo de no trascender el puro pasmo.

Por ello el filósofo no alienta en el principante un ánimo de delectación carnal, aunque para nuestros sentidos sean notorios los rastros de lo Bello. En el *Compendio*, sus apelaciones a la alegría producida por la música³⁴² o la fruición de las bellezas del mundo³⁴³ son un exiguo corolario del presupuesto fundamental enunciado ya en el inicio de ese mismo texto: no es múltiple lo uno³⁴⁴. Pero ¿cómo podríamos notar dicho axioma si la mera percepción está marcada más por el hado de la igualdad que por el de la diferencia, en cuanto supone unificar o reducir la confusión reinante en el mundo corporal? Confirmarlo como contenido de toda mente sana exige una vuelta *sobre* los datos de la sensibilidad; es decir, una operación ya propiamente filosófica capaz de brindarnos las verdaderas razones de cualquier disfrute³⁴⁵. Y es que si partieramos del placer como dato no llegaríamos a la Igualdad absoluta, sino que permaneceríamos encerrados por el excesivamente seductor reflejo de una *species*³⁴⁶.

Con su obra, el de Cusa quiere, pues, hacernos sospechar la verdadera ciencia como un saber más allá de lo sensible. Nos lleva a reparar en la Igualdad mostrando su presencia incluso ahí donde no puede ser propiamente advertida: mediante una desigualdad *descubierta* en el ejercicio de la razón. Huye así del más fácil y extremadamente problemático recurso de entender al mundo como una copia, imagen o reflejo de Dios e invita, por el contrario, a considerarlo *su espejo*. Antes que en la belleza y el orden, el Cusano estimula al neófito para penetrar en la índole reflexiva —*teofánica*— de las diversas creaturas: cuando deja de simplemente mirárseles y se comienza a observarlas, devuelven

³⁴² *Comp.* 9 §27.

³⁴³ *Comp.* 8 §22.

³⁴⁴ *Comp.* 1 §1.

³⁴⁵ *Cf. Comp.* 11 §36 y el "*mentis visus*" de *Comp.* 12 § 37.

³⁴⁶ *Cf. Comp.* 4 §10.

una pista de su insuficiencia y sujeción. Así como el color no sería posible sin la luz³⁴⁷, así la cosa no sería tal si algo que la impacta no llevara a nuestros sentidos su impresión. Los entes sólo son, entonces, aquello en lo cual la Igualdad Infinita *se da a notar* de una manera razonable. Dios los usa como espejo para no arrastrar tras de Sí el alma a la cual quiere mostrarse³⁴⁸.

Comprendido de este modo, el Universo resulta indispensable a la manifestación del Principio Uno; mas no por su *espectacularidad* con la que aún el más simple de los simples podría maravillarse y tener algún inquieto gozo, sino ante todo por su *especularidad*; porque nos muestra, como si lo estuviera, algo que de hecho no se encuentra ahí. En cuanto iluminada, toda la creación reluce, y ésto por necesidad debería remitir al hombre de teoría hacia la mismísima Fuente Luminosa. Se decía en una cita ya aducida y ahora coronada:

*Como en Dios mismo son todas las cosas, y fuera de Él ninguna (...), en todas las cosas a Él solo se le busca, porque sin él nada es. Teniéndole a Él se tienen todas las cosas, pues Él mismo las es todas; y se saben todas porque es su Verdad. Él quiere incluso que seamos llevados a la admiración a partir de la maravillosa máquina del mundo en la cual, sin embargo, tanto más se nos oculta cuanto más la admiramos, pues Él solo quiere ser aquello buscado con todo el corazón y toda la diligencia.*³⁴⁹

La manera filosófica de atender al Cosmos se diferencia, consecuentemente, de la empleada por el poeta. La Filosofía no debería promover la pura admiración o recreación de lo sublime, sino adentrarse en las relaciones que explican nuestro contento y nuestro tremor ante la magnificencia de lo creado. Y para fundarse como Cosmología, en su arranque la Filosofía tendría ante todo que *distinguir*. Debería explicar las relaciones entre las cosas, las determinaciones de lo determinado o el carácter de lo visible. Habría de desarrollarse como Física y Psicología

³⁴⁷ Cf. *Comp.* 4 §8 y *Comp.* 10 §34.

³⁴⁸ Cf. *DIGN.* II.1 §93.

³⁴⁹ *DIGN.* II.13 §179: "ut in ipso [Domino] sint omnia et extra ipsum nihil (...) in omnibus ipse tantum queratur, quoniam sine eo omnia nihil sunt: quo solum habito omnia habentur, quia ipse omnia, quo omnia sciuntur: quia veritas omnium, qui etiam vult ut in admirationem ex mundi machina tam mirabilia ducamur: quam tamen nobis occultat eo plus quo plus admiramur quoniam ipse tantum est qui vult omni corde et diligentia queri (...)"

filosóficas: la primera, para establecer una teoría del mundo todo; la segunda, para abundar en nuestras relaciones con él. Esta última disciplina incluiría por ello la Estética o teoría de la percepción, la Gnoseología y la Ética.

No estoy sugiriendo, empero, remendar viejos y más o menos logrados sistemas. El valor del pensamiento cusano en el cual mi propuesta se monta es *hacernos saber al Universo como lugar de una presencia ausente*. Por tanto, la verdadera importancia de las disciplinas filosóficas señaladas se cifraría, más que en su adscripción a un programa sistemático, en su aptitud para aclararnos y *expresar* dónde y cómo Dios se manifiesta, y dónde y cómo se nos escapa. Pienso que sobre todo para la Ética, esta última es una tarea de vital provecho, pues sólo a sabiendas de la Presencia Divina en el mundo hay un verdadero motivo para la caridad, la justicia y el deber.

Mas erigida simplemente en espejo de la naturaleza —como lo estaría si pudiese explicar lo humano y su vínculo con el Cosmos— la Filosofía no puede dar por concluida su tarea. Aunque probablemente habría avanzado de esa manera por la “vía directa” hacia el conocimiento del Creador³⁵⁰, le faltaría habérselas con el hecho ineluctable de que toda figuración posible del Universo se hace en signos; de que toda ciencia será siempre un enigma.

2. El enigma: medir, nombrar, y entender

6.13 *La lógica no es una doctrina, sino un reflejo (Spiegelbild) del mundo.*

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in enigmate laborantibus sentiendum

DIgn. I. 12. §34

En efecto, el hombre es por sobre los demás un animal de signos. Pero a diferencia de los brutos, no se conforma con la discriminación que los del tipo sensible pueden ofrecerle. A partir de las distinciones encontradas en el mundo —i.e. de las cosas por él percibidas— construye poco a poco puentes entre

³⁵⁰ Cf. Dionisio Areopagita. *Div. nom.* 7.3 y *Hier. coel.* 15.1.

lo desemejante y lo reduce a nuevas e insospechadas igualdades³⁵¹. Desde la parcelación del Cosmos comienza a construir conexiones. Desarrolla así las artes y las ciencias “*per speciem similitudinis dilatando*”³⁵²; es decir, extendiendo la similitud con su razón hasta llevar cualquier diferencia aparente tan cerca de la Igualdad como le es posible. Si bien lo hace con miras a servirse de las creaturas para *suplir* sus propios defectos³⁵³, también hay cierto apetito natural en este esfuerzo: desea conocer, y encuentra fascinación en ello porque su naturaleza nobilísima está llamada al ejercicio de las potencias espirituales³⁵⁴. De modo, pues, que los signos son inherentes a la constitución humana. El hombre los necesita para hacerse idea de las cosas porque éstas (no se cansa de repetirlo el Cardenal) no pueden multiplicarse para entrar en el conocimiento. El ser humano depende de los signos, además, para comunicar las nociones conseguidas; para “transmitir la doctrina” e incrementar el saber de sus semejantes.

En cualquier caso, todo signo es ciertamente una medida y eso tiene su virtud y su desgracia: sin ellos la mente humana no podría escapar a la confusión sensible; sería incapaz de efectuar hasta la más básica discriminación requerida para sobrevivir³⁵⁵. Por otro lado, justamente el carácter general del signo nos impide conocer este o aquel individuo. El acto de significación nos aleja sin remedio de aquello que la cosa es: el signo significa a muchos, y precisamente esto lo hace inútil para aprehender el “modo de ser”³⁵⁶. A pesar de ello, y movido por su natural propensión a cuanto le hace pleno, el hombre no cesa en su búsqueda de explicaciones cada vez más generales y perfectas. Quiere *ciencia de la esencia*. Así, desde las artes eminentemente prácticas y de los signos “compuestos” que les son propios, avanza hacia lo abstracto o formal de las *species* intelectuales³⁵⁷. Por este ejercicio llega a notar que cuanto ha hecho hasta aquí sólo ha sido posible en y por el signo o, para decirlo con el

³⁵¹ *Comp.* 9 §26.

³⁵² *Comp.* 9 §27.

³⁵³ *Comp.* 6 §§17-18.

³⁵⁴ *Comp.* 2 §4, *Comp.* 6 §16 y *Comp. epilogus* §45.

³⁵⁵ *Comp.* 6 §16.

³⁵⁶ *Comp.* 1 §1.

³⁵⁷ *Comp.* 4 §10.

Cusano, que nada escapa a la palabra³⁵⁸. Tras haber *anotado* en signos las cosas y sus relaciones, quien investiga *nota* de pronto que su experiencia del Cosmos no contiene nada salvo lo que en su propio interior se origina. Es ése un momento de quiebre en el cual quizá haya de permanecer tan absorto como el geógrafo en el famoso cuadro pintado por Vermeer³⁵⁹: advierte que su mapa está lleno de nombres, pero en ellos —cual si se tratase de nuevo Adán que lo ha denominado todo³⁶⁰— el cosmógrafo descubre nada más su propia huella. Sabe entonces que toda imagen hacedera no es más que un enigma:

*Así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, así el hombre [lo es] de los entes racionales y las formas artificiales, que no son sino similitudes del intelecto, del modo en el que las creaturas lo son del Intelecto Divino. Tiene pues el hombre un intelecto que es similitud del intelecto divino en el crear, por lo cual crea similitudes de las similitudes del Intelecto divino, como las figuras artificiales extrínsecas son similitudes de las formas intrínsecas naturales. Mide entonces su propio intelecto por la potencia de sus obras, y a partir de ello mide [también] el Intelecto Divino como la Verdad puede medirse mediante la imagen. Y esta es la ciencia enigmática.*³⁶¹

Bien advierte Kurt Flasch³⁶² que por “enigma” debe entenderse un ejemplo sensible de otra cosa. “Alegoría” o “parábola” serían buenos sustitutos del término. Pero la “ciencia enigmática” de la cita no es para el de Cusa esa constante ilustración de conceptos con símbolos perceptibles que él tan magistralmente explota³⁶³, sino otro nombre para el saber que

³⁵⁸ *Comp.* 7 §19.

³⁵⁹ Pintado ca. 1668. Se resguarda en Frankfurt del Meno, en el *Stadelsches Kunstinstitut*.

³⁶⁰ *Comp.* 3 §6.

³⁶¹ *Ber.* §7: “*Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formalium artificialium que non sun nisi sui intellectus similitudines, sicut creature dei diuini intellectus similitudines, ideo homo habet intellectum qui est similitudo diuine intellectus in creando: Hinc creat similitudines similitudinum diuini intellectus: sicut sunt extrinsece artificiales figure, similitudines intrinsece naturales forme, unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum, et ex hoc mensurat diuinum intellectum sicut veritas mensuratur per imaginem, et hec est enigmatica scientia.*” Énfasis añadido.

³⁶² K. Flasch. *op. cit.* pp. 58 y ss.

³⁶³ *Comp.* 7 §19 y ss.

se sabe a sí mismo; para una figura humanamente fabricada capaz de reflexionar en su carácter ficticio, aproximativo y signico. Para llegar a la contemplación de la verdad en la imagen que ella misma construye³⁶⁴ (para saberse en lo sabido o verse en lo visto), la Filosofía necesita ahondar en la determinabilidad de lo determinado. Y nada mejor que una meditación sobre los signos y el lenguaje para alcanzar ese propósito. De modo que vuelta sobre sí, la Filosofía ha de dar cuenta de su naturaleza y proceder. Tiene entonces que desarrollarse como Matemática, Lógica y Semiología. Con esto llegaría el hombre a ver en su propio *lógos* creador un icono del Hijo que es Razón del Cosmos.

Sin embargo, se puede ir más allá. Y no sólo se puede: es perentorio. A Flasch lo asiste la razón cuando afirma que la ciencia cusana no está pensada como el desciframiento de enigmas porque estos no son sinónimo de oráculos o enredos³⁶⁵, mas todavía sería un error detener la búsqueda de la Verdad en una figuración conjetural del Universo o de nosotros mismos: como el objeto del intelecto es la Luz³⁶⁶, cualquier imagen será invariablemente una obscuridad. Aunque nada haya para adivinar o resolver en el arte ni en la ciencia, la “vía espiral” o conversión requiere suprimir las imágenes y signos que les dan origen y sustento. Volver la cara hacia Dios obliga a abandonarlo todo³⁶⁷.

³⁶⁴ *Comp.* 8 §23.

³⁶⁵ K. Flasch. *loc. cit. supra*.

³⁶⁶ *Comp.* 10 §32 y *epilogus*.

³⁶⁷ *Cf. Comp.* 8 §23 y *QD* §49.

3. El “cara a cara”: la vocación anagógica de la Filosofía

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Agustín de Dacia

*Felix quem veritas per se ipsam docet,
non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet.*

De imit. Christi. I.3.1

Pero en la subida al más Alto Monte es natural que llegue a faltar el aire. Con razón decía el divino Dionisio que al ascenso desde lo inferior hasta la visión sin velos de lo Incognoscible se acomodan mejor los pocos signos... o ninguno³⁶⁸. Arrojar al profundo Abismo excede la fuerza de cualquier principiante, mas el Cusano ofrece en el *Compendio* algunos blandos alimentos para quien desee nutrir su intelecto con la idea de Dios: desde las escuetas nociones de Poder, Igualdad y Unión, así como desde el lazo de todas ellas con la similitud³⁶⁹, nos lleva a inferir algunos fundamentos para la Metafísica, punto culminante — cuando no simplemente principio— de todo honesto filosofar. Si las del Cardenal y todas las metafísicas parecen consideraciones abstractísimas plagadas de tautologías es sólo porque se empeñan contra el límite de lo expresable. Luego, una Filosofía correctamente dirigida no tendría por qué hallar en el silencio que marca su hado motivos para la renuncia o, peor aún, para la angustia: de haberse encaminado a descubrir la unidad de lo diverso la Filosofía podría desarrollar — como fruto de la Lógica y la Semiología del paso anterior— una plena conciencia de las virtudes de los signos y de su limitado alcance para expresar significados. Sabido esto último y deseado aquello otro con la certeza con la cual la Tradición nos lo exhibe, al verdadero filósofo la Metafísica le sabe dulcemente inexcusable. Y a quien todavía reputara imposible o insuficiente el examen de Dios mediante el enigma y el espejo que el Cardenal propone, cabe repararle esto: si puede plantearse la más pequeña duda o

³⁶⁸ Cf. Dionisio Areopagita. *Myst. theol.* 2 y 3.

³⁶⁹ *Comp.* 10 §29 y ss.

tenerse una creencia, eso prueba que existe algo de cierto³⁷⁰. La pregunta y la razón filosóficas son una “*lux que luce en nosotros*”. Desde ellas hasta el más recalcitrante incrédulo podría desarrollar —si no se obstinara al punto de abandonar lo razonable— esa piedad natural que es imprescindible al ejercicio de pensar³⁷¹.

Como la desmesura de reconducirlo todo ante la inquebrantable presencia de lo Verdadero³⁷² no perdona ni un mínimo desmayo, el filósofo precisa alejar de sí todo recelo: quien teme no puede ser perfecto en la caridad que nos acerca al Principio³⁷³. Para conseguir su propósito, la Filosofía parece requerir, pues, un método *anagógico* con el cual *trascender* la suspicacia escéptica, la literalidad en que se goza el artista, la alusión preferida por el moralista y la homilía conveniente al hombre de ciencia. Solo así quien filosofa será capaz de situar su lectura del gran texto del mundo *por encima de todo*, y entonces —una vez descubierto un sentido místico para lo real— podrá esperar confiadamente el apocalipsis del Divino Rostro en toda la excelencia de su inmensidad intempestiva:

*(...) el Intelecto Divino es el Arte Omnipotente por el cual fueron hechos los siglos, toda vida y toda inteligencia. Se aprehenderá tal Arte cuando se muestre sin ambages; en aquel día en que, desnudo y puro, el intelecto humano comparezca ante Él y adquiera la filiación y la heredad del Reino. Si el intelecto poseyese el Arte que ha creado la vida y la sempiterna alegría, habría conseguido la ciencia última y la felicidad.*³⁷⁴

³⁷⁰ Cf. *Conj.* I.5 §19: “*Omnis mens inquisitiua atque inuestigatiua non nisi in eius lumine requirit: nullaque esse potest questio que eam non supponat, questio an sit: none entitatem: quid sit: quidditatem, quare: causam, propter quid finem presupponit, id igitur quod in omni dubio supponitur certissimum esse necesse est.*”

³⁷¹ *Comp.* 13 §43. Cf. Dionisio Areopagita. *Epist.* 7.2 (trad. citada, p. 260): “*Pues el conocimiento de los seres, llamado por [Apolófanos] correctamente filosofía y que el divino Pablo llama sabiduría de Dios, debía haber llevado a los verdaderos filósofos hasta la Causa no sólo de esos seres sino también del poder conocerlos.*”

³⁷² Cf. Dionisio Areopagita. *Epist.* 7, 1.

³⁷³ 1 *Io.* 4, 18: “*Timor non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est consummatus in caritate.*”

³⁷⁴ Cf. *Ber.* §70: “*(...) intellectus diuinus est ars omnipotentis per quam fecit secula: et omnem vitam et intelligentiam. Apprehendisse igitur hanc artem quando se nude ostendit in illa die: quando nudus et purus apparuit coram eo intellectus: et acquisiuisse dei filiationem et hereditatem regni. Intellectus enim si in se habuerit artem que est creatiua vite et leticie sempiternae vltimam est assecutus scientiam et felicitatem.*”

Nicolás de Cusa

COMPENDIO

o

Muy compendiosa guía

traducción y notas de Daniel González García



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

APOLOGÍA

La traducción aquí presentada tiene una historia curiosa: empezó como un ejercicio destinado a suplir la ya señalada carencia de versiones castellananas para las obras del de Cusa. Obligado a allegarme de más fuentes con miras a redactar una tesis de licenciatura me atreví a intentar una versión del *Compendio*, cuyo sugerente título parecía caracterizarlo como un resumen de las más importantes nociones de la filosofía cusana. Lo era, en efecto, aunque no se limitaba a ello.

El trabajo, completado en dos intensos fines de semana, cumplió buenamente su cometido pues ayudó a estructurar y guiar mi reflexión hacia temas del pensamiento cusano escasamente referidos por la literatura que tenía más a la mano: el lenguaje y la teoría del conocimiento. El primer resultado de mi aproximación a la obra lo presenté al Seminario de Tesis coordinado por el Mtro. Horneffer y el Dr. Constante en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en el primer semestre de 2002. La redacción de la tesis continuó con algunos cambios de rumbo y estilo, pero siempre con el fantasma de aquella traducción, tan literal y violenta con nuestra lengua que dudaba en integrarla siquiera como apéndice al resultado final. Hubo en cambio quien la consideraba un producto meritorio, que por sí mismo y con unas cuantas notas podría valer como una tesis. Poco antes de morir, el Dr. Bruno Gelati me recomendó presentar así aquel viejo trabajo. Su inopinado deceso y mi idea de que sería casi imposible realizar el plan original me llevaron a reconsiderar esa opción. Consecuentemente, con un año más de latín inicié la revisión de aquel torpe bosquejo original para ponerlo a punto. Descubrí entonces que era indispensable acompañarla de una introducción si no quería recargar el texto con demasiados añadidos que lo hicieran obscuro.

