

ISSN 2452-4646 versión en línea **DICIEMBRE 2020**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

18

R

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión

EDICIÓN ESPECIAL DE ESTUDIOS CUSANOS



ucm

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 18

Estructura editorial. El director responsable es el Dr. Gonzalo Núñez Erices, Universidad Católica del Maule, y será quien vele por la periodicidad y puntualidad en la publicación de los números de la revista.

El Comité Científico está compuesto por especialistas tanto nacionales como extranjeros de reconocida trayectoria:

Área Teología

- Margit Eckholt, Universidad de Osnabrück, Alemania.
- Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Isidoro Mazzarolo, Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil.
- Joaquín Silva, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Guillermo Rosas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Área Ciencias de la Religión

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernambuco, Brasil.
- Mike van Treek, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil.
- Ida Frölich, Pázmány Péter Catholic University, Hungary.
- Magdalena Díaz A., Universidad de Cuyo, Argentina.

Área Filosofía

- Miguel García-Baró, Universidad Pontificia de Comillas, España.
- José González Ríos, CONYCEP-UBA, Argentina.
- José Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Eduardo Fuentes, Universidad Bernardo O'Higgins.

Equipo Editorial

- Director: Dr. Gonzalo Núñez Erices.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Javier Agüero Águila.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Rafael Miranda Rojas.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Benoit Mathot Flamand.
- Editor Asociado: Lcdo. Diego Arrieta Rojas.

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, es el lugar de encuentro, reflexión y difusión de investigaciones originales en las áreas disciplinares de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, incluyendo los aportes en el ámbito de la Educación Religiosa y la Educación Filosófica de académicos, investigadores y especialistas tanto nacionales como extranjeros.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, es una publicación periódica que responde a los propósitos de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, que cultiva la teología católica, la filosofía y, finalmente, se abre al estudio de las religiones.

Objetivo y misión: *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, tiene como objetivo promover un diálogo fecundo entre razón y cultura en el horizonte de la evangelización de la cultura contemporánea. En este contexto, su misión persigue abrir caminos a nuevas comprensiones y diálogos académicos sobre la realidad a partir de la Teología, la Filosofía y las Ciencias de la Religión.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, se encuentra registrada en Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet; PKP.

Correspondencia y suscripciones

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, DICIEMBRE de 2020

Diagramación: Lcdo. Diego Arrieta Rojas

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.

www.ucm.cl

ISSN 2452-4646 versión en línea

Revista editada por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Talca, Chile.

Tabla de contenido

Presentación del Director 7

Artículos de investigación

Inefabilidad e incomprendibilidad divinas en Agustín de Hipona y la teología negativa de Mario Victorino
Alexia Schmitt
Universidad del Salvador, Argentina 19

Originalidad de la metafísica cusana: La negación en cuanto principio primero
Jorge Mario Machetta
Universidad del Salvador, Argentina 39

Alteridad, número y reflexión trinitaria en Nicolás de Cusa
Rodrigo Núñez Poblete
Universidad Católica del Maule, Chile 69

La imagen de la *sphaera infinita* del anónimo *Liber XXIV philosophorum* en la *maxima doctrina ignorantiae* de Nicolás de Cusa
José González Ríos
Universidad de Buenos Aires, Argentina 89

Parmenides e *In Parmenidem*. La recepción del diálogo platónico y la de sus intérpretes tardoantiguos en la doctrina cusana de la negación
Claudia D'Amico
Universidad de Buenos Aires, Argentina 105

Contribuciones

Cuadros que se pintan a sí mismos.
Fundamentos de una mitología de la razón
en Nicolás de Cusa

Harald Schwaetzer

Hochschule Biberach, Alemania

I22

Pensar “*a tutto tondo*”. El tema de la visión tridimensional
en Nicolás de Cusa, Jan van Eyck y Leonardo da Vinci

Gianluca Cuzzo

Università degli Studi di Torino, Italia.

I40

Presentación del Director

Aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quiénes transcurre tu vida. ¿Acaso conoces de quiénes descendes? Eres, sin darte cuenta, odioso para los tuyos, tanto para los de allí abajo como para los que están en la tierra, y la maldición que por dos lados te golpea, de tu madre y tu padre, con paso terrible te arrojará, algún día, de esta tierra, y tú, que ahora ves claramente, entonces estarás en la oscuridad. ¡Qué lugar no será refugio de tus gritos!¹

Sófocles, Edipo Rey.

Sobre conocimiento, ignorancia y negatividad

La filosofía es la manifestación de un deseo. Así, por lo menos, lo expresa Lyotard en una de sus conferencias llamada *¿Por qué desear?* dirigida a los estudiantes de la Sorbona en 1964. Todo deseo está orientado hacia un objeto como aquello que se quiere alcanzar y poseer. Sin embargo, quien desea solo puede hacerlo si, por un lado, ya tiene o ya comprende aquello que desea, pues, de otro modo, no tendría la posibilidad de desearlo y, por otro lado, solo puede ser deseado aquello que no se tiene o no se conoce completamente. El deseo, por tanto, es un movimiento que combina lo presente y lo ausente: la ausencia del objeto deseado es la revelación de su presencia. La filosofía es un deseo por la *sophia* y su deseo, como piensa Lyotard, no está sujeto a menos represión que cualquier otro deseo y, no obstante, hay en el filosofar un regreso reflexivo permanente a pensar ‘¿por qué filosofamos?’. Dada la paradoja del deseo, el *sophós* es quien conoce ignorando: la verdad se hace presente en la ausencia de su ignorancia. Nos encontramos así frente a una aporía que desnuda la condición humana: conocer parece ser el abandono de un estado de ignorancia (i.e., el no-saber), pero solo podemos tener un deseo por conocer aquello que ignoramos.

Pensar la verdad desde su estado contradictorio resulta aún más paradójico en un mundo de posverdad. La información corre a la velocidad del pensamiento a través de las redes sociales y plataformas virtuales. Lo aparente en un mundo virtual deviene en lo real y lo real es lo viralizado, la repetición de la repetición. La verdad está descentrada o, más bien, no hay centro ni periferia desde donde pensarla; lo verdadero es lo que más se replica y lo falso aquello que la repetición termina por disolver.

¹ SÓFOCLES. “Edipo Rey” en *Tragedias*. Gredos: Madrid, 2000, p. 155.

En la producción acelerada del conocimiento desde su infinita diversificación de fuentes que no pueden rastreadas ni direccionadas (no hay ni un origen, *arché*, ni un propósito, *telos*, para identificar), la ignorancia se presenta como un estado epistémico desventajoso. Sucumbir ante la repetición y el discurso replicante es en el mundo moderno caer en el pozo de la ignorancia. Estamos obligados a huir de esta si no queremos experimentar la sensación de ser tragados por la tiranía del pensamiento viralizado. Esto aún más en un mundo bajo el yugo de un virus que ataca vidas humanas y no softwares, la ignorancia se vuelve incluso mortal.

El presente número de la revista *Palabra y Razón* es una invitación a pensar el conocimiento desde la contingencia humana que inicia en el reconocimiento de la ignorancia. Podemos encontrar en los textos aquí reunidos una reflexión que se resiste a ver en la ignorancia el peligro con el cual es vista a ojos del mundo que actualmente habitamos. Por el contrario, la ignorancia puede ser también interpretada desde la propia filosofía como una condición ineludible para pensar las posibilidades del conocimiento humano. Más aun, hay en la ignorancia un umbral que colinda con la verdad y que nos deja en la frontera con aquello que trasciende nuestra finitud y limitación. Hay, entonces, una relación de alteridad con aquello que expande y fuerza los límites de lo cognoscible hacia lo trascendente. Si Edipo está enfrentado a su propia ignorancia de una verdad que resulta ininteligible e invisible a sus ojos, una verdad que aún no llega a ser, que es negación de sí mismo y su propio destino, el ser humano se encuentra en una encrucijada similar: el conocimiento, que tiene como propósito la verdad como una salida de la ignorancia, es una experiencia límite con lo inefable que desborda las posibilidades humanas, aquello absolutamente otro que tensiona las fronteras de lo pensable, pues, como plantea Wittgenstein en la introducción al *Tractatus Lógico-Philosophicus*, “para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable”² (p. 47).

La ignorancia es en sí misma una negatividad, una falta o privación de verdad. Por lo tanto, el conocimiento, la pretensión de negación de un estado de ignorancia, es un encuentro con lo otro, aquello que desconozco siendo distinto de mí mismo pero que, como todo deseo, no podría conocer si no participo en aquello en alguna medida o proporción. Así, la ignorancia nos eyecta hacia los límites del conocimiento como una experiencia límite de la verdad desde la vivencia de la negatividad. En último término, la ignorancia, en su camino al conocimiento, como una superación interminable de su propia privación, siempre acaba por forzar sus propias fronteras recién conquistadas hacia nuevas dimensiones del pensamiento humano que rozan con lo inexpresable.

Este número de la revista, sin embargo, resulta particularmente especial. Por primera vez en su trayectoria presentamos un volumen temático dedicado exclusivamente a la obra de un autor fundamental en la historia de las ideas. Nos alegra y motiva inaugurar esta iniciativa con el estudio del pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464). Indudablemente, estamos frente a una tarea desafiante, pero

² L. WITTGENSTEIN. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 2004, p. 47.

también muy provechosa para el cultivo de la filosofía junto con el análisis y una interpretación profunda sobre nuestra propia condición humana. Esto porque nos situamos ante uno de los pensadores alemanes más relevante del siglo XV cuya obra sigue despertando un vívido interés exegetico en la teología, la mística y filosofía contemporánea.

Nicolás de Cusa, o simplemente “el Cusano”, nació en 1401 en las cercanías del río Moselle en la ciudad medieval de Kues (actualmente Bernkastel-Kues). En 1416 estudió artes liberales en la Universidad de Heidelberg y luego se muda a Italia para graduarse como doctor de derecho canónico en la Universidad de Padua en 1423. Tres años después, viviendo en Cologne, el Cusano comenzó su servicio en el arzobispado de Trier. Durante este tiempo, y guiado por Hymericus de Campo, se familiarizó con la obra filosófica, teológica, poética y mística de Ramon Llull (1232-1315/16), los comentarios a Pseudo-Dionisio de Alberto Magno (1200-1280), y los comentarios de Proclo (412-485) al diálogo platónico *Parménides*. En 1437, Nicolás de Cusa fue enviado a Constantinopla como miembro de una embajada papal con el propósito de reconciliar a la iglesia ortodoxa griega con Roma. Es un su regreso a casa que el Cusano comienza a escribir los tres libros que componen *De docta ignorantia* (1440), una de sus obras más reconocidas que aborda, con una fuerte influencia neoplatónica, cuatro categorías ontológicas fundamentales en la tradición teológica cristiana: Dios, el universo creado, Cristo, y el ser humano.

El periodo más prolífico de Nicolás de Cusa fue en la década de 1440-1450, después de escribir *De docta ingnorantia* escribe también *De coniecturis* (1442-1443), *De dato patris luminum* (1445), *Apologia doctae ingnorantiae* (1449), *Idiota de sapientia*, *Idiota de mente*, *Idiota de staticisexperimentis* (1450), entre otros textos como sermones y trabajos matemáticos en la aritmética y geometría. En esta década, en 1448, el Cusano es también nombrado cardenal por Nicolás V para continuar en Alemania las reformas papales a la iglesia católica romana. Luego, en 1450, se lleva a cabo su nombramiento como obispo de Brixen en el Tirol austriaco y, en los años que le siguen, publica obras tales como *De visioni Dei* y *De pace Fidei* (ambas en 1453), *De beryllo* (1458), *De li non aliud* (1461), *De ludo globi* (1462-63), *Compendium* (1464) y *De ápice theoriae* (1464). Este anterior título fue su último trabajo antes de fallecer el 11 de agosto de 1464 en la ciudad de Todi en Italia. Sus restos fueron enterrados en la basílica de *San Pietro in Vincoli* en Roma, mientras que su corazón fue enviado a Kues, su tierra natal, para ser finalmente enterrado, de acuerdo con su testamento, en la capilla del hospital para ancianos de la ciudad.

Los aportes del Cusano en metafísica y ontología entregan una sofisticada e indisoluble vinculación entre teología y filosofía. La razón humana con sus facultades finitas es únicamente capaz de comprender lo finito y determinado en términos relacionales u oposicionales. Sabemos del día porque lo entendemos en su relación opuesta a la noche, sabemos del frío en su relación opuesta al calor, lo pequeño a lo grande, lo humano a lo divino, lo mortal a lo inmortal, lo limitado a lo ilimitado, lo visible a lo invisible, la verdad a la falsedad, el conocer al ignorar, entre otros. Nuestro conocimiento de la multiplicidad del mundo es de naturaleza

dialéctica en un permanente proceso cognitivo de síntesis entre opuestos. Desde el punto de vista de la lingüística de Saussure, la cual fue una influencia fundamental en el estructuralismo del siglo XX en pensadores como Lacan, Derrida, Foucault o Althusser, el significado del signo está una relación diferencial con otro signo. En este sentido es que el lingüista ginebrino sostiene que “en la lengua no hay más que diferencias”³ de modo que “no implica ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias fónicas nacidas de ese sistema”⁴. Por consiguiente, ninguna unidad lingüística (fonema) existe por sí misma, sino que en virtud de un sistema total de diferencias: una estructura de correspondencias y oposiciones al igual como, en metáfora de Saussure, “una tapicería es una obra de arte producida por la oposición visual entre hilos de colores diversos”⁵.

La comprensión relacional opositora de lo finito y determinado responde no solamente a una interpretación proto-estructuralista en Nicolás de Cusa, sino también respecto de los fundamentos de la lógica misma desde la tradición aristotélica hasta el formalismo proposicional fregeano a partir del siglo XIX. La lógica con la cual comprendemos formalmente el mundo reconoce en el principio de contradicción una ley básica del pensamiento según la cual una proposición ‘p’ y su negación, i.e., ‘no-p’, no pueden ser verdaderas a la vez de modo que, en cualquier mundo posible, es falso afirmar ‘p \wedge \neg p’. La finitud de la razón humana radica fundamentalmente en su incapacidad de concebir un mundo que transgreda las leyes básicas de la lógica. Esto también es planteado por Wittgenstein en algunos pasajes del *Tractatus*:

No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente. [...] De un mundo «ilógico» no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría. (3.031) [...] Que la lógica sea a priori consiste en que nada ilógico puede ser pensado.⁶

Los límites de lógica, es decir, la contradicción donde todo es necesariamente falso y la tautología donde todo es necesariamente verdadero, determinan los límites de lo pensable y, por ende, muestra también aquello que está del otro lado del límite: lo impensable, lo ausente. Tanto en Nicolás de Cusa como en Wittgenstein, el ser humano solo puede conocer teóricamente el mundo fáctico-finito de lo múltiple y diferenciado porque sus capacidades cognoscitivas limitan en las leyes lógicas del pensamiento. En este sentido, en la filosofía del Cusano encontramos una comprensión de lo divino a partir de una metafísica sofisticada, incluso de corte hegeliano en alguno de sus aspectos, que supera la comprensión relacional opositora del mundo finito de lo múltiple y diferenciado. Una ontología de lo divino que no responde, por tanto, ni a la lógica tradicional ni tampoco a la metafísica escolástica fundamentalmente tomista dominante de la época.

3 F. SAUSSURE. *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal, 2019, p. 168.

4 F. SAUSSURE. *Curso de lingüística...*, p. 169.

5 F. SAUSSURE. *Curso de lingüística...*, p. 62.

6 L. WITTGENSTEIN. *Tractatus...*, 5.4731.

Dios, lo infinito, es comprendido como el ser *maximum absolute* en contraposición ontológica del mundo finito que es solo multiplicidad diferenciada. Sin embargo, su infinitud no es una simple oposición a la finitud humana en término de las perfecciones que pueden ser atribuidas a cada uno, sino que justamente su ontología supera toda determinación y toda lógica posibles. Lo absoluto es identidad y unidad indiferenciada en una armonía de contrarios o coincidencia de opuestos (*coincidentia oppositorum*). La realidad divina marca la frontera del conocimiento humano que, como se ha dicho, solo conoce lo determinado en sus multiplicidades y diferenciaciones. Por consiguiente, la razón humana solo puede aproximarse a lo absoluto desde su negatividad; lo absolutamente otro, la alteridad radical, se concibe desde su más propia incomprendibilidad que se expresa como un acercamiento al ser del no-ser. Puesto que lo absoluto no admite diferenciación pues es perfectamente idéntico a sí mismo y actualización pura, su comprensibilidad está más allá de las posibilidades de la razón humana. No hay dialéctica ni síntesis final que pueda aprehender su ser en su infinita verdad, sino solamente desde una experiencia apofática que comienza en el reconocimiento de la limitación humana como una ignorancia radical.

Edipo busca una verdad cuya fuerza lo ciega pero también lo atrae; su ocultamiento lo convoca a una contradicción en sí misma: desafiar el destino —justamente aquello que no puede ser desafiado. Por consiguiente, hay en lo oculto o ausente algo que lo aleja de nuestra comprensibilidad, pero que, paradójicamente, esa incomprendibilidad se vuelve ella misma presente como una experiencia conjetural del conocimiento humano. Nicolás de Cusa no renuncia a lo absoluto y su inefabilidad. La razón humana se abre a sí misma, se extralimita hacia lo que la trasciende, en la comprensión de lo incomprendible. Una comprensión que para el Cusano ocurre desde una actitud que ya Sócrates había planteado respecto a su investigación sobre la sabiduría una vez que el oráculo lo declara como el más sabio de la ciudad. Las enigmáticas palabras del oráculo llevan a Sócrates en un peregrinaje por Atenas para poder develar el sentido oculto de su mensaje. Al indagar en el tipo de conocimiento de aquellas personas que la ciudad reconoce como sabios —políticos, poetas y artesanos—, la conclusión del filósofo era siempre la misma:

Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo.⁷

La apología de Sócrates es también una apología a la ignorancia como una actitud epistémica. A diferencia de Edipo de Sófocles donde la ignorancia es una tragedia, en el diálogo socrático es una virtud. Para el maestro de Platón, la sabiduría es un reconocimiento de la ignorancia: una investigación sobre la verdad, aquello que esta por sobre la opinión y a la apariencia, solo puede comenzar en una sabiduría acerca del no-saber. Esto es para el Cusano la posibilidad de una ignorancia ‘docta’, i.e., el

⁷ PLATÓN. “Apología de Sócrates” en *Platón: Diálogos I*. Madrid: Gredos, 2018, p. 8, 21d.

conocimiento de lo absoluto desde la experiencia límite de la imposibilidad de la palabra y la razón. Lo oculto y trascendente solo puede ser abierto desde su propio ocultamiento en la experiencia humana de la ignorancia. Si la realidad divina es una armonía de contrarios que supera a la razón la cual solo conoce la diferencia, entonces la ignorancia es un camino para ser explorado como una superación de la propia racionalidad de cara a lo infinito donde la diferencia es en sí mismo un lugar desde donde habitar.

En una conferencia en 1960 llamada ‘On the Sources of Knowledge and Ignorance’, Karl Popper cuenta que el amigo al cual le confió el título del texto le planteó el siguiente problema: “La ignorancia es algo negativo, es la ausencia de conocimiento. Pero entonces, ¿cómo puede tener fuentes la ausencia de algo?”⁸. La pregunta realizada por el amigo de Popper es completamente razonable. Si la ignorancia es, como se desprende de Sócrates y Nicolás de Cusa, un no-saber, entonces no resulta claro, por lo menos, sostener que hay, en términos positivos, un origen y fundamento de algo que no es. Ya Russell y posteriormente Quine intentaron mostrar que expresiones como ‘los minotauros no existen’ son confusas y contradictorias pues afirman simultáneamente la existencia y no existencia de algo similar a decir ‘existe algo y ese algo no existe’. La lógica, en cambio, plantean ellos, ofrece herramientas cuantificacionales que permiten clarificar este tipo de contradicciones que finalmente solo generan pseudoproblemas metafísicos o trampas lingüísticas. Así, el análisis se esclarece cuando el operador lógico niega la existencia de algo y cualquier atributo que pueda poseer, e.g., ‘no es el caso que exista x y que x sea un pegaso’ o ‘ $\neg(xPx)$ ’. En este sentido, algo similar sucede con la ignorancia. Si esta es ‘falta de...’ o ‘ausencia de...’, entonces al plantear algo como ‘el conocimiento es ignorancia’ estamos finalmente afirmando ‘el conocimiento es no-conocimiento’ y, por lo tanto, estamos afirmando que hay algo, pero que ese algo es su propia ausencia, su no-ser.