Mas poco antes de completar esa exégesis que serviría de marco a la entonces muy enmendada y depurada traducción, me enteré con sorpresa de la existencia de un trabajo similar emprendido dieciocho años antes por un tal J. García. De no mencionarse en la traducción del *De apice theoriae* por Ángel Luis González (p. 32), el hecho me sería desconocido... pero ahí

estaba, en efecto, en la revista *Themata* de la Universidad de Sevilla (3, 1986 pp. 153-167), el texto del *Compendio* transplantado al castellano por Juan García González con quien quiso la casualidad que compartiera no sólo los apellidos, sino también la idea de que nuestros respectivos trabajos son casi un boceto preparado por personas imperitas en latín y filología. La leí y la comparé con mi versión movido principalmente por la curiosidad, pues pocas correcciones podría yo realizar cuando los plazos apremiaban. Noté que, al menos en el sentido, nuestras traducciones no se separaban mucho. Pero a diferencia de García, yo incluía anotaciones hasta donde pude hacerlas; es decir, no consideré mi nula formación filológica como un obstáculo para entender la filosofía del texto cusano y añadí, por tanto, cuantas notas creí pertinentes para enriquecer la comprensión de aspectos específicos del *Compendio* a la luz de las obras del Cardenal o de otros autores. A algunos pasajes confusos en el original incorporé también una aclaración; e incluso aventuré un par de conjeturas sobre enmiendas al texto cuando ello me pareció muy obvio. No, por cierto, en el lugar que señala García en su único comentario.

Todo ello sería suficiente —si se aúnan la poca disponibilidad en el país de la revista con el trabajo de García y las prácticamente dos décadas que tiene de haber aparecido— para justificar mi propio esfuerzo. Sin embargo, no pienso que las notas y la novedad sean su única ventaja. Para mi gusto, el traductor español peca de literalidad en algunos pasajes, y en otros emprende lo que el padre Beuchot llama (en el capítulo nono de su *Signo y lenguaje en la Filosofía Medieval*) una “traducción sintáctica”, poco atenta a la elegancia del idioma de llegada. Por el contrario, considero un deber del traductor comunicar en su trabajo cuando menos un dejo de la vitalidad de las ideas. A ello colabora una redacción castiza y amable, ausente casi siempre —por su mismo carácter de boceto— de la versión de García y que en cambio he procurado aquí. Si bien no deben agregarse bellezas en donde no las hay, las expresiones del texto traducido deben sonarle “naturales” al lector. Esa ha sido mi intención y, espero, algo en lo cual haya superado un poco el anterior trabajo sin proponérmelo.

Al final de esta peripecia, es mi deseo que la desafortunada coincidencia encarnada en dos cabezas dedicadas a traducir la misma obra cuando aún quedan muchas por verter redunde en una versión del *Compendio* capaz de llamarse nuestra. Dios así lo quiera.

NOTA TÉCNICA

1. El texto empleado para la presente traducción del *Compendio* es el de la edición argentina (Estrasburgo, 1588), volumen II, pp. 443- 454, reeditado por Paul Wilpert en el segundo volumen de Nikolaus von Kues. *Werke*. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1967. He empleado con propósito validatorio la traducción al inglés de Jasper Hopkins publicada por Arthur J. Banning Press. Minneapolis, 1996; y la de Juan García González al español en la revista *Themata* (3, 1986. pp. 153-167).
2. Los números de párrafo que aquí aparecen coinciden con los señalados por Wilpert y Hopkins, si bien no siempre he mantenido intactas las divisiones sugeridas por la numeración: fundí en un mismo pasaje oraciones de párrafos consecutivos, por ejemplo, prefiriendo un criterio semántico antes que uno visual para la disposición del texto. Como es sabido, la puntuación del original tiende a evaporarse en las traducciones y esta no fue la excepción.
3. El carácter elíptico de algunos pasajes me ha obligado a introducir entre corchetes [] las palabras que mejor completan, en mi opinión, el sentido en nuestro idioma. Ello implica irremediablemente alguna interpretación sobre el sentido de la frase y su conexión con las anteriores. A esto último contribuye también la diversa manera en la cual he vertido, por estilo o contexto, las conjunciones usadas por Nicolás de Cusa.
4. En nota he referido algunos pasajes del *corpus* cusano que me parecen atingentes a lo expresado en el *Compendio*. Los que aparecen precedidos de la sigla *Cf.* (y que casi nunca van citados) poseen un carácter complementario a lo dicho en esta obra; en cambio, aquellos sin la abreviatura y transcritos pretenden establecer un incipiente sistema de concordancias entre el opúsculo y los otros textos —cusanos o no— leídos para preparar la traducción y el estudio antecedente.

Capítulo 1

Acepta un breve compendio que contiene aquello hacia lo cual debe volverse tu consideración. Si deseas avanzar, afirma primero esta verdad atestiguada por la mente sana de todo hombre¹: piensa que lo singular no es plural ni lo uno muchos, porque lo uno no puede estar en muchos singularmente o como es en sí, sino [sólo] de un modo comunicable a muchos. Tras esto no puede negarse que por naturaleza la cosa sea antes de poder ser conocida, y que el modo de ser no lo alcancen ni el sentido ni la imaginación ni el intelecto pues precede a todos ellos. Antes bien, cuanto se alcanza con cualquiera de los modos de conocer sólo significa² el modo de ser que le antecede; y no es por tanto la cosa misma, sino semejanza, especie y signo de ella.³

No hay, pues, ciencia del modo de ser, si bien se ve con toda certeza que hay un modo tal (2) porque tenemos visión mental intuitiva de aquello anterior a todo conocimiento. Así, quien se preocupa por encontrar en el conocimiento lo que se ve de esta forma se fatiga en vano⁴ como si se esforzara por tocar también con la mano el color, que es sólo visible. La visión de la mente se las hace con el modo de ser casi como la vista con la luz, a la cual con toda certeza ve pero no conoce, pues precede todo cuanto ella puede

¹Dign. I.1 §2: "*Quamobrem sanum liberum intellectum verum quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit: aprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse cui omnis sana mens nequit dissentire.*"

² El Cusano se pliega aquí al criterio tradicional de significación: significar algo es hacérselo entender. Véase, por ejemplo lo que dice Juan Buridano en sus *Sophismata*, cap. 1: "*a word is said to signify that the understanding of which it establishes in us*", *apud* P.V. Spade, *op. cit.* p. 364, *Cf.* tb. p. 63 y ss. Para más detalle al respecto *vid.* la sección I.3 del estudio introductorio.

³ *Cf.* con todo este párrafo, *D.Abs.* §5.

⁴ *Cf.* NA 3 §9.

conocer. Las cosas conocidas por la vista son, en efecto, signos y términos⁵ de la luz en lo transparente.

[Te pido que] imagines al Sol como el padre de la luz sensible. A semejanza suya, concibe a Dios Padre [como] Luz de las cosas, inaccesible a todo conocimiento; y a todas las cosas como los esplendores de aquella Luz con los cuales se relaciona la visión de la mente así como la vista lo hace con la luz del Sol.⁶ Detén⁷ en esto la consideración acerca del modo de ser, puesto por encima⁸ de todo conocimiento.

(3) Capítulo 2

La cosa se aprehende en los signos como es notada⁹. Entonces, es necesario buscar los varios modos de conocer en signos diversos porque ningún signo designa el modo de ser de manera tan suficiente como éste puede ser designado. Si se debe llegar al conocimiento en la mejor manera en que ello puede hacerse, se necesita hacerlo a través de varios signos para poder tener a partir de ellos mejor noticia de la

⁵ DPL §100: *“terminatio lucis in perspicuo est color secundum unum modum rubeus: secundum alium blaveus: et omne esse coloris datur per lucem descendentem: ut lux sit omne id quod est in omnibus coloribus cuius natura est seipsam puriter diffundere ex bonitate sua (...) tamen ex varia receptione descensina eius [i.e. lucis] varietas colorum excurgit, nec est color lux, sed est lux sic recepta contracte.”* Vid. tb. NA 3 §8 y especialmente QD §37.

⁶ En *Ber.* §27 el Cusano reconoce la paternidad de este símil solar, que recorre el *Compendio*, a Platón y al Areopagita.

⁷ He elegido esta palabra para traducir el latín *sistas*, pues al menos en el empleo que se le da en México, la palabra “detener” puede significar tanto “apoyar, sostener” (por ejemplo, “deténme esto” en el uso coloquial) como “interromper [la marcha]”. La palabra ayuda a retener así, en cierta medida, la ambigüedad de este pasaje donde *sistere* podría significar que con lo dicho debe fundamentarse toda consideración sobre la *forma essendi*, o bien, que lo afirmado es cuanto al respecto de ella puede pensarse.

⁸ García traduce *suprapositum* por “presupuesto”. Aunque no es inconsistente con la filosofía cusana ni con el texto mismo, su opción no da la idea de exceso o inconmensurabilidad, cardinal también en el sistema del de Cusa.

⁹ Quiere decir que se aprende en los signos que corresponden con la manera en la cual es notada por nosotros: signos sensibles para nuestro conocimiento sensible, racionales para nuestra razón e intelectuales para el intelecto. A este respecto, véase el apartado I.2 del estudio introductorio a esta versión.

cosa, como mejor se conoce la cosa sensible mediante cinco signos sensibles que mediante uno o dos.

Para ser perfectas, algunas de entre las cosas necesitan conocer; piensa por ejemplo que el animal perfecto no puede vivir sin nutrimento y necesita [por tanto] conocer la comida. Como ésta no se encuentra en cualquier parte, por necesidad tendrá el animal un modo de moverse de un lugar a otro y de buscarla. De ello se sigue que habrá de tener todos los sentidos para alcanzar —a través de la vista, el oído, el olor, el gusto y el tacto— un alimento conveniente¹⁰. (4) Y para cuidarse entre sí y ayudarse a vivir mejor, es preciso que los animales de la misma especie se reconozcan, y que se oigan y entiendan mutuamente en cuanto la perfección de la especie lo demanda¹¹. El gallo, por ejemplo, llama a las gallinas con una voz cuando encuentra alimento¹² y con otra les avisa para que huyan cuando percibe la presencia del milano a través de la sombra de éste. Pero el hombre, de entre todos los animales, requiere tener máxima noticia [de las cosas] porque al animal más noble le es mayormente necesario el conocimiento para [su] bienestar¹³, conque no subsiste buena ni felizmente sin las artes mecánicas ni las liberales, ni sin las ciencias morales ni las virtudes teológicas. Y pues al hombre le es más

¹⁰ El Cusano va un paso más allá de esto en *Conj.* II.10 §121: “*Nam non tantum animal locum mutat ut necessarium nutrimentum colligat: sed et ideo etiam ut anime operationes perficiat (...) Sic homo non est maiori datus rationi: ut ob corporis necessitatem seminare, plantare, mercari, edificare, texere, coquere et cetera huiusmodi sciat: sed et opifex summus instituit hanc rationalem naturam in corpus descendere ut corpus in rationalem ascenderet, sensibile enim corpus rationi subest, nec corpus ad ista necessitatur nisi propter spiritum (...) redit enim supra se spiritus*”.

¹¹ *VD* 22 §99: “*Uidemus enim canem discurrere et querere dominum suum et discernere illum: et audire vocationem eius. Hic quidem discursus est in natura animalitatis in gradu specificæ perfectionis canine. Adhuc alia reperiuntur animalia lucidioris discursus secundum perfectiorem speciem et hic discursus in homine proxime accedit ad virtutem intellectualem ut sit supremitas perfectionis sensibilis.*”

¹² Este ejemplo es agustino. En *De doct. christ.* II.2.3 dice a la letra: “*Nam et gallus gallinaceus reperto cibo dat signum vocis gallinae ut accurrat.*”

¹³ Enmiendo, apoyado en las traducciones de Hopkins y García, una aparente errata de la edición argentorina que sigue Wilpert, en la cual el pasaje se lee: “*Et quia nobiliori animalis est maior cognitio necessaria ut bene scit (...)*” Si se admite una interpolación de la “c” en la última palabra, el pasaje puede traducirse como lo he hecho arriba.

necesario el conocimiento que a los demás [animales], todo hombre por naturaleza desea saber¹⁴, para lo cual conviene la transmisión de la doctrina de manera que el indocto y necio sea informado por alguien más docto. Como esto último no puede hacerse sino por los signos¹⁵, (5) descendamos al conocimiento de ellos:

Todos los signos son sensibles¹⁶, y designan a la cosa ya de manera natural, ya por institución¹⁷. De manera natural, como aquellos mediante los cuales se designa un objeto en el sentido; por institución, en cambio, designan al modo de vocablos, escrituras y todo cuanto se capta con el oído o la vista y que está instituido en lugar de la cosa. Los signos naturales son notados sin ninguna otra enseñanza, como el signo que designa el color es notorio para todos los que ven; y el que designa la voz, para todos los que oyen. Así [ocurre] con los demás sentidos, y con la risa como voz de la alegría, y con el gemido como la de la tristeza y otras cosas tales. De otro modo empero, [sucede con] los signos instituidos a placer para designar, pues [su] institución no se nota ni puede notarse más que mediante el arte o la doctrina. Y como todos los signos por los cuales se transmite la noticia necesitan ser conocidos por el maestro y el discípulo, la primera doctrina será acerca del conocimiento de tales signos. Será la primera porque sin ella nada cabe transmitir, y [porque] en su perfección se incluye todo cuanto puede transmitirse.

¹⁴ Aristóteles. *Metaph.* 980a 21: “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει.”

¹⁵ San Agustín. *De doct. christ.* I.2.2: “*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur.*”

¹⁶ De acuerdo con J. Hopkins, en la nota 11 a su traducción, el Cusano quiere decir en este punto que todo signo es, primordialmente (“*primarily*”), signo para los sentidos, sin excluir por ello los signos en la fantasía o el intelecto, *vt infra*.

¹⁷ *Vid.* especialmente el punto I.3.b. del trabajo introductorio.

(6) Capítulo 3

Como nuestros primeros padres fueron creados por Dios de manera perfecta no sólo en cuanto a la naturaleza, sino también en cuanto a la ciencia¹⁸, era necesario que tuviesen los signos mediante los cuales pudieran mostrarse mutuamente lo que habían concebido¹⁹ y transmitir a sus hijos y descendientes estos conocimientos. Porque [este] es el saber primero y más necesario para el bienestar, vemos que los niños son capaces del arte de decir tan pronto pueden hacerlo. No parece absurdo reputar copiosa en sinónimos a la primera arte humana de decir, pues en ella estaban contenidas todas las lenguas posteriormente divididas. Es decir: todas las lenguas humanas existen a partir de aquella lengua de nuestros primeros padres; o sea, a partir de la lengua del hombre²⁰. De esta manera, no hay lengua que el

¹⁸ Se refiere aquí a los dones preternaturales: ciencia, integridad, inmunidad, inmortalidad, a los cuales algunos añaden el dominio de las criaturas inferiores. Ahora bien, estos dones eran, según la doctrina católica, *transmisibles por naturaleza*. La ciencia de los hijos de Adán no dependía de la enseñanza o transmisión mediante signos, lo cual no empata bien con la afirmación cusana del final de la oración. Cuando el Cardenal habla de “transmitir esos conocimientos” es difícil decir si supone ya el pecado original y la consecuente pérdida de los dones, o bien si restringe la idea de ciencia preternatural sólo a algunos conocimientos, de modo que existiera la capacidad de descubrir y enseñar nuevos saberes. Por lo dicho en esta misma obra respecto a la naturaleza creativa del hombre y la manera en la cual eso le asimila al Creador, me inclino por la segunda interpretación.

¹⁹ San Agustín. *De doct.christ.* II.2.3: “*Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet*”.

²⁰ El de Cusa comparte aquí el ideal de la lengua adánica, obsesión de muchos otros pensadores a lo largo de los siglos. En un erudito estudio sobre el asunto (*La búsqueda de la lengua perfecta*. trad. de María Pons. Crítica. Barcelona, 1999. pp. 68-70), Umberto Eco considera la investigación cusana del lenguaje sobre todo bajo la perspectiva del irenismo y como instrumento para alcanzar la concordia interreligiosa a partir de la demostración de las verdades de fe a musulmanes y judíos, en la mejor escuela luliana. Sin embargo, me parece que es posible añadir algo al estudio de Eco a partir de dos lugares textuales. *Conj.* II.6 §101 hace pensar que los “nombres efables” (adscritos por el Cardenal al ámbito de la razón y la división) son apenas *contracciones* de los nombres verdaderos e inefables de las cosas, situados en el ámbito del intelecto (*Cf. DAbs.* §4). El lenguaje mental, potencialmente exhaustivo y omnicompreensivo

hombre no entienda, y Adán —i.e. el hombre²¹— no ignoraría ninguna si la oyera. Según se lee, él mismo impuso los vocablos²², y por tanto ningún vocablo de lengua alguna fue instituido originalmente por nadie más. No debemos maravillarnos de Adán, porque en verdad muchos han tenido por don de Dios súbita pericia en todas las lenguas²³.

(7) Ninguna arte es, entonces, más natural ni más fácil para el hombre que el decir, y ningún hombre perfecto carece de ella. [Pero] no puede dudarse, además, que nuestros primeros padres tuviesen también el arte de escribir o designar los vocablos, pues confiere muchas ayudas al género humano: por ella las cosas pasadas y ausentes se hacen presentes. La primera ciencia es, por tanto, la de designar las cosas con vocablos que se perciban por el oído; y la segunda, designar estos vocablos con signos visibles que estén ante los ojos. Esta [última] es tan lejana de la naturaleza que los niños acceden a ella más tarde, y no antes de que el intelecto empiece a fortalecerse en ellos. Por consiguiente, tiene más de intelectual que la primera. Estas artes caen entre la naturaleza y el intelecto, creador de todas ellas, si bien la primera es más cercana a la naturaleza y la segunda al intelecto.

en cuanto es fundamento de toda ulterior división, podría identificarse en pleno derecho con esa “lengua de Adán”. Además, *DGen.* 4, §172, citado abajo, hace notar que el Cusano *no* considera al nombre (efable) de la cosa como naturalmente derivado de alguna propiedad de ésta (*nomen naturale*). Para el Cardenal, ese nombre es fruto de una imposición humana, *convencional* pero no arbitraria, porque se vincula, mediante su pertenencia originaria al intelecto humano, con la estructura misma del Universo que es producto del Lenguaje divino; es pues, un *nomen congruum*. Cf. al respecto K. Flasch. *op. cit.* p. 125.

²¹ *DGen.* 2, §159: “*quia cum de homine loqueretur ipsum [Moyses] adam apellat quod est appellativum in suo significato hominem siue masculinum siue feminam complicans.*”

²² Cf. Génesis 2, 19: “*Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius.*” y *DGen.* 4, §172: “*Nullum tamen nomen nec elementi nec vocalis nec combinationis proprium ex se inquisitor inueniet, sed inuentis ratio discernens nomen appropriat, quod moyses pulchre exprimit ubi adam seu hominem nomina rebus imposuisse describit et in processo historie causam nominum certam semper rationem insinuat.*”

²³ Se refiere al don de la glosolalia, atestiguado ya por los Apóstoles en el día de Pentecostés. (*Act.* 2, 1-11).

El intelecto que hay en el hombre elabora, pues, la primera de las artes en el signo sensible oído que se llama sonido porque el animal evidencia de manera natural sus afecciones en ese signo. El arte desarticula y varía el signo confuso para comunicar mejor varios deseos y ayudar así a la naturaleza. Pero como el signo en el cual esta arte reside escapa a la memoria tan pronto cesa la emisión²⁴ y no llega a quienes están lejos²⁵, el intelecto lo remedió con otra arte —la de escribir— y colocó [esta última] en el signo sensible para la vista.

(8) Capítulo 4

Quien considere además cómo los signos sensibles pasan del objeto al sentido encontrará que las cosas corporales resplandecen o por acto o por disposición²⁶. Por acto en cuanto son luminosas y por potencia en cuanto tienen un color, pues ninguna cosa corporal está totalmente desprovista de luz o del color que le viene de la luz. Con todo, el color no lanza de sí un esplendor perceptible a nuestra vista si la luz no le ayuda. [Este] esplendor se propaga súbitamente y por línea recta desde lo muy lejano, y a su percepción está naturalmente adaptado el sentido de la vista. El sonido, empero, se difunde desde la lejanía en forma de círculos y para sentirlo es que fue creado el sentido del oído. El vapor se difunde desde algo menos lejano y se percibe con el olfato; con el tacto [se perciben] las cosas tangibles que están cerca; y con el gusto, el sabor que está dentro [de la boca]²⁷. Estas admirables

²⁴ Cf. San Agustín. *De doct.christ.* II.4.5: “*Sed quia verberato aere statim transeunt nec diutius manent quam sonant, instituta sunt per litteras signa verborum. Ita voces oculis ostenduntur, non per seipsas, sed per signa quaedam sua*”.

²⁵ *NA* prop. 12 §118.

²⁶ Literalmente “*habitu*”. Cabe suponer que el de Cusa emplea el término en un sentido ligeramente distinto al netamente aristotélico $\xi\xi\iota\varsigma$ (Cf. por ejemplo *Metaph.* 1022a10), acercándolo más bien a la idea de “disposición” preferido por la escolástica. Por este punto, se puede volver a la teoría de las *species*, según I.3.

²⁷ Un complemento de esta teoría de la sensibilidad se halla en *Conj.* II.14 §141.

providencias de la naturaleza se ordenan al bienestar del animal.

Como ninguna cosa es multiplicable del modo en que es en sí, y para el mismo bienestar hace falta tener noticia de las cosas; éstas, que no pueden entrar en el conocimiento de otro por sí mismas, entrarán por sus designaciones. Para ello se necesita que entre el objeto sensible y el sentido exista un medio a través del cual la especie o signo del objeto pueda multiplicarse. Pero esto [último] no ocurre más que cuando está presente el objeto, por lo cual su noticia no permanece si los signos no pueden anotarse de manera que se mantengan signados cuando el objeto se haya retirado. (9) Es mediante las designaciones de estos signos que las cosas designadas permanecen en la fantasía como los vocablos permanecen en una carta escrita una vez cesada la emisión²⁸. A esa permanencia puede llamársele memoria. Los signos de las cosas en la fantasía son, pues, signos de las cosas en lo sensible; es decir, nada hay en la fantasía que no estuviese antes en el sentido²⁹, razón por la cual el ciego de nacimiento no tiene fantasma del color y no puede imaginarlo³⁰.

Pero a pesar de que los signos sensibles son más abstractos que las [cosas] sensibles materiales, (10) no están tampoco absolutamente separados [de lo sensible]. Así, cuanto se ve está de alguna manera coloreado; pero la imaginación del color carece en absoluto de color aunque no de toda connotación a lo que se siente, pues los signos de las cosas en la imaginación o fantasía —si bien están más lejos de la materia y son más formales, de manera que los que participan de lo sensible son menos perfectos y los que participan de lo intelectual más perfectos— no son del

²⁸ Cf. NA §118.

²⁹ Comparte el Cusano un presupuesto aristotélico según una formulación usual de la escolástica: "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*" Lo entiende, sin embargo en un sentido moderado: No quiere decir que todo el contenido del intelecto provenga de lo sensible, sino que esto último es, por decirlo así, el motor de toda la actividad mental. *Vid.* lo que habrá de decir en *Comp.* 10 §32 y *Crib. Alch.* prol. §6, *infra*.

³⁰ *Crib. Alch.* prol. §6: "*Et quoniam nihil experimur in nostro intellectu comprehendi quod per sensum in ipsum non intrat. Cecus enim a natiuitate scientiam coloris non habet.*" Cf. *D.Abs.* §5.

todo abstractos. No se puede imaginar, por ello, algo que ni se mueva ni esté en reposo, o que no tenga cantidad; es decir, que no sea pequeño o grande, si bien puede no tener un límite como el percibido en las cosas sensibles. Nada puede ser, pues, tan pequeño que la imaginación no le encuentre la mitad, o tan grande que no pueda imaginarse su doble. Todos los animales perfectos llegan a estos signos fantásticos, signos de los signos en los sentidos, para no carecer de las noticias que les son oportunas. Sin embargo, sólo el hombre busca el signo —absoluto de toda connotación material— que es del todo formal y que representa la forma simple de la cosa³¹, de la cual le viene el ser [a ésta]. Y como ese signo está alejadísimo de las cosas sensibles, está por tanto allegadísimo a las intelectuales.

(11) *Capítulo 5*

Es conveniente que adviertas cómo el signo sensible es primero confuso y general, antes que propio y específico, así como el signo de la palabra es primero, cuando la voz se oye a lo lejos, signo del sonido; después, cuando se oye más de cerca, se hace signo del sonido articulado llamado voz; y después, más de cerca, se hace signo de la palabra de alguna lengua; por último, se vuelve signo de una palabra específica³². Ocurre del mismo modo con los demás [signos sensibles³³]. Y aunque a las veces los intervalos de tiempo [en los cuales esto ocurre] no se sientan dada su admirable celeridad, el signo no puede ser perfecto si no pasa de confuso a especial.

De la misma cosa una e inmultiplicable hay varias notas y signos mediante los cuales se le conoce; a saber, genéricos y específicos. Entre ellos, los intermedios caen unos más cerca de los genéricos; y

³¹ Cf. *VD* 6 §17: "*facies tua vera est ab omni contractione absoluta, neque enim ipsa est quanta, neque qualis, neque temporalis, neque localis, ipsa enim esta absoluta forma, que est facies facierum.*"

³² Para una descripción más detallada de este proceso Cf. *DGen.* 4, §§ 166-167.

³³ Acepto aquí el complemento que Hopkins conjetura en su traducción a este mismo pasaje.

otros, más de los específicos³⁴. Pero como la perfección de los signos recibe más y menos, no hay nunca un signo tan perfecto y especial que no pueda serlo más; y por ello no puede darse un signo de la singularidad, la cual no recibe más ni menos. Por tanto [la singularidad] no puede ser conocida por sí misma, sino por accidente. Piensa, por ejemplo, en Platón, quien al no recibir más ni menos no puede ser visto (12) salvo por accidente, en los signos visibles que le acaecen³⁵. Así pues, todas aquellas cosas alcanzadas con el sentido o la imaginación sólo se conocen en signos que reciben más o menos, y no se alcanzan [por ello] sin el signo de la cantidad. Los signos de la cualidad que llegan al sentido no podrían ser, en consecuencia, sin el signo de la cantidad. Pero los signos de la cantidad³⁶ no están por sí mismos en las cosas sensibles, sino por accidente, pues la cualidad no puede ser sin la cantidad. En cambio, los signos de la cantidad no requieren los de la cualidad y pueden existir sin ellos. Llegamos, pues, a notar la cosa con cantidad mediante el signo de la cantidad, conque lo incognoscible por sí mismo se conoce por accidente. Eliminadas entonces la magnitud y la multitud, no se conoce cosa alguna³⁷.

(13) Y parece útil derivar lo siguiente: como ningún singular es plurificable o multiplicable, sea substancia, cualidad o cantidad, no puede haber signo o especie natural singular de esta cantidad singular. Puede acaso existir signo o especie de la cantidad, pero no *de esta*

³⁴ Para el Cusano, no existe uno sino dos intermedios entre los contrarios, lo cual deriva de la idea de que el poder de lo Uno se satisface en una progresión cuaternaria. Mayor desarrollo de esta idea —planteada ya por San Agustín en *De musica* I. 11-12— lo hay en *Conj.* I.4 §13.

³⁵ Es decir, que le son *accidentales*, como también puede traducirse. Cf. lo dicho por el cusano en *DPL* §§ 100- 101 y 118; así como el ejemplo en *NA* 11 §43.

³⁶ A pesar de la dificultad del pasaje, no acepto la enmienda propuesta por García. Propongo en cambio, como una paráfrasis lo siguiente: la cantidad antecede —como su razón de ser— a la cualidad; luego, sólo se da accidentalmente (no como es en sí) en las cosas con cualidad. Esta inferencia se apoya en *NA* 8 §§28 y 29. Confróntese también *VD* §19.

³⁷ *DIGN.* I.5 §13: “sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero cessant rerum discretio, ordo, proportio, armonia, atque ipsa entium pluralitas Quod si numerus ipse esset infinitus: quoniam tunc maximus actu cum quo coincideret minimum: pariter cessarent omnia premissa.”

cantidad. Así, las cosas con cantidad son notadas y conocidas de manera singular mediante el signo general de la cantidad, del modo que las rojas [lo son] por razón del signo universal de la rubicundez. De donde se sigue que la cantidad no es algo general en la cosa, sino en nuestro conocimiento de ella, pues ninguna cosa tiene la misma cantidad y cualidad que otra, y es singular la cantidad de cualquiera³⁸. Hay especie de lo grande y de lo pequeño, pero no de esto pequeño y esto grande, que son cantidades singulares. En cambio, por el signo de lo magno es que se conoce esto grande; y por el de lo parvo, esto pequeño. (14) Los signos naturales son pues, especies de los singulares signados [por ellos]; y estas especies no son formas formantes, sino formas informantes³⁹. Empero, las cosas informadas reciben, en cuanto tales, más y menos; una está más informada que otra, y ahora menos y después más⁴⁰. Tales formas [informantes] pueden, por tanto, estar en muchos porque no se requiere que el mismo e inmultiplicable modo de ser esté contenido en ellas, sino [que está] de manera varia en varias como una sola arte de escribir está de manera diversa en diversos escribas.

Por lo anterior es manifiesto que del número determinado, por ejemplo el tres, el diez y los de su tipo, no habrá sino especie indeterminada, pues por causa de su determinación singular no recibe más ni menos. Así, es por la especie⁴¹ de la multitud

³⁸ En este pasaje, el Cardenal parecería reforzar su tránsito por la *via modernorum*: Si el individuo no comparte con otros la cantidad; no hay base para afirmar que la identidad específica sea más que una mera construcción de la mente. Creo, sin embargo, que muy bien podría optarse por una interpretación atenuada de la afirmación cusana: decir que es singular la cantidad de cualquier cosa, se refiere apenas a la identidad numérica. Al respecto de esto, confróntense los apartados I.1 y I.3 del escrito introductorio a esta traducción.

³⁹ Cf. *Comp.* §35, *infra*, y la exégesis en I.3.

⁴⁰ Es decir, puede darse siempre una mayor perfección de la *species* elaborada por la mente del hombre, lo cual es fundamento del carácter conjetural adscrito a la ciencia por el autor en otros tratados. Por sí misma, la extracción de *species* está condenada a una asintótica aproximación a la *forma essendi*.

⁴¹ En la edición empleada se lee "*spem*". Ignoro si pudiera tratarse de un error tipográfico o es, en efecto, la lectura del manuscrito. Me inclino a pensar en lo segundo y propongo la enmienda "*speciem*", para adecuar la oración a su contexto.

indeterminada —llamada numeración— que se conoce una multitud determinada. Por las especies de la magnitud y la multitud se conoce un número grande determinado, y del mismo modo el número pequeño por las especies de la multitud y la pequeñez; los colores similares, por las especies de la similitud y el color y los disímiles por las del color y la disimilitud⁴²; las voces concordantes, por las especies de la concordancia y la voz, y las discordantes por la de la discordancia y la voz; y así con todo lo demás.

(15) Como es a partir de los signos y especies nocionales que se forma en nosotros noticia de la cosa, ésta no puede ser conocida como distinta de otra si la noticia [que de ella tenemos] no se forma a partir de nociones y especies distintas. Y como cualquier cosa es singular, entonces la manera en la cual la notamos tiene algo que no se encuentra en la noticia de otra, según ocurre con un vocablo de seis letras: puede concordar [con otro] en el número [de éstas] pero no en la figura y la posición [de las mismas] porque son diversas las cosas de las cuales [esos vocablos] son palabras. Es la diversidad de las especies nocionales lo que nos conduce a notar la diversidad de las cosas, y si bien puede verse que dos individuos convengan en muchas especies, no podrían dejar de discrepar en alguna⁴³.

(16) Capítulo 6

Consecuentemente, debes fijarte que al topo no le es necesario tener visión: como encuentra lo que busca en la sombra de la tierra, no echa en falta el conocimiento de los signos visibles. Sobre los demás [animales] debe decirse lo mismo; esto es: todos los vivientes extraen de las cosas sensibles cuantas especies son necesarias a su bienestar y por ello, si bien todos los animales perfectos convienen en el número de sentidos [que tienen], no convienen

⁴² En la edición argentina hay una reiteración innecesaria de la frase.

⁴³ Este pasaje comprueba la exégesis de *DIGN.* I.3 §9 aventurada en el estudio introductorio: la discriminación que puede establecerse entre las cosas a partir de sus diferencias no es causa (sino función) de la existencia de individuos.

también en el número de las especies y signos [que forman]. De una manera extrae las especies la hormiga, de otra el león, de otra la araña y de otra la vaca, así como diversos árboles extraen de la misma tierra los diversos alimentos provechosos a su naturaleza. La fantasía de un animal fabrica a partir de las especies recibidas por los sentidos unas imaginaciones distintas que las de otro, y otras estimaciones respecto a la amistad y la enemistad, lo conveniente y lo inconveniente.

El hombre extrae de los signos sensibles especies convenientes a su naturaleza. Como es de naturaleza racional, obtiene especies conformes con ella para que mediante éstas pueda razonar bien y alcanzar un alimento provechoso, tanto corporal para el cuerpo como espiritual para el espíritu o intelecto. De este último tipo son las especies de los diez predicables, de los cinco universales, de las cuatro virtudes cardinales, y las que similares a éstas convienen al hombre de razón. (17) Así pues, el hombre recoge de la vista más especies que el animal bruto, principalmente porque a través de la vista extrae especies de los colores mediante las cuales alcanza a percibir la diferencia de lo coloreado en cuanto coloreado; y también porque por el sentido [de la vista obtiene] las especies de la magnitud, longitud, latitud, figura, movimiento, reposo, número, tiempo y lugar⁴⁴. Sólo el hombre de razón extrae por la vista todas estas especies. Por el oído se hace con las especies de los diferentes sonidos: de los graves, de los agudos, de los medios, de los cantos, de las notas y de sonidos tales, además de las nueve antedichas especies comunes. Así ocurre con todos los sentidos.

Más aún: desde todas estas especies sensibles [el hombre] consigue, mediante la fuerza de la razón, las especies de las varias artes por las cuales suple el defecto de los sentidos y la enfermedad de los miembros; y se ayuda a resistir lo que el cuerpo padece y a expeler la ignorancia y el embotamiento de la mente confortando a esta última para que progrese y

⁴⁴ Se trata de los sensibles comunes de los que Aristóteles trata en *De anima* III.1 (245b15 y ss.)

haga al hombre especulador de las cosas divinas. También le son familiares las especies de las virtudes no sensibles de lo justo y equitativo para que conozca qué es lo justo y qué lo correcto, qué lo laudable, qué lo bello, qué lo deleitoso y qué lo bueno, así como sus contrarios; y elija [por ello] las cosas buenas, y se haga bueno, virtuoso, prudente, casto, fuerte y justo.

(18) Todo esto es evidente para quien considera cuanto el hombre ha alcanzado en las artes mecánicas y liberales, así como en las ciencias morales. En efecto, sólo el hombre encuentra de qué manera suplir la escasez de luz con una vela encendida que le permita ver, y ayudar con lentes⁴⁵ a la vista defectuosa; cómo corregir con el arte perspectiva los errores relativos a la visión, de qué modo adaptar al gusto la crudeza de la comida mediante la cocción; expeler los hedores mediante olorosos perfumes, y al frío con vestidos, fuego y una casa; cómo remediar la lentitud con transportes y naves, y cómo socorrer con armas a la defensa, y a la memoria con la escritura y el arte mnemotécnica. Todo esto y más lo ignora el animal bruto, y por ello el hombre está con él en relación análoga a la que guarda el docto con el indocto. Ambos ven las letras del alfabeto pero el docto compone a partir de ellas, mediante varias combinaciones, sílabas; y de las sílabas, palabras; y de las palabras, oraciones. Ello no puede hacerlo el indocto pues le falta el arte adquirida por el docto a partir del ejercicio del intelecto. Componer y dividir las especies naturales, y hacer de ellas especies intelectuales y artificiales y signos nocionales, le viene al hombre de su poder intelectual. En ello excede a los brutos y el hombre docto al indocto, el primero de los cuales tiene un intelecto ejercitado y reformado⁴⁶.

⁴⁵ Literalmente “*beriliis*”, “con berilos”, lo cual no deja de ser significativo por la teoría que el Cardenal ofrece en el tratado epónimo.

⁴⁶ Un intento anterior de traducción contemplaba “*el primero de los cuales ha ejercitado y reformado* [su propio] *intelecto*” Si bien incorrecta, esa opción no es descabellada. Fabiola Moreno incluso me hizo notar, sobre aquella versión, la posibilidad de entender también que el docto reforma el intelecto del indocto. El de Cusa señala eso mismo en unos pasajes capaces de dar pie a una reflexión sobre la figura del maestro y el sentido de la educación: *DPL* 1 §94 y *DGen.* 4 §165.

(19) Capítulo 7

No sería admirable que tras un prolongado ejercicio de este tipo⁴⁷, algún hombre progresase o pudiese progresar tanto que de diversas combinaciones extrajese alguna especie en la cual estuvieran contenidas varias artes. Por ella comprendería y entendería muchas cosas a la vez; por ejemplo, la variación de las [cosas] naturales mediante una especie que llame “movimiento”⁴⁸. Vería que nada se hace sin éste y que el movimiento natural se distingue del violento pues no depende, como el violento, de un principio extrínseco sino de uno intrínseco a la cosa; y así de lo demás.

Otro hombre, empero, podría llegar a [extraer] una especie más precisa y fecunda, como quien de las nueve especies de los principios⁴⁹ se esforzase en obtener la especie única del arte general de todo lo escribible⁵⁰. Pero quien sobre todos daría en el punto con máxima precisión [sería quien comprendiera] que todo lo inteligible está complicado en una única especie llamada palabra, la cual forma las especies de todas las artes. En efecto ¿qué puede concebirse, decirse o escribirse fuera de esta especie? La palabra es, por cierto, aquello sin lo cual nada está hecho ni puede hacerse, porque está en la expresión del que

⁴⁷ *i.e.* intelectual.