Sin lugar a duda, tanto la postura socrática como la del Cusano están reñidas con la lógica proposicional moderna. ¿Cómo puede ser pensado un principio que se reconoce como no-ser, indistinto y negativo y que, a su vez, sea fundamento y causa del ser, lo determinado y lo positivo? Esta contradicción no puede ser mantenida por la razón sin poner en revisión sus estructuras y límites. Precisamente en ese intento se origina una de las más interesantes y fuertes tradiciones del pensamiento occidental y que coincide con una buena parte de la historia del platonismo. La lógica está en el orden de las oposiciones y diferencias —lo verdadero y lo falso— y, por consiguiente, muestran el límite del pensamiento frente a lo impensable o incomprensible. Aquello que, como plantea Wittgenstein, se halla en la dimensión de lo mostrable y no de lo decible. La ignorancia como actitud epistémica es llevar al límite de sus posibilidades lógicas la expresión ‘saber es ignorar’. En tal experiencia límite del conocimiento, lo absoluto se muestra ocultándose, se presenta ausentándose, se aclara oscureciéndose, se dice callándose, y se conoce ignorando. Así, la fuente o fundamento de la ignorancia es su propia negatividad que, en tanto

8 K. POPPER. “On the Sources of Knowledge and Ignorance” en J. N. FINDLAY (coord.) *Studies in Philosophy: British Academy Lectures*. London: Oxford University Press, 1966, p. 169.

que contradictoria, ofrece una vía humana a un no-saber trascendente e inefable. Al respecto, las palabras de Agamben resuenan en lo profundo de esta experiencia límite del lenguaje y el conocimiento:

El lenguaje ha capturado en sí el poder del silencio y lo que aparecía como indecible «profundidad» puede ser custodiado —en cuanto negativo— en el corazón mismo de la palabra. Omnis locutio —se podría decir retomando un axioma de Cusano— neffabile fatur, todo discurso dice lo inefable; lo dice, es decir, lo muestra por lo que es: una Nichtigkeit, una nada. La verdadera pietas para con lo indecible pertenece pues al lenguaje y a su naturaleza divina, y no solo al silencio o a la claridad de una conciencia natural que «no sabe lo que dice».⁹ (p. 32)

Acerca de este número y su origen

El cuerpo de artículos aquí presentados, postulado a evaluación a la revista *Palabra y Razón* por el Dr. Rodrigo Núñez, es parte de los resultados del proyecto de investigación FONDECYT 11160235 finalizado el año 2019. En dicho proyecto, titulado “Alteridad y negatividad en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, se analizaron las voces *alter*, *alterum*, *alietas*, *alteritas* en su relación de vinculación-accentuación con las notas privativas: *mutabilitas*, *inaequalitas* y *divisio* en obras de Nicolás de Cusa. Con ese material se desarrolló un estudio del lugar que ocupa la negatividad en el acto cognoscitivo conjetural en la gnoseología cusana y en el acto de definición entendida como diferenciación/delimitación según la concepción cusana de la *mens*.

El estudio permitió establecer las funciones que la negatividad cumple en la especulación acerca de la realidad de la alteridad en la filosofía cusana. Entre ellas se reconocieron: una función de acentuación del carácter puramente privativo de la alteridad de lo múltiple del ser finito (*ab-esse*); una función operativa en el conocer (*intelligere*) que permite la integración de todos los niveles cognoscitivos; y, finalmente, una función positiva y eminente que ofrece un signo de la presencia ‘oculta’ del primer principio fundante en el ser y en el conocer finitos.

En su tercera etapa el proyecto incorporó la colaboración de investigadores e investigadoras del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La invaluable participación de especialistas tales como Jorge Mario Machetta, Claudia D’Amico, José González Ríos, Cecilia Rusconi y Martín D’Ascenzo permitió ampliar la indagación de las fuentes filosófico-teológicas que forman parte de la tradición de pensamiento platónico y neoplatónico asimilado de manera original por el Cusano. El intercambio y colaboración de los y las académicas ayudó a profundizar la compleja relación que se establece entre alteridad y negatividad. Entendido esto como la diferencia irrestricta entre la medida y lo medido en el proceso del conocimiento humano y como el ocultamiento o diferencia intrínseca de la realidad

⁹ G. AGAMBEN. *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2016, p. 32.

humana con el fundamento del ser, esto en el marco especulativo del autor en cuestión.

Este intercambio y colaboración se intensificó con la organización de una mesa temática que congregó a los especialistas a exponer sus trabajos en la quinta versión del Simposio Internacional de Estudios Medievales organizado por la Centro de Estudios Medievales de la Universidad Gabriela Mistral en octubre de 2018. Con ocasión de la celebración de los diez años de la publicación del nuevo texto crítico original de la edición bilingüe de la obra cusana *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define* se articuló la discusión en torno a la presencia de la negación y la doble negación en la tradición filosófica del neoplatonismo y platonismo medieval y la filosofía moderna que incluye, por supuesto, a Hegel. La edición crítica fue fruto de un largo trabajo conjunto de investigación llevado a cabo por dos grupos de trabajo: uno del Institut für Cusanus-Forschung de Trier, Alemania dirigido por el ya fallecido prof. Klaus Reinhardt; otro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires dirigido por el prof. Jorge Machetta, secundado por Claudia D' Amico y los investigadores Cecilia Rusconi, Martín D'Ascenzo y José González Ríos. Ambos grupos llevaron adelante un trabajo paleográfico de un nuevo manuscrito encontrado por el prof. Reinhardt en la Biblioteca Capitular de Toledo en el año 1983.

Todos los artículos y contribuciones aquí presentadas son, por lo tanto, aportes de especialistas en la filosofía del Cusano. En particular, el artículo de Alexia Schmitt, titulado *Inefabilidad e incomprendibilidad divinas en Agustín de Hipona y la teología negativa de Mario Victorino*, aborda justamente la experiencia indecible e incomprendible de lo divino en San Agustín en tanto que, como sostiene la autora, “Dios permanece inefable para el hombre ya que escapa a toda categoría y concepto humano”. Sin embargo, desde el punto de vista del autor de las *Confesiones*, esta limitación no se debe a una falla en las posibilidades epistémicas del ser humano, sino en la naturaleza ontológica eterna e inmutable de lo divino. Por otro lado, el texto analiza la propuesta de una teología negativa del filósofo neoplatónico Mario Victorino quien, a diferencia de San Agustín, presenta lo divino como lo Uno anterior a todo lo existente, i.e., principio anterior a todo principio. Es la doctrina del Cusano de una *docta ignorantia* lo que, según la autora, jugaría un rol articulador entre San Agustín y Mario Victorino respecto al método y actitud epistémica más adecuada para aproximarse a lo divino.

La negación y la alteridad, como hemos planteado anteriormente, son conceptos fundamentales en la obra del Cusano. En este aspecto, tanto el texto *Originalidad de la metafísica cusana: La negación en cuanto principio primero* de Jorge Mario Macheta, por una parte, y *Alteridad, número y reflexión trinitaria en Nicolás de Cusa* de Rodrigo Núñez, por otra parte, ambos incursionan en los problemas sobre lo absolutamente otro de lo divino expresado en una negatividad que supera la lógica diferenciadora y toda proporción matemática. En el caso del primer texto mencionado, el autor analiza la doctrina cusana de la docta ignorancia y el principio de negación en sus textos tardíos en contraste con la metafísica escolástica tradicional de Alberto

Magno y Santo Tomás cuya raigambre es fuertemente aristotélica. Para estos últimos, sostendrá Macheta, la aprehensión especulativa del ser está sujeta a la primacía del principio de contradicción. Sin embargo, la originalidad de la metafísica cusana se encuentra en que la experiencia inefable de lo absoluto implica la necesidad de “otra negatividad que no es regida por el principio de contradicción, pero ello no significa proponer un vacío o la ausencia absoluta entidad”. En estricto rigor, la propuesta interpretativa de Macheta sostiene que la estrategia paradójica del Cusano está en “proponer lo negativo como fuente de lo afirmativo, con lo cual se revierte totalmente la perspectiva metafísica escolástica”.

Por otro lado, el artículo de Rodrigo Núñez profundiza también las nociones de alteridad y negatividad que son analizadas en el artículo reseñado arriba; sin embargo, su interpretación de la filosofía cusana se enfoca en la proporcionalidad e idea de número. De este modo, el autor investiga la alteridad y diferenciación del mundo contingente de la multiplicidad en virtud de la función articuladora que cumple el número y la posibilidad de reconocer allí las “huellas del principio unitrino en lo finito”. De esta manera, Núñez se pregunta en su artículo “¿Qué función cumple la alteridad en todo acto cognoscitivo?”. Al respecto, el autor desarrollará la tesis de que “la alteridad abre un espacio, justamente gracias a su negatividad, para articular la visión del mundo que no es autoexplicativo ni autosuficiente”. En último término, la propuesta defendida en este artículo sostiene que la negatividad expresada en la alteridad de un mundo finito diferenciado ontológicamente de lo absoluto (lo no-divino) permitiría, a partir de una investigación del número y la proporción a la luz de la obra del Cusano, un ascenso desde “abajo” hacia la estructura trinitaria del primer principio.

José González, por su parte, en su artículo titulado *La imagen de la sphaera infinita del anónimo Liber XXIV philosophorum en la maxima doctrina ignorantiae de Nicolás de Cusa*, interpreta la representación cusana de Dios como “una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”. El autor destaca en esta imagen la imposibilidad de concebir lo divino de un modo racional no-contradictorio: en la medida que el centro de la esfera está en todas partes, su localización es indeterminada; en la medida que su circunferencia está en ningún lugar, su extensión no tiene límite. Luego, representado como una esfera infinita, lo absoluto es en todos lados y ninguno a la vez. A partir de un análisis de la imagen de la esfera que comienza en la dimensión teológica y que se encamina hacia la dimensión cosmológica, el autor termina considerando lo cosmológico como una extensión de lo propiamente teológico. El universo es, en este aspecto, un modo privativo o contrato de lo finito: toda su potencialidad y diferenciación no puede devenir en actualidad y unidad pura pues, de otro modo, sería una versión más de lo absoluto. Lo único que excede y extralimita lo cósmico es su ser máximo, es lo máximo en un sentido absoluto. De acuerdo con González, esta imagen de la esfera que se desplaza entre las dimensiones teológica y cosmológica ha sido vista por mucho como “el umbral de una nueva época, la del copernicanismo”.

En la misma discusión y análisis que nos presentan Macheta y Núñez, el artículo

titulado *Parmenides e In Parmenidem: La recepción del diálogo platónico y la de sus intérpretes tardoantiguos en la doctrina cusana de la negación* de Claudia D'Amico comprende la obra cusana en la línea exegética del diálogo platónico *Parménides* cuya primera aproximación es a través del comentario del neoplatónico Proclo traducido por Guillermo de Moerbeke. El estudio del diálogo platónico y sus interpretaciones neoplatónicas resultan ser fundamentales para el Cusano en la escritura final de su obra *De non aliud* en la cual desarrolla con profundidad las nociones de alteridad en su forma de negación. La propuesta de la autora está en rescatar el interés que muestra Nicolás de Cusa en aspectos que la literatura medieval no había destacado en su profundidad desde la metafísica de tradición neoplatónica. En particular, en lo que respecta a la multiplicidad y diferenciación en oposición a lo uno y, por otro lado, lo uno absoluto de la ontología divina en tanto que anterioridad absoluta o principio de todo principio. En último término, tal como sostiene D'Amico, la clave cusana sobre alteridad y negatividad se encuentra en interpretar, desde la lectura neoplatónica del *Parménides*, como “lo no-otro en tanto trascendente a todo, excluye de sí toda alteridad y es anterioridad respecto de lo que es otro; pero, al mismo tiempo, está presente como no-otro en todo lo que es otro”.

Finalmente, las contribuciones tanto de Harald Schwaetzer, por una parte, titulado *Cuadros que se pintan a sí mismos: Fundamentos de una mitología de la razón en Nicolás de Cusa* como de Gianluca Cuzzo, por otra parte, titulado *Pensar “a tutto tondo”: El tema de la visión tridimensional en Nicolás de Cusa, Jan van Eyck y Leonardo da Vinci* ambos, aunque desde perspectivas diferentes, abordan el pensamiento del Cusano desde la estética. En primer lugar, el texto de Schwaetzer —investigador senior en estudios cusanos, actualmente director académico en la Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte e.V.— explora la antropología cusana como viva *imago Dei* desde una perspectiva especular. En un sentido que el autor denomina ‘mitología de la razón’, el *logos* es el único y perfecto espejo que refleja la imagen de la absoluta unidad divina, mientras que la realidad humana imperfecta y finita es un espejo curvado y opaco que refleja el *logos* especular y que, sin embargo, tiene la posibilidad de enderezarse y purificarse a sí mismo. En este aspecto, Schwaetzer sostiene que “el autorretrato y la idea de que el hombre es imagen viva de Dios se funden, en el espacio del arte y la filosofía, en una primera concepción moderna del pensamiento creativo”. Hay una interesante comprensión pictórica de los conceptos que permite justamente el diálogo entre arte y metafísica. Así también es posible ensayar una comprensión de la mente de aquello que es pictóricamente representable como imagen en el intelecto humano. La verdad divina, plantea el autor, “se humaniza a través del proceso pictórico de la actividad intelectual de la imagen de Dios” como un proceso de conceptualización de una imagen que se pinta a sí misma cuestión que, en cierto modo, es posible de interpretar como un elemento protomoderno en el pensamiento del Cusano.

La contribución de Cuzzo —investigador senior director del Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Torino, Italia y director de la Società Cusaniana— en una guía temática similar al texto anterior, apela a una antropología simbólica, es decir, el ser humano como un “«intérprete y creador de símbolos» útiles

a su misma definición en relación con lo absoluto”. Su trabajo se enfoca en diversas metáforas pictóricas de carácter artístico en la obra cusana, como por ejemplo el sabio grabador de cucharas en el *Idiota de mente*, para dar cuenta del “andamiaje simbólico de la creación del alma de parte de Dios según correctas proporciones matemáticas”. El autor explora, de este modo, la condición metafísica de la belleza en tanto que armonía y proporción, como es el caso de los retratos y estudios anatómicos de da Vinci, que permite un proceso de “espiritualización” de la materia. Una experiencia estética del mundo, a la luz del poder de la metáfora y la imagen, capaz de conducir a la razón a una experiencia del mundo de la multiplicidad y diferenciación como una totalidad armoniosa desde la cual el intelecto se eleva hacia lo infinito y absoluto. El espíritu humano, en tanto *imago Dei*, i.e., en su relación especular con lo divino, encuentra en el arte una forma de extralimitación: una fuerza finita pero sin reposo hacia la trascendencia en la cual lo simbólico supera lo material. En la relación reflexiva con lo absoluto, donde los contrarios se armonizan en la incomprendibilidad lógica, el ser humano se encuentra en camino —a través de una estética especular que Cuzzo también analiza en la pintura contemporánea de Jan van Eyck— hacia su propia imagen originaria. El arte, en este sentido, es una forma de autorretrato, una pintura que se pinta a sí misma, en la cual lo humano desafía en el terreno simbólico universal su propia racionalidad finita contingente.

Para terminar, agradecer a cada uno de los autores de los artículos y contribuciones que dan cuerpo y espíritu a este número especial sobre estudios cusanos. La calidad de sus trabajos no solo eleva y prestigia a nuestra revista regional de filosofía y teología *Palabra y Razón*, sino que también es un aporte valioso al desarrollo de la filosofía de Nicolás de Cusa para el pensamiento de habla hispana. Quedará este número como una fuente de trabajo indispensable para todas y todos quienes se interesen en investigar y explorar la obra del Nicolás de Cusa que sigue siendo un hito inagotable de reflexión sobre nuestra propia condición humana. En el mundo contemporáneo de la producción acelerada del conocimiento y la información, estudiar la obra de Nicolás de Cusa es también una oportunidad de volver a preguntarse críticamente por la verdad y su relación con lo humano. En este sentido, la ignorancia puede ser pensada —en lugar de ser una tragedia como en Edipo, o bien una desventaja epistémica en una sociedad de la posverdad— como una dimensión, aunque paradójica, profundamente humana desde la cual nos enfrentamos reflexivamente a la verdad y nuestros propios límites.

También agradecer especialmente a Rodrigo Núñez y Hernán Guerrero, académicos del departamento de filosofía, quienes realizaron las traducciones de los textos de Harald Schwaetzer y Gianluca Cuzzo, respectivamente. Junto con esto, valorar que la revista es el resultado de un trabajo colaborativo que involucra a su comité editorial compuesto por los académicos Javier Agüero, Rafael Miranda y Benoit Mathot, junto con el gestor de vinculación Diego Arrieta. Sin ellos no sería posible mantener el proyecto de una revista que busca contribuir al desarrollo del pensamiento filosófico y teológico en los campos de las humanidades y ciencias sociales en Chile. Que el presente número sea entonces un desafío que nos impulse hacia nuevos estudios especiales dedicados a la profundización de alguna temática u obra de alguna

autora o autor fundamental en la historia del pensamiento humano tal como lo es el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Dr. Gonzalo Núñez Erices
Director *Revista Palabra y Razón*
Universidad Católica del Maule

**INEFABILIDAD E INCOMPREENSIBILIDAD DIVINAS
EN AGUSTÍN DE HIPONA Y LA TEOLOGÍA NEGATIVA
DE MARIO VICTORINO**

.....

**DIVINE INEFFABILITY AND INCOMPREHENSIBILITY IN
AUGUSTINE OF HIPPO AND THE NEGATIVE THEOLOGY
OF MARIUS VICTORINUS**

ALEXIA SCHMITT*

Dra. en Filosofía

Universidad del Salvador - Buenos Aires - Argentina

Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires

Artículo recibido el 30 de julio de 2020; aceptado el 30 de octubre de 2020.

**alexiaschmitt80@hotmail.com*

<https://orcid.org/0000-0002-4073-3255>

Cómo citar este artículo:

A. Schmitt (2020). "Inefabilidad e incomprensibilidad divinas en Agustín de Hipona y la teología negativa de Mario Victorino" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 19-38 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.19>

RESUMEN

En la primera parte, se profundizará en la concepción agustiniana de “inefabilidad” e “incomprensibilidad” divinas, a fin de mostrar su importancia en su concepción teológica. En la segunda parte, se expondrá la teología negativa de Mario Victorino. Se concluirá señalando tres elementos que constatan la influencia del Victorino sobre la concepción teológica del Hiponense: 1) sólo el principio es discernible y definido por su propia existencia, 2) la anterioridad del principio respecto a toda oposición, 3) la *docta ignorantia* como un modo de conocer más adecuado para aproximarse a la naturaleza divina, que el conocimiento racional.

Palabras claves: Inefabilidad / incomprensibilidad / teología negativa / *docta ignorantia*

ABSTRACT

In the first part, we will develop the Augustinian conception of divine “ineffability” and “incomprehensibility”, in order to show the importance of both notions in his theological conception. In the second part, Marius Victorinus ‘s negative theology will be discussed. We will conclude pointing out three elements that confirm the influence of Victorinus on the theological conception of the Bishop of Hippo: 1) only the beginning is discernible and defined by its own existence, 2) the priority of the principle with respect to all opposition, 3) *docta ignorantia* as a way of knowing more adequate to approach the divine nature, than rational knowledge.

Keywords: Ineffability / incomprehensibility / negative theology / *docta ignorantia*

Si bien Agustín de Hipona no es considerado estrictamente un representante de la teología negativa, los especialistas han ido descubriendo la importancia que los principios de la *apophasis* (inefabilidad e incomprensibilidad divinas) adquieren para el pensamiento del Africano¹. Lossky encuentra elementos de teología negativa en la obra del Hiponense, aunque los considera modestos, en tanto sólo abordaría la temática del ser de Dios como incognoscible para la mente humana². Heiser señala seis pasajes de la obra agustiniana en los cuales la teología negativa cobra relevancia³. Carabine va más allá, al afirmar que los principios de la *apophasis* constituyen la piedra angular sobre la cual se asienta el pensamiento del Africano⁴.