⁴⁸ *Dign.* II.10 §153: “Unde natura est complicatio omnium que per motum fiunt, quomodo autem hic motus ab vniuersali contrahatur vsque in particulare seruato ordine per gradus suos, hoc exemplo consideratur. Nam dum dico deus est: quodam motu progreditur hec oratio, sed ordine tali vt primo proferam litteras, deinde syllabas, deinde dictiones, deinde orationem ultimo, licet auditis hunc ordinem gradatim non discernat, ita quidem motus gradatim de vniuerso in particulare descendit: et ibi contrahitur ordine temporali aut naturali.” (La naturaleza es la complicación de todas las cosas que se hacen por medio del movimiento, pero para entender de qué modo este movimiento se contrae sin interrupción desde lo universal al particular, salvado el orden, por sus grados, debe considerarse este ejemplo: Mientras digo “Dios es”, esta oración avanza con cierto movimiento, con un orden tal que primero profiero las letras, después las sílabas, después las palabras y por último la oración, si bien es posible que el oído no discerna ese orden. Del mismo modo, el movimiento desciende en modo gradual del Universo al particular, donde se contrae en el orden temporal o natural.)

⁴⁹ Esto es, los sensibles comunes arriba mencionados.

⁵⁰ Sobre esta “*ars generalis*” de ecos lulianos Cf. *Conj.* II.2 §81 y II.9 §117.

expresa y en la de⁵¹ lo expresado. Como es palabra tanto la locución del que habla como aquello que se habla, o el concepto de quien concibe y aquello que se concibe, así es palabra la escritura del que escribe y aquello que se escribe, la creación del que crea y aquello que se crea, y la formación [de parte] de quien forma y aquello que se forma; y, en general, el que hace y los hechos y lo hecho es palabra⁵². La palabra vuelve sensibles a todas las cosas y a ella misma. También se llama luz, porque hace visibles a ella misma y todas las cosas; e igualdad, porque se halla en igual relación con todas las cosas; no es más una que otra y se da en todas de igual manera pues ellas son las que son, ni más ni menos.

Como la sabiduría del que sabe y lo sabido son palabra, quien endereza hacia la palabra descubre más rápidamente aquello que desea saber. Y si quieres conseguir una especie del modo en cual todo fue hecho, observa en qué modo la palabra se vocaliza⁵³: primero [considera] que sin aire ninguna cosa puede volverse audible. Al aire en cuanto aire, empero, no lo alcanza ningún sentido. La vista no ve el aire, sino el aire coloreado, como se experimenta cuando el rayo de sol penetra en un vidrio de color y el aire se ve [entonces] con alguno⁵⁴. Tampoco el oído percibe el aire sino cuando suena; ni el olfato sino cuando huele; ni el gusto más que cuando sabe, como ocurre cuando se siente fuertemente amargo por la molienda del absintio; ni el tacto sino como cálido o frío, o de alguna otra manera que altere el sentido. El aire pues, en cuanto aire, no lo percibe ninguno de los sentidos, sino que es notado por ellos de manera accidental. Sin embargo, es necesario al oído porque sin él nada puede oírse. De manera similar debes considerar que

⁵¹ *i.e.* "en la relativa a".

⁵² Pasaje muy interesante sobre la importancia del lenguaje. Se adivina cómo el de Cusa abrevia, para su redacción, del panlogismo griego que arranca en Heráclito, y cómo resuena en su "*et factum verbum est*" el Evangelio joánico (Io. 1,14): *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.

⁵³ García traduce aquí "se hace local". Es obvia la errata, porque la edición argentina lee "*fit vocalem*", y no "*fit localem*".

⁵⁴ VD 6 §19: "(...) *oculus iste carneus per vitrum rubeus intuens, omnia que videt rubea iudicat, et si per vitrum viride: omnia viridia.*" Cf. NA 9 §33 y QD §21.

cuanto es en acto —sea [algo] sensible o [algo] inteligible— debe presuponer algo sin lo cual no sería, y que por sí ni es sensible ni inteligible. Como esto carece de forma sensible o inteligible, no puede ser conocido a menos que se forme, y no tiene nombre. Se le llama empero *hylé*, materia, caos, posibilidad o poder-ser-hecho, o sujeto, y con otros nombres⁵⁵.

(20) A continuación debes atender que aun cuando sin aire no se produce el sonido sensible, el aire no es de la naturaleza del sonido. Así tampoco la *hylé* es de la naturaleza de ninguna forma, ni es su principio. En cambio, hay un principio que la forma a ella. Y aunque ningún sonido puede producirse sin aire, sin embargo no es de la naturaleza del aire, pues los peces y los hombres —por ejemplo— perciben los sonidos en el agua, en ausencia de aire, lo cual no podría ocurrir si [el sonido] fuese de la naturaleza del aire.

Debe advertirse después, respecto al hombre como formador de vocablos, que no forma las palabras a la manera de un animal bruto, sino como poseedor de una mente de la cual los brutos carecen. Como la mente —formadora de las palabras— no forma una de ellas sin que en eso se manifieste ella misma, la palabra no es otra cosa que una ostensión de la mente; y la variedad de las palabras, nada sino la ostensión varia de una sola mente. El concepto, pues, mediante el cual la mente concibe la sabiduría es una palabra nacida de la mente y, por tanto, conocimiento de esta misma⁵⁶. El vocablo, en cambio, es ostensión de aquella palabra; y cuanto puede decirse, nada sino palabra [mental]. (21) Como lo hiciste de la mente, haz un concepto sobre el Formador de todas las cosas, quien se conoce a Sí mismo en el Verbo generado de Sí, y quien en la creatura —signo del Verbo Increado— se manifiesta de manera diversa [como] en diversos signos. Nada que no sea signo de la ostensión del Verbo Engendrado puede ser; y así como la mente cuando no quiere manifestarse por más tiempo cesa la emisión del vocablo —incapaz de existir si no es

⁵⁵ Cf. *NA* 7 §23 y *NA* 9 §33.

⁵⁶ Cf. *Conj.* II.14 §144.

proferido sin cesar— así se halla la creatura en relación con el Creador.

Todas aquellas cosas que se llaman Musas y sin las cuales la palabra no puede ser hecha vocablo buenamente⁵⁷, tienen por fin la manifestación ordenada de la mente mediante vocablos; y también son notas, creaturas y ostensiones de la palabra interior a cuyo fin sirven.

(22) Capítulo 8

Un animal perfecto —con sentidos e intelecto— debe considerarse, pues, como un cosmógrafo [residente] en una ciudad que tiene las cinco puertas de los cinco sentidos. Por ella entran nuncios provenientes de todas partes y dan cuenta de la disposición todo el mundo en este orden: aquellos que portan las nuevas acerca de la luz y su color⁵⁸, entran por la puerta de la visión; quienes del sonido y la voz, por la puerta del oído; quienes las de los olores, por la del olfato; quienes la de los sabores, por la puerta del gusto y quienes la del calor, el frío y otras cosas táctiles, por la puerta del tacto. Sentaríase el cosmógrafo y anotaría juntos todos los relatos para que existiera en su ciudad una descripción figurada⁵⁹ de todo el mundo sensible. Es verdad, empero, que si alguna puerta de su ciudad permaneciese siempre cerrada —la de la visión, por ejemplo— habría entonces un defecto en la descripción del mundo porque los nuncios de lo visible no habrían podido entrar y la descripción no haría mención del

⁵⁷ No se trata de las artes, sino de lo que en *DGen.* 4, §167 identifica con el correcto movimiento de los órganos corporales necesarios para la emisión de la palabra: "*Uides etiam quo ad vocalitatem ipsius verbi quandam virtutem in magistro spiritinam, ex qua varii motus lingue labiorum et aliorum instrumentorum prodire necesse est: ut sit vocale verbum, participant igitur motores qui et muse a poetis vocantur: arteriarum: lingue: labiorum mandibule varie spiritum proferentis: ut sint spiritus varie mouentes instrumenta ad eandem intentionem proferentis.*"

⁵⁸ El sentido de este genitivo queda aclarado por lo dicho en el párrafo 8 de esta misma obra: el color es *de la luz* en la medida en que sin ella es imperceptible.

⁵⁹ Literalmente, "designada". Aquí y en el párrafo sucesivo he traducido como "figura" y "figuración" para no complicar innecesariamente la confusa teoría cusana del signo, y para no forzar el castellano.

Sol, de las estrellas, de la luz, de los colores, de las figuras de los hombres, de las bestias, de los árboles, de las ciudades, ni de la mayor parte de las bellezas del mundo⁶⁰. Del mismo modo, si se quedara cerrada la puerta del oído la descripción no contendría nada respecto a los discursos, cantos, melodías ni nada de esas cosas; y así con los demás [sentidos]. Por tanto, el cosmógrafo desearía con todas sus fuerzas mantener abiertas todas las puertas y oír continuamente las relaciones siempre nuevas de los nuncios [para] hacer su descripción siempre de una forma más verdadera.

(23) Cuando en su ciudad por fin hubiese hecho una figuración de todas las cosas sensibles del mundo, la consignaría en un mapa bien ordenado y proporcionalmente medido para que no se perdiera; se volvería sobre ella al mismo tiempo que daría una amplia licencia a los mensajeros, cerraría las puertas y llevaría su mirada interior al Fundador del Mundo, quien no es ninguna de esas cosas que entendiera y notara gracias a los nuncios, sino que es Artífice y Causa de todas las cosas. Y le consideraría anterior al mundo universo, como él mismo en cuanto cosmógrafo es anterior al mapa⁶¹. Por la relación que existe entre el mapa y el mundo verdadero, vería en sí mismo en cuanto cosmógrafo al Creador del Mundo como en un espejo, contemplando la verdad en la imagen, y en el signo lo designado por la mente⁶². En dicha especulación advertiría que ningún animal bruto —por más que parezca tener una ciudad, puertas y nuncios— podría hacer un mapa tal, y con ello encontraría en sí [mismo] el signo primero y más cercano al Fundador⁶³, [signo] en el cual la Virtud

⁶⁰ Cf. QD §28.

⁶¹ Jan van Ruusbroec. *Las bodas del alma*. II.66 (trad. de Teodoro H. Martín): "Cuando el hombre deja de embrollarse en imágenes y es dueño de sí mismo, llega a ser luz. Sin esfuerzo se centra en la interior unidad y se torna libremente y sin obstáculo hacia Dios con devoción ferviente, deseos elevados, alabanzas y gracias, en la simplicidad de su intención." Cf. NA 20 §92; QD §§49-50, y el III.2 del estudio introductorio.

⁶² Cf. NA 20 §92.

⁶³ i.e., el intelecto. Se dice en *DIgn.* III.9 §236: "spiritus autem intellectualis cuius operatio est supra tempus quasi in orizonte eternitatis, quando se ad eterna conuertit non potest ipsa in se conuertere cum sit eterna et incorruptibilia, sed nec ipse cum sit incorruptibilis ita se in ipsa conuertit vt desinat esse intellectualis substantia: sed conuertitur

Creativa reluce más que en cualquier otro animal conocido⁶⁴.

Porque el signo intelectual es el primero y perfectísimo del Fundador de todo, y el sensible —en cambio— el último, [el cosmógrafo] se retraería cuanto pudiese de todos los signos sensibles hacia los intelectuales, más simples y formales. (24) Y advertiría con mucha atención cómo en ellos resplandece la luz eterna e inaccesible a toda agudeza de la visión mental. Así vería cómo lo incomprensible no puede ser visto más que en su incomprensible modo de ser, y que este modo, incomprensible para todo modo comprensible, es la forma de ser de todas las cosas que son. Este modo, [si bien] en ellas permanece incomprensible, en los signos intelectuales luce como la luz en las tinieblas, que de ninguna manera la reciben⁶⁵. [Ocurre en esto] casi como cuando un rostro aparece de diversas maneras en diversos espejos pulidos⁶⁶ pero en ninguno —por más

in ipsa ut absorbeatur in similitudinem eternorum secundum gradus tamen ut magis ad ipsa et ferventis conversus magis et profundius ab eternis perficiatur et abscondatur eius esse in ipso eterno esse."

⁶⁴ Conj. I.1 §5: "Ita quidem rationalis mundi explicatio a nostra complicante mente progrediens propter ipsam est fabricatricem, quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur: tanto intra seipsam vberius fecundatur: cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se uti est intuebitur que sola est omnibus rationis mensura, ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur: quanto magis mentem nostram profundauerimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit, ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus" (Así pues, el desdoblamiento [explicatio] de un mundo racional desde nuestra mente unitiva [complicans] se da por razón de esa misma mente que lo produce; de modo que cuanto más sutilmente se contemple a sí misma en el mundo desdoblado desde sí, tanto más copiosamente se fecundará en su interior. Puesto que su fin es la Razón infinita — medida de toda razón y en la cual se intuye la mente como es en sí misma— estaremos más cerca de asimilarnos a ella cuanto más profundicemos en nuestra mente, de la cual esta misma [Razón infinita] es el único Centro vital. Por esta causa, con un deseo natural aspiramos a las ciencias que nos hacen perfectos.)

⁶⁵ Io. 1,5: "et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt."

⁶⁶ Dign. II. 3 § 111: "licet etiam scias deum omnium rerum complicationem et explicationem, et ut est complicatio omnia in ipso esse ipse, et ut est explicatio ipsum in omnibus esse id quod sunt sicut veritas in ymagine, ac si facies esset in ymagine propria que ab ipsa multiplicatur distanter et propinque quo ad ymaginis multiplicationem, non dico secundum distantiam localem sed gradualem ad veritate faciei: cum aliter multiplicari non possit in ipsis multiplicatis ab una facie diuersis ymaginibus diuersimode et multipliciter vna facies apparet supra omnem sensum et mentem inintelligibiliter" (enmiendo aquí —

pulido que esté— se incorpora o materializa como para hacer de ambos algún compuesto único del que el rostro sea la forma y el espejo la materia. Por el contrario, [el rostro] permanece uno en sí mismo y se ostenta de diversas maneras⁶⁷. Así el intelecto del hombre permanece en sí, uno e invisible, [pero] se manifiesta visiblemente en sus varias artes y en los variados productos de ellas, aunque en todas las artes y los productos permanezca absolutamente incógnito para cualquier sentido⁶⁸.

Mediante esta especulación, quien contempla llega dulcísimamente a la Causa, Principio y Fin de sí mismo y de todas las cosas y alcanza una feliz conclusión.

(25) Capítulo 9

Son éstas, pocas, fáciles y suficientes cosas para tu especulación pues eres ingenuo. Si te propones indagar cuestiones más sutiles respecto a los elementos, vuélvete hacia las partes del sonido y a las letras que las designan, de entre las cuales unas son las vocales, otras las mudas, otras las semivocales, otras las líquidas. Y [observa también] el modo en que a partir de ellas se hace la combinación de las sílabas y palabras; y de [la combinación de] estas [últimas], una oración⁶⁹, propósito de todo eso así como entre las cosas naturales se procede desde los elementos hacia el fin de la naturaleza⁷⁰. La oración es, en efecto, la

apoyado en Hopkins— la última palabra, que aparece como dos en la edición argentina: “*in intelligibiliter*”) Cf. tb. Ber. §58.

⁶⁷ Cf. *DIgn.* II.2 §102.

⁶⁸ Cf. *NA* 23 §104.

⁶⁹ Cf. *Conj.* II.4 §91.

⁷⁰ *VD* 8 §29: “*Doce me domine quomodo vnico intuitu simul et singulariter discernas, cum aperio librum ad legendum video confuse totam cartam, et si volo discernere singulas literas (sic) sillabas et dictiones: necesse est vt me singulariter ad singula seriatim conuertam, et non possum nisi successiue vnā post aliam literam (sic) legere (...) sed tu domine simul totam cartam respicis et leges sine mora temporis (...) et supra tempus omnia vides et legis simul.*” *DIgn.* II.10 §153: “*Unde sicut in loquente est quidam spiritus procedens ab eo qui loquitur qui contrahitur in orationem vt prefertur, ita deus qui est spiritus est a quo descendit omnis motus, ait enim veritas non vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis [Mc. 12, 11].*”

designación o definición de la cosa⁷¹, que de este modo cuaternario pasa de lo imperfecto a lo perfecto⁷². Y sobre lo que de tal [modo] se puede tratar filosóficamente, en el progreso de esta arte⁷³ podrá detectarse con suficiencia.

En la naturaleza y en el arte de decir y concordar las voces se encuentran combinaciones bellas y gratas al hombre, pero (26) en ambas se hallan también algunas en modo contrario⁷⁴. El hombre hace sus consideraciones respecto a tales hechos y mediante los signos y los vocablos elabora ciencia de las cosas como Dios [hizo] de las cosas el mundo. Imitando a la naturaleza, [el hombre] añade después a las palabras las artes del adorno, concordancia, belleza, vigor y fuerza de la oración. A la Gramática suma la Retórica, la Poesía, la Música, la Lógica y otras artes, pues éstas y todas las demás son signos de la naturaleza. Así como la mente encuentra el sonido en la naturaleza y le añade el arte para poder poner en sonido los signos de todas las cosas, así a la concordancia que halla en los sonidos naturales añade la Música, designadora de todas las concordancias [posibles]. Ocurre de manera similar con las demás [artes].

(27) Las consideraciones [sobre aquello] que los sabios escolares⁷⁵ encontraron como [efectivamente] existente [o verdadero] en la naturaleza, [ellos mismos] intentaron llevarlas —por igualdad de razonamiento— a [el establecimiento de] un arte común. Cuando tuvieron experiencia en las concordancias de ciertas notas mediante la relación existente entre ellas y el peso de los martillos que golpean un yunque, y cuando eventualmente también descubrieron esto respecto a los tubos y a las cuerdas proporcionalmente más largas y más cortas, entonces

⁷¹ Cf. San Isidoro de Sevilla. *Etymologiae*. I.5.3. Para el papel de la definición en la filosofía cusana, *vid.* I.3 del estudio introductorio.

⁷² Cf. *Conj.* I.13 §65.

⁷³ *i.e.* del arte de la “*oratio*”, o arte de definir.

⁷⁴ Cf. *DGen.* 5 §183.

⁷⁵ Literalmente “ociosos”. Lo interpreto como calco del griego σχολαστικοί. Sobre este punto y el sentido e importancia del ocio para la contemplación durante la Edad Media, resulta orientador el libro de Ivan Illich. *En el viñedo del texto*. (trad. de Marta I. González G.) F.C.E. México, 2002. pp. 83-87.

llevaron⁷⁶ las concordancias y discordancias que se dan en la naturaleza hacia su arte. Puesto que este arte⁷⁷ imita tan abiertamente a la naturaleza, es muy grato, concita una inclinación de la naturaleza [humana] y ayuda al movimiento vital, el cual consiste en una actividad concordante y complaciente llamada alegría⁷⁸.

Toda arte se funda, pues, en la consideración [de lo] que el sabio encuentra en la naturaleza, la cual está [sólo] presupuesta porque [el sabio] ignora la causa fundamental de ella⁷⁹; pero a lo que ha encontrado añade el arte mediante la extrapolación de la especie de la similitud, lo que es razón de la índole imitativa del arte⁸⁰.

(28) Capítulo 10

Ahora prorrumpe [esto]: Si descubriste algún arte e intentas transmitirla en un escrito, tendrás necesidad de emitir palabras aptas a tal propósito y de declarar los significados de ellas de conformidad con tu mente. Esto último es lo principal, y todo tu esfuerzo debe dedicarse a mostrar tan precisamente como puedas lo que concebiste con la mente, porque el arte que te propones es el de hacer clara la palabra signada en aquellos vocablos. En efecto, la definición que hace saber es la explicación de aquello que está complicado en el vocablo. Por ello, en todo estudio de libros toma como principal tarea el alcanzar una interpretación de los vocablos cercana a la mente del escritor. Así aprehenderás fácilmente, y harás que concuerden los escritos que en tu parecer contenían contradicción. La distinción de los términos ayuda mucho a concertar

⁷⁶ Traduzco así el original “*deduxerunt*”, dedujeron.

⁷⁷ *i.e.* la Música.

⁷⁸ *Ber.* §68: “*Quid aliud responderi postest nisi (...) que sunt divitie glorie sue [i.e. intellectus conditoris], quando tam facili ter tantam pulcritudinem ita or nate proportionatam ponit medio sensibilis parue rei in sensu cognoscit iuo cum motu leticie et dulcissima armonia omnem naturam bominis exhilariscente*”.

⁷⁹ Es decir, al Intelecto Fundamentador del Mundo, del modo en el que los sentidos ignoran al intelecto.

⁸⁰ *DIgn.* II.1 § 94: “*Ars eciam naturam imitatur quantum potest, sed nunquam ad ipsius precisionem poterit pervenire*”. *Cf. QD* §48.

varios escritos si quien hace la distinción no falla, pero se equivoca menos cuando busca reducir[los] a la igualdad⁸¹.

(29) Abordaré para ti una de mis consideraciones acerca del tipo de noticia [que tenemos] del Principio. Éste debe ser aquello que lo cual nada anterior ni más potente ni nada mayor puede [haber], pues nada hay mayor que la potencia que genera su propia y precisa igualdad. Efectivamente, [esta potencia] une en sí todas las cosas. Tomaré, pues, estos cuatro términos: el Poder, lo Igual, lo Uno y lo Similar. Poder llamo a aquello que lo cual nada [puede ser] más potente; Igual, a aquello de su misma naturaleza; Uno, a lo que procede de eso mismo⁸²; y Similar, a aquello que es representación de su Principio. Nada puede ser anterior al Poder mismo, pues nada puede *ir antes* si no *puede* ir antes. El Poder, respecto a lo cual nada puede ser anterior ni más potente, es por ello un Principio Omnipotente, anterior al “ser” y al “no ser” porque ninguna cosa *es* si no *puede ser*, ni *no es* si no *puede no ser*. También precede el “hacer” y el “ser hecho”, porque nada hace lo que no puede hacer, ni tampoco es hecho lo que no puede ser hecho. Así puedes ver cómo el Poder antecede al “ser” y al “no ser”, al “hacer” y al “ser hecho” y a todo lo demás. Ninguna cosa que no sea el Poder mismo puede ser ni ser conocida sin Él; luego, cuanto es o cuanto puede ser conocido está complicado⁸³ en el Poder mismo y es de Él.

(30) Como lo Igual no *podría* ser si no fuese [igualdad] del Poder mismo, ella antecede a todo, así como lo hace el Poder al que es Igual. En su igualdad [consigo] el Poder se ostenta potentísimo, pues es suprema potencia del Poder el generar de sí mismo la Igualdad consigo. Entonces el Poder —que está en

⁸¹ Esta invitación cusana en el arte hermenéutica se asemeja a lo que el Cardenal promete respecto a la raíz única de las Matemáticas en *Conj.* II.2 §82. Parece, sin embargo, que aquí el principio interpretativo está más bien orientado a evitar errores en la Teología, como se infiere tb. de *Ber.* §32.

⁸² *i.e.*, del Poder y de lo Igual. Reafirma el Cardenal su ortodoxia católica al suscribir la doctrina de la doble procesión del Espíritu Santo, llamado aquí “lo Uno”. *Cf. NA* 5 §19.

⁸³ García traduce, sin atención a la terminología cusana, “coimplicado”.

igual relación con las cosas contradictorias de modo que no puede más una que otra— guarda una relación de igualdad consigo mediante su propia Igualdad. Del Poder y de su Igualdad procede por esto [último] una Unión potentísima, pues una potencia o fuerza es más fuerte cuando está unida⁸⁴. Así, la Unión de aquello que lo cual nada puede ser más potente y de la igualdad de esto [consigo] no es menor que aquello de lo cual procede. Y por esto ve la mente que el Poder, su Igualdad y la Unión de ambos es un Único Principio Potentísimo, Igualísimo y Unísimo⁸⁵.

Es suficientemente evidente, por tanto, que el Poder une de manera igual todas las cosas, las complica y las explica. (31) Cualquier cosa que hace, la hace entonces por la Igualdad; y si crea, crea por ella misma; y si se manifiesta, lo hace mediante ella. Empero, el Poder mismo no hace mediante la Igualdad consigo mismo algo que no estuviera ya en Sí mismo, ni [tampoco] algo disímil, porque la Igualdad no es forma de la

⁸⁴ Cf. NA 7 §24.

⁸⁵ La concepción que el Cusano tiene de la trinidad se deriva, en opinión de David Luscombe, de la mantenida por Thierry de Chartres: “*With regard to the trinitarian nature of God, Nicholas turned to Thierry of Chartres and to his idea that the Holy Spirit is the connexio unitatis et equalitatis, the union between Unity (God the Father) and Equality (God the Son). Unity, Equality and Union clearly indicated God’s indistinction from himself, the undifferentiated of his being and his ‘not-otherness’.*” Remite para esto, a las *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* v. 16-17 Cf. Luscombe, David. *Medieval Thought (A History of Western Philosophy, vol. II)*. col. Opus. Oxford University Press. Oxford, 1997. p. 177. A continuación afirma algo que debe notarse: “*He was also attracted to Thierry’s representation of God as forma essendi and entitas omnium rerum (the form of being, the being of all things)*” En el mismo sentido, véase. W. Pannenberg. *op. cit.* p. 59. La breve reseña que del pensamiento de Thierry hace E. Gilson en *op. cit.* pp. 264-268, ayuda a aclarar algo que Luscombe trata de manera un poco apresurada y que es relevantísimo para el pensamiento cusano: para el pensador del siglo XII “*las cosas existen únicamente por Dios y, en tal sentido, Dios es la forma de todo lo que existe. Es la forma porque da a la criatura ser lo que es. La expresión no significa, pues, que Dios se encuentre inmerso —en cuanto forma— en la materia de los seres, sino que “la presencia de la divinidad en todas las creaturas constituye el ser total y único de éstas, hasta el punto de que incluso la materia debe su existir a la presencia de la divinidad”* (E. Gilson. *op. cit.* p. 267). En el Cusano habremos de encontrar algo similar, lo baya heredado de Thierry o, como es más probable, del Eriégena. La presencia de Dios como unidad inmultiplicable en cada uno de los entes es, para los tres autores, la condición necesaria del ser de aquéllos. Cf. los apartados I.1 y I.3 del escrito introductorio a esta traducción.

disimilitud ni de lo desigual. Aquello que [el Poder] hace es, por tanto, similar⁸⁶. Cualquier cosa que es pero no es el Principio mismo, será necesariamente semejanza de Él, pues la Igualdad —que no recibe más ni menos— no es multiplicable ni variable o alterable, como tampoco lo es lo singular. Luego, la singularidad no es otra cosa que la Igualdad⁸⁷, y en consecuencia el objeto de toda potencia cognoscitiva no puede ser más que la Igualdad misma, la cual puede manifestarse a sí misma en su propia similitud. **(32)** Así, el objeto del conocimiento sensible, lo mismo que del intelectual y el imaginativo, es la Igualdad.

De manera natural la potencia conoce su objeto, pero el conocimiento se hace por la semejanza. De ahí que [aunque] la Igualdad sea objeto de todas las potencias cognitivas, es la semejanza lo que las pone en acto⁸⁸. También naturalmente, aquellos en quienes el intelecto está vigente ven la existencia de la Igualdad gracias a la similitud o especie que de ella está en el intelecto, así como la vista ve lo coloreado cuya similitud o especie está en la vista. Toda similitud es, por tanto, especie o signo de la Igualdad. **(33)** La Igualdad se ve en la especie del color que se presenta ante la vista, y así con los demás [sentidos]; pero [está] más cercana en la imaginación, pues no es en la especie de la cualidad sino en la de la cantidad donde se hace imaginable. En el intelecto, empero, se toca la Igualdad como similitud sin más, en su especie pura e inteligible⁸⁹, y no envuelta en las de la cantidad y la cualidad. La Igualdad misma y Única, que es la forma del ser y del ser-conocidas de todas las cosas, se

⁸⁶DGen. 1 §149: "Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolute, quia ipsa idem idemptificando vocat nihil aut non ens ad esse. Hinc sancti creaturam dei dixerunt similitudinem ac ymaginem."

⁸⁷ Traducido a términos aristotélicos, esto es casi tanto como decir que la cosa singular se identifica con su esencia. Cf. *Metaph.* 1031a15 y ss.

⁸⁸VD 22 §98: "intellectus humanus ut ponatur in actu opus habet fantasmatis, et fantasma sine sensibus haberi nequeunt, et sensus sine corpore non subsistunt".

⁸⁹ Ber. §71: "Si attendis quomodo visus in se complicat omnium visibilium formas, et quod ideo eas cognoscat quando sibi presentatur ex sua natura: per formam suam in se omnium visibilium formas complicantem, sic de intellectu sui forma est simplicitas intelligibilium formarum qua ex propria natura cognoscit: quando nude sibi presentatur (...)"

percibe⁹⁰ [ahí] como [algo] que aparece de varias maneras en varias similitudes; y en su esplendor [se percibe como] una aparición singular de ella a la que llamamos cosa.

La mente humana naturalmente se intuye ella misma en cuanto aparición viva e inteligente de la Igualdad, pues no es otra cosa que signo de la Co-igualdad⁹¹, casi la primera aparición del conocimiento que el Profeta llama “luz del rostro de Dios signada sobre nosotros”⁹². (34) De ahí que el hombre sea naturalmente bueno, equitativo, justo y recto, porque conoce en los esplendores de la Igualdad aquella ley: “Haz a los otros lo que deseas que se te haga a ti” y la alaba porque es esplendor de la Igualdad. Es decir: el nutrimento de la vida intelectual viene de tales virtudes pues ella misma no ignora el alivio que le resulta de su comida⁹³.

⁹⁰ En el original, “*videtur*”.

⁹¹ Debe sobreentenderse “divina”. Se refiere, por tanto, a la Trinidad. En esto el de Cusa comparte la postura agustiniana en el *De Trinitate* libros X y XI, si bien difiere del de Hipona respecto a lo que hace al hombre una imagen de Dios. *Vid.* el apartado II.3 del estudio preliminar.

⁹² *Psal.* 4, 7. El Cusano se refiere aquí a una especie de luz natural que nos permite juzgar sobre lo bueno *Cf.* las *Coll. in X praec.* del Aquinate: “*La primera [ley] se llama ley de la naturaleza, y no es otra cosa que la luz del intelecto insito en nosotros por Dios, por el cual intelecto conocemos qué ha de hacerse y qué ha de evitarse. Esta luz y esta ley fue dada por Dios al hombre en la Creación, pero muchos creen ser excusados por la ignorancia si no la observan. Pero contra ellos afirma el profeta en el Salmo 4, 6: ‘muchos dicen ¿quién nos enseñará las cosas buenas?’, como si ignoraran lo que han de obrar; pero él mismo responde en el mismo lugar, versículo 7: ‘la luz de tu Rostro está signada sobre nosotros, Señor’. La luz; o sea el intelecto, por el que conocemos qué debemos de hacer.’* (Prima dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione. Sed multi credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non observant. Sed contra eos dicit propheta in *Psal.* IV, 6: multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Quasi ignorent quid sit operandum. Sed ipse ibidem 7, respondet: signatum est super nos lumen vultus tui, domine: lumen scilicet intellectus, per quod nota sunt nobis agenda) El Cardenal admite esta especie de iusnaturalismo en *DIGN.* III.6 §217, *DGen.* 2 §159 y principalmente en *Conj.* II.17 §174. *Vid.* tb. San Agustín. *De Trin.* XIV.15.21.

⁹³ Hay, contra lo que pudiera parecer en un pensador que no formula explícitamente una Ética, la preocupación cristiana de que el ascenso intelectual sea impelido por el ejercicio efectivo de las virtudes, aunque dependa siempre de la Gracia. La misma misión anagógica de la filosofía cusana le hace integrar la preocupación moral a su investigación de la Verdad.

Así como la vista se las hace con la luz sensible, así se las hace la visión de la mente con la luz inteligible. La luz sensible —imagen de aquella luz intelectual— es similitud de la Igualdad en virtud de que en ella nada se ve de manera desigual. Por ello es cierto que así como la vista no siente sino la luz y la apariencia de ésta en sus signos, y juzga por tanto que no existe nada más pero afirma constantemente que nada permanecería si se quitase la luz porque el ver se nutre de ella; así la visión de la mente no siente sino la luz inteligible o Igualdad y su aparición en signos, pero con toda verdad confiesa que si se quitase esa Luz nada sería ni podría ser entendido. ¿Dé qué modo subsistiría el intelecto, cuyo ser consiste en una adecuación que seguramente cesaría si se quitase la Igualdad? ¿No se quitaría también la verdad, que es una adecuación del intelecto y la cosa? Nada de verdad permanecería si se suprimiese la Igualdad, pues en la verdad misma no se encuentra más que la Igualdad.

(35) *Capítulo 11*

Para que veas que el alma sensitiva no es el intelecto, sino su similitud o imagen, advierte cómo en quien ve hay dos formas: una informante, que es similitud del objeto, y otra formante, que es similitud del intelecto⁹⁴. Formar e informar son cierto hacer. Como nada se hace sin una razón, el intelecto es el principio de las acciones orientadas a un fin y lo hace todo por sí o por naturaleza, de manera que la obra de la naturaleza es obra del intelecto⁹⁵. De ahí que cuando el objeto informa por su similitud lo hace de manera natural; es decir, por el intelecto mediante la

Véase, por ejemplo *QD* §42 y el epítome del estudio introductorio. Antecedentes inmediatos al Cusano son, en este aspecto, el *De triplici via* del Seráfico y las exhortaciones de Rusbroquo en sus *Bodas del alma*.

⁹⁴ Traduzco aquí tanto “*intelligentia*” como “*intellectus*” por “*intelecto*” porque eso permite seguir con más facilidad el hilo argumental del párrafo. El sentido activo que *intelligentia* tiene, opuesto al pasivo de *intellectus*, se ha perdido un poco en el castellano. La diferencia en el latín quizá se minimice tras las consideraciones del Cusano en los primeros capítulos del *Conj.* y especialmente en *NA* prop. 19 §194. Véase, con todo, *Ber.* §5.

⁹⁵ *Vid.* lo dicho al respecto de la intencionalidad de la creación en I.2.

naturaleza. Empero, cuando el intelecto forma lo hace por su propia similitud. Hay pues, en quien ve, dos similitudes sin las cuales no se produce la visión sensible: una del objeto y otra del intelecto. La similitud del objeto es superficial y extrínseca [al vidente], la similitud del intelecto [le] es central e intrínseca. La primera es instrumento de la segunda, pues el intelecto siente y conoce mediante ella.

(36) Para sentir se requiere, pues, un alma sensitiva que es similitud del intelecto, y una especie del objeto que es similitud de este último. Por tanto el alma sensitiva no es el intelecto, porque no siente sin [esa] similitud del objeto. El intelecto, en cambio, no depende de algo más para entender las cosas inteligibles y no le hace falta instrumento distinto de sí mismo, pues es el principio de su propia acción. Entiende, por ejemplo, esta proposición⁹⁶: “cualquier cosa o es o no es” sin ningún medio o instrumento, lo mismo que todas las cosas inteligibles. Como las cosas sensibles no las entiende [el intelecto] —pues son sensibles y no inteligibles— para ser entendidas necesitan, obviamente, hacerse primero inteligibles así como nada puede sentirse si no se hace [antes] sensible.

(37) *Capítulo 12*

Para que además consideres la Igualdad en las cosas sensibles [pregunto]: ¿No es una superficie plana una cosa, una redonda otra, y una mixta otra? Si ves mentalmente la plana o la redonda verás que ninguna de ellas tiene nada desigual. ¿Qué es la planicie sino igualdad? Así también la redondez es una igualdad, pues [los puntos del perímetro] de una superficie redonda están en igual relación con el centro; y por necesidad es igual en todas partes y diferente en ninguna. Un plano es [también] el mismo para todos

⁹⁶ Literalmente “*hoc complexum*” Para la Edad Media tardía existe una diferencia entre la proposición y la oración o enunciado que la expresa. Es el problema de los *complexa significabilia* y su realidad. El de Cusa mantiene, en este punto del *Compendio*, que la mente humana comprende *sin oración* el significado del principio de identidad. Al respecto confróntese. Spade, P.V. *op. cit.* pp. 166 y ss.

lados. Si piensas en una superficie plana en la cual nada pueda darse con mayor igualdad, ella resplandecería máximamente, porque toda superficie plana resplandece. Del mismo modo, una [superficie] redonda resplandecería y se movería, según es evidente en el libro *Sobre el globo*⁹⁷. Incluso una superficie mixta no carece de toda igualdad, aunque ajena, en la medida en que cae entre las planas y las redondas. También [sucede] así con las líneas: aunque la recta y la circular son iguales [respectivamente⁹⁸], no hay ninguna [de las que caen] entre ellas que carezca de toda igualdad.

(38) Lo mismo con los números: a ninguno le falta igualdad, pues en ellos sólo se encuentra una progresión de la unidad, y ninguno de ellos es variable o recibe más o menos. Esto no se debe a otra cosa que a la Igualdad. Aún más: ¿No es cierto que en la salud, la vida, y cosas de este tipo no se encuentra verdaderamente más que la Igualdad, eliminada la cual no permanecerían ni los sentidos, ni la imaginación, ni la comparación, ni la proporción ni el intelecto; y no serían ni podrían durar ni el amor, ni la concordia ni la paz?

(39) Capítulo 13

Después de la consideración del Primer Principio, inferiré de lo dicho hasta aquí algunas cosas sobre el alma. Toma en cuenta, por lo tratado antes, que el aire no lo alcanza a percibir ninguno de nuestros sentidos si no tiene alguna cualidad. Por ello consta que si el aire viviese una vida sensitiva, sentiría en él las especies de las cualidades. El aire, por otra parte, es sutil o pesado⁹⁹ o algo intermedio entre esto. El sutil es

⁹⁷ *i.e.* el *De ludo globi*, del cual existe traducción al castellano (Nicolás de Cusa. *El juego de las esferas*. trad. de J. Rafael Martínez. Facultad de Ciencias. UNAM, 1994)

⁹⁸ Como al decir que son “iguales” podría llegar a pensarse en una *identidad* entre ambas líneas (lo cual haría manifiestamente falso el enunciado), he añadido “respectivamente” para señalar que sin una igualdad consigo misma, la línea no sería la que es. Con todo, al Cusano no le repugna la posibilidad de que ambas líneas se identifiquen en el infinito. *Cf. Dign.* I.15.

⁹⁹ *i.e.* rarificado o denso.

el éter¹⁰⁰. Con el fin de poder sentir las especies de los objetos es necesario que el alma sensitiva vivifique el aire a su alrededor. Por ejemplo, en el aire vivo [que es] diáfano y sutil [sentirá] las especies visibles; en el común, las del sonido; en el [que es] denso y cambiado, las especies de los otros sentidos. El alma sensitiva no es, pues, ni tierra, ni agua, ni aire o fuego, sino el espíritu que vivifica el aire del modo antedicho y que siente mediante las especies sensibles, puestas en acto conjuntamente por el espíritu y el aire. El aire es entonces como un cuerpo [instrumental¹⁰¹] para la vida sensitiva de nuestro espíritu, mediante el cual [este último] vivifica todo el cuerpo y siente los objetos. Y no es¹⁰² de la naturaleza de algún objeto sensible, sino de una más simple y alta virtud.

(40) Como el sentir es cierto padecer, la especie [sensible] actúa en el ya mencionado cuerpo instrumental; de ahí que ella no sea corporal, pues actúa sobre el cuerpo, sino que es una especie formante respecto a ese cuerpo instrumental. Y precisamente porque [la especie sensible] se siente, aquel cuerpo vivo y puro habrá de carecer de toda

¹⁰⁰ El Cusano se inserta aquí en la tradición de la física aristotélica del *De caelo*, pues afirma el carácter material de esa sustancia, si bien la considera un cuerpo excelso.