Así, a lo largo de toda la obra de Agustín y en diversos contextos, la advertencia de la inefabilidad e incomprensibilidad divinas es constante⁵. Queda entonces abierta la cuestión sobre las fuentes neoplatónicas que habrían alimentado el pensamiento del Hiponense en este punto. Teniendo en cuenta el hecho que el joven Agustín se convierte al cristianismo tras la lectura de ciertos “libros de los platónicos”⁶ traducidos al latín por Mario Victorino, surge naturalmente la pregunta de si y en qué medida la teología negativa del célebre Rétor podría haber influido sobre el pensamiento agustiniano en este punto.

Los especialistas continúan hasta hoy debatiendo si la obra del Victorino influye sobre el pensamiento agustiniano, pero tan sólo tienen en cuenta sus doctrinas trinitarias. Un primer grupo descarta toda influencia decisiva. Schmid advierte el contexto heresiológico y el carácter eclesiástico de la enseñanza trinitaria agustiniana⁷. Siguiendo

1 Si bien teología negativa y apofatismo no son equivalentes (Cf. P. Hadot, “Apofatismo y teología negativa”, en P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, pp. 191-200, Siruela, Madrid, 2006), adoptamos en el presente artículo la posición de Lossky, quien otorga a la teología negativa un sentido más amplio que el tradicional, en tanto considera no se trata de una vía exclusiva para aquellos pensadores que conciben a Dios por sobre el ser, sino en la cual se podría incluir a todo pensamiento religioso en la medida en que toma consciencia de la trascendencia divina y recurre a la negación a fin de advertir Su inaccesibilidad, culminando así en un nuevo modo de conocer, que va más allá del saber racional (cf. V. Lossky, “Les éléments de Théologie négative dans la pensée de saint Augustin”, en *Augustinus Magister* I (1954), pp. 575-581: p. 575).

2 Cf. V. Lossky, “Les éléments de Théologie négative dans la pensée de saint Augustin”, p. 575.

3 Cf. J. Heiser, “Saint Augustine and Negative Theology”, en *New Scholasticism* 63 (1989), pp. 66-80.

4 Cf. D. Carabine, *The Unknown God: Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, chap. 9: “Saint Augustine: a negative theology?”, pp. 259-278, Peeters press, Louvain, 1995.

5 Véase por ejemplo *De ordine* II, 16, 44; *De ordine* II, 18, 47; *Conf.* I, 4, 4; *Conf.* I, 6, 10; *De Trin.* V, 1, 2; *De Trin.* V, 2, 3; *De Trin.* XV, 2, 2; *Sermo* 117, 2, 3; *Sermo* 117, 3, 5; *Ep.* 199, 13, 52.

6 *Conf.* VII, 9, 13. Sobre el debate actual concerniente a cuáles serían estos “libros platónicos”, véase: P. F. Beatrice, “*Quosdam Platonicorum Libros. The Platonic Reading of Augustine in Milan*”, *Virgilliae Christianae* 43 (1989), pp. 248-281.

7 Cf. R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Diss. Theol., p. 11 y pp.

la advertencia de Schmid, Hadot precisa: “una distancia inmensa separa a Agustín de Victorino (...): para este la teología trinitaria es un discurso teogónico, para Agustín es un ejercicio espiritual del yo, que descubre la imagen de la Trinidad en el retorno del alma sobre ella misma”⁸.

Entre los estudiosos que señalan la influencia del Rétor sobre la obra agustiniana, encontramos a Henry. Si bien su principal preocupación es mostrar la relación entre la obra plotiniana con la del Victorino, -resalta los elementos plotinianos que pueden encontrarse en el pensamiento del Africano, pero a la vez advierte una diferencia fundamental entre ambos, en tanto el Rétor defiende el dogma de la consubstancialidad⁹-, precisamente por defender la consubstancialidad, Henry afirma: “el *Adversus Arium* de Victorino prepara el camino para el *De Trinitate* de Agustín”¹⁰. Por su parte, Cipriani ha señalado que en los diálogos de Casiciaco se encuentran huellas de la influencia de los comentarios paulinos de Mario Victorino, particularmente, en la doctrina trinitaria y la formulación de la fe cristiana¹¹.

En una posición intermedia se encuentran aquellos que admiten la influencia del Victorino sobre el pensamiento agustiniano, aunque ésta resultaría suavizada por diferentes razones. Clark destaca el diferente modo en que cada uno entiende la doctrina cristiana del hombre creado a imagen de Dios¹². La razón de esta diferencia radicaría en la previa asimilación por parte del Hiponense de la doctrina de la imagen de Ambrosio. En palabras de la agustinóloga:

Podemos entonces decir que si, de hecho, luego de su conversión Agustín se familiarizó con los tratados trinitarios de Mario Victorino, los leyó con una mente previamente formada por Ambrosio. La aceptación de Agustín de la doctrina de la imagen de Ambrosio resulta clara desde las afirmaciones en el *De Trinitate* de Agustín, aunque no mencione aquí el nombre de Ambrosio. Esta podría ser la razón por la cual no encontramos ninguna evidencia llamativa en

17-18, Kiel, 1895.

8 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 478, Études Augustiniennes, Paris, 1968.

9 Cf. P. Henry, “The *Adversus Arium* of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity”, en *Journal of theological studies*, t. I, 1950, pp. 42-55.

10 P. Henry, “The *Adversus Arium* of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity”, p. 52.

11 Cf. N. Cipriani, “Agustín, lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino”, en *Augustinus* 56, 222 (2011), pp. 425-441.

12 Cf. M. T. Clark, “Victorinus and Augustine: some differences”, en *Augustinian studies* XVII (1986), pp. 147-159; pp. 153-158.

el *De Trinitate* de Agustín de su dependencia del Victorino¹³.

García Bazán por su parte señala que el Obispo de Hipona atenúa los elementos platónicos contenidos en la doctrina del Rétor a fin de volverlo compatible con el dogma cristiano:

San Agustín ha podido utilizar los materiales alusivos provenientes de platónicos como Numenio y Plotino y de un platónico cristiano que ha abrevado en fuentes teúrgicas y gnósticas, como Mario Victorino, pero rebajándolos del alto voltaje de sus consideraciones metafísicas para poder dócilmente darles la forma cristiana¹⁴.

Teniendo en cuenta la relevancia que los principios de la *apophasis* cobran en el enfoque del pensamiento agustiniano de Carabine¹⁵, y que todos los estudios realizados hasta el momento sobre la posible influencia de la obra del Victorino en la del Hiponense se centran fundamentalmente en sus doctrinas trinitarias, consideramos un aporte legítimo profundizar en la concepción agustiniana de “incomprensibilidad” e “inefabilidad” divinas, y en la teología negativa del Rétor, a fin de establecer si puede afirmarse (y de ser así, en qué medida) la influencia del Victorino sobre la reflexión del Hiponense en este punto.

Inefabilidad e incomprensibilidad divinas en Agustín

Gilson comienza el capítulo cuarto de su célebre *Introducción*, dedicado a la imagen de Dios, con la siguiente advertencia: “lo que el alma sabe de la manera más clara, después de haber tratado de aprehender a Dios, es cómo ella lo ignora”¹⁶. Carabine va más allá al afirmar que la incognoscibilidad de la naturaleza divina yace en el corazón de la especulación teológica agustiniana¹⁷.

Sin pretender agotar la riqueza del pensamiento del Obispo de Hipona sobre este punto, tres advertencias interrelacionadas nos han parecido las fundantes: 1) Dios resulta para el hombre inefable ya que 2) el hombre nunca podrá llegar a comprender la naturaleza divina, 3) en

13 M. T. Clark, “Victorinus and Augustine: some differences”, p. 159.

14 F. García Bazán, “Sobre la Trinidad y las tríadas en San Agustín y Mario Victorino”, en M. E. Sacchi (ed.), *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, pp. 315-329: p. 329, Basilea, Buenos Aires, 1997.

15 Cf. D. Carabine, *The Unknown God*, chap. 9: “Saint Augustine: a negative theology?”, pp. 259-278.

16 É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine*, cap. IV, p. 286, Troisième édition, Vrin, Paris, 1949.

17 Cf. D. Carabine, *The Unknown God*, p. 267.

tanto Dios es el mismo ser, y por ende, carente de toda determinación. Profundicemos en cada una de estas advertencias.

1) Inefabilidad divina

Agustín resalta en numerosas ocasiones la inefabilidad divina¹⁸, llevándola incluso hasta sus últimas consecuencias en *De doctrina christiana*; la inadecuación radical entre toda palabra humana y la excelencia de Dios vuelve al hombre incapaz incluso de expresar la inefabilidad divina sin caer en una contradicción:

Tampoco debe denominarse a Dios inefable, pues, cuando esto se dice, algo se dice. No sé qué lucha de palabras existe, porque si es inefable lo que no puede ser expresado, no será inefable lo que puede llamarse inefable. Esta contienda de voces más bien debe ser acallada con el silencio que apaciguada con las palabras. Sin embargo, Dios, aunque de Él no podamos decir cosa alguna, escucha la ofrenda de nuestra voz y quiere nos alegremos con nuestras voces dirigidas en alabanza de Él. De aquí procede que se le llame Dios. Ciertamente que no se le conoce por el ruido de estas dos sílabas *De—us*, pero los conocedores de la lengua latina, al percibir sus oídos este sonido, los excita a pensar en una naturaleza excelentísima e inmortal¹⁹.

Como señala Carabine, el final de la cita resulta clave para entender el pensamiento de Agustín sobre este punto:

La última línea del texto citado es, creo, la clave para comprender el pensamiento de Agustín: la naturaleza inefable de Dios debe de hecho dejarse sin pronunciar y, sin embargo, como todos los seguidores de la vía negativa, Agustín advierte que la naturaleza humana debe tener algún medio para expresar lo inefable. Esta es la observación aparentemente contradictoria que se encuentra en el corazón de toda teología negativa. La continua utilización de Agustín del término “inefable” es un recordatorio constante de que, si bien no puede decirse nada digno de la naturaleza divina, no obstante, las palabras son

¹⁸ Sin pretender ser exhaustivos, podemos referir tres ejemplos: *In ps.* 99, 6; *Conf.* I, 4, 4; *De trin.* XV, 27, 50.

¹⁹ *De doctrina christiana* I, 6: *Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est et quod dicitur Deus. Non enim revera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae scios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam.* Cf. V. Lossky, “Les éléments de Théologie négative dans la pensée de saint Augustin”, en *Augustinus Magister* I (1954), p. 578.

necesarias para indicar la dirección correcta²⁰.

A pesar de reconocer la inefabilidad de la naturaleza divina, el Obispo de Hipona no se resigna en su búsqueda. El hombre estaría condenado al silencio si no fuera capaz de reconocer en toda creatura la huella del principio, del cual han recibido su ser; en palabras de Gilson: “La única vía que permanece abierta al hombre para elevarse al conocimiento de Dios pasa pues por la consideración de sus efectos”²¹. El Hiponense debe entonces, según el mencionado especialista, mantener un difícil equilibrio en cuanto al lenguaje que utiliza, evitando ambos extremos:

creer que nada de lo que sabemos de las cosas no puede en ningún sentido ser afirmado de Dios, y creer que lo que sabemos de las cosas puede ser afirmado de Dios en el mismo sentido que lo que afirmamos de las cosas. En realidad, la distancia que separa al Creador de la creatura es inmensa, y sin embargo, no es en vano que empleemos palabras que designan creaturas para hablar de su Creador²².

En consecuencia, en el pensamiento del Africano ambas teologías, la afirmativa y la negativa, conviven y se complementan. De ahí que en la siguiente cita Agustín pueda simultáneamente resaltar que Dios es nada de los entes finitos, en tanto su naturaleza infinita es por sobre toda limitación y determinación; pero a la vez, para las creaturas, Dios es todo, en tanto causa primera, conservadora y final:

Si atiendes a lo visible, Dios no es pan, tampoco es agua, tampoco es esta luz, tampoco es vestido, tampoco es casa. Todo esto, en efecto, es visible y cada cosa es sólo lo que es: lo que es pan no es agua, lo que es vestido no es casa, ni lo que son estas cosas es Dios, pues son visibles. Para ti Dios es todo: si tienes hambre es tu pan; si tienes sed es tu agua; si estás en tinieblas es tu luz, porque permanece incorruptible; si estás desnudo es tu vestido de inmortalidad (...). Todo puede decirse de Dios, mas de Dios nada se dice dignamente. Nada más vasto que esta penuria. Buscas un nombre adecuado: no lo hallas; buscas hablar de él en cualquier modo: hallas todo²³.

20 D. Carabine, *The Unknown God*, p. 263.

21 É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine*, p. 287. Cf. *De trin.* V 8, 9.

22 É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine*, p. 287.

23 *In Ioh. evang.* XIII, 5: *Si visibilia attendis, nec panis est Deus, nec aqua est Deus, nec lux ista est Deus, nec vestis est Deus, nec domus est Deus. Omnia enim haec visibilia sunt, et singula sunt: quod est panis, non hoc est aqua; et quod est vestis, non hoc est domus; et quod sunt ista, non hoc est Deus: visibilia enim sunt. Deus tibi totum est: si esuris, panis tibi est; si sitis, aqua tibi est; si in tenebris es, lumen tibi est, quia incorruptibilis manet; si nudus es, immortalitatis vestis tibi est (...). Omnia possunt dici de Deo, et nihil*

Por tanto, si bien es lícito predicar de Dios las perfecciones que encontramos en las creaturas pues de Él las han recibido, tales cualidades no deben entenderse en el mismo sentido respecto de la naturaleza divina. Mientras en la creatura las perfecciones se distinguen de su ser y entre sí, pues son participadas, en Dios se identifican, constituyen su mismo ser. Con estas palabras lo advertía nuestro Pensador:

Por tanto, no encontrarás cosa mejor que puedas decir de Él sino *bueno es el Señor*, si comprendes perfectamente el bien por el cual son buenas todas las demás cosas. Todas las cosas buenas las hizo Él; pero Él es bueno a quien nadie hizo. Él es bueno por su propio bien, no por participación de otro bien. Él es el bien por su mismo bien, sin adherirse a otro bien²⁴.

Pero la razón última por la cual todo nombre resulta inadecuado para referir a la naturaleza divina es la diferencia ontológica insalvable entre las creaturas y Dios, al cual, por ende, no pueden aplicársele las diez categorías de Aristóteles:

Todo cuanto se afirme de esta naturaleza inconmutable, invisible, vida suma y que a sí misma se abasta, no ha de medirse con el compás de las cosas mudables, percederas e indigentes. (...) Porque, ¿cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aún no comprende su inteligencia, con la que quiere comprenderlo? Y si la comprende, advierta con diligencia cómo no hay en su naturaleza nada mejor, y observe si descubre allí la línea de sus formas, la belleza de sus colores, su magnitud espacial, la distancia de sus partes, la extensión de su mole, sus movimientos en el espacio y otros detalles semejantes. Nada de esto encontramos en lo que hay de mejor en nosotros, es decir, en nuestra inteligencia, con la que nos adueñamos de la sabiduría en la medida de nuestra capacidad. Pues lo que no descubrimos en nuestra parte más noble no hemos de buscarlo en aquel que es infinitamente superior a lo más excelso de nuestro ser²⁵.

digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.

24 In ps. 134, 3: *non invenis melius quod de illo dicas, nisi quia bonus est Dominus: si tamen intellegas proprie bonum, a quo sunt caetera bona. Omnia enim bona ipse fecit: ipse est bonus quem nemo fecit. Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono: ille seipso bono bonus est, non adhaerendo alteri bono.* Cf. *De trin.* VI, 4, 6; VI, 10, 11; XV, 5, 7.

25 *De Trin.* V, 1, 2: *ea quae de natura incommutabili et invisibili summeque vivente ac sibi sufficiente dicuntur, non ex consuetudine visibilium atque mutabilium et mortalium vel egenarum rerum esse metienda. (...) Nam quo intellectu homo Deum capit qui ipsum intellectum suum quo eum vult capere nondum capit? Si autem hunc iam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius, et videat utrum ibi videat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distensionem, aliquas per locorum intervalla motiones, vel quid eiusmodi. Nihil certe istorum invenimus in eo, quo in natura nostra nihil melius invenimus, id est, in nostro intellectu, quo sapientiam capimus quantae capaces sumus. Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in*

Siguiendo a la tradición neoplatónica, los términos negativos resultan los más apropiados para referirnos a la naturaleza divina, ya que nos permiten resaltar su trascendencia sin circunscribir su esencia. Incluso el Hiponense llega a afirmar respecto de Dios ambos opuestos, poniéndolos a veces en su forma superlativa, insinuando así la advertencia de la anterioridad del principio a los opuestos, que desarrolla más sistemáticamente el Victorino, según veremos: “¿Qué es, pues, mi Dios? (...) ocultísimo y presentísimo, (...) inmutable que todo lo mudas, nunca nuevo y nunca viejo, siempre en actividad, siempre en reposo”²⁶. En particular retengamos la identidad en Dios de actividad y reposo, pues veremos que el Rétor realiza la misma advertencia.

2) Incomprensibilidad divina

Dios permanece inefable para el hombre ya que escapa a toda categoría y concepto humano; en este sentido Dios resulta para nosotros incomprensible²⁷. Pero la razón última de la incomprensibilidad divina no se encuentra en una deficiencia de nuestro conocer, sino que, como adelantábamos, es de orden ontológico: Dios es el ser verdadero, porque es el único inmutable y eterno. En palabras del Hiponense:

Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inconmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin scrúpulo, verdaderamente el Ser²⁸.

Enseguida profundizaremos en el *status* ontológico de la naturaleza divina. Antes detengámonos en un pasaje en el cual el Hiponense

illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro.

²⁶ Conf. I, 4, 4: *Quid es ergo Deus meus? (...) secretissime et praesentissime, (...) immutabilis mutans omnia, numquam novus, numquam vetus (...) semper agens, semper quietus.* Cf. Conf. XIII, 37, 52: *Tu autem, Domine, semper operaris et semper requiescis; In Io. ev. XVII, 14 y San Agustín, Confesiones, traducción, notas e introducción G. Piemonte, nota 1462, p. 434.*

²⁷ Véase por ejemplo Conf. I, 4, 4; Sol. I, 13, 23; De trin. I, 2, 4.

²⁸ De Trin. V, 2, 3: *Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse.* Cf. De moribus ecclesiae XIV, 24.

advierte que, paradójicamente, sólo podemos saber lo que no es Dios, y que tal saber negativo supone haber reconocido la trascendencia divina:

Si ahora no podéis comprender qué es Dios, comprended al menos qué no es. Mucho tendréis adelantado si no pensáis de Dios algo distinto de lo que Él es. ¿No puedes llegar aún a lo que Él es? Llega a lo que no es. Dios no es cuerpo, no es la tierra, no es el cielo, no es la luna, no es el sol, no es las estrellas; no es eso corporal, ya que, si no es lo celeste, ¡cuánto menos lo terreno! Elimina todo cuerpo. Oye aún otra cosa: Dios no es un espíritu mutable. (...) si no eres capaz de comprender qué es Dios, no supongas que es poco para ti saber qué no es²⁹.

Este texto nos exhorta a abandonar las realidades sensibles e inteligibles; esto es, toda realidad mutable y contingente. Sólo así podremos alcanzar el máximo saber de Dios que el hombre es capaz: una *docta ignorantia*. Paradójicamente esta ignorancia resulta más “sabia” que la pretensión de comprender a Dios con nuestros conceptos y categorías. Con estas palabras lo advertía en un sermón:

Tal ignorancia es más reverente, que una ciencia presuntuosa. (...) Estamos hablando de Dios, ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Pues, si lo comprendes, no es Dios. Antepón la piadosa confesión de tu ignorancia a una temeraria profesión de ciencia. Tocar en alguna medida a Dios con la mente es una gran dicha; en cambio, comprenderlo es absolutamente imposible³⁰.

De manera semejante, en una carta, señala: “Me parece que yerra, no el que reconoce su ignorancia, sino el que se imagina saber lo que no sabe”³¹. Hacia el final de ésta, él mismo se presenta como ignorante: quien confiese su ignorancia no sólo evita cualquier posible error pues “ni afirma ni niega”³² nada, sino que se muestra más sabio que aquel que no ha reconocido la trascendencia divina, -y por ende, no respeta

²⁹ *In Ioh. evang.* 23, 9-10: *Nunc si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite quid non sit Deus: multum profeceritis, si non aliud quam est, de Deo senseritis. Nondum potes pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit. Non est Deus corpus, non terra, non coelum, non luna, non sol, non stellae, non corporalia ista. Si enim non coelestia, quanto minus terrena? Tolle omne corpus. Adhuc audi aliud: non est Deus mutabilis spiritus.(...) id est, ut si non vales comprehendere Deus quid sit, parum non tibi putes esse scire quid non sit.*

³⁰ *Sermo* 117, 3, 5: *Magis pia est talis ignorantia, quam praesumpta scientia. Loquimur enim de Deo. (...) De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile.*

³¹ *Ep.* 199, 13, 52: *error quidem in utroque vitandus est, quantum ab homine vitari potest, sive citius sive tardius quam futurum est, Dominus venturus esse credatur; sed mihi quisquam non videtur errare, cum aliquid nescire se scit, sed cum se putat scire quod nescit.*

³² *Ep.* 199, 13, 54: *nihil eorum aut affirmat aut negat.*

su incomprendibilidad e inefabilidad procurando aplicarle categorías, conceptos y nombres humanos, -sólo legítimos para las creaturas. Recordemos asimismo esta oración de *Confessiones*: “que ame hallarte no encontrando, más bien que encontrando no hallarte”³³.

En *De ordine* advierte el alcance limitado del conocer humano, el cual, teniendo en cuenta que no puede comprender qué es el espacio, el tiempo, y demás condiciones que limitan el modo de existir de las creaturas sensibles, menos será capaz de llegar al conocimiento del alma humana o Dios, cuyas naturalezas trascienden dichas limitaciones; de ahí que se afirme que la mejor manera de conocer tales naturalezas sea ignorando, es decir, sin pretender definir las ni delimitarlas:

el que vive esclavizado de los apetitos, sediento de las cosas transitorias, o también el que se ha libertado ya de ese cautiverio y vive en continencia, pero no sabe lo que es la nada, la materia informe, lo que está formado y no tiene alma, el cuerpo y la forma en el cuerpo, el espacio y el tiempo, la localización y la temporalidad; el que ignora qué es el movimiento local y el cambio, el movimiento estable y la inmortalidad; el que no tiene idea de lo que es trascender todo lugar y todo tiempo y existir siempre, lo que es no hallarse en ninguna parte, siendo inmenso ni encerrado en ningún límite de tiempo, siendo eterno; quien no sepa esto y se mete a investigar, no la naturaleza de Dios, a quien se conoce mejor ignorando, sino la naturaleza de la misma alma, caerá en toda clase de errores³⁴.

Un poco más adelante señala que tal orden de los estudios culmina en un sabio reconocimiento de nuestra ignorante frente a la naturaleza infinita de Dios:

He aquí el orden de los estudios de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para discernir los dos mundos y al mismo padre del universo, del cual ninguna ciencia hay en el alma, si no se sabe, cómo no se lo conoce”³⁵.

33 *Conf.* I, 6, 10: *amet non inveniendo invenire potius quam inveniendo non invenire.*

34 *De ord.* II, 16, 44: *Quisquis autem vel adhuc servus cupiditatum, et inhians rebus pereuntibus, vel iam ista fugiens casteque vivens, nesciens tamen quid sit nihil, quid informis materia, quid formatum exanime, quid corpus, quid exanime in corpore, quid locus, quid tempus, quid in loco, quid in tempore, quid motus secundum locum, quid motus non secundum locum, quid stabilis motus, quid sit aevum, quid sit nec in loco esse, nec nusquam, et quid sit praeter tempus et semper, quid sit et nusquam esse et nusquam non esse, et numquam esse et nunquam non esse: quisquis ergo ista nesciens, non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo, sed de anima ipsa quaerere ac disputare voluerit, tantum errabit quantum errari plurimum potest. Cf. V. Lossky, “Les éléments de Théologie négative dans la pensée de saint Augustin”, pp. 576-577.*

35 *De ord.* II, 18, 47: *Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum*

En *De Trinitate*, comentando los versículos “Alégrense el corazón de los que buscan al Señor; (...) buscad siempre su rostro”³⁶, se pregunta: “Parece que jamás se encuentra lo que siempre se busca: ¿cómo, pues, ha de alegrarse y no sentir tristeza el corazón de los que buscan, si no pueden encontrar lo que buscan?”³⁷. No es que no se encuentre nunca lo que se busca, sino que, a medida que vamos conociendo realidades “incomprendibles” como Dios, nos damos cuenta cuánto nos superan³⁸.

Podemos entonces concluir este segundo punto: la negación como forma legítima de aproximarse a la naturaleza divina y su culminación en una “*docta ignorantia*” constatan la influencia de la teología negativa proveniente de la tradición neoplatónica, -en particular, de Plotino-, en la obra del Hiponense.

3) Dios: el mismo ser

Habíamos dejado pendiente profundizar en el *status* ontológico de la naturaleza divina. La naturaleza divina, eterna e inmutable, resulta incomprendible para nuestras categorías y conceptos, sólo apropiados para las creaturas:

No son una cosa los años de Dios y otra el mismo Dios, sino que los años de Dios son la eternidad de Dios; y su eternidad es su misma sustancia, la cual nada tiene de mutable; allí nada hay pretérito, como que ya no existe; nada hay futuro, como si todavía no es. Allí no hay más que el presente: existe, es. En él no hay ni el “fue”, ni el “será”, porque el “fue”, ya no es; y el “será”, todavía no es; sino que lo que en Dios hay es únicamente el “es”. (...) Ya veis aquí el gran Es. ¡Sí, sublime Es! Ante esto, ¿qué es el hombre? Ante tan sublime Es, ¿qué es el hombre, por grande que sea? ¿Quién aprehenderá aquel “ser”? ¿quién participará de él?, ¿quién podrá alcanzarlo, o participar de él?, ¿quién pretenderá poder estar en él?³⁹

ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat.

36 Sal. 104, 3-4.

37 *De Trin.* XV, 2, 2: *Videtur enim, quod semper quaeritur, numquam inveniri: quomodo iam laetabitur, et non potius contristabitur cor quaerentium, si non potuerint invenire quod quaerunt?*

38 Cf. *De Trin.* XV, 2, 2: *Si ergo quaesitus inveniri potest, cur dictum est: Quaerite faciem eius semper? An et inventus forte quaerendus est? Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur?*

39 *In ps.* 101, ii, 10: *Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse: sed anni Dei, aeternitas Dei est: aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit; quia et quod fuit, iam non est; et*

Pero como se desprende del comienzo de la cita anterior, -“No son una cosa los años de Dios y otra el mismo Dios, sino que los años de Dios son la eternidad de Dios; y su eternidad es su misma sustancia”-, tal inmutabilidad y eternidad constituyen en realidad dos aspectos derivados de la condición ontológica única divina, que Gilson ha sabido descubrir muy bien a partir de la sentencia de *De moribus ecclesiae*: “*Deum nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse*”⁴⁰ (de Dios sólo podemos decir que es). A partir de esta fórmula, nuestro especialista concluye: “No hay definición de Dios, puesto que es el mismo ser, sustraído a toda determinación”⁴¹. Detengámonos a analizar la mencionada sentencia: de Dios sólo podemos decir que es.

Esta fórmula destaca a la vez la simplicidad y la plenitud del ser de Dios. El principio escapa a toda determinación, pues, como advertía en *De civitate Dei*, en Dios “no es una cosa la cualidad y otra la sustancia (...) lo que tiene, eso mismo es”⁴².

Por otra parte ya habíamos señalado que sólo de Dios podemos decir que es verdaderamente, pues, a diferencia de las creaturas que reciben su ser y por ende son mudables, finitas y contingentes, Dios carece de todo no-ser: eterno, inmutable, perfecto.

Para concluir esta primera parte, Agustín retoma de la tradición neoplatónica la advertencia de la plenitud y simplicidad del ser de Dios. Sin embargo, la expresa mediante fórmulas positivas: Dios es el ser verdadero; de Dios sólo podemos decir que es.

La teología negativa de Mario Victorino

En su traducción de *Confessiones*, Piemonte advierte que la interrogación inicial del libro primero por la quiddidad de Dios⁴³ retomaría las del Rétor en *Ad Candidum*. Sin embargo, según Hadot, el párrafo más extenso que el Victorino consagra a la teología negativa se encuentra en *Adversus*

quod erit, nondum est: sed quidquid ibi est, nonnisi est. (...) Magnum ecce Est, magnum Est! Ad hoc homo quid est? Ad illud tam magnum Est, homo quid est, quidquid est? Quis apprehendat illud esse? quis eius particeps fiat? quis anhelet? quis aspiret? quis ibi se esse posse praesumat?

⁴⁰ Ag., *De moribus ecclesiae* I, XIV, 2. Cf. É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine*, pp. 285-286.

⁴¹ É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustine*, p. 286.

⁴² Ag., *De civ. Dei* XI, 10, 3: *non aliud est in eis qualitas, aliud substantia (...) quae habet, haec et est, et ea omnia unus est*. Cf. *De Trin.* V, 2, 3 (hemos citado el pasaje al inicio del punto 2).

⁴³ Cf. *Conf.* I, 4, 4: *Quid es ergo Deus meus?* Cf. San Agustín, *Confesiones*, traducción, notas e introducción G. Piemonte, nota 14, p. 5, Colihue, Buenos Aires, 2006.

*Arium*⁴⁴. A continuación, comentaremos el pasaje siguiendo el análisis que Hadot propone en *Porphyre et Victorinus*.

A diferencia de Agustín, el Victorino presenta en este párrafo a Dios como lo Uno anterior, no sólo a todo lo que es, sino incluso al ser y sus diferentes aspectos formales:

Es lo Uno antes de toda existencia, antes de toda existencialidad y, sobre todo, antes que todo lo inferior, antes que el ser mismo, porque este Uno es antes que el ser. Anterior, pues, a toda entidad, sustancia, subsistencia e incluso anterior a todas las realidades que tienen incluso más potencia⁴⁵.

De los seis términos empleados por el Rétor, la existencia y la existencialidad corresponden al ser puro, mientras los cuatro restantes (el ente, la entidad, la sustancia, la subsistencia) se refieren al ser determinado o substancia⁴⁶.

Hadot advierte que un poco más adelante se expondrá la distinción entre el ser y lo ente en términos casi literalmente idénticos a aquellos empleados en el fragmento quinto del *Comentario al Parménides* de Porfirio⁴⁷: el ser anterior a lo ente, esto es, el ser absoluto, “imparticipado”,

44 Ad Ar. I B, 49, 9-40: *Ante omnia quae vere sunt, unum fuit, sive unalitas, sive ipsum unum, antequam sit ei esse, unum Illud enim unum oportet dicere et intellegere quod nullam imaginationem alteritatis habet, unum solum, unum simplex, unum per concessionem, unum ante omnem existentiam, ante omnem existentiam et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ðv; hoc enim unum ante ðv; ante omnem igitur essentiam, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora; unum sine existentia, sine substantia, sine intelligentia -supra enim haec- immensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso, soli autem sibi et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui, inpartite undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate, quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia; et universalium et partium omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum paeprincipium, omnium intelligentiarum praeintelligentia, omnium potentiarum fortitudo, ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior -motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superrelativa motio est- continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius, omni intelligentia et corpore penetrabilis, omnium potentissimum, potentia potentiarum, omni genere, omni specie magis totum, vere ðv totum, vere quae sunt omnia ipsum existens, omni toto maius, corporali et incorporali, omni parte magis pars, inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 280-285. La presente traducción del *Adversus Arium* y las subsiguientes son propias, siguiendo la traducción propuesta por Hadot en *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité* I, Éditions du Cerf, Paris, 1960.*

45 Ad Ar. I B, 49, 13-17: *unum ante omnem existentiam, ante omnem existentiam et maxime ante omnia inferiora, ante ipsum ðv; hoc enim unum ante ðv; ante omnem igitur essentiam, substantiam, subsistentiam et adhuc omnia quae potentiora.*

46 Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 280 y Ad Ar. I A, 30, 18-26: *Quid dicimus esse substantiam? Sicuti sapientes et antiqui definierunt: quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse. Et dant differentiam existentiae et substantiae; existentia quidem et existentiam, praeexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent; substantiam autem, subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus.*

47 Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 141-142 y Adv. Ar. IV, 19, 4-II: *Ante on et ante logos*

“originalmente original”; y el ser coordinado a lo ente, es decir, el ser de “todos aquellos que vienen después de Dios: géneros, especies, etc”. La mencionada distinción entre el ser y lo ente la encontraremos luego en Boecio⁴⁸.

Ahora bien, el pasaje del *Adversus Arium* consagrado a la teología negativa, que estamos comentando, va más allá de esta distinción entre ser y ente, pues lo Uno es anterior incluso al ser. Tal anterioridad de lo Uno debe entenderse como una negación trascendente⁴⁹. En otras palabras, lo Uno no sólo es anterior a lo existente en tanto causa primera de todo lo existente, sino que además es “principio anterior a todo principio”⁵⁰.

De ahí que se niegue la existencia, la substancia, y la inteligencia de lo Uno, no porque carezca de ellas, sino a fin de señalar que el principio de toda existencia, substancia e inteligencia debe ser por sobre éstas. Esta primera negación de los géneros supremos implica toda una serie de negaciones: Dios es sin medida, invisible, indistinto, indivisible, sin figura, sin cualidad, sin color, sin forma. En definitiva, “Dios no puede ser conocido, porque es sin determinación, porque todo conocimiento supone una forma”⁵¹. Entre esta serie de negaciones hallamos, no obstante, una afirmación: “sólo Él es discernible y definido por su propia existencia, no por un acto, de tal forma que su constitución propia y el conocimiento que Él tiene de sí mismo no sean una cosa diferente de él”⁵².

A continuación se advierte que los opuestos móvil-inmóvil, continuo-discontinuo, corpóreo-incorpóreo se predicán del principio simultáneamente y en grado superlativo:

Él [lo Uno] es la causa primera de todos los existentes, sean universales

vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse (...). Hoc ipsum esse duobus accipiendum modis, unum ut universale sit et principaliter principale, unde in ceteris esse sit, alioque esse est ceteris quod est omnium post vel generum vel specierum atque huius modi ceterorum. Verum esse primum ita inparticipatum est ut nec unum dici possit nec solum.

48 Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 490-492.

49 Cf. *Ad Ar.* I B, 49, 17-26: *unum sine existentia, sine substantia, sine intelligentia -supra enim haec immensum, invisibile, indiscernibile universaliter omni alteri et his quae in ipso et his quae post ipsum, etiam quae ex ipso, soli autem sibi et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui, inpartile undique, sine figura, sine qualitate neque inqualitate, sine qualitate, quale, sine colore, sine specie, sine forma, omnibus formis carens, neque quod sit ipsa forma qua formantur omnia.* Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 281.

50 *Ad Ar.* I B, 49, 28: *omnium principiorum praeprincipium.*

51 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 281.

52 *Ad Ar.* I B, 49, 20-23: *soli autem sibi et discernibile et definitum, ipsa sua existentia, non actu, ut non quiddam alterum sit ab ipso consistentia et cognoscentia sui.*

o particulares, el principio anterior a todo principio, la inteligencia anterior a toda inteligencia, la fuerza de todo poder; más móvil que el movimiento mismo, más estable que el mismo reposo -puesto que él es reposo por un movimiento inexpresable y es movimiento por sobre toda expresión por un indecible reposo-; más condensado que todo continuo, más lejano que toda discontinuidad, más acabado que todo cuerpo y más grande que toda grandeza, más impenetrable que todo incorporeal y más penetrable que toda inteligencia y que todo cuerpo⁵³.

Hadot denomina a esta peculiar predicación del principio de dos opuestos simultáneamente en su grado superlativo la doctrina de la *coincidentia* de los *maxima*; en ella se fusionan los métodos de oposición y eminencia: Dios no es ninguna de tales cualidades opuestas, porque es el *maximum* de cada una al mismo tiempo; es coincidencia de los *maxima*⁵⁴.

Esta fusión de la vía de oposición y eminencia conduce, en última instancia, a revelar la indeterminación trascendente del principio, -pues toda oposición conlleva determinación-, valiéndose de “una teología afirmativa”⁵⁵ cercana a la que encontrábamos en el Hiponense: “es, en un modo absolutamente universal, el ser verdadero, siendo él mismo la totalidad de los verdaderamente existentes⁵⁶, “siendo, por una inefable potencia, sobre un modo absolutamente puro, todos los que verdaderamente son”⁵⁷.

Sólo a partir de esta teología afirmativa, -advierde Hadot-, podemos comprender cómo es posible la coincidencia de los *maxima* en el principio: “En el ser puro e indeterminado (del principio), cada determinación es más y mejor ella misma, que cuando luego sea en lo determinado”⁵⁸. El mencionado especialista añade que en el comentario de Porfirio al Parménides encontramos un pasaje similar de lo negativo a lo positivo: “la teología negativa no es sino la expresión de la debilidad de nuestra inteligencia, y ella no debe disimularnos la plenitud del ser

53 Ad Ar. I B, 49, 30-35: [unum] universalium et partium omnium quae sunt prima causa, omnium principiorum praepincipium, omnium intelligentiarum praeintellecta, omnium potentiarum fortitudo, ipsa motione celebrior, ipso statu stabilior -motione enim ineloquibili status est, statu autem ineffabili superlativa motio est- continuatione omni densior, distantia universa altior, definitior universo corpore et maius omni magnitudine, omni incorporali purius, omni intelligentia et corpore penetrabilius.

54 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 282. Cf. Ad. Ar. I B, 49, 30-32. Según Gandillac este método anuncia la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa (cf. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, pp. 120-125, Aubier, Paris, 1941).

55 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 282.

56 Ad. Ar. I B, 49, 36-37: vere òv totum, vere quae sunt omnia ipsum existens.

57 Ad. Ar. I B, 49, 39-40: inenarrabili potentia pure existens omnia quae vere sunt.

58 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 285.

divino”⁵⁹.

Para finalizar esta segunda parte dedicada a la teología negativa del Victorino, presentamos el siguiente pasaje de su *Carta a Cándido*, en el cual se advierte que la causa de lo que es y de lo que no es, es anterior y por sobre ambos; por consiguiente, la causa no puede ser inteligida ni en lo que es, ni en lo que no es, sino en la “ignorancia:

Y es lícito decir, impío es entender y llamar *ón* a la causa de aquello que es. Pues la causa es antes de aquello de lo cual es causa. Por tanto, Dios es por sobre *ón* y según el modo de lo que es por sobre, Dios es llamado *mè ón*, no por privación de la totalidad de lo que es, sino en cuanto otro *ón*⁶⁰.

Ahora bien, ¿qué es este *tò mè ón* por sobre *tò ón*? Lo que no es inteligido en cuanto *ón* ni en cuanto *mè ón*, sino en cuanto inteligible en la ignorancia, porque (es) *ón* y porque (es) no *ón*⁶¹.

Pues si produjo *tò ón*, verdadero es decir que quien es por sobre *tò ón* habrá engendrado *tò ón*, porque esparció la semilla desde sí mismo más bien que desde la nada. Pues lo que es por sobre *ón* es *ón* escondido. En verdad, la generación es la manifestación de lo escondido⁶².

Así, la causa de lo que es y de lo que no es sólo puede ser inteligida en la “ignorancia”, pues el principio reúne en tanto causa lo que es y lo que no es. De ahí que la cita termine advirtiendo que, si bien la causa de lo que es no puede carecer de entidad, su condición ontológica trasciende y funda a la de lo que es. Acentuando esta trascendencia, Victorino lo llama “*ón* escondido”. De esta forma se niega que podamos comprender la naturaleza del principio a partir de lo que proviene de él, aunque en ello se manifieste algún aspecto de éste.