¹⁰¹ Anticipo aquí el término “*organum*”, presente en §40 y que Hopkins entiende como un helenismo por “*instrumentum*”. En efecto, a menos que se le considere tal una vez añadido, resulta muy difícil traducir este pasaje, más cuando en castellano la cercanía semántica cuerpo-órgano podría llevar a pensar en un “órgano corporal” como apresurada e incorrecta traducción para “*corpus organum*”. García no explica el motivo por el cual vierte la misma expresión como “núcleo de la vida” primero (“*Por tanto, el aire es como el núcleo de la vida de nuestro espíritu sensitivo*”) y adelante como “cuerpo organizado” (“... *pues la especie obra en el cuerpo organizado del que ya hemos hablado*”).

¹⁰² Hopkins insinúa con su traducción que este enunciado se refiere al espíritu en la oración antecedente. García, en cambio, entrevé lo que a mi juicio es la hipótesis correcta: lo que no es de la naturaleza de ningún objeto sensible es el aire, por extraño que pueda parecernos. En efecto, el Cusano ha mencionado antes (§19) y reiterado apenas unas líneas arriba, que éste no se siente por sí mismo, sino sólo “formado” en un modo capaz de alterar el sentido. Por tanto puede afirmarse que el aire no es sensible, lo cual no le exime de su naturaleza corporal como se infiere de la denominación misma propuesta por el Cusano: “*corpus organum*”.

especie¹⁰³, pero el alma que lo vivifica y de quien es el sentir —alma que es más simple que todo cuerpo y más abstracta que toda especie— no conoce si no atiende [a los objetos]. Por ello, tiene siempre una virtud vivificante y [una virtud] cognitiva de las cuales usa cuando se mueve para atender. En el alma sensitiva hay pues, además de la virtud vivificante, un cierto poder cognitivo [que es] casi como imagen del intelecto, al cual se une en nosotros.

Ves penetrar un rayo de sol a través de un vidrio coloreado y aparecer [por ello] en el aire la especie del color. Por el esplendor de la especie, que es esplendor del color del vidrio, ves el aire coloreado a semejanza del vidrio. Ahora bien, el color del vidrio es como el cuerpo y el color del aire como la intención y espíritu relacionados con él. Pero lo que se siente en la vista —o sea en el [medio] vivo, transparente y aéreo del ojo— es la especie de tal intención, porque es más sutil y espiritual desde que es esplendor de ella. (41) El alma sensitiva, que vivifica lo transparente, es tan espiritual que siente el esplendor del esplendor en su [propia] transparencia purísima y, con ello, cómo su superficie transparente y carente de color se tiñe a semejanza [del esplendor]. Se vuelve por ello hacia el objeto de donde viene el resplandor y lo conoce por medio de este último, al cual siente en la superficie de su cuerpo transparente. Así se hace patente que la visión se origina de la intención del color y de la atención de quien ve, pues no existe la visión si el vidente no atiende al esplendor o intención, como no vemos a quienes pasan si no estamos atentos¹⁰⁴.

¹⁰³ Aquí parece haber un error que no sé si atribuir al copista del manuscrito que sigue la edición argentina, a quien compuso ésta, a Wilpert o al tipógrafo de su edición. La frase se lee en la página 641 de esta última: *Et quia sentitur erit corpus illud viuuum et purum omni specie creans* (énfasis añadido). Como no parece tener mucho sentido que el cuerpo sea el creador de toda especie, acepto lo que Hopkins sugiere con su traducción: (“*And because the perceptual form is sensed, the living and pure [instrumental] body will lack any perceptual form.*”). La versión de García confirma esa lectura. Enmiendo, pues, “*creans*” con “*carens*”, traduciendo como se encuentra arriba. Una importante semejanza a este pasaje está en el maestro Eckhart, *Sermón 71 (Surrexit autem Saulus...)* líneas 215 y ss.

¹⁰⁴ VD 22 §98: “*experimur aliquotiens quomodo pretereuntem in oculo deprehendimus sed quia non fuimus intenti ut discernere quis esset nescimus interroganti nomen noti*

(42) Y si consideras correctamente, encontrarás en el aire coloreado una similitud con el hombre, pues [en ambos] hay un cuerpo, un alma y un espíritu: el cuerpo es como el aire; el alma, como la especie del color que penetra por todo el aire, lo colorea y lo forma; y el espíritu, como el rayo de luz que ilumina el color. Si en nuestra alma racional no estuviese el espíritu discrecional que reluce en ella, no seríamos hombres ni sentiríamos con más claridad que los otros animales. La luz, empero, que luce en nosotros, nos es dada de arriba¹⁰⁵ y no se mezcla con el cuerpo¹⁰⁶. (43) Como experimentamos que esa luz es discretiva, sabemos con máxima certeza que toda discreción, iluminación y perfección de nuestra animalidad la tenemos gracias a esa luz no sensible, que si no luciera en nosotros nos provocaría una absoluta carencia [de aquellas cosas], como cuando el rayo de sol deja de penetrar en el vidrio de color y no queda del aire coloreado nada visible. Y el cielo es como un vidrio que contiene en sí el Zodíaco o círculo de la vida¹⁰⁷. La Virtud que Todo lo Crea¹⁰⁸ es, empero, como el rayo [de sol].

De estas pocas cosas [te] envío material para la especulación, el cual podrás ampliar si lo deseas. Falta la consideración de nuestra dulcísima Fe, superior a todas [las consideraciones] por su certeza, y que por sí misma da felicidad. Acerca de ella medita sólida y frecuentemente¹⁰⁹.

pretereuntis, licet sciamus aliquem preterisse.”; *QD* §33: “*Pretereuntes enim quorum species in oculum multiplicatae sunt: sepe non deprehendimus: dum attenti ad alia non aduertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus ubi nostra est attentio.*”

¹⁰⁵ *St.* 1, 17: “*Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*”

¹⁰⁶ *Io.* 1, 5: “*et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*”

¹⁰⁷ El Sol es considerado por el Cusano, causa de la vida de lo perceptible en *DGen.* 3, §164. Su distinta manera de iluminar a través de la esfera zodiacal sería la causa de las variaciones de la vida en la Tierra. No obstante esta referencia, el Cusano no parece haberse interesado en la especulación astrológica como medio para la adivinación del futuro. Cf. Sullivan, Donald D. “*Apocalypse tamed: Cusanus and the traditions of late medieval prophecy*” en *Journal of Medieval History* 9 (1983) pp. 227-236.

¹⁰⁸ *Io.* 1, 3: “*omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est.*”

¹⁰⁹ Una bellísima reflexión cusana sobre la Fe puede verse en *VD* 24 §112-114.

(44) Conclusión

Ya sabes que en otra ocasión, después de este *Compendio*, podrás leer en muchos y varios opúsculos cuanto más detalladamente pensamos¹¹⁰ acerca de estos [temas]¹¹¹, y encontrarás [tras eso] que el Primer Principio, el mismo en todo lugar, se nos apareció de varias formas, y que retratamos también de forma varia sus diversas ostensiones.

(45) Epílogo

Toda esta guía tiende a la unidad del objeto¹¹² respecto a la cual el apóstol Felipe, conducido por Cristo que es el Verbo de Dios, decía: “Señor, muéstranos al Padre, y eso será suficiente para nosotros”¹¹³. Al Padre del Verbo —esto es, de la Igualdad— lo llamamos arriba el Poder porque es Omnipotente. Uno es el objeto del sentido de la vista y de la visión mental: de esta última en cuanto es en sí; de la primera, en cuanto está en el signo. Y [tal objeto] es el Poder mismo, más potente que lo cual nada hay, pues es todas las cosas que pueden ser sin aumento o disminución de Sí mismo.

Como todas las cosas son sólo lo que pueden ser, y el Poder —que lo cual nada hay más potente— es todo lo que puede ser, la Causa de todas las cosas que son no es otra que el Poder-Ser mismo. Y la cosa es porque el Poder-Ser es; y es ésta y no otra porque la Suma Igualdad es; y es una porque la Suprema Unión es. De

¹¹⁰ Plural mayestático.

¹¹¹ La sintaxis de esta frase dificulta su traducción. Propongo verterla como lo he hecho arriba tras reordenar el original de una manera más natural para nosotros: *Habes que alias* [Estimas que en otra ocasión] *post istud compendium* [después de este compendio] *in multiis et variis opusculis legere poteris* [podrás leer en muchos y varios opúsculos] *que nos in his latius sentimus* [lo que sobre estas (materias) pensamos más ampliamente].

¹¹² *Conj.* I.10 §44: “*Omnis vis mentis nostre circa ipsius debet unitatis conceptum subtiliando versari, quoniam omnis cognoscibilem multitudinem ab eius dependet notitia, que est in omni scientia omne id quod scitur*”; *DIGN.* I.10 §27 “(…) *et tunc intelligitur quando quodlibet in ipso vno intelligitur vnum: et ipsum vnum omnia: et per consequens quodlibet in ipso omnia*”. *Cf.* tb. *DGen.* 4 §168 y *DPL* 5 §115.

¹¹³ *Io.* 14, 8: “*Dicit ei Philippus: Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*”

esto se sigue que nada se ofrece a la visión de la mente sino Aquello que lo cual nada hay más potente. Tampoco esa visión apetece muchas y variadas cosas, pues no se inclina a lo mucho y variado sino que naturalmente es llevada a eso más potente que lo cual no hay nada, en cuya visión vive y se aquieta.

(46) Y porque la Potencia más potente que la cual no hay ninguna es una Virtud máximamente unida, [la visión mental también] llama Unidad misma a aquello que lo cual no hay nada más potente. A las cosas que *pueden ser* se les llama números; pero el objeto de la visión mental es la Unidad Omnipotente, Inmultiplicable e Invariable y no el número, porque en el número no hay nada que ella desee ver sino la Unidad, la cual es todo aquello que cualquier número es y puede ser o explicar¹¹⁴. [La visión mental] contempla aquello que se numera en todo número, y no el número porque en cualquiera de ellos —sin importar cuán grande o pequeño, par o impar— no puede haber más que aquella Virtud que la cual nada es más potente, pues ella sola sin mutación de Sí puede ser todas las cosas, y sin ella nada podría ser. ¿Cómo podría haber algo sin el Poder mismo? Y si algo pudiera ser sin el Poder mismo, entonces habría *podido* ser sin el Poder.

(47) El objeto de la vista es el mismo que el de la visión mental, pues la cosa sensible no es sino aquello que puede ser. Sin embargo [la vista] no [lo ve] como [existe] en sí mismo y del modo en que se presenta a la [visión] de la mente, sino como [existe] en el signo sensible y se presenta a la visión sensible. Esto ocurre porque el Poder mismo, más potente que lo cual no hay nada, quiere poder ser visto¹¹⁵. Por esto, todas las cosas [son]. Esta es la Causa de todas las causas, y el Fin para el cual todas las cosas existen y al cual las causas de todas las cosas se ordenan en su ser y en su

¹¹⁴ Esto es, lo contrario a complicar, entendidos ambos términos al modo cusano.

¹¹⁵ DPL §103: "*Et quoniam ipse [i.e. Deus] est finis operis sui: qui propter semetipsum omnia operatus est: se dedit mundum sensibilem: ut sensibilis mundus sit propter ipsum: ut receptio ipsius descensiva que in sensibilem gradum diuergit: bonitatem ipsius sensibilitate attingat: et luceat lux infinita sensibilibus sensibiliter, sic viuentibus vitaliter, rationalibus rationabiliter, et intelligentibus intellectualiter.*"

ser-conocidas. Concluyo así esta brevísima y muy compendiosa guía que los más limpios [de corazón]¹¹⁶, más agudos de visión y más sutiles en la contemplación aumentarán de una manera más clara para alabanza del Omnipotente siempre bendito. Amén.

¹¹⁶ Cf. Mt.5, 8: "*Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*"

BIBLIOGRAFÍA*

A. Estudiada

Textos

- a) Nicolás de Cusa. *De apice theoriae*
- b) _____. *De beryllo*
- c) _____. *Compendium*
- d) _____. *De coniecturis*
- e) _____. *Cribratio Alchorani*
- f) _____. *De dato Patris Luminum*
- g) _____. *De docta ignorantia*
- h) _____. *Dyalogus de genesi*
- i) _____. *Idiota de mente*
- j) _____. *De quaerendo Deum*
- k) _____. *De visione Dei*

todos en:

1. Nicolaus von Kues. *Werke* (2 vol.). Ed. de Paul Wilpert. Walter de Gruyter & Co. Berlín, 1967.
- l) Nicolás de Cusa. *De Deo abscondito* en el sitio web de la *Bibliotheca Augustana*. (Ulrich Harsch ed.), a partir de las ediciones de la Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Paul Wilpert ed.). Hamburgo, 1959 y 1967.

Traducciones

1. _____. *De beryllo (On intellectual eyeglasses)*. (trad. de Jasper Hopkins). A.J. Banning Press. Minneapolis, 1998. Disponible en el sitio web del autor: www.cla.umn.edu/jhopkins/
2. _____. *Compendio*. (trad. de Juan García González) en *Themata* (3, 1986, pp. 153-167).
3. _____. *Compendium (Compendium sive Compendiossima Directio)*. (trad. de Jasper Hopkins). A.J. Banning Press. Minneapolis, 1996. Disponible en *loc. cit. ut supra*.
4. _____. *De coniecturis (On surmises)*. (trad. de Jasper Hopkins). A.J. Banning Press. Minneapolis, 2000. *ibidem*.

* Al momento de dar a la imprenta esta tesis (agosto de 2005) todos los vínculos a páginas electrónicas se encontraban activos.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

5. _____. *La cumbre de la teoría* (trad. de Ángel Luis González). EUNSA. Pamplona, 1993.
6. _____. *La docta ignorancia*. (trad. de Manuel Fuentes Benot). 2ª ed. Aguilar. Buenos Aires, 1961.
7. _____. *Dialogus de genesi (Dialogue on the Genesis of all things)*. (trad. de Jasper Hopkins). A. J. Banning Press. Minneapolis, 1996. Disponible en *loc. cit. ut supra*.
8. _____. *On God as not-other (De li non aliud)*. (trad. de Jasper Hopkins). A. J. Banning Press. Minneapolis, 1987. Disponible en *loc. cit. ut supra*.
9. _____. *Idiota de mente (The layman on mind)*. (trad. de Jasper Hopkins). A. J. Banning Press. Minneapolis, 1996. Disponible en *loc. cit. ut supra*.
10. _____. *On learned ignorance*. (trad. de Jasper Hopkins). 2ª ed. A. J. Banning Press. Minneapolis, 1985. *ibidem*.
11. _____. *La visión de Dios*. (trad. de Ángel Luis González). 2ª ed. EUNSA. Pamplona, 1996.

B. Citada o consultada

1. Agustín de Hipona (santo). *Confessionum libri tredecim*. Edición electrónica de acuerdo con la Patrología Latina de Migne. (PL. 32) disponible en el sitio web www.augustinus.it
2. _____. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Edición electrónica de acuerdo con la Patrología Latina de Migne (PL. 41), *ibidem*.
3. _____. *De Genesi contra manichaeos libri duo*. Edición electrónica de acuerdo con la Patrología Latina de Migne (PL. 34), *ibidem*.
4. _____. *De Musica libri sex*. Edición electrónica de acuerdo con la Patrología Latina de Migne (PL. 32), *ibidem*.
5. _____. *De Trinitate libri quindecim*. Edición electrónica de acuerdo con la Patrología Latina de Migne (PL. 42), *ibidem*.
6. Alberto de Sajonia. *Perutilis Logica o Lógica muy útil (o utilísima)*. (trad. de Ángel Muñoz García). UNAM, IIFs. México, 1988.

7. Alsina Clota, José. *El neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Anthropos. Barcelona, 1989.
8. Andrés, Teodoro de, s.i. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Gredos. Madrid, 1969.
9. Anónimo. *Libro de los veinticuatro filósofos*. Ed. de Paolo Lucentini. (trad. de Cristina Serna y Jaime Pòrtulas). Siruela. Madrid, 2000.
10. Aristóteles. *Física*. (trad. de Ute Schmidt). UNAM, BSG&RM. México, 2001.
11. _____. *De interpretatione*. (trad. de E. M. Edghill) en *The works of Aristotle*. vol. Encyclopaedia Britannica Inc. Great Books of the Western World, 8. Chicago, 1980.
12. _____. *Metafísica*. (trad. de Tomás Calvo Martínez). Gredos, Madrid, 1998.
13. _____. *Metafísica*. (ed. trilingüe de Valentín García Yebra). Gredos. Madrid, 1997.
14. _____. *On the soul* (trad. de J. A. Smith) en *The works of Aristotle*. vol. I. Encyclopaedia Britannica Inc. Great Books of the Western World, 8. Chicago, 1980.
15. _____. *On the parts of the animals*. (trad. de William Ogle), vol. II. *idem*.
16. Azriel de Girona. *Cuatro textos cabalísticos*. (trad. de Miriam Eisenfeld). Riopiedras ed. Barcelona, 1994.
17. Beuchot, Mauricio. *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. UNAM, IIFL. México, 1987.
18. _____. *Las caras del símbolo: ícono e ídolo*. Caparrós Editores. Colección Esprit. Madrid, 1999.
19. _____. *El espíritu filosófico medieval*. UNAM, IIFL. México, 1994.
20. _____. *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. F.C.E. Breviarios, 513. México, 2004.
21. _____. *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. UNAM, IIFL. México, 1993.

22. _____. "La teoría del concepto en la Edad Media como antecedente de la Edad Moderna" en *Revista española de Filosofía Medieval*, 2 (1995) pp. 79-90.
23. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio.* (ed. de Alberto Colunga y Lorenzo Turrado). Biblioteca de Autores Cristianos. 10ª ed. Madrid, 1999.
24. Buenaventura de Bagnoregio (santo). *Itinerarium mentis in deum.* (versión electrónica de la ed. de Quarrachi). Disponible en el sitio web del Franciscan Archive.
<http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/opera/bon05295.html>
25. _____. *Itinerario del alma a Dios.* (ed. de Julio Gómez Chao y Jesús Sáenz M.) en San Buenaventura. *Experiencia y teología del misterio.* Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de espiritualidad, 15. Madrid, 2000.
26. _____. *Incendio de amor o la triple vía. Ibidem.*
27. Cassirer, Ernst. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* (trad. de Mario Domandi). Blackwell. Oxford, 1963.
28. Conesa, Francisco y Jaime Nubiola. *Filosofía del lenguaje.* Herder. Barcelona, 1999.
29. Dionisio Areopagita (pseudónimo). *Obras completas.* (trad. de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín). Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de espiritualidad, 21. Madrid, 2002.
30. Eckhart de Hocheim (maestro). *Sermones 40, 53, 71 y 72.* en Meister Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos.* (trad. de Amador Vega E.) Siruela, El árbol del Paraíso. 3ª ed. Madrid, 2001.
31. Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta.* (trad. de María Pons) Crítica. Barcelona, 1999.
32. Ezcurdia Corona, José Agustín. *Nicolás de Cusa y el esquema trinitario de lo real.* Tesis de licenciatura (licenciado en Filosofía). UNAM, FFyL. México, 1993.
33. Flasch, Kurt. *Nicolás de Cusa.* (trad. de Constantino Ruiz-Garrido). Herder. Barcelona, 2003.
34. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas.* (trad. de Elsa Cecilia Frost). Siglo XXI ed. México, 2004.

35. Gelati Fenocchi, Bruno. *“El mare nostrum y la lucha con el ángel: el domino de la razón y la presencia del ser”*. Ponencia en el XI Congreso Nacional de Filosofía, Asociación Filosófica de México- UNAM. Ciudad de México, julio de 2001.
36. Gilson, Etienne. *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. (trad. de Arsenio Palacios y Salvador Caballero) 2ª ed. Gredos. Madrid, 1999.
37. Gandillac, Maurice de. *La Filosofía en el Renacimiento*. (trad. de M. Pérez Ledesma & al.) Tomo 5 de *Historia de la Filosofía Siglo XXI*. Siglo XXI ed. 11ª ed. México, 1999.
38. Gracia, Jorge J.E. *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media* (trad. de Benjamín Valdivia). IIFs. UNAM. México, 1987.
39. Gregorio de Nisa (santo). *Vida de Moisés* (ed. de Teodoro H. Martín) en San Gregorio de Nisa. *Semillas de contemplación*. Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de espiritualidad, 17. Madrid, 2001.
40. Hopkins, Jasper. *Nicolas of Cusa on wisdom and knowledge*. A. J. Banning Press. Minneapolis, 1996. Disponible en el sitio web del autor <http://www.cla.umn.edu/jhopkins>
41. _____. *“Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?”* (*Midwest Studies in Philosophy*, Volume XXVI, 2002). *ibidem*.
42. _____. *“Nicholas of Cusa’s Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury”*. *ibidem*.
43. Illich, Ivan. *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*. (trad. de Marta I. González García). F.C.E. México, 2002.
44. Isidoro de Sevilla (santo). *Etymologiarum sive Originum libri XX*. (W. M. Lindsay ed.) Oxford 1911. Versión electrónica de Angus Graham disponible en el sitio web de la *Bibliotheca Augustana*. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost07/Isidorus/isi_et00.html
45. Jan van Ruusbroec. *Las bodas del alma*. (trad. de Teodoro H. Martín) en Jan van Ruusbroec. *Obras escogidas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Clásicos de Espiritualidad, 86. Madrid, 1997.
46. Juan Escoto Erígena. *De divisione naturae (Periphyseon)*. (Heinrich Joseph Floß ed.) Bonn, 1852. Versión electrónica disponible en el sitio web de la *Bibliotheca Augustana*. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost09/Eriugena/eri_per0.html

47. Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con Selección de textos.* (trad. de Jesús García Fernández). Gredos, BHF 63. 2º ed. Madrid, 1987.
48. Knowles, David. *The Evolution of the Medieval Thought.* Longman. s.l. (Gran Bretaña), 1962.
49. Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos.* (traducción de Mariano González Ambóu). Siglo XXI. 7ª ed. México, 1998.
50. Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La monadologie.* (Emile Boutroux ed.) Librairie Delagrave. Paris, 1978.
51. De Libera, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre.* (trad. de Manuel Serrat Crespo). José J. de Olañeta ed. La aventura interior, 3. Barcelona, 1999.
52. Luscombe, David. *Medieval Thought (A History of Western Philosophy, vol. II).* col. Opus. Oxford University Press. Oxford, 1997.
53. Maimónides [Moshé ben Maimón]. *Guía de los perplejos* (3 vol.) (trad. de León Dujovné). CONACULTA. Cien del Mundo. México, 2001.
54. Moran, Dermot. *The Philosophy of John Scotus Eriugena (A Study of Idealism in the Middle Ages).* Cambridge University Press. Cambridge (R. U.), 1990.
55. Nuño, Juan A. *Los mitos filosóficos.* F.C.E. México, 1985.
56. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio sacrosanti oecumenici vaticani ii ratione habita (...)* auctoritate Ioannis Paulis II pp. promulgata. Editio typica altera. Disponible en el sitio web del Vaticano:
http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html
57. Ἡ καινὴ διαθήκη. (*Novum testamentum graece*). Edición electrónica de Ulrich Harsch. Disponible en el sitio web de la *Bibliotheca Augustana*:
http://www.fh-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post01/NT/nte_intr.html
58. Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía.* (trad. de Rafael Fernandez de Mururui). Sígueme. Salamanca, 2002.
59. Pico, Giovanni. (conde de la Mirandola). *Oratio de hominis dignitate.* Disponible en el sitio web del *Progetto Pico*:
http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/
60. Platón. *Cratilo.* (trad. de Ute Schmidt O.) UNAM, BSG&RM. México, 1988.

61. Plotino. *Enéadas (III-IV)*. (trad. de Jesús Igal) Gredos. Madrid, 2002.
62. Rotta, Paolo. *Nicolo Cusano*. Fratelli Bocca ed. Milán, 1942.
63. Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. (trad. de José Luis Barbero). Trotta. Madrid, 2000.
64. _____. *Las grandes tendencias de la mística judía*. (trad. de Beatriz Oberländer). F.C.E. 2ª ed. México, 1996.
65. Schulz, Walter. *El Dios de la metafísica moderna*. (trad. de Filadelfo Linares). F.C.E., México, 1961.
66. Spade, Paul Vincent. *Thoughts, Words and Things. An introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*. Libro electrónico disponible en el sitio web del autor:
http://pvspade.com/Logic/docs/thoughts1_1a.pdf
67. Spinoza, Baruj de. *Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta etc.* (ed. hipertextual de Rudolf W. Meijer) en
<http://home.tiscali.be/rwmeijer/spinoza/index.html>
68. _____. *Tractatus de intellectus emendatione* (ed. hipertextual de Rudolf W. Meijer), *ibidem*.
69. Sullivan, Donald. D. "Apocalypse tamed: Cusanus and the traditions of late medieval prophecy" en *Journal of Medieval History* 9 (1983) pp. 227-236.
70. Tomás de Aquino (santo). *Collationes in decem praeceptis*. Texto de la edición Taurina disponible en el sitio web del *Corpus Thomisticum* (Enrique Alarcón ed.):
<http://www.corpusthomicum.org/cac.html>
71. _____. *Summa Theologiae*. Texto de la edición Leonina disponible en el sitio web del *Corpus Thomisticum* (Enrique Alarcón ed.):
<http://www.corpusthomicum.org/sth0000.html>
72. Tomás de Kempis. *De imitatione Christi*. Disponible en el sitio web de *The Latin Library*.
<http://www.thelatinlibrary.com/kempis.html>
73. _____. *La imitación de Cristo*. (traducción de Agustín Magaña Méndez). Ed. Jus. México, 2000.
74. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* (trad. de Enrique Tierno Galván). Revista de Occidente. Madrid, 1957.

75. De Wulf, Maurice *Historia de la Filosofía Medieval*. (trad. de Jesús Toral). 3 vol. Ed. Jus. México, 1945-1949.
76. Zellinger, Eduard. *Cusanus-Konkordanz*. Max Hueber Verlag. Munich, 1960.

C. Diccionarios especializados

1. Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. (trad. de Alfredo N. Galleti). F.C.E. México, 2000.
2. Buck, Carl D. *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. A contribution to the history of ideas*. The University of Chicago Press. Chicago, 1940.
3. Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Gredos, Madrid, 1980.
4. Ernout, A. y A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 4ª ed. Librairie C. Klincksieck. París, 1967.
5. Lewis, Charlton T. y Charles Short. *A Latin dictionary founded on Andrew's ed. of Freund's Latin Dictionary*. Clarendon Press. Oxford, 1879 (1951)
6. Liddell, Henry George y Robert Scott. *A greek-english lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1961.

D. Recursos electrónicos y páginas web

1. *Bibliotheca Augustana. Collectio textuum electronicorum*. (Ulrich Harsch curavit). Disponible en el sitio <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html>
2. *The Catholic Encyclopaedia*. ed. electrónica de la versión de 1907. Disponible en línea en el sitio <http://www.newadvent.org/>
3. Diccionario hebreo-español *Davar*, versión 2.3. Disponible en línea en el sitio <http://www.faithofgod.org>
4. *The Ecumenical Coptic Project (Metalogos)*. Sitio web para la distribución de ediciones académicas de los textos de Nag Hammadi: www.metalog.org
5. Facultad de Teología en la Ludwig-Maximilians-Universität, de Munich: <http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/grabmann/bibliothek/mikrofilme/mikrofilme.html>
6. Herramienta de análisis morfológico latino en línea. Disponible en el sitio web del *Perseus Project*. <http://www.perseus.tufts.edu>

7. Herramienta para el estudio en línea de la *Torá* (instructor interactivo de *bar/bat mitzvah*). Disponible en el sitio web de World Ort.
<http://bible.ort.org/default.asp>
8. Jean-Marie Nicolle. *Nicolas de Cues (1401–1464)*:
<http://perso.wanadoo.fr/jm.nicolle/cusa/>
9. Universidad Hebrea de Jerusalén. Programa de estudios del Prof. W. Zev Harvey sobre la *Guía de perplejos* para la primavera del 2004:
http://overseas.huji.ac.il/Grad_syllabi/Harvey.doc

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

Figura 1: Esquema <i>p.</i> , o de la contracción	41
Figura 2: Esquema <i>U.</i> , o de la división tripartita del Universo.....	67
Figura 3: Signos, significados y relaciones semióticas en la filosofía cusana del lenguaje	91
Tabla 1: Algunas concordancias textuales entre el <i>Itinerario</i> y el <i>Compendio</i> ..	109



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Abbagnano, Nicola.....	37
abstracción	15, 60-61, 71, 79
como "extracción" de <i>species</i>	74
de la idea de límite.....	32
actualidad	<i>Véase contractio</i>
Adán	117
lengua de.....	133
Agustín de Dacia	119
Agustín de Hipona, santo.....	13, 98, 104
<i>Conf. I.3</i>	38
<i>Conf. X.4</i>	101
<i>Conf. XIII.6</i>	51
<i>De civ. Dei. XI. 29-31</i>	56
<i>De doct. christ. I.2</i>	132
<i>De doct. christ. II.2</i>	131, 133
<i>De doct. christ. II.3</i>	77
<i>De doct. christ. II.4</i>	135
<i>De Gen. contra manich. I.17</i>	103
<i>De musica I.11-12</i>	55, 138
<i>De Trin. I.1</i>	56
<i>De Trin. X y XI</i>	155
<i>De Trin. XI.1</i>	96
<i>De Trin. XIV.15</i>	155
<i>De Trin. XIV.19</i>	64
<i>De Trin. XV, passim</i>	43
<i>Epist. CXXX.28</i>	99
gnoseología teleológica.....	9
Alano de Lila	112
Alberto de Sajonia	18, 77, 85
Alberto Magno, santo	13
Alef.....	<i>Véase Dios, nombre de</i>
alienación	35, 47
de lo Uno en lo múltiple.....	36
Alsina Clota, José.....	34
alteridad.....	24, 44
como consecuencia de la existencia de cosas.....	27
Amalarico de Bene.....	29
Andrés, Teodoro de.....	101
<i>anima mundi</i>	49

Anselmo de Canterbury, santo	28
antropocentrismo	9
apocatástasis	52
Apuleyo, Lucio	112
Aquisgrán	94
argumento ontológico	29
Aristóteles	31, 46, 47, 59, 96, 99, 100, 103, 112, 135
<i>De anima</i> 245b15 y ss.	141
<i>De anima</i> 412a19-20	103
<i>De anima</i> 416b32 y ss.	99
<i>De caelo</i>	159
<i>De part. anim.</i> 640b34	103
<i>Metaph.</i> 1019a15-23	47
<i>Metaph.</i> 1022a10	135
<i>Metaph.</i> 1024a5	103
<i>Metaph.</i> 1031a15 y ss.	154
<i>Metaph.</i> 1060b27	103
<i>Metaph.</i> 1069a18 y ss.	7
<i>Metaph.</i> 980a21	73, 132
<i>Metaph.</i> 980a25	96
<i>Metaph.</i> 981b5	84
<i>Metaph.</i> 982a30- 982b4	84
<i>Metaph.</i> 999b17	103
<i>Periberm.</i> 16b19-21	77
<i>Phys.</i> 198a24	30
<i>Phys.</i> 202b30 y ss.	30
<i>Phys.</i> 207a5.	30
armonía	
como función de la inconmensurabilidad	24
<i>harmonia mundi</i>	82
arquetipos	Véase ideas
artes	82-83, 95, 105, 116
ausencia	Véase presencia
<i>aut</i>	
como partícula conjuntiva	34
Averroes (Abu'l Walid Ibn Rushd)	99
Avicibrón (Shelomó Ibn Gabirol)	13, 49

B

Basíldes	36
Basilio Magno, santo	59
Beuchot, Mauricio	31, 54, 72, 74, 78, 126
<i>Biblia</i>	33, 43
1 <i>Cor.</i> 13,12	89, 97, 111

<i>1Cor.</i> 15,28	38
<i>1Io.</i> 3,2	64
Act. 2,1-11	134
<i>Ap.</i> 1,8	73
<i>Di.</i> 6, 4	28
el Génesis como escrito simbólico	43
<i>Ex.</i> 3,14	30
<i>Gen.</i> 1,1	50
<i>Gen.</i> 1,1-3	43
<i>Gen.</i> 1,26	103
<i>Gen.</i> 2,19	134
hebreá	44
<i>Io.</i> 1,14	144
<i>Io.</i> 1,3	161
<i>Io.</i> 1,5	33, 161
<i>Io.</i> 14,8	162
<i>Io.</i> 18,36	111
<i>Mc.</i> 12,11	149
<i>Mt.</i> 5,8	164
<i>Phil.</i> 2,9	77
<i>Psal.</i> 33,6	11
<i>Psal.</i> 134,6	81
<i>Psal.</i> 143,8	97
<i>Septuaginta</i>	44
<i>St.</i> 1,17	35, 161
<i>Vulgata</i>	2, 43, 44, 97
Boecio, Anicio Manlio Severino	77, 112
Borges, Jorge Luis	3
Bruno, Giordano	4, 6
Buck, Carl D.	97
Buenaventura de Bagnoregio, santo	6, 52, 95, 156
<i>Itinerarium mentis in Deum</i>	14, 97-107

C

caída	Véase composición
Calcidio	112
cantidad	138
el discurso metafísico debe abstraer de la c.	34
Capella, Marciano	112
Cassirer, Ernst	4, 10, 53
Castaño, Ana	Véase Cohen, Esther
Cid Blanco, Hipólito	38
cielos	Véase <i>unitates</i>
ciencia enigmática	117

Cohen, Esther	44
<i>coincidentia oppositorum</i>	58
la <i>c.o.</i> no es Dios	31
<i>complicatio</i>	31, 47, 48, 96
composición	36
como "caída" respecto a lo uno	34-36
en Dios no hay <i>c.</i>	31
la corporalidad es suma <i>c.</i>	59
la cosa no es un compuesto de ser y no-ser	47
no tiene por límite el no-ser	43
concepto	59, 73, Véase <i>ib.</i> ideas
como <i>universale in repraesentando</i>	72
de Dios	Véase Hijo de Dios, en cuanto <i>Lógos</i>
el concepto como signo primero de la cosa	78
perfecto	88
Conesa, Francisco	12
conocimiento	
carácter conjetural del	62, 118, 139
carácter signico de todo <i>c.</i>	83, 115
como adecuación entre la facultad y el objeto	22
como alienación	62
como coincidencia entre la <i>entitas</i> y la verdad del concepto	76
como ideación	97
como redención	52
como visión	97
de Dios, vía directa	115
identificación entre <i>c.</i> y <i>Fe.</i>	64
papel de la vista en el <i>c.</i>	96
contingente	
lo <i>c.</i> como necesario respecto a su causa	37
<i>contractio</i>	8, 35-42, 60, 96, 100, 112
como condición de la diversidad	39
como descenso	35, 39
como determinación gradual	40
como diferencia entre lo finito y lo Infinito	40
como noción necesaria a la Cosmología	43
como progresión	39, 45
como un darse de Dios en la nada	46
del universal en el individuo	72
el modo de la <i>c.</i> excede nuestra capacidad intelectual	37
esquema de la	41
y concreción	51
conversión	103
correspondencia	Véase similitud
Cosmos	Véase Universo
creación	11, 31, 47

carácter <i>intencional</i> de la c.....	49–51, 75, 156
como acto elocutivo	51
como donación de la <i>entitas</i>	48
como <i>explicatio Dei</i>	47
como manifestación de Dios	52, 53, 63, 75, 80, 114
como un <i>hacerse</i> de Dios.....	48
<i>ex nihilo</i>	44, 51
mediante el Verbo	50, 61, 96
cualidad	59, 138

D

definición	150, Véase <i>ib.</i> No Otro
como expresión de la <i>entitas</i>	87
como instrumento de conocimiento	85
como <i>oratio seu ratio</i>	29, 85
como similitud de Dios	87
mediante contraposición.....	22
que a sí misma se define	85, Véase <i>ib.</i> Verdad
Descartes, René.....	5
desigualdad	
absoluta.....	35
no gradual	35
Deventer	5
<i>devotio moderna</i>	5, 94
diferencia.....	44, 70, 113
como función de la inconmensurabilidad.....	24
como función de la pluralidad.....	20, 140
entre un individuo y otro	17
implicada en la idea misma de ente	43
Dionisio Areopagita (pseudo)	98, 112, 130
<i>Div. nom.</i> 1.5	84
<i>Div. nom.</i> 1.6	88
<i>Div. nom.</i> 1.7	38, 47
<i>Div. nom.</i> 2.10	74
<i>Div. nom.</i> 2.11	34
<i>Div. nom.</i> 3.1	9
<i>Div. nom.</i> 4.11	31
<i>Div. nom.</i> 4.4	39, 52
<i>Div. nom.</i> 4.7	50
<i>Div. nom.</i> 7.3	115
<i>Epist.</i> 7.1	120
<i>Epist.</i> 7.2	120
<i>Hier. coel.</i> 1.3	73
<i>Hier. coel.</i> 15.1	115

<i>Myst. theol.</i> 2 y 3.....	119
Dios	<i>Véase</i> tb. Uno (lo)
como Acto Puro.....	29, 46, 47
como Artífice.....	101
como Bondad pura.....	36
como capacidad de la mente.....	10–11, 44
como causa material	30, <i>Véase</i> tb. materia
como <i>entitas</i>	38, 39, 86
como Esencia.....	29, 32, 98
como Igualdad Suma.....	87, 96, 113, 119
como Intelecto Fundador del Mundo	52, 151
como Máximo Absoluto.....	28, 29, 39
como Máximo y Mínimo absolutos.....	31
como Poder	105, 119
como Potencia Absoluta.....	46
como presupuesto de toda comparación.....	29
como Trinidad	26, 56, 87, 95, 104, 155
como triple causa	29–30, 46
como Unidad	39, 119
como Universal Absoluto.....	71, 73
existencia de.....	29
Hijo de.....	<i>Véase</i> Hijo de Dios
Intelecto de	23
Lenguaje de.....	17
nombre de.....	12, 88
personal y benevolente	31
divinización	10, 64
como asimilación.....	64
y <i>docta ignorantia</i>	22
división.....	<i>Véase</i> diferencia
<i>docta ignorantia</i>	6, 9, 22, 84, 99
como función de la inconmensurabilidad.....	22
dones preternaturales.....	133
Dujovné, León	13
<i>Dux neutrorum siue dubiorum</i>	<i>Véase</i> Maimónides (Moshé ben Maimón)

E

Eckhart de Hocheim, maestro.....	6, 12, 13, 94, 102, 107, 160
influencia en Nicolás de Cusa	38
Eco, Umberto.....	133
Edad Media	<i>Véase</i> Medieval, medieval
emanaciones	<i>Véase</i> neoplatonismo
Encarnación, misterio de la.....	10, 81
<i>entitas</i>	8, 27–33, 33, 35, 40, 45, 47, 50, 51, 55, 57, 60, 116
como horizonte del conocimiento	63

empleo técnico	16
identificación con la <i>quidditas</i>	17, 38
identificación con la Unidad	29
identificación con la Verdad	62
Erasmus de Rotterdam.....	97
Ernout, Alfred.....	61, 73
escolástica.....	5, 16, 46, 136
especificidad.....	59
Eugenio IV, papa.....	7
<i>Evangelio de la Verdad</i>	36
<i>explicatio</i>	31, 63, 96, Véase tb. creación
la <i>e. se da</i> en modo cuaternario	55
Ezcurdia, José Agustín.....	10, 21, 22, 26