59 P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 283. Cf. Porfirio, In Parm. IV, 27 y ss.

60 *Ad Cand.* 4: *et non licet dicere, nefas est intelligere, eorum quae sunt causam ón appellare. Causa enim prior est ab his quorum causa est. Supra ón igitur deus est, iuxta quod supra est, mè ón deus dicitur, non per privationem universo eius quod sit, sed ut aliud ón.* Seguimos aquí y en las dos siguientes citas de la Carta a Cándido la traducción de C. D’ Amico en C. D’ Amico (ed.), *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, pp. 38-43, Winograd, Buenos Aires, 2008.

61 *Ad Cand.* 14: *Quid autem tò mè ón super tò ón est? Quod non intellegatur ut ón neque ut mè ón, sed ut in ignoratione intelligibile, quoniam ón et quoniam non ón.*

62 *Ad Cand.* 14: *Si enim tò ón produxit, verum est dicere, quoniam a semet ipso, qui super tò ón est, tò ón generavit quam de nihilo. Quo denim supra ón est, absconditum ón est. Absconditi vero manifestatio generatio est.*

Coincidencias y diferencias de ambas teologías negativas

Esperamos haber contribuido en la comprensión de dos concepciones teológicas que resultarán tan significativas para la historia de la filosofía. En relación a la de Agustín, hemos procurado resaltar algunos de los elementos provenientes de la tradición neoplatónica presentes en su concepción teológica. En efecto, si bien el Hiponense no cuenta con un conocimiento tan directo y profundo del pensamiento neoplatónico como Mario Victorino, pueden descubrirse en su concepción teológica elementos provenientes de la mencionada tradición: su preferencia por la negación, su culminación en una “*docta ignorantia*”⁶³, y sobre todo, la razón ontológica por la cual se opta por tal metodología: si todo conocer consiste en desentrañar la forma de lo conocido, Dios resulta incognoscible en tanto escapa a toda determinación⁶⁴.

En relación a la concepción teológica de Victorino, la cual preanuncia ya las teologías negativas de Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor, Juan Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa⁶⁵, la constatación de la importancia que los principios de la *apophasis* adquieren en la concepción teológica de Agustín, y el descubrimiento de los mencionados elementos provenientes de la tradición neoplatónica asimilados en dicha concepción teológica, muestran la influencia de la tradición neoplatónica en la obra del Hiponense. Ambos, esto es, los principios de la *apophasis* junto con los mencionados elementos neoplatónicos, no son suficientes para responder a nuestra hipótesis inicial, -si y en qué medida Victorino pudo haber sido una de las fuentes neoplatónicas que influyen en la teología negativa agustiniana-, pero muestran su plausibilidad.

Ahora bien, un inicio de respuesta a esta cuestión la encontramos al comparar la teología negativa del Hiponense con la del Rétor. A pesar de haber advertido una importante diferencia entre ambas teologías, -ya señalada a su vez por Carabine, quien sigue a Gilson-: “aunque Agustín entiende al ser de Dios como ser absolutamente trascendente, no adopta el pensamiento más explícitamente plotiniano del Victorino, donde Dios es entendido como *mè ón* porque es *próon*”⁶⁶; tres puntos parecen

63 Aunque otorgándole un sentido nuevo y original, Nicolás de Cusa encontrará resplandeciendo de diversa manera su intuición de la “*docta ignorantia*” en otros pensadores pertenecientes a la tradición neoplatónica, entre los que explícitamente menciona a Agustín de Hipona (Cf. N. de Cusa, *Apol. doc. ig.* (h. II, n. 17-18)).

64 Cf. *De Trin.* V, 2, 3 y P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, p. 281.

65 Cf. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p.123, Gredos, Madrid, 1999.

66 D. Carabine, *The Unknown God*, p. 267 y É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp., Gredos, Madrid, 2001.

vincular la concepción teológica de Agustín con la del Victorino: 1) sólo el principio es discernible y definido por su propia existencia; 2) la anterioridad del principio respecto a toda oposición. En particular, el Obispo de Hipona señala, como el Rétor, que en Dios la actividad se identifica con el reposo⁶⁷. No obstante, mientras la doctrina de los *maxima* conduce en última instancia hacia una teología que busca poner de manifiesto la indeterminación trascendente del principio, el Hiponense procura, mediante la concepción de Dios como el mismo ser, resaltar su condición ontológica absolutamente simple e infinita⁶⁸. 3) De ahí que ambos pensadores propongan un modo de conocer más adecuado para aproximarse a la naturaleza divina: el saber de la *docta ignorantia*, que, en tanto ha reconocido su anterioridad, no busca determinarlo en el ámbito de los opuestos, sino simplemente señalar su sobreeminencia.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

⁶⁷ Cf. *Conf.* XIII, 37, 52; In Io. ev. XVII, 14, y San Agustín, *Confesiones*, traducción, notas e introducción G. Piemonte, nota 1462, p. 434.

⁶⁸ Cf. É. Gilson, "L'infinité divine chez saint Augustin", en *Augustinus Magister I* (1954), pp. 569-574.

ORIGINALIDAD DE LA METAFÍSICA CUSANA: LA NEGACIÓN EN CUANTO PRINCIPIO PRIMERO¹

ORIGINALITY OF CUSANUS'S METAPHYSICS: NEGATION AS FIRST PRINCIPLE

JORGE MARIO MACHETTA*

Dr. en Teología

Universidad del Salvador - Buenos Aires - Argentina

Artículo recibido el 30 de julio de 2020; aceptado el 07 de noviembre de 2020.

* *jorgemachetta@yahoo.com.ar*

Cómo citar este artículo:

J. M. Machetta. (2020). "Originalidad de la metafísica cusana: La negación en cuanto principio primero" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 39-68 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.39>

¹ La presente investigación reelabora y profundiza nuestras anteriores investigaciones: J. M. MACHETTA, "La negación en cuanto principio primero de la metafísica cusana" en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*, J. M. MACHETTA, C. D' AMICO, (eds.) Biblos: Buenos Aires, 2005, pp. 165-182; J. M. MACHETTA, "Los nombres de Dios y la novedad de la metafísica cusana" en *A quæstao da Deus na História da Filosofia*, M. L. XAVIER (coord.), Zéfiro:Portugal, 2008, pp. 527-546; J. M. MACHETTA, "Tradición y originalidad: La metafísica de Nicolás de Cusa", *Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Morón*, Vol. XV, n° 17/18 (2012), pp. 101-124.

RESUMEN

Nuestra exposición se desarrollará en tres momentos: En el primero presentaremos la originalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464) expresado en su fórmula “acerca de la docta ignorancia”, es decir, sobre el saber del no saber en cuanto es el recurso insustituible para expresar la absoluta perfección del principio de todo: Dios. En un segundo momento mostraremos como dicha originalidad se diferencia de la tradición escolástica que elaboraran tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino apelando a la metafísica del ser propuesta por Aristóteles. En un tercer momento expondremos textos cusanos correspondientes a sus obras posteriores en los cuales se reelabora y profundiza temáticamente el principio de la negación. Nuestra aspiración es que este recorrido realizado a través de los textos nos brinde una imagen completa de la profunda originalidad del pensamiento cusano.

Palabras claves: Principio / negación / afirmación / proporción / coincidencia

ABSTRACT

Our paper will be developed in three moments. First, we will present the originality of Nicholas de Cusa's thought (1401-1464) expressed in his formula “about learned ignorance”, that is to say, on the knowledge of not knowing as it is the irreplaceable resource to express the absolute perfection of the beginning of everything: God. In a second moment we will show how this originality differs from the scholastic tradition elaborated by both Albertus Magnus and Thomas of Aquinas, appealing to the metaphysics of being proposed by Aristotle. Thirdly, we will present passages from Cusanus's later works, in which the principle of negation is reelaborated and thematically deepened. Our aspiration is that this path through Cusanus's texts provides us with a complete image of the deep originality of Cusanus's thought.

Keywords: Principle / negation / affirmation / proportion / coincidence

1) Introducción

Con esta exposición nos proponemos poner de manifiesto el rol y la exclusividad que Nicolás de Cusa asigna a la negación en cuanto recurso insustituible para expresar no solo la perfección absoluta de Dios, sino también su carácter de principio y fundamento de toda realidad. Nos interesa el giro copernicano que su metafísica significó frente a la solidez ontológica de la tradición escolástica expresada en Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Abordaremos en primer lugar la “novedad” cusana fundada en la interpretación del apetito de saber que nutre la inquisición filosófica, es decir la docta ignorancia en cuanto es la única y exclusiva condición del posible acceso al principio absoluto. En un segundo momento nos interesa presentar la concepción escolástica de la metafísica tal como la exhiben Alberto Magno y Tomás de Aquino a fin de resaltar su diferencia con la novedad cusana. Y en un tercer momento consideraremos textos cusanos seleccionados de sus obras posteriores en los cuales se reelabora y profundiza temáticamente el principio de la negación. Consideramos que de esta manera podremos ofrecer una visión completa de la innovación cusana de la metafísica.

2) La novedad cusana

Nicolás de Cusa, 1401-1464, es una figura descolante del siglo XV, época particularmente afectada por profundas crisis religiosas, doctrinarias y políticas². En ella la decadencia de las formas de la vida medieval en los ámbitos no solo políticos sino también especulativos y en especial a raíz del incipiente renacimiento, generan la aspiración a un cambio. En este contexto histórico Nicolás ha puesto de manifiesto no sólo su competencia para la política eclesiástica sino, muy particularmente, su profunda y original concepción intelectual.

Podemos descubrir esta tradición en el primer sermón que Nicolás pronuncia en 1430 en Coblenza, cuya primera parte está dedicada a la cuestión de “los nombres de Dios”³. “¿Quién puede atreverse a explicar el

2 Dos obras se esfuerzan por proponer el singular perfil de Nicolás de Cusa en su tiempo: G. SANTINELLO *Introduzione à Nicolò Cusano con aggiornamento bibliografico*. Bari: Roma, 1987; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues Geschichte einer Entwicklung*, Klostermann Vittorio GmbH: Frankfurt a. Main, 2008.

3 Las obras cusanas se citan de acuerdo a la edición crítica, donde h: NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Leipzig, 1932 ss., indicando en cada caso el volumen y número de parágrafo y página (si es el caso). NICOLÁS DE CUSA,

nombre tan infinito, inmenso e inconcebible de Dios?”⁴, se pregunta en el prólogo de su predicación. Más aún, para describir esta distancia entre Dios y el hombre apela al tradicional símil del ave vespertina incapaz de ver la luz.⁵ En consecuencia no podrá sorprendernos la conclusión que enuncia más adelante: “es manifiesto que el intelecto humano no solamente es débil con su propia visión para la percepción de esta luz excelente, sino que permanece, por su propia naturaleza, totalmente ciego”⁶.

Pareciera, entonces, que la única conclusión aceptable ha de ser que sólo podríamos acceder a Dios a través del silencio y la adoración. Ciertamente Nicolás nunca renunció a este principio de la inefabilidad divina. Desde muy temprano había descubierto los textos del Pseudo Dionisio Areopagita⁷. En cuanto “sumo bien” Dios es la perfección misma⁸. “Dios es nombrado con diversas voces humanas en las varias lenguas de las naciones, pero su nombre es único, inefable e incógnito”⁹. Sólo hay un nombre, que por provenir directamente de Dios se sustrae a nuestra comprensión humana: es el tetragramaton de la Biblia hebrea.¹⁰ De todas formas reconoce y menciona, no solo respecto de la tradición bíblica sino también de todos los pueblos una gran variedad de denominaciones de Dios. Su conclusión es que precisamente tal variedad pone de manifiesto la inefabilidad de Dios. Sin embargo Nicolás no avanza aquí en su reflexión y deja la antinomia sin resolver: por una parte en virtud de su inefabilidad Dios es sobre todo nombre y sobre todo intelecto creado, por otra, en cambio, los hombres nombran a Dios y le atribuyen diversas perfecciones, y ello es una manera de reconocer su grandeza. Pero estos

Sermo I (h XVI/I): I In principio erat Verbum, pp.1-19.

4 NICOLÁS DE CUSA, *Sermo I*, (h XVI/I): “Quis enim tam infiniti, inmensi, inconcetibilique summi dei nomen audet explicare?”

5 Se trata de una comparación que todos los escolásticos reproducen y que ha sido tomada de ARISTÓTELES *Metaphyc.* II, I, a 1003 b 9-11; ALBERTO MAGNO *Metaphys.* II 1, 2 *Opera Omnia*, XVI, B. GEYER (ed.), p. 92.

6 NICOLÁS DE CUSA, *Sermo I* (h XVI/I), p. 2: “manifestum est humanum intellectum ad huius tam excellentis lucis perceptionem non modo sua intrinseca visione debilem, verum penitus coecum ex sua natura remanere”.

7 Ver por ejemplo el estudio preliminar de L. BAUR en *Cusanus Texte III Marginalien Nikolaus Cusanus und Ps.Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, Heidelberg 1941, pp. 9-18.

8 NICOLÁS DE CUSA, *Sermo I*, p. 3: “Deus quia omnis boni et perfectionis, virtutis et veritatis origo a nullo dependens et a quo omnia, ipsum summum bonum esse necesse est”.

9 NICOLÁS DE CUSA, *Sermo I*, p. 4 lin.3: “Nominatur humanis diversis vocibus, diversis linguis diversarum nationum, licet nomen suum sit unicum, summum, infinitum, ineffabile et incognitum”.

10 NICOLÁS DE CUSA, *Sermo I*, p. 5 lin.16: “Unum tamen sanctissimum cuius interpretationem humanus intellectus apprehendere nequit a Deo datum quod est tetragrammaton, id est quattuor litterarum, est inefabile id est per intellectum inconceptibile”.

hechos no aclaran las preguntas: ¿Qué es, entonces, lo que legitima tales usos? ¿Cuál es el valor de dichos nombres? Evidentemente si el nombre proporciona, de alguna manera, un cierto conocimiento respecto de lo nombrado, ello sólo puede provenir de nuestra capacidad de conocer, sin embargo aceptar la grandeza infinita de Dios implica reconocer su inaccesibilidad. ¿Será posible encontrar una respuesta a este dilema?

A nuestro entender, es ésta la cuestión que intenta resolver Nicolás con su obra *Acerca de la docta ignorancia*, escrita en 1440. En efecto, en el epílogo de la obra confiesa que ha sido precisamente el “don del Padre de las luces” lo que le permitió: que “abrazara lo incomprendible incomprendiblemente en la docta ignorancia por medio de la superación de las verdades incorruptibles que pueden saberse humanamente”¹¹. Consciente de sus propias limitaciones, pero mucho más de “la audacia con que él ha sido llevado para tratar acerca de la docta ignorancia”¹², fórmula paradójica que resume la dificultad de la tarea que se propone: brindar por una parte un saber, fruto de un ejercicio intelectual, que es calificado, a la vez, como ignorante.

Nicolás avanzará gradualmente a través de este nuevo camino. Apela, en primer lugar al clásico tropo de la “admiración, a causa de la cual se filosofa”¹³, por cuanto es el estímulo por el cual el intelecto “se perfecciona con la dedicación a la verdad”¹⁴. En efecto, consecuente al ejercicio del conocimiento “el apetito no ha de resultar inútil” sino por el contrario se trata de que “puede alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza” (n.2). Por ello mismo “el sano y libre intelecto conoce lo verdadero” (ibid.). Sin embargo, tan rotundas afirmaciones no parecen poder conciliarse con el título propuesto a este primer capítulo introductorio: “En qué sentido saber es ignorar”. Por tanto, es importante encontrar el hilo conductor de la argumentación cusana que él mismo califica como “máxima doctrina de la ignorancia” (n.5). La primera parte de su análisis la dedica Nicolás a la investigación del alcance y sentido del ejercicio del conocimiento humano, luego establecerá, en el capítulo tercero, la relación de dicho conocimiento con la verdad definida como precisión. En ambos análisis se harán

¹¹ NICOLÁS DE CUSA, , *De docta Ignorantia*, III (h. I, n. 263): “ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium”.

¹² NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la Docta ignorancia*, Libro I: *lo máximo absoluto*, J. M. MACHETTA, C. D' AMICO, Biblos: Buenos Aires, 2003, n. 1. En el texto nos referiremos a esta edición mencionando el número correspondiente al texto citado.

¹³ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 1.

¹⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 1.

patentes dos aspectos fundamentales. Por un lado, la consideración de la imperfección e insuficiencia de dicho ejercicio cognoscitivo, tanto en la metodología adoptada: el recurso a la proporción, como respecto del resultado obtenido en relación con la verdad. Y particularmente desde ambos requerimientos de nuestro modo de conocer se pregunta por lo infinito o máximo. Es en este punto donde surge la originalidad del pensamiento cusano dado que la insuficiencia y los límites que todas las experiencias cognoscitivas ponen de manifiesto que lejos de constituir una barrera para el apetito de verdad que guía a la inteligencia, la habrá de conducir, y ésta será la tesis fundamental de Nicolás, a un nivel de superación expresado por medio de esta paradójica sentencia: “Y por tanto será tanto más docto, cuanto se sepa a sí mismo más ignorante” (n.4).

Comienza con la descripción del conocimiento como proceso que va desde lo más conocido a lo que todavía no lo es, de modo que el ejercicio de conocer implique progresar en el saber. Ello se obtendrá si puede establecerse entre lo conocido, y lo no conocido lo que posibilite una comparación o proporción. Esto implica dos exigencias. Primero que se dé una cierta igualdad común, base de toda relación posible, pero además que pueda advertirse una cierta diferenciación entre ambos, pues de lo contrario estaríamos ante la pura identidad. Nicolás llama a esto “proporción comparativa”¹⁵ o bien simplemente “proporción”¹⁶.

Ahora bien, “la proporción no puede ser entendida sin el número. Por lo tanto, el número incluye todas las cosas proporcionables”¹⁷. La misma doctrina será ampliamente desarrollada en el libro segundo, a propósito del conocimiento del universo. Allí afirma: “El número proviene de nuestra mente por esto: que entendemos muchas cosas singularmente en relación a lo uno común”¹⁸. El número proviene de la unidad y concluye en la diversidad. Por lo cual lo diverso, es decir aquello todavía no conocido, pero que exhibe una nota común, lleva en sí mismo lo que lo vincula a la unidad y aunque el número no es lo mismo que la unidad, sin embargo, no puede ser pensado sin entrar en relación con ella. Por ello mismo advierte: “Suprimiendo el número cesan la distinción, el orden, la proporción, la armonía de las cosas y además la

15 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 2.

16 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 2.

17 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 3.

18 NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia*, Libro II: *Lo máximo contracto o universo (edición bilingüe)* J. M. MACHETTA, C. D'AMICO y S. MANZO (eds.), Buenos Aires 2004. Citamos el número del párrafo: n 108.

misma pluralidad de los entes”¹⁹.

De todas formas, estas afirmaciones podrían dar pie a una objeción: la primacía que se otorga a la proporción y por consiguiente al número ¿no implica, acaso, el peligro de reducir al ámbito de lo mensurable y cuantitativo el ejercicio del conocimiento dejando en un cono de sombra toda otra realidad ajena a los parámetros de la mensura? Más aún podríamos preguntarnos si esta preferencia por el vocabulario afín a las matemáticas no implica de suyo establecer una barrera que impida alcanzar a Dios por la vía del conocimiento sobre todo cuando nos encontramos ante la enfática formulación cusana de que “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción es desconocido”²⁰. Por tanto, si el conocimiento se resuelve a través de la proporción, el abismo que separa la finitud de la infinitud imposibilita el punto común que toda proporción exige. En consecuencia, será necesario reflexionar más profundamente no sólo acerca del concepto mismo de infinito sino también replantear nuestras posibilidades cognitivas. Respecto de la infinitud se ha de tener en cuenta la modalidad que adquiere cuando es aplicada al número por cuanto podemos pensarlo en su progresión ascendente, o bien en su regresión, un proceso sin término por cuanto siempre será posible añadir o bien sustraer un número más o menos, y en ese sentido no habrá límite sino “*progressio ad infinitum*”. Nicolás advierte explícitamente que el resultado de tal especulación no hace sino subrayar su potencialidad. Aún en la hipótesis, nos dice, de arribar al “máximo número”²¹ por cuanto el número es finito no se arriba, sin embargo a lo máximo mayor a lo cual no puede ser, porque tal habría de ser infinito, de donde concluye “Por lo cual es claro que el ascenso del número es finito en acto y que tal número estará en potencia para otro”²², es decir, no será un número mayor al cual no pueda ser, lo que imposibilita que se lo considere en sí, es decir, en acto, infinito. Precisamente Nicolás retomará este planteo para poner de manifiesto la posibilidad para pensar la coincidencia de los opuestos. Pero a ello nos referiremos luego.

Se hace necesario, entonces, analizar el concepto mismo de maximidad a fin de poner de manifiesto cuál deba ser la infinitud

19 NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia I*, cap. V, n 13. La cuestión del número en relación con el conocimiento ha sido ampliamente tratada por Nicolás en su obra *De coniecturis* (h. III), I, cap.2.

20 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 3.

21 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 13.

22 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 13.

predicable de Dios. “Ahora bien, nos dice, llamo máximo a esto: lo que nada mayor que ello pueda ser”²³, con lo que incorpora a su especulación la tradicional formulación anselmiana, y en seguida añade: “la abundancia que ello implica sólo puede convenir a lo uno”²⁴. En consecuencia, maximidad, unidad y entidad son lo mismo, por tanto nada se opone a lo máximo sino que todo es en la unidad o maximidad. Insiste en caracterizar dicho máximo como absoluto, es decir, desvinculado, o bien a nada vinculado, pues nada hay de lo cual dependa ni tampoco nada se le contrapona. Y para que no surja la sospecha de que estamos ante la utilización de significaciones ligadas a nuestras limitaciones nos advierte: “conviene, empero, a quien quiera alcanzar el sentido, más bien elevar el entendimiento por sobre la fuerza de las palabras, que insistir en las propiedades de los vocablos, los cuales no pueden ser adaptados propiamente a misterios tan elevados”²⁵.

Desde este horizonte de la maximidad Nicolás enuncia el sentido del camino iniciado en la consideración del número. Atento a la necesidad de superar una infinitud que pueda quedar comprometida con este recurso al número nos dice: “Empero, no puede la unidad ser número, porque el número que admite excedente, de ninguna manera puede ser en cuanto tal ni mínimo ni máximo, pero (la unidad) es principio de todo número porque es lo mínimo, y es el fin de todo número porque es lo máximo. Por lo tanto la absoluta unidad a la cual nada se opone, es la misma maximidad absoluta”²⁶. Profunda distinción que preserva la absolutez de la unidad sin que por ello se desconozca su imprescindible presencia, en cuanto principio y fin para todo lo que de ella provenga.

Además, aflora aquí la original intuición fundamental cusana: la coincidencia de los opuestos. De ella trataremos enseguida, pero retengamos antes la conclusión que Nicolás propone sobre las consideraciones propuestas: “Advierte, nos dice, que hemos sido llevados por el número a esto: que podamos entender que a Dios innumerable conviene como lo más cercano la unidad absoluta y que Dios es de tal manera uno que es en acto todo aquello que es posible. Por lo mismo la unidad misma no recibe ni más ni menos, ni tampoco es multiplicable”²⁷.

Luego de todas las precisiones y diferencias acerca del significado

²³ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 15.

²⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 15.

²⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 8.

²⁶ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 14.

²⁷ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 14.

y aplicabilidad del vocabulario utilizado, y sobretodo, sin renunciar a la inefabilidad de Dios, propone un término: la unidad absoluta como lo más cercano, es decir, más próximo a lo que se pueda decir acerca de Dios, aunque ello no se identifique absolutamente con Él, y a la vez, que deba ser lo más contrapuesto a todo cuanto está vinculado con la progresión proporcional, la cual, dada su finitud, dista infinitamente de Él.

¿Qué es lo que ha permitido y legitimado esta superación de la antinomia finito-infinito que en principio parecía paralizar o imposibilitar todo posible acceso a Dios? La respuesta nos la proporciona la genial intuición cusana acerca de la coincidencia de los opuestos. Tratemos entonces de explicitar, aunque sea sintéticamente, este fundamental concepto. Nicolás acaba de referirse a un vocablo como “el más cercano” a lo que Dios es. Ahora bien, inmediatamente considera imprescindible encuadrar dicha afirmación dentro del principio de la inefabilidad de Dios. El resultado lo expresa con esta paradójica fórmula: “No alcanzamos lo máximo de otra manera que incomprensiblemente, puesto que la verdad es infinita”²⁸.

En primer lugar ¿Qué significa, o al menos, implica aquí “alcanzar”? ¿A qué se refiere con el adverbio “incomprensiblemente”? Desde un principio el término alcanzar aparece ligado al resultado de un esfuerzo o de un ejercicio de conocimiento. Es lograr aquello a lo que nuestro apetito de saber nos impulsa. Por eso mismo en los textos anteriores trató del alcance del entendimiento y lo explicó valiéndose de la proporción comparativa. Sin embargo, está fuera de duda que tal procedimiento es inadecuado cuando se trata de Dios. Por tanto, alcanzar, no puede aquí significar comprender proporcionalmente: lo cual es el ejercicio propio de la razón humana. Más aún, especialmente puso de manifiesto que, aún en el conocimiento proporcional nunca se llega a conocer perfectamente el ser de lo conocido. En ese sentido Nicolás ha señalado ya desde un principio que la precisión de la verdad es inalcanzable para todo entendimiento finito y a ello ha destinado el capítulo tercero del presente libro. Por tanto si legítimamente se puede decir que “alcanzamos”, será para señalar aquello que legítimamente se puede decir de Dios, aunque sólo se obtenga “incomprensiblemente”, es decir, dejando de lado el recurso a la proporción. Hay entonces un profundo misterio respecto del ser de todas las cosas. Particularmente es necesario despojar dicho alcance de toda afirmación o negación que

²⁸ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 12.

provenza de nuestro modo proporcional de conocer. En este punto Nicolás recuerda, una vez más, la implicancia de la maximidad. Dado que lo máximo “no es de la naturaleza de aquello que admite excedente y exceso”, es decir que se diferencia de lo que puede ser gradualmente diverso, “está por sobre todo aquello que puede ser concebido por nosotros”, por lo tanto se ubica por sobre cuanto nuestro modo de conocer puede pensar y en virtud de ello agrega la siguiente conclusión: “en consecuencia la máxima igualdad, que de ninguna manera es distinta o diversa, excede todo entendimiento”²⁹ o sea que consecuentemente no será posible comprender intelectualmente qué sea la máxima igualdad. Desde estos supuestos enuncia Nicolás este principio: “lo absolutamente máximo es todo aquello que puede ser y por ende totalmente en acto”³⁰. Con lo cual, apelando ya al usual vocabulario escolástico para referirse a la condición ontológica de los seres recurre a la fórmula “en acto”, contrapuesta ciertamente a la locución “en potencia”. No es, por lo tanto, ni más grande, o sea máximo, ni más pequeño, o sea mínimo porque nada se agrega o sustrae a ello. Es, entonces, simplemente “todo cuanto puede ser”³¹. Establecido este fundamento nos propone la sorprendente consecuencia: “por lo tanto es manifiesto que lo mínimo coincide con lo máximo”³². Es cierto que ningún escolástico puede renunciar, sea cual fuere la fundamentación que sostenga su concepción acerca de Dios, a la omnimoda perfección de Dios. Pero Nicolás no accede a esta conclusión para unirse meramente al coro de los autores escolásticos. No en vano ha recorrido un prolijo itinerario sopesando minuciosamente cada término y estando muy atento a nuestro ejercicio cognoscitivo. Lo que Nicolás destaca es que no podemos proyectar sobre la maximidad propia de Dios nuestras determinaciones acerca de la maximidad, porque ello significaría ponerle un límite a la infinitud. De ahí que no es posible distinguir ni menos contraponer, en este caso, máximo y mínimo porque tanto uno como otro, por cuanto no aceptan la posibilidad de ser más o menos que lo que son, es decir aquello mayor o bien menor al cual no hay, son lo mismo, es decir, coinciden.

Para ilustrar nuestra perplejidad propone Nicolás inmediatamente un símil: “Esto resultará más claro si contraes lo máximo y lo mínimo a la cantidad. Pues la máxima cantidad es máximamente grande, la mínima cantidad es máximamente pequeña. En consecuencia, desvincula de la cantidad lo máximo y lo mínimo sustrayendo intelectualmente lo

29 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. II.

30 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. II.

31 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. II.

32 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. II.

grande y lo pequeño. Así ves claramente que lo máximo y lo mínimo coinciden. Por lo tanto, la cantidad absoluta no es más máxima que mínima porque en ella lo mínimo es lo máximo coincidentemente”³³ es decir, si la cantidad no es sino cantidad, o sea cantidad absoluta, es igualmente máxima o mínima, lo que no agrega ni sustrae nada a lo que ella es.

Pero más allá de estas aclaraciones adquiere especial importancia la aplicación de esta doctrina respecto de las afirmaciones o negaciones que se predicán acerca de Dios. En efecto, como dice Nicolás, en virtud de la coincidencia, lo absolutamente máximo “está sobre toda afirmación y de la misma manera también sobre toda negación”. Por ello mismo, “todo aquello que se concibe que es, no es más es que no-es. Y todo aquello que se concibe que no es, no es más no es que es”³⁴. Es decir, al considerar los términos en cuanto a su absolutez, máxima o mínima, no acepta oposición alguna: tanto en cuanto a lo que afirma cuanto respecta a lo que niega. De este modo Nicolás renuncia explícitamente al principio de la lógica clásica, como constataremos luego al tratar del pensamiento escolástico que sostiene que “toda negación se funda en una afirmación”.

El ejemplo que aduce en este sentido es elocuente: “No es, pues, decir otra cosa: Dios que es la misma maximidad absoluta es luz, que Dios de tal manera es máximamente luz que es mínimamente luz”. A qué se debe ello lo explica enseguida: “Esto es así porque trasciende todo nuestro intelecto que no puede combinar en su principio los contradictorios por vía de la razón. Por tanto, sobre todo discurso de la razón vemos incomprensiblemente la absoluta maximidad que es infinita”³⁵. Nuevamente es la cabal significación de infinito la que marca la diferencia.

Por lo tanto, si por una parte la inefabilidad de Dios supera todo nuestro discurso intelectual estructurado en torno a afirmaciones y negaciones que no hacen sino confirmar la limitación del alcance de nuestro conocimiento, entonces al enunciar aquí explícitamente el término: “vemos” presenta un modo cognoscitivo que no se resuelve discursivamente, aunque no deje de considerársele, como lo dirá en posteriores escritos, como conocimiento peculiar. Por otra parte, a fin de evitar que este proceso se entienda como el de la elevación progresiva

³³ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 12.

³⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 12.

³⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 12.

de nuestros conceptos a un plano superior que nos permita proponer una definición de Dios nos dice: “Lo máximo y lo mínimo, tal como se los considera en este libro son vocablos trascendentes, de significación absoluta, de modo que abracen todo en su simplicidad absoluta³⁶ .

Notemos especialmente la condición de absolutos de tales vocablos, es decir, que no están ligados a ningún otro ni tampoco hay otro que se le oponga, de modo que se excluya en virtud de su simplicidad toda composición. Tal es, en conclusión, el estatuto cognoscitivo que impone la misma realidad de Dios para el hombre.

A partir de estos presupuestos emprende Nicolás la valoración de la tradición catafática y apofática cristiana como asimismo analiza el lenguaje de los paganos acerca de Dios. A ello dedica los tres capítulos finales del libro I de *Acerca de la docta ignorancia*³⁷. Nos dice en primer lugar: “Todos los nombres son impuestos a partir de una cierta particularidad de la razón, por medio de la cual se establece la distinción de uno respecto de otro”³⁸. La irrenunciable función de la razón es valerse de su capacidad de distinguir y diferenciar pues sólo de este modo podrá denominar, es decir, mostrar algo en cuanto distinto de otro. Pero éste no es el caso aplicable a Dios, a quien nada se opone y en quien todo es uno. “Dios en su simplicidad complica la universalidad de las cosas”, pero inmediatamente advierte: “La unidad no es un nombre de Dios a la manera como nosotros o bien nombramos o bien entendemos la unidad, porque así como Dios está por sobre todo intelecto, de la misma manera, a fortiori, está sobre todo nombre”³⁹ y explica el motivo de ello: “puesto que la razón no puede ir más allá de los contradictorios, de aquí que no hay nombre al que no se oponga otro de acuerdo con el movimiento de la razón”.

La paradoja constante que Nicolás enfrenta plantea, por una parte, la limitación intrínseca de todo principio racional, pero por otro la exigencia metafísica de una realidad no sometida a las distinciones de la razón exige poder ser expresada de alguna manera. ¿Invalida con ello

36 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 12.

37 Dejamos de lado todos los capítulos que se esfuerzan por brindar con la ayuda de las analogías geométricas de la línea y de la esfera un concepto acerca de Dios, como asimismo las exposiciones que se refieren a su vida trinitaria: capítulos VI a XXIII Aquí consideraremos solamente los capítulos XXIV: “Acerca del nombre de Dios y de la teología afirmativa”, el cap. XXV: “Los gentiles nombran a Dios de varias maneras con referencia a las criaturas”; cap. XXVI: “Acerca de la teología negativa”.

38 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 74.

39 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 76.

cualquier afirmación que pretenda aplicarse a Dios? Solo una cuidadosa y prolija consideración permite salvar el escollo. Así lo expresa: “La unidad no conviene a Dios sino sólo aquella unidad a la cual no se opone ni la alteridad, ni la pluralidad, ni la multitud”⁴⁰. Es decir, se trata ciertamente de una afirmación, pero enunciada no como contrapartida de la negación sino como plenitud sin opuestos. Sólo así podrá decirse de Dios: “aunque unidad parezca más próximo al nombre de lo máximo, todavía dista infinitamente del verdadero nombre de lo máximo que es lo máximo mismo”⁴¹ concluye aclarando el preciso sentido de su propuesta la cual confirma invocando la fórmula que ha encontrado en la obra del mismo Pseudo Dionisio: “las afirmaciones son inconsistentes”⁴², por cuanto, precisamente la “consistencia” de las afirmaciones proviene de su diferenciación respecto de lo que se le opone, pero lo máximo, según Nicolás, carece de oposición. De donde, concluye: “los nombres afirmativos, si le convienen (a lo máximo) no le convienen sino con referencia a las creaturas”⁴³ y lo que ellos ponen de manifiesto es, nos dice, “la potencia infinita respecto de las creaturas”⁴⁴, es decir, en cuanto que expresan lo que Dios desde la eternidad pudo crear⁴⁵. Con todo las limitaciones que Nicolás establece para las afirmaciones acerca de Dios no significan desconocer el valor que han tenido los distintos nombres que se han dicho de Dios a través de la historia.

“Los paganos nombraban a Dios según diversos modos de ver a las creaturas. Lo llamaban Júpiter, ciertamente a causa de su admirable piedad, lo llamaban Marte por sus virtudes guerreras, Mercurio por su prudencia para el consejo, etc.”⁴⁶.

La pluralidad y diversidad de tales nombres no es sino una “explicación”, en el preciso sentido cusano de despliegue de aquello que proviene de su fuente la cual reúne o “complica” en sí todo. Por lo mismo: “los nombres que explican podrían ser muchos pero jamás tantos y tan grandes sin que no pueda haber más, cada uno de los cuales se relaciona

⁴⁰ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 76.

⁴¹ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 77.

⁴² NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 72; PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coelesti Hierarchia* II, 3 PG. 3, 141 A: “Affirmationes sunt incompactae”.

⁴³ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 79.

⁴⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 79.

⁴⁵ A propósito de estas consideraciones inserta Nicolás (n. 80 y 81) su reflexión acerca del carácter de los nombres trinitarios que si bien se aplican a Dios sin embargo provienen del ámbito de las creaturas. No ingresaremos en esta cuestión teológicamente interesante.

⁴⁶ NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 83.

al propio e inefable como lo finito a lo infinito”⁴⁷.

Más en esta evolución de la expresión religiosa de los pueblos detecta Nicolás un desvío posible. En efecto, según los testimonios históricos, nos dice:

“...algunos daban culto en aquellas cosas en las que encontraban una explicación de la divinidad, tomando lo que es conocido sensiblemente como una guía hacia la causa y el principio. Y en este último caso han sido seducidos los hombres simples del pueblo quienes no utilizaron la explicación como imagen sino como verdad. A partir de esto fue introducida en el vulgo la idolatría”⁴⁸.

Al no saber reconocer la inefabilidad de Dios, el peligro de divinizar cualquiera de las imágenes con que los hombres denominan a Dios erige como divinidad, lo que tan solo es un signo de Dios.

El último capítulo de este libro primero *Acerca de la docta ignorancia* está dedicado a la teología negativa proponiendo, de esta manera, cuál haya sido el alcance definitivo de su investigación impulsado por el apetito de saber con el cual la inició.

No significa esto, en primer lugar, que Nicolás pretenda con ello reemplazar la teología afirmativa por la negativa porque “toda religión en su culto asciende necesariamente, por medio de la teología afirmativa adorando a Dios”⁴⁹. Pero, dado el peligro de la idolatría al que se refirió anteriormente “la teología de la negación es tan necesaria respecto de la otra teología de la afirmación que sin ella Dios no recibiría culto como Dios infinito, sino más bien como creatura. Y una tal religión –concluye Nicolás- es idolatría que confiere a una imagen aquello que tan solo corresponde a la verdad”⁵⁰.

Nuevamente es el ejemplo “del gran Dionisio” el que ha mostrado a Nicolás este camino de la prevalencia de la teología negativa. “Y conforme a la teología negativa no se encuentra en Dios otra cosa sino la infinitud”⁵¹. Y de ello concluye:

47 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 84.

48 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 84.

49 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 86.

50 Más adelante veremos cómo esta relevancia que Nicolás otorga a la negación lo conduce a proponer la primacía de la negación sobre la afirmación.

51 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 88.

“Por lo cual, de acuerdo con ella, Dios no es cognoscible ni en este tiempo ni en el futuro por cuanto toda creatura es tiniebla desde este punto de vista: ella no puede comprender la luz infinita, sino que Dios es el único que se conoce a sí mismo”⁵².

Y concluyendo la parábola que condujo este itinerario en la búsqueda de un posible acceso a la cognoscibilidad de Dios enuncia: “la precisión de la verdad brilla incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia. Y esta es aquella docta ignorancia que hemos investigado”⁵³.

3) La tradición escolástica acerca del principio

La novedad de la propuesta cusana se nos presentará más explícitamente si la contraponemos con la tradición metafísica que tanto Alberto Magno, como Tomás de Aquino elaboraron a partir de su descubrimiento y asimilación del pensamiento del Estagirita expuesto previamente en los textos y comentarios de los filósofos árabes, a ellos se agregarán luego las traducciones latinas del original griego preparadas por G. de Moerbeke.

Comenzamos, entonces, nuestra exposición a partir de Alberto Magno⁵⁴. De su vastísima obra escogemos un escrito que ha merecido especial atención por parte de los estudiosos el *De causis et processu universitatis a prima causa*⁵⁵. La obra data de los años 1264-1267 y está dividida en dos libros. El primero presenta un completo tratado de teología racional. El segundo propone un comentario al *Liber de causis*, considerado por Alberto como obra fundamentalmente aristotélica⁵⁶.

En el primer libro se propone previamente una crítica a las diversas opiniones filosóficas respecto del primer principio. Menciona a

52 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 88.

53 NICOLÁS DE CUSA, *De doc. ign.*, n. 89.

54 Para todo este desarrollo remitimos a nuestro estudio: J. M. MACHETTA, “Die Präsenz Alberts des Grossen im Denken des Nikolaus von Kues” en *Nikolaus von Kues in der geschichte des Platonismus*, K. REINHARDT, H. SCHWAETZER, Regensburg, 2007, pp. 135-166.

55 A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa* en: Opera Omnia, ed. Coloniensis tomus XVII, pars II, editio Winfridus Fauser S.J., Monasterii Wersfalorum in Aedibus Aschendorf 1993.

56 El segundo libro de este tratado de A. Magno desarrolla un comentario al *Liber de Causis* el cual es considerado por A. Magno como resultado de una recopilación realizada por un judío de nombre David acerca de una carta sobre el principio del universo atribuida a Aristóteles a la que se incorporaron los comentarios de Avicena y de Alfarabi. En base a estos antecedentes Alberto consideró dicho libro como el culmen de la filosofía primera del Estagirita. Para toda esta cuestión ver la minuciosa descripción y la mención de las fuentes bibliográficas en A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la Philosophie*, Vrin: Paris, 1990, ver especialmente p.55 ss.

Epicuro, a los platónicos, a los estoicos, a Avicébron. Aborda luego en un desarrollo sistemático, y utilizando como fuente principal la Metafísica de Algazel, el tema acerca del primer principio. A ello dedica varios capítulos. Así, por ejemplo, encabeza definitivamente el tercer capítulo proponiendo: “quod necesse est esse unum primum principium omnium creaturarum”⁵⁷.

Apelando al libro octavo de la Física aristotélica, nos dice:

“De modo similar demuestra Aristóteles en el libro VIII de la Física que si en el género de los que se mueven y de los motores se encuentra lo que mueve a lo movido, es necesario que se encuentre lo solamente movente y lo solamente movido. Y lo tan solo movente será lo primero y lo tan solo movido será lo último”.

Y concluye:

“Por lo tanto es evidente que en cualquier género de causas es necesario que un único principio primero sea el principio y es necesario que lo último sea aquello en lo cual culmina la potencia del principio primero de modo tal que más allá del principio nada se expanda de su potencia”⁵⁸.

En seguida precisa en qué sentido se lo llama primer principio⁵⁹; nos dice:

“...puesto que el principio primero se dice aquello que nada es antes de él y después de él que haya algo, no es dicho principio primero antes del cual nada hay de modo tal que nada sea lo anterior a ello mismo y que ello mismo haya procedido de la nada”,⁶⁰

y se debe a que tal principio “no tiene el ser sino por sí mismo y

57 A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis*, L.I Tract. I cap.7 p. 14ss.

58 A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis*, L. I Tract. I cap.7 p.15: “Similiter probat Aristoteles in VIII Physc. Quod si in genere moventium et motorum invenitur movens motum, necesse est inveniri movens tantum et motum tantum. Et movens tantum erit primum, motum tantum ultimum” Y como conclusión del desarrollo de estas premisas afirma, *ibid.*: “Patet igitur, quod in quolibet genere causarum necesse est unum primum esse principium et necesse est ultimum esse in quo finitur virtus principii primi ita quod ultra illud nihil extenditur de virtute eius”.

59 Es precisamente el título del cap. 8 en A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis*, p. 16: “Qualiter primum principium dicatur primum principium”.

60 A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis*, p. 16: “Cum autem primum dicatur ante quod nihil et post quod aliquid, non dicitur primum principium ante quod nihil ita quod nihil sit ante ipsum et ipsum ex nihilo processerit”.

que su ser no depende de otro”⁶¹. Invoca a su vez el lenguaje de Boecio, a quien cita:

“Y esto es lo que Boecio afirma en el libro *Acerca de las semanas*: Lo que es puede tener algo además de aquello que ello mismo es. El ser, empero, nada tiene añadido por lo cual conviene que su ser tenga su raíz en sí mismo y que para sí sea lo mismo el ser y lo que es”.⁶²

En síntesis, el primer principio es tal porque es fuente y plenitud de ser: “*a se habet esse*” enunció, configurando una fórmula que se consagrará en la escolástica. En contrapartida lo propio de las creaturas, por cuanto son causadas, es que se distinga en ellas aquello que son (*id quod est*) y el ser (*est*). Por ello luego de desarrollar una larga paráfrasis de las doce propiedades del ser propuestas por Algazel concluye:

“...de todo esto resulta que todo cuanto es, en la totalidad del mundo, es por aquel que es ser necesario y que él mismo de ninguna manera es o puede ser por otro, ni respecto del ser ni respecto de aquello que es ni respecto del intelecto”⁶³.

Los textos aducidos nos permiten concluir que la metafísica de Alberto Magno se asienta en la primacía absoluta del ser, a la cual se atribuye el carácter de principio primero y, consiguientemente, en la exclusión de cualquier hipótesis que, apelando a la infinitud de causas intermedias o bien predicando la identidad de la causa con lo causado, pretenda ignorar la necesidad absoluta de la causa primera.

Siguiendo la línea elegida por su maestro, Tomás se esfuerza en demostrar todas las implicancias que tal metafísica involucra. Si de los textos de Alberto Magno citados se resalta la consideración del primer principio en cuanto fuente de todo ser, es decir, se ubican claramente en el nivel ontológico del ser del que todo procede, cuando abordamos los textos de Santo Tomás nos encontramos explícitamente no sólo con

61 A. MAGNUS, *De causis et processu universitatis*, p. 16: “Et ex hoc sequitur quod esse non habet nisi a seipso et quod esse eius non pendeat ex alio”.

62 A. MAGNUS, *De Hebdomadibus*, Pl. 64,1311c, p. 17: “Et hoc est quod dicit Boethius in libro de hebdomadibus quod est habere aliquid potest praeter id quod ipsum est. Esse vero nihil habet admixtum. Propter quod oportet quod esse suum radicum sit in seipso et sit sibi idem esse et quod est”.

63 A. MAGNUS, *Lib. I Tract. I*, c.10 p.23: “Ex omnibus his relinquitur quod omnia quae sunt in universitate mundi sint ab eo quod necesse est esse et quod ipsum nullo modo sit vel posit esse ab alio neque secundum esse neque secundum id quod est neque secundum intellectum et quod omnia alia eo quod in unoquoque eorum aliud sit esse et id quod est, necesse est esse ab illo et quod ipsum est fons et origo omnium quae sunt”.

la misma línea de pensamiento de su maestro, sino que advertimos un matiz particularmente rico e importante que, a nuestro entender, complementa el texto albertino.

Tomás insiste particularmente en la consideración de lo que podríamos calificar como nivel lógico para el tratamiento del principio primero, es decir, el nivel que relaciona el ejercicio intelectual posible del conocimiento en su aplicación al conocimiento de la realidad. Tomás ha recorrido en su exposición acerca de la metafísica aristotélica larga y minuciosamente el significado y el alcance del primer principio, mostrando la profunda armonía entre el pensar y el ser⁶⁴. Toda la obra tomista testimonia fielmente la aceptación del enfoque aristotélico y al mismo recurre cada vez que lo considera necesario. Citemos, a modo de ejemplo, un texto tomado de la *Summa theologiae*. Se trata de los principios que son por sí mismos conocidos en el orden de la ley natural. Para explicar esto apela a la doctrina inobjetable que expresa, en el orden especulativo, lo mismo que puede afirmarse para el orden práctico de la ley natural:

“...pues aquello que en primer lugar cae en la aprehensión de todos es el ente, cuya intelección se incluye en todo cuanto uno aprehende. Y por ello el primer principio indemostrable es que no se da el afirmar y el negar al mismo tiempo, lo cual está fundado sobre la razón del ente y del no-ente. Y sobre este principio está fundado todo lo demás como se dice en el libro IV de la *Metafísica*”.⁶⁵

En consecuencia, la certeza tanto de la afirmación como de la negación se apoya en este principio evidente por sí y por ello indemostrable, el cual no hace sino poner en evidencia la ‘razón’ de ente y no-ente. Ello es así porque como Tomás explícitamente expresa:

“...el entendimiento naturalmente conoce el ente y aquello que de por sí es del ente en cuanto tal, y en tal conocimiento se fundamenta el conocimiento

64 TH. AQUINAS, *Expositio in duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed.M. R.CATHALA, R. SPIAZZI, Marietti: Torino, 1964. El tema al que aludimos se halla especialmente expuesto en el comentario al Libro IV: “De iis quórum consideratio pertinet ad hanc scientiam: nempe de ente , de uno et multis, de eodem et diverso, de primis principiis demonstrationis”, particularmente Lect. IV y V p. 163 a 168 de la edición citada.

65 TH. AQUINAS; S. *Theol.* I-II, q.94 art.2 c.: “Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est praecepta legis naturalis hoc modo se habent ad rationem practicam , sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota....Nam illud quod primo cadit in aprehensione intellectus est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis aprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare quod fundatur super rationem entis et non entis et super hoc principium omnia alia fundantur ut dicitur in IV Metaphysicorum”.

de los principios. Como, por ejemplo, que no se da el afirmar y el negar simultáneamente⁶⁶.

Notemos de paso como en estos textos no hay lugar para la desvinculación entre los principios en cuanto enunciados por el entendimiento, afirmación y negación, y el ente que es el sujeto (*subiectum*) de la filosofía primera como lo describe abundantemente en su comentario al libro IV de la *Metafísica*⁶⁷.

Por último, muy explícitamente propone Santo Tomás cómo se accede al primer principio:

“...siendo doble la operación del intelecto, una por la cual conoce aquello que es, la cual operación es llamada inteligencia de lo indivisible, la otra con la cual se compone y divide, en ambas hay algo primero. En la primera operación hay algo primero que recae en la concepción del intelecto, es decir, aquello que llamo ente, ni hay cosa alguna que pueda ser concebida por la mente con esta operación a no ser que se entienda el ente. Y porque este principio, imposible es ser y no ser simultáneamente, depende de la intelección del ente; por ello este principio es naturalmente primero en la segunda operación del entendimiento, es decir, en cuanto compone y divide⁶⁸”.

Los textos citados nos permiten, en consecuencia reconocer que tanto para Alberto Magno como para Tomás la especulación procede de la aprehensión del ser y que dicha aprehensión es indubitable porque está fundada en la primacía e indemostrabilidad del principio de no-contradicción.

Nos interesa destacar, particularmente, dos consecuencias que estos autores reconocen y proclaman a partir de estos principios. La

66 Th. AQUINAS, *Suma contra gentiles* II, c. 83: “Adhuc “cum natura semper ordinetur ad unum ...naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia ut non esse simul affirmare et negare”.

67 Th. AQUINAS, *In Met*, L.IV lect. 1 n. 533, p. 151: “Ostendit quod ista scientia habet ens pro subjecto, tali ratione. Omne principium est per se principium et causa alicuius naturae, sed nos quaerimus prima rerum principia et altissimas causas”.

68 Th. AQUINAS, *In Met*, L.IV lect.VI n. 605, p. 167: “Ad huius autem evidentiam sciendum est quod cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia qua componit et dividit; in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipere nisi intelligatur ens.. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simu, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium omne totum est maius sua parte ex intellectu totius et parties; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividitatis”.

primera se refiere al tema de la analogía del ser. La segunda al axioma de que toda negación se funda en una afirmación previa.

Respecto de la doctrina acerca de la analogía del ser ésta se funda en la vigencia del principio de causalidad según el cual la entidad del efecto es de alguna manera en la causa porque de ella proviene todo su ser. La analogía, precisamente, destaca la gradualidad entitativa que proviene del principio y que por ello mismo, a partir de la entidad de lo causado, permite pensar en la entidad del principio. Es verdad, sin embargo, que la definición y aplicación concreta de la doctrina de la analogía no es la misma en ambos autores. Si Tomás insiste en la relación efecto-causa para asegurar el vínculo entre lo analogado y su principio⁶⁹, Alberto expone lo que denomina *analogia univoca*, -lo que en primera instancia podría tomarse como una *contradictio in adiecto*-, sin embargo, ello será ampliamente aclarado y explicado por su autor⁷⁰. De todas formas, para ambos autores, el vínculo de efecto-causa se expresa apelando a la analogía.

La otra consecuencia enuncia el axioma que hemos encontrado en los textos citados acerca de la prevalencia de la afirmación sobre la negación y acerca de la dependencia de toda negación con respecto a la afirmación. Para ambos autores, como hemos visto, dicho enunciado proviene de Aristóteles mismo. Tomás lo repite frecuentemente y, caso notable porque tiene que ver con su exégesis del Pseudo Dionisio, relativiza la afirmación dionisiana acerca de las afirmaciones incongruentes contestando que “el intelecto de la negación siempre se funda en alguna afirmación”⁷¹, o como Alberto proclama: “todo lo negativo tiene ante sí lo afirmativo, que es su causa”⁷².

Asimismo, como muestra del vehemente rechazo que generó la obra cusana *Acerca de la docta ignorancia* podemos mencionar el opúsculo de J. Wenck, profesor de teología en la Universidad de Heidelberg y contemporáneo de Nicolás de Cusa. Su opúsculo *De ignota literatura* despliega una crítica vehemente para prevenir: “el peligroso veneno del

69 Entre los innumerables textos acerca de este tema remitimos a los que Tomás desarrolla en *S.Theol.* I, q.13 y *De Veritate*. Q. 2.

70 El tema ha sido ampliamente expuesto y analizado en A. de LIBERA, *Albert le Grand*, p. 80 –116.

71 Es la manera cómo Tomas contesta a la objeción esgrimida desde la sentencia del Pseudo Dionisio, *De Pt.* q.5 a.5: “et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione”.

72 A. MAGNUS, *De causis*, Lib.I Tract. I c. 8 p. 16: “Omnis enim negativa ante se habet affirmativam, quae causa negationis est, ut cum dico homo non est asinus, causa huius est quia homo est homo”.

error cusano que desprecia toda la doctrina de Aristóteles.⁷³

4) La primacía de la negación en los escritos posteriores del Cusano

Si bien las doctrinas sobre la docta ignorancia y la coincidencia de los opuestos resultaron un original y a la vez desafiante propuesta teológico-filosófica que se contraponía a la tradición escolástica que hemos descrito, las reflexiones del Cusano no se privaron de analizar críticamente la propia producción para avanzar desde allí hacia la primacía de la negación sobre la afirmación. Por otra parte, es este –según nuestro entender– un aspecto de la doctrina cusana que no ha tenido por parte de los estudiosos la relevancia que merece. En consecuencia, recorreremos, aunque sea sintéticamente las nuevas expresiones acuñadas por Nicolás en su obra posterior.

En su segundo escrito especulativo, el *De Coniecturis*⁷⁴ (1440-1444), al cual remitiera desde su obra “*Acerca de la docta ignorancia*”, Nicolás se propone replantear el alcance de su propio lenguaje y para ello corrige su anterior formulación a fin de señalar el verdadero alcance de su propuesta:

“...en lo expuesto en la docta ignorancia recuerdo que frecuentemente he hablado de Dios de modo intelectual a través de la reunión de los contradictorios en la simple unidad. Pero en lo que ahora propuse he explicado lo dicho de modo divino: es más simple y sin proporción la negación de los opuestos formulada disyuntiva y copulativamente que su reunión”⁷⁵.

¿A qué alude esta corrección de su lenguaje? El capítulo

⁷³ Cf. J. Wenck, *De ignota litteratura*. Texte inédit et étude par E. Vansteenberghe, Münster, 1910, p. 21y 29: “O quantum spargitur hic venenum erroris et perfidie corolario isto destruyente omnem processum scientificum ac omnem consequentiam, pariter et tollenter omnem consequentiam, pariter et legen contradictionem et per consequens totam doctrinam Aristotelis”. Por su parte Nicolás de Cusa respondió a estas acusaciones en su *Apologia doctae ignorantiae*. Edidit R. Klubansky (Lipsiae MCMXXXII).

⁷⁴ Nicolai de Cusa *De Coniecturis*, ediderunt J.Koch et C.Bormann J.G. Senger comité, Hamburgi, In Aedibus felicis Meiner MCMLXXII (h III)

⁷⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De Coni.* I, (h. III, n. 24): “Nam in ante expositis De docta ignorantia memor sum de deo me intellectualliter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in úntate simplici. Iam autem in proxime praemissis divinaliter intentum explicavi. Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio.” En todos los casos se citará la edición crítica de las obras de Nicolás de Cusa con excepción de *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*. Nuevo texto crítico original (edición bilingüe) Buenos Aires, 2008. La traducción de los textos latinos es responsabilidad nuestra. Para una explicación adecuada de esta precisión cusana remitimos al excelente estudio de H.G. Senger, *Die Sprache der Metaphysik*, (p.74 – 101) en *Nikolaus von Kues, Einführung in sein philosophisches Denken*, herausgegeben von Klaus Jacobi (Karl Albert Freiburg/München 1979).

inmediatamente anterior se refirió a la primera unidad, es decir Dios. Al evaluar el lenguaje conjetural posible para denominarla dice:

“ahora bien, porque se piensa que toda afirmación se opone a la negación, te das cuenta que aquello dicho antes no puede ser muy preciso por esto: porque lo primero infinitamente anticipa a la oposición; a lo infinito nada le conviene que no sea lo infinito mismo. En consecuencia, para referirse a lo infinito no hay una conjetura muy verdadera que admita la afirmación a la cual se opone la negación o que prefiera la afirmación a la negación como si fuera más verdadera... Por lo tanto, se da un concepto de la verdad más desvinculado de toda oposición, el cual rechaza ambos opuestos, sea disyuntivamente y, a la vez, copulativamente”⁷⁶.

De esta manera introduce Nicolás una doble acepción de la negación. Aquella que simplemente se contrapone a la afirmación, y que queda entonces encerrada en los límites de las determinaciones a que se refiere, y aquella que es por sobre la disyunción o la reunión de los opuestos. La primera acepción de negación, a la cual se refiere en la primera parte del texto citado, se anticipa, entonces, al infinito, a toda oposición; esto supone que para Nicolás hay un nivel de negación que se ubica en un plano infinitamente más alto, es decir sin medición posible al de los enunciados propios de la racionalidad, o sea aquellos en que la contraposición desempeña un rol decisivo. Dicho en otras palabras estamos ante lo que él denominó nivel “divinal” y que contrapone a lo que denomina “intelectual”, en el cual se propuso originalmente la coincidencia de los opuestos. De este modo reformula su posición en coherencia con su concepto de lo absoluto o desvinculado.

Pasemos, ahora, a su obra *De Beryllo*⁷⁷, Nicolás se propone -accediendo a las repetidas instancias de sus amigos los monjes de Tegernsee⁷⁸- escribir acerca de la lente que permitirá visualizar la evidencia de la superación de la contradicción. En efecto, afirma, “si el beryllo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se

⁷⁶ *De coni* I c. 5 (h III n° 21 p. 26ss.): “*Quoniam autem omnis affirmatio negationi adversari creditur, haec iam dicta responsa praecisissima esse non posse ex hoc advertis quod primum per infinitum omnem praeterea oppositionem, cui nihil convenire potest non ipsum. Non est igitur coniectura de ipso verissima quae admittit affirmationem cui opponitur negatio, aut quae negationem quasi veriorem affirmationi praefert... Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative*”

⁷⁷ La obra *De Beryllo* (1458), marca a nuestro entender, juntamente con el opúsculo *Tu quis es, De Principio* (1459), un punto de inflexión en el desarrollo o mejor en la maduración del pensamiento cusano. Acerca del *De Beryllo* Kurt Flasch en su obra *Nicolaus Cusanus*, Beck:München, 2001, presenta un original abordaje que, por otra parte no ha estado exento de críticas y reparos.

⁷⁸ Remitimos al abundante intercambio epistolar entre Nicolás y los monjes recopilado por E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la Docte Ignorance*, Münster , 1915.

adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todo”⁷⁹.

Y al tratar de arribar, a través de estas consideraciones, a una formulación intelectual lo más pura posible reconoce en el concepto de indivisibilidad el principio supremo: “la indivisibilidad es el principio previo a todo... y de acuerdo al concepto intelectual lo indivisible es el principio más formal y más preciso el cual no puede ser alcanzado sino negativamente”⁸⁰.

Notemos la exigencia: sólo apelando a la negatividad se alcanza el principio. No se trata, por tanto, de afirmar la negación porque de ese modo se fundaría la negación en una afirmación, sino se trata de reconocer la necesidad de apelar a la modalidad de la negación -Nicolás lo dice adverbialmente: *negative*- en cuanto única posibilidad para acceder a lo propio de la indivisibilidad.

Por esto mismo no es forzada la crítica que Nicolás dirige en esta obra a Aristóteles al recriminarle no haber advertido que:

“...si al principio que llama privación lo hubiera entendido de tal manera que de por sí la privación sea el principio que pone la coincidencia de los contrarios y por eso está privado de la contrariedad de uno y otro, como precediendo a la dualidad que es necesaria en los contrarios, entonces hubiera visto correctamente. Ahora bien, el temor para confesar que los contrarios son simultáneamente en lo mismo lo privó a él de la verdad de aquel principio”⁸¹.

Encontramos, en consecuencia, en este texto que no sólo se habla de principio sino que explícitamente tal principio no es sino por sobre toda oposición. Precede, entonces a la contradicción y por ello es denominado principio indivisible y no principio de contradicción, es decir, se trata de un principio no participado y que en sí no incluye

79 NICOLÁS DE CUSA, *De Beryllo* (h. XVI n. 3): “Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius médium attingitur indivisibile principium omnium”.

80 NICOLÁS DE CUSA, *De Beryllo* (h. XVI, n. 53): “Unde eo modo videtur secundum has intellectuales conceptiones quod indivisibilitas sit principium prius ómnibus...et secundum intellectualem conceptum indivisibile est formalius et praecisius principium, quod tamen non potest nisi negative attingi”.

81 NICOLÁS DE CUSA, *De Beryllo* (h. XVI, n. 42): “Quod si Aristóteles principium quod nominat privationem sic intellexisset ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum et ideo privatum contrarietate utriusque tanquam dualittem quae in contrariis necessaria est, praecedens, tunc bene vidisset. Timor autem, ne contraria simul eidem inesse fateretur abstulit sibi veritatem illius principiit”.

la composición sino que es anterior a ella, - “previo” dice Nicolás-. El único posible acceso al principio por parte nuestra: es “negativamente” -*negative*-. De donde, sólo podemos referirnos al principio como a lo que no es pues si intentáramos expresarlo de modo positivo, es decir si pretendiéramos decir qué es, pondríamos en él una determinación y le asignaríamos en consecuencia un límite. Entender la privación “*privatio*” como principio ponente “*ponens*” no es enunciar una “*contradictio in adjecto*” sino valerse de la única formulación posible para no someter aquello que es por sobre nuestro entender y nuestro ser a los límites y determinaciones peculiares de nuestro entender y de nuestro ser. Con todo, la elaboración más explícita acerca del tema de la negación en cuanto principio la encontramos en el escrito de 1459 “*Tu quis es, De Principio*”⁸².

Allí el Cusano, impactado por el pasaje del evangelio de San Juan, texto que lee según la versión de la Vulgata y que lo lleva a interpretar la perícopa como una autodefinition de Cristo en cuanto principio, se esfuerza en querer poner de relieve la plenitud y profundidad implicada en dicha significación⁸³. Se vale para ello y es éste un dato sumamente importante para comprender la gestación de la filosofía cusana, de la coherencia que reconoce entre su propia doctrina y el comentario al Parménides de Proclo, obra que lee en la difundida traducción de Moerbeke. El mismo Nicolás ha enriquecido su propio manuscrito de esta traducción con clarificantes notas marginales.⁸⁴

Nos valdremos para ello de lo que el mismo Nicolás propuso como resumen de su especulación⁸⁵. Recuerda en primer lugar la

82 NICOLÁS DE CUSA, *Tu quis es, De principio* (h. X/II). Remitimos, asimismo, a la muy importante edición de la versión alemana: *Über den Ursprung*, Deutsch mit Einführung von M. Feigl. Vorwort und Erläuterungen von J. KOCH, F.H. KERLE., Heidelberg, 1967, como también la nueva edición bilingüe -latín-alemán -*Neu übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben* von K. BORMANN F. Meiner: Hamburg 2001. Para todo este parágrafo remitimos al estudio: J. M. MACHETTA, “La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del comentario al Parménides de Proclo”, en: *A recepção de pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Occidente Medieval*, L. A. DE BONI y R. HOFMEISTER PICH (organizadores), PUCRS: Porto Alegre, 2004, pp. 689-704. Como advierte M. FEIGL en la Introducción citada cuando redacta este opúsculo Nicolás dispone solamente del texto del Comentario al Parménides.

83 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.*(h. X/2b n. 1): “Propositum est pro exercitatione intellectus de principio dei dono quaedam tangere”.

84 El texto crítico de la versión latina de Moerbeke juntamente con los marginales que Nicolás de Cusa inserta en su manuscrito ha sido publicado en la excelente edición de: *Proclus Commentaire sur le Parménide de Platon*. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Tome I, Livres I à IV, Tome II, Livres V à VII. Appendix: Nicolai de Cusa Marginalia ad Textum Procli quae inveniuntur in cod. Cusano 186 et vaticano lat. 3074.(Leuven, University Press 1982/84). Asimismo la colección *Cusanus Texte* (CT, III.2 Proclus Latinus 2.2: *Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues: Expositio in Parmenides Platonis, hrsq.* Von K. BORMANN, Heidelberg 1986.

85 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.*(h X/2b n°34 p.47): “Resumendo itaque quae tacta sunt,

exigencia de Proclo: “el principio ha de ser no-múltiple”⁸⁶ y explica este enfoque negativo de esta manera: “así como antes de lo múltiple es lo no-múltiple, así también antes del ente lo no-ente y antes del intelecto el no-intelecto y en general antes de lo enunciable lo no-enunciable”⁸⁷. En consecuencia, fundándose en el antes que corresponde al principio concluye que ni en el orden del ser, ni en el orden del conocer, ni en el del decir podemos ubicarnos para tratar acerca del principio por cuanto el principio es antes de todo ello.

Es, por tanto, necesario tener en cuenta, nos dice, su no enunciabilidad *-ineffabile*, dice el texto latino- otra denominación negativa conforme a la cual piensa el principio más allá de toda afirmación y de toda negación. Pero notemos que precisamente con esto se propone destacar una condición peculiar e imprescindible inherente a la negación toda vez que se refiere a la negación que implica una excelencia, porque se habla de negación que es superadora, es decir, que es más que todo cuanto pueda oponérsele desde la afirmación y es, por tanto, por sobre toda determinación implicada en la afirmación, como habrá de explicitar.

Sólo a partir de esta perspectiva podrá comprenderse y aceptarse la afirmación cusana que enuncia taxativamente: “la proposición negativa es por tanto principio de todas las afirmaciones”⁸⁸. Advertamos en primer lugar el uso del término “principio”, cuyo significado en el texto alude siempre a lo que genera, es decir es origen de algo. En este sentido se refirió antes a los orígenes intradivinos y también es aplicable a lo creado en cuanto dependiente u originado. Pero es importante advertir que aquí el enunciado propuesto subraya especialmente a la negación en cuanto fundamento de la afirmación y en este sentido no hace sino apelar a una fórmula usual de Proclo⁸⁹, que Nicolás propone

principium esse uniternum et ipsum aeternum manifestum dico hunc mundum ab uniterno principio id esse quod est”

86 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* l.c. “Nec sunt multa principia, ut patuit. Non multa non potest nisi unum concipi, ante igitur hunc mundum et multa principium, quod est non multa”.

87 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* l.c. “Sicut igitur ante multa non multa, sic ante ens non ens et ante intellectum non intellectus et generaliter ante omne effabile ineffabile”.

88 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* l.c. “Negativa igitur principium omnium affirmationum”. Traducimos el “negativa” como referido a la proposición negativa porque aquí se contrapone ésta a la afirmativa según el contexto inmediato. Más abajo dirá Nicolás: “affirmatio est melius in negatione, cum negatio – aquí emplea el sustantivo- sit eius principium”.

89 Citamos tan sólo dos textos de Proclo porque han sido expresamente remarcados por aclaraciones marginales de NICOLÁS DE CUSA, *In Par.* VI (Steel, o.c. p. 379 l.37 ss.) “Non ergo multa le unum, sed causa multorum. Sic enim non multa, ut le non multa sit generativum multorum. Sed haec quidem de abnegatione secundum communem conceptum, ut dictum est sumpta.” y el comentario marginal cusano resalta: “Unum causa multorum, quoniam non multa,

de esta manera: “el principio es nada de lo principiado, más aun siendo todo lo causado más verdaderamente es en su causa que en sí mismo, la afirmación es en consecuencia en la negación, pues la negación es su principio”⁹⁰. Recapitulando toda esta especulación acerca de la negación resume Nicolás su pensamiento de esta manera:

“Lo no múltiple, por lo tanto, principio de todo, complica todo, así como se dice que la proposición negativa es generante de la afirmación, es decir, así como el no ser de tal manera dice el no ser, de modo que sea significado por el ser, pero el ser mejor⁹¹”

Notemos entonces que si bien Nicolás siempre respetó y reconoció el vínculo entre lo causado y la causa, ello lo realiza no a la manera de la tradición escolástica de la que dábamos cuenta antes. En efecto, para tal tradición a partir del vínculo causal se cuenta con el legítimo, y en su planteo único fundamento por el que desde lo relativo y causado puedan predicarse notas atribuibles a lo absoluto e incausado. En tal caso la distancia de lo finito respecto de lo infinito se podrá salvar únicamente valiéndose del puente que establece la analogía la cual lleva a su grado superlativo la afirmación.

Es precisamente este recurso a la afirmación lo que Nicolás cuestiona y descarta. Porque la verdad del principio es por sobre la verdad de lo principiado consecuentemente la inefabilidad del principio impone la imposibilidad de decirlo recurriendo a la dialéctica de la afirmación y de la negación, fundada en el principio de contradicción. Por tanto, se trata de una negatividad que reconoce en el principio la superación de todas nuestras determinaciones.

Hay, por tanto, para Nicolás que en esto prolonga la línea

et negativa non multa est generativum multorum” (marginal 468; cf. Otros marginales n° 485, 459, 460). El segundo texto, *In Parm.* VI, STEEL, p.366 l.43 señala: “Sed si me oportet breviter dicere quod videtur, sicut le unum causa est totorum, sic et negationes causae affirmationum sunt.” Y el marginal cusano comenta: “conclusio: sicut unum causa totorum, sic negationes cause affirmationum, et bene exponit et exemplum ponit sicut incorporea anima hábeas producit et inanimalis intellectus animam, sic unum inmultiplicatum multitudinem.”

90 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* (h. X/IIb, n. 34): “Principium enim nihil est principiatorum. Sed cum omne causatum verius sit in sua causa quam in seipso, igitur affirmatio melius est in negatione cum negatio sit eius principium”.

91 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* (h. X/IIb, n. 34): “Non multa igitur omnium principium omnia complicat, sicut negativa praegans dicitur affirmationis, scilicet ut non esse dicit siic non esse ut per esse significatur, sed melius esse”. Este mismo argumento lo encontramos en el comentario de Proclo citado: *In Parm.* VI, p. 411, al que corresponde el marginal cusano n. 520: “abnegationes matres affirmationum” y también *In Parm.* VI, p. 470 lin. 98 al que corresponde el marginal n. 585 “abnegatio generatio affirmationis”.

neoplatónica, una otra negatividad que no es regida por el principio de contradicción pero ello no significa proponer un vacío o la ausencia absoluta de entidad. Si se llega a esta formulación es porque sólo por la negación se puede y se debe preservar su necesaria excelencia. Un texto de Nicolás nos lo advierte al asegurar, en clara referencia a un pasaje de Proclo⁹², que:

“...no es el principio del ente de ninguna manera ente sino que es no-ente del modo dicho. Por cuanto siendo el principio por sobre todo lo opuesto y lo decible inefablemente lo veo al mismo anticipadamente máximo y mínimo puesto por sobre todo lo que puede decirse. Por lo cual, consecuentemente, todo lo que se afirme de tal ente de modo similar se niega respecto del principio”.⁹³

Concluyendo esta exposición nos referiremos a su obra “*Directio speculantis sive de non aliud*”⁹⁴, una de las últimas de Nicolás (1462). Del abundante material que el texto nos ofrece acerca de este tema elegimos algunas referencias que proponen muy claramente lo que ha sido el sentido y la clarificación que para el mismo Cusano trajo consigo el descubrimiento de la docta ignorancia

No es entonces casual, que uno de los interlocutores, Fernando, representante del punto de vista aristotélico, muestre su perplejidad ante la innovación terminológica y sobre todo conceptual del “*non aliud*”.

92 *In Parm* VI, o.c. p. 371 lin. 79ss.: “Quod autem neque unum existens cum aliis ab omnibus necessarium excidisse, et hoc est nullatenus ens. Quod autem rursus ante ens unum, non ens quidem est, non tamen et nichil. Unum enim ens impossibile ipsum dicere nichil. Non ens igitur ipsum dicamus et intelligamus eo quod in nobis simili; etenim in nobis inest aliquod semen illius non entis et sic exaltatum ipsum ab entibus dicimus solum ne ad interminabile delati lateamus...qualiter quidem congrue ad le unum negations, et quomodo abnegantur omnia ab ipso et quod omnis cognitio unius per negationem est, ex his palam”. A lo que Nicolás al concluir el desarrollo añadirá este largo comentario marginal (nº 447): “quae negantur ab uno quod non multa quod neque totum neque partem habens, quod neque principium habet neque medium neque consumationem, quod nullum habet terminum, quod infiguratum, quod neque in alio est neque movetur neque idem movetur. Neque idem neque alterum, quod neque simile neque dissimile,. Quod neque aequale neque maius neque minus, quod neque senius neque iunius, quod generatione nequaquam participat tempore non participans, quod neque ipso esse participat, quod neque nominabile neque dicibile est, quod neque opinabile neque scibile est”.

93 NICOLÁS DE CUSA, *De Princ.* (hX2b nº 34 p. 47): “Non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto...sed quia idem principium est supra omnia opposita et effabilia ineffabiliter, video ipsum ante maximum pariter et minimum omnibus quae dici possunt, suprapositum. Quare consequenter omnia quae de ente affirmantur, pariformiter de principio negantur modo praemisso”, Cf. Asimismo Proclo *In Parm* VII (p.418) y marginal cusano n. 535; *In Parm* VII (o.c. p.470 lin. 9) y marginal cusano 585. *In Parm*. VI (o.c. p.373 lin.19) y marginal cusano 456.

94 Remitimos al nuevo texto crítico original (edición bilingüe) de NICOLÁS DE CUSA, “Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define” Introducción J. MACHETTA y K. REINHARDT. Traducción J. M. MACHETTA. Preparación del texto crítico y notas complementarias C. D’AMICO, M. D’ASCENZO, A. EINSENKOPF, J. GONZÁLEZ RÍOS, Jorge M. MACHETTA, K. REINHARDT, C. RUSCONI, H. SCHWAETZER. Biblos: Buenos Aires, 2008.

De ahí su planteo:

“Dado que todos llaman a Dios primer principio, parece que tú ciertamente, quieres que se lo signifique a él mismo por medio de lo no-otro. Pues conviene proclamar primero mismo aquello que no sólo a sí mismo se define sino también a todo.”⁹⁵

Nicolás expresa su conformidad:

“Me has captado correctamente, Fernando, pues aunque al primer principio se atribuyen muchos nombres, ninguno de ellos puede ser adecuado a Él, siendo también principio de todos los nombres como también asimismo de las cosas. Y nada de lo principiado antecede a todo”.

De esta manera Fernando quiere preservar la necesidad la afirmación, por lo cual una fórmula negativa, lo no-otro, no parece ser adecuada para proponer como fundamento de todo. Sin embargo, Nicolás insiste en su propuesta:

“...tampoco hasta ahora he podido constatar cualquier otro significado que dirija la vista humana más correctamente hacia lo primero. Pues todo lo significado que culmina en algo otro o bien en lo otro mismo de la misma manera cómo todo lo otro es por lo no-otro mismo, precisamente no dirigen hacia el principio”⁹⁶.

No obstante, insiste Fernando con su pregunta:

“Acaso quieres decir que no-otro es afirmación o negación o algo de su género⁹⁷. La contestación de Nicolás constituye toda una revelación: “De ninguna manera, sino antes de todas aquellas. Y esto es lo que por medio de la coincidencia de los opuestos busqué durante muchos años, como ponen de manifiesto los muchos libros que escribí sobre esta especulación”⁹⁸.

95 NICOLÁS DE CUSA, *De non aliud* (h. XIII, c.2): “Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li non-aliud velle significari. Primum enim fateri oportet quod et se ipsum et omnia definit”.

96 NICOLÁS DE CUSA, *De non aliud*, (h. XIII, cap. II n. 6): “Nic. “Bene me capis, Ferdinande. Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina, quorum nullum ei adaequatum esse potest, cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium et nihil principiat omnia antecedit”.

97 NICOLÁS DE CUSA, *De non aliud*, (h. XIII, n.12): “Visne dicere non aliud affirmationem esse vel negationem vel eius generis tale?”

98 NICOLÁS DE CUSA, *De non aliud*, (h. XIII, n. 12): “Nequaquam, sed ante omnia talia, et istud est quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi ostendunt”.

La confesión cusana nos revela no sólo el íntimo propósito que animó su investigación acerca de la coincidencia de los opuestos, sino que nos pone de manifiesto el resultado de este largo peregrinaje por el cual valiéndose de la docta ignorancia procuró alcanzar el conocimiento del principio primero. Más aún, Fernando pregunta: “¿No-otro pone o quita algo? A lo cual responde inmediatamente Nicolás: “Es visto antes de toda posible posición y también de toda supresión”. Fernando entonces concluye: “Por lo tanto tampoco es sustancia ni ente, ni uno, ni cualquier otra cosa”. A lo cual Nicolás responde: “Y esto lo veo precisamente así”.⁹⁹

En conclusión podemos decir que la fuerza del paradójico lenguaje cusano reside en esto: Proponer lo negativo como fuente de lo afirmativo, con lo cual se revierte totalmente la perspectiva metafísica escolástica: no es la afirmación fundamento de la negación sino exactamente al revés: es la negación fundamento y fuente *-praegans* la llamó-. Negar no es anular sino reconocer, a la par que nuestro límite, la incomprendibilidad del principio. Y es por ello que éste es el único camino posible desde nuestro limitado modo de conocer para referirse a Dios, totalmente absoluto, a quien nada se opone.

El recorrido que hemos intentado a través de los textos cusanos nos ha permitido, creemos, dilucidar la profunda intuición y a la vez total coherencia de su pensamiento. Si la superación de nuestro modo conjetural de conocimiento nos conduce a través del camino de la docta ignorancia hacia la coincidencia de los opuestos, la propuesta de la prioridad de la negación sobre toda contraposición de la dupla afirmación-negación no sólo revela nuestra impotencia fundada en la desproporción de lo finito ante lo infinito, sino que esa misma impotencia pone en evidencia que la única forma de alcanzar dicha excelencia la cual se establece como principio de todo será reconocida desde la negación, o como lo expresa la clásica fórmula cusana: “fui conducido a esto: a que abrazara lo incomprensible incomprensiblemente en la docta ignorancia”¹⁰⁰.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

99 NICOLÁS DE CUSA, *De non aliud*, (h. XIII. n 12): “Neque igitur est substantia, neque ens, neque unum, neque aliud quodcumque. Nic. Sic equidem video”.

100 NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia*: Libro III Lo máximo absoluto y a la vez contrato. Introducción K. REINHARDT. Traducción y notas J. M. MACHETTA – E. LÚDUEÑA. (Ed. Biblos: Buenos Aires, 2009). Carta del autor al Señor Cardenal Juliano. n. 263, p.125.

ALTERIDAD, NÚMERO Y REFLEXIÓN TRINITARIA EN NICOLÁS DE CUSA

ALTERITY, NUMBER AND TRINITARIAN REFLECTION IN NICHOLAS OF CUSA

RODRIGO NÚÑEZ POBLETE*

Dr. en Filosofía

Universidad Católica del Maule - Talca - Chile

Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS UCM)

Artículo recibido el 11 de agosto de 2020; aceptado el 09 de octubre de 2020.

**rnunezp@ucm.cl*

<https://orcid.org/0000-0001-7717-9801>

Cómo citar este artículo:

R. Núñez. P. (2020). "Alteridad, número y reflexión trinitaria en Nicolás de Cusa" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 69-88 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.69>

RESUMEN

El presente artículo examina la negatividad concomitante a la alteridad en el pensamiento cusano y la posibilidad de reconocer las huellas del principio unitrino en lo finito. Para lograr lo anterior, (i) se analiza la constatación negativa de la alteridad en la metafísica de la finitud vinculada a la contingencia, luego (ii) se describe la función articuladora que cumple el número en la comprensión de la finitud como multiplicidad creada por el primer principio de todo, toda vez que esta creación es un despliegue de la potencia del número divino. Finalmente, (ii) se analiza el lugar que tiene la alteridad en la argumentación trinitaria del libro primero de *De docta ignorantia*, con lo cual, se mostrará cómo la alteridad abre un espacio para una consideración del primer principio que, si bien excluye