F

fantasía.....	97, 99
Ferrara-Florenca, Concilio de.....	7
Ficino, Marsilio.....	6
Filosofía	
apocalipsis y f.	120
el límite como idea fundamental de la	18
f. del lenguaje como legitimación de la	11, 118
papel de la metafísica en la.....	15, 19, 85, 95, 119
<i>philosophia perennis</i>	6
preguntas fundamentales de la	4, 9, 111
realismo como requisito de la	8
Filosofía cusana	
astrología.....	161
carácter cristiano de la	7, 33, 52
como mística especulativa.....	97
compendiada en la fórmula "No Otro"	87
cosmología dinámica	62, 65
cosmología teleológica.....	64
dependencia entre gnoseología, cosmología y f. del lenguaje	58
ejemplos matemáticos en la	6, 112
escatología.....	53
estética (teoría de la percepción)	99
ética	7, 10, 155
física	23
gnoseología	74, 95
gnoseología teleológica.....	58, 60, 75, 101, 130
lógica	31
música.....	113
óptica.....	112

papel del signo en la	101, 105
pedagogía	142
semiología como filosofía del lenguaje	12
finitud	18, 27
Física	<i>Véase tb.</i> Aristóteles
filosófica, método de la	24
Flasch, Kurt... 4, 7, 10, 14, 23, 30, 47, 48, 52, 53, 54, 57, 60, 61, 81, 93, 105, 117, 134	
forma	
específica (εἶδος)	103
<i>esendi</i>	30, 35, 97, 102, 105, 139, <i>Véase tb.</i> Dios como <i>entitas</i>
formante	74
informante	74
μορφή	103
Foucault, Michel	24, 65, 82
franciscana, orden	77
Fuentes Benot, Manuel	12, 13, 37

G

Galilei, Galileo	6
García González, Juan	12, 126, 128, 130, 131, 138, 144, 152, 159
Gassendi, Pierre	6
Gelati Fenocchi, Bruno	38
generalidad	60
géneros	63, 69, 75, <i>Véase tb.</i> <i>species</i>
Gilson, Etienne	26, 29, 36, 59, 153
glosolalia	134
gnosticismo	36
González, Ángel Luis	49, 85, 93
gracia	112
Gracia, Jorge J.E.	16, 19
gradualidad	
como función de la inconmensurabilidad	24
g. infinita en la aproximación hacia Dios	45
Gregorio de Nisa, santo	106
Gregorio XI, papa	94
Groote, Geert	5, 94
Guillermo de Ockham	79, 101, <i>Véase tb.</i> nominalismo

H

hábito (<i>habitus</i>)	135
Harvey, W. Zev	13
Hegel, Georg W.F.	5, 52, 62

alienación para H.....	35
Heidegger, Martín.....	5
Heráclito	144
B50	3
B60	52
Hermanos de la Vida Común.....	5
Hermanos del libre espíritu.....	94
Hijo de Dios.....	64, Véase <i>ib.</i> Verdad
Cuerpo Místico de Cristo.....	64
en cuanto Hombre	10, 11, Véase <i>ib.</i> Encarnación, misterio de la
en cuanto <i>Lógos</i>	10, 11, 23, 43, 50, 52, 58, 62, 70, 75, 81, 101, 105
hilemorfismo	Véase materia, formación de la
holismo	63, 86
Hopkins, Jasper.....	5, 10, 13, 25, 29, 35, 43, 56, 84, 93, 128, 131, 132, 137, 149, 159
Hugo de San Víctor.....	93

I

idealismo alemán	53
ideas	23, 71
en la Mente de Dios	54, 70, 72, 74, 101
identificación entre las cosas y las i.....	33
identidad.....	86, 87
como radical no-diferencia	87
entre lo unido, la unión y el resultado de una suma	26
específica.....	139
numérica	139
sin diferencia	22, 25, 35, 86
Iglesia	
magisterio de la	6, 133, 152
Oriental.....	7
Illich, Ivan	82, 83, 93, 150
imagen y semejanza Véase similitud, entre la mente humana y la Mente de Dios	
inconmensurabilidad.....	8, 20, 22, 130
como consecuencia de la existencia de cosas.....	27
entre el Creador y la creatura	9, 10, 15, 44, 47, 48
entre el signo y el significado	79
individuación, principio de.....	15-19
como problema filosófico en el Medioevo	16
el "haz de propiedades" como	19
la alteridad como	27
la composición no es	27
la <i>contractio</i> como.....	40
la diferencia como	18, 20

la multiplicación como	32
Inefable, inefabilidad.....	9, 11, 84, 85, 93, 105, 107, 111, 119
Infinito	10, 28, 88, <i>Véase tb.</i> Dios
Absoluto	28
como posibilidad más extrema de las cosas	29
negativo	45, 46
potencial	30
privativo.....	45, 46
ininstanciabilidad	21, 33
como consecuencia de la existencia de cosas.....	27
del Principio.....	33
intelecto.....	60, 97, 104, 156
como capacidad unitiva	21, 72
e investigación de los principios.....	31
el i. no comprende el modo de la creación	58
el i. precede a la percepción	53, 75
<i>intentio</i>	49, 75, 81
intuición (νοήσις).....	22, 31, 61, 98, 100
cointuición	99
irenismo	7, 89, 133
Isidoro de Sevilla, santo	85, 150
islam.....	7, 133

J

Jámblico	100
Jaspers, Karl	29
jerarquía	50, 54, 57, 70, 96, 100, <i>Véase tb.</i> ordenación
Jerónimo, santo	13
Joaquín de Fiore	53
José II, patriarca	7
Juan Buridano.....	77, 129
Juan Duns Escoto, beato	6
escotismo.....	16
Juan Erígena.....	6, 26, 44, 49, 54, 74, 106, 112, 153
Juan Evangelista, santo	<i>Véase tb.</i> Biblia
<i>Evangelio según San Juan</i>	8, 11, 23, 39
Juan VIII Paleólogo.....	7
judaísmo.....	11, 48, 49, 103, 105, 133, <i>Véase tb.</i> Maimónides y Biblia
cábala.....	43, 44, 88, 103
como influencia en la filosofía cusana	43

K

Kant, Immanuel.....	5, 53, 84
giro copernicano	9
neokantismo en la interpretación de la filosofía cusana	10, 22
Kempis.....	<i>Véase</i> Tomás de Kempis
Kepler, Iohannes	5
Koyré, Alexandre.....	6
Kues über Mösel.....	3
Hospital de San Nicolás en.....	13, 57, 94

L

Ladner, Gerhart H.	82
Leibniz, Gottfried Wilhelm	5
<i>Monadol. 8</i>	19
lenguaje	
como camino a Dios	65
como expresión de lo inteligible	64
como reflejo del Verbo divino	11
como similitud del acto creativo	44, 51
los universales como l. mental	78
que da cuenta de sí mismo.....	88
Leonardo da Vinci.....	4
Lewis, Charlton Thomas.....	86
ley <i>Véase</i> <i>ib.</i> Biblia	
natural.....	155
Libera, Alain de	5, 65
<i>Libro de los veinticuatro filósofos</i>	23, 47, 99
Liddell, Henry George	100
Lieja	94
límite	22
ausencia de l. en Dios	28, 39
como condición del número	21
línea infinita	
la l.i. como metáfora de Dios.....	37
Lulio, Raymundo	6, 88, 133, 143
Luria, Yitzjak	43
Luscombe, David	153
luz	
la l. como metáfora de Dios.....	39, 43, 96, 112, 114, 130
la l. como metáfora del lenguaje.....	96

M

Maimónides (Moshé ben Maimón).....	13, 103
<i>Guía de perplejos (Moré nebujim)</i>	12
Martín, Teodoro H.	58, 147, Véase tb. Cid Blanco, Hipólito
Martínez E., J. Rafael	11, 158
Matemáticas.....	21, 152
matematización de la naturaleza.....	22
materia	46, 50
como posibilidad o potencia	30, 59
formación de la	45, 46
Medievo, medieval.....	6, 49, 79, 81, 93, 101, 150
manuales en el.....	12
Meillet, Antoine	Véase Ernout, Alfred
memoria	83, 97
Meuthen, Erich.....	7, 94
microcosmos	63-64
Minar.....	Véase Varrón, Marco Terencio
Mismo y Otro	
como términos heredados de los neoplatónicos	35
mística	85, 94, 120
de la esencia (<i>Wesennystiké</i>)	102
especulativa	97
raptó místico	Véase reconducción (ἀναγωγή), como <i>epéctasis</i>
renana	5, 10, 64
<i>unio mystica</i>	9, 106
míximo	37
Modernidad	4, 43
monismo	9
como pregunta por la unidad de lo diverso	3, 11
en la filosofía cusana.....	6, 39, 46, 85
metafísica y m.....	15
Moran, Dermot	54
musas	146

N

nada (<i>nihil</i>)	
como condición de la finitud	47
neoplatonismo.....	15, 29, 33, 34, 49, 56, 57, 60, 71, 94, 96, 98, 99, 105
cristiano	8, 10
emanaciones.....	36
medieval.....	54
Nicolle, Jean-Marie	5
No Otro	

como definición	86-88
como enunciado de la <i>entitas</i>	86
como puerta a la inefabilidad	87
nombre	
congruo.....	134
en la definición.....	87
n. infinitos (Lógica medieval).....	18
natural.....	134
nominalismo.....	59, 69, 71, 72, 79, 139
no-ser.....	Véase composición
Nubiola, Jaime.....	Véase Conesa, Francisco.
Numenio	34
número	
como ejemplar simbólico de la cosa.....	21, 23, 71
el cuarenta como símbolo de totalidad.....	56
el dos como primer n.....	43, 44
en el Intelecto divino.....	23
estatuto ontológico del.....	21
simbolización lógica del.....	21
su composición <i>ex se ipso</i>	25-26
Nuño, Juan A.	4

O

<i>oratio seu ratio</i>	Véase definición
orden.....	Véase Universo, orden del.
ordenación	
como función de la <i>realitas</i>	24
problemas de la	24
puede intuirse la o. del mundo.....	54

P

Pablo de Tarso, santo	8
Pannenberg, Wolfhart.....	4, 153
panteísmo.....	30, 38
Paolo Rotta.....	4
<i>pardes</i> (פרדס).....	106
Parménides de Elea.....	53
participación (μέθεξις)	33-42, 95
Parusia.....	Véase Filosofía cusana, escatología
patristica.....	44, 64
Pedro de Erkelenz	93
Pedro Lombardo	101
Peña, L.	31
peripatéticos	69, 71, 102, Véase tb. Aristóteles

en la Universidad de París.....	95
Pico, Giovanni.....	6, 64, 105
piedad natural.....	120
Pierce, Charles S.	78
Pitágoras de Abdera.....	9
pitagorismo.....	23, 55, 57, 112
Platón.....	7, 33, 35, 97, 112, 130
<i>Carta segunda</i>	56
<i>Cratilo</i> 397d.....	106
<i>Parménides</i>	6, 20, 33, 54
<i>República</i>	104
<i>Sofista</i>	6
<i>Symp.</i> 210a y ss.....	73, 99
<i>Teeteto</i>	64
<i>Timeo</i>	36, 49, 56, 112
Plethon, Gemistio.....	7
Plotino.....	29, 34, 50, 56, 57, 61, 74
Porète, Marguerite.....	94
Porfirio.....	112
potencia (δύναμις).....	47, Véase tb. materia
Predicadores, orden de los.....	94
presencia	
invisible de Dios.....	112
y ausencia de Dios en las cosas.....	38, 113, 115
principio, en el (בראשית).....	44, 50, Véase tb. Biblia: Génesis
Proclo.....	7, 8
<i>Expositio in Parmenide</i>	57
<i>Theologia Platonis</i>	57
Protágoras.....	9

R

Rabbi Salomón.....	Véase Maimónides
Radewijns, Florens.....	5
Rambam.....	Véase Maimónides
Rashí (Shelomó ben Yitzjak).....	13, 44
ratio cognoscendi.....	8, 18, 28
<i>ratio essendi</i>	8, 28
razón.....	97
como árbitro último de lo verdadero.....	43
como capacidad discreitiva.....	21, 60, 72
realismo (de los universales).....	71, 75
realismo moderado.....	55, 72
<i>realitas</i>	24, 26, 20-27, 31, 45
como subordinada a la <i>entitas</i>	40

empleo técnico.....	16
notas de la.....	20
y descripción del mundo.....	27
reconducción (ἀναγωγή).....	8, 30, 52, 88, 106
como ascenso mental.....	61, 62, 99
como <i>epéctasis</i>	100, 106
como simplificación o abstracción.....	71
<i>reductio ad unitatem</i>	Véase reconducción (ἀναγωγή)
Renacimiento.....	4, 5, 43
Revelación.....	Véase Biblia
Rotta, Paolo.....	4, 5, 45, 46, 53, 54, 70, 94, 99
Ruusbroec, Jan van, beato.....	10, 73, 94, 147, 156

S

Sabiduría.....	111, 113
Sanz Montes, Jesús.....	98
Saussure, Ferdinand de.....	12
Scholem, Gershom.....	28, 43, 44, 48, 50, 88
Schulz, Walter.....	5, 10
Scott, Robert.....	Véase Liddell, Henry George
<i>Sefer ha Zohar</i>	44, Véase tb. judaísmo: cábala
<i>Sefer Yetzirah</i>	11, Véase tb. judaísmo: cábala
semítica, tradición.....	Véase judaísmo
sensibles comunes.....	59, 99, 100, 141, 143
sentido.....	Véase significado
Short, Charles.....	Véase Lewis, Charlton Thomas
significado.....	77-84, 129
<i>complexe significabilia</i>	157
Cristo como s. último.....	82, 84
el problema del s. en el Medievo.....	78
impuesto (<i>ex instituto</i>).....	79
impuesto (<i>ex intentione</i>).....	81
inmediato.....	78
la cosa como s. del lenguaje.....	78-80
las <i>species</i> divinas como s. del lenguaje.....	80
mediato.....	80
metafórico.....	83
metonímico.....	83
sin signos.....	88
sinecdóquico.....	83
subordinado.....	79
signo.....	101, 132, Véase tb. significado
carácter comunicativo del s.....	116
carácter universal del s.....	79, 80, 86, 116

como medida	116
deducción simbólica	102
el Rostro de Dios como s. abstractísimo	84
la cosa es s. del Verbo divino	51, 81
natural	78
similitud	63, 76, Véase tb. <i>species</i>
como actualidad	45
como fundamento de las artes	116
entre el intelecto y los conceptos	75
entre el lenguaje y los conceptos	64
entre la mente humana y la Mente de Dios ...	63, 64, 72, 74, 75, 82, 103-5,
118	
entre la mente y el Universo	54
entre las artes y la naturaleza	83
entre las cosas y la Mente de Dios	75, 96
entre las <i>unitates</i> cósmicas	57
entre las <i>unitates</i> y los grados de conocimiento	62
grados de s. con Dios	45, 84
infinita	45
la forma formante como s. residente	74
la forma informante como s. de la cosa	74
simplificación	Véase abstracción
sistema, sistematicidad	8
en la filosofía cusana	22
holismo como característica del	8
recursividad como característica del	8
Sócrates	84
Spade, Paul Vincent	77, 78, 79, 129, 157
<i>species</i> .69, 72-76, 84, 95, 113, 116, Véase tb. concepto, similitud y universales	
como aspectos	73, 74, 75, 97
como aspectos y conceptos	75
como disposiciones armónicas	82, 135
como <i>intentio</i> de la Mente de Dios	76
como parecido	74
y definición	86
Spinoza, Baruj de	5, 28, 86
subjetividad, sujeto	10, 21
substrato (ὑποκειμένον)	19
Sullivan, Donald D.	53, 161

T

teofanía	Véase creación, como manifestación de Dios
Teología	152
apofática	6, 105

conjuntiva	105
en el Medievo	16
natural	28
racional	15
y Filosofía	6
teoría, teorizar	32, 106
Thierry de Chartres	153
Todi	13
Tomás de Aquino, santo	13, 16, 52, 60, 63
Tomás de Kempis	10, 13, 77, 119
Tradicón filosófica	15
concomitancias cusanas con la	4-6, 96
trascendencia	27
de Dios respecto a las cosas	33
del Principio	15, 30, 34
<i>trivium & quadrivium</i>	Véase artes

U

unidad de lo diverso	3, 37, 48, 69, 88, 113, 119, Véase tb. Universo
<i>unitates</i>	56-63
como requisitos para la manifestación de Dios	62
universales	55, 60, 69, Véase tb. <i>species</i> y signo
antecedan a las cosas	70
carácter <i>lógico</i> de los	71
como "artes" de la creación	83
como <i>formae essendi</i>	71
como posibilidad de <i>contractio</i>	71
<i>in essendo</i>	72, 73, 80
<i>in repraesentando</i>	82
Universo	
carácter lógico del	52-54, 72
carácter soteriológico del	54
como "unidad segunda"	48
división tripartita	39
el U. no es distinto de sus contenidos	49, 69
esquema del	67
infinitud del	5, 45-46
orden del	11, 24, 49, 72, 82, 100
su diversidad como dependiente del Principio Infinito	29
Uno (lo)	
como objeto del conocimiento	58
degeneración de lo U.	Véase composición
El Espíritu Santo como	152
la división desde U. como causa de lo diverso	37
<i>uno sin oposición</i>	Véase identidad, sin diferencia

V

Valentín.....	<i>Véase Evangelio de la Verdad</i>
Vansteenbergh, Edmond.....	6
Varrón, Marco Terencio	13, 93
Verdad	
como adecuación de la mente a la cosa	10, 54
como signo de sí misma	84
Dios es la V. de todas las cosas.....	32, 114
Filosofía como ciencia de la V.	8, 84, 120
Vermeer, Jan.....	117
<i>via modernorum</i>	<i>Véase nominalismo</i>
<i>virtud creativa</i>	104
visión facial.....	111

W

Wackerzapp, H.	41
Walter Burleigh.....	77
Wilpert, Paul.....	37, 95, 128, 131, 160
Wittgenstein, Ludwig.....	17, 87, 111, 115
Wulf, Maurice de	6

Y

Yates, Frances	56
----------------------	----

Z

Zorzi, Francesco.....	56
-----------------------	----

ERRATAS ADVERTIDAS EN EL TEXTO

<i>Lugar</i>	<i>Se lee</i>	<i>Debe leerse</i>
pág. 1	el descubrirlos en una teoría	el encontrarlos en una teoría
pág. 10	es una cuestión de capacidades	es ante todo una cuestión de capacidades
pág. 16, n. 30	Gracia, Jorge J. E.	Cf. Gracia, Jorge J. E.
pág. 62, n. 181	(...) <i>deliciarum</i> ”	(...) <i>deliciarum</i> .”
pág. 72	existen fuera de la mente	exista fuera de la mente
pág. 138, n.37	<i>entium pluralitas Quod</i>	<i>entium pluralitas. Quod</i>
pág. 157, n.96	confróntese. Spade	confróntese Spade

El *mappa mundi* de la portada aparece en una edición de las *Etymologiae* y el *De Summo Bono* de San Isidoro de Sevilla (Peter Löslein, Venecia, 1483) que se resguarda en la Biblioteca Braidense de Milán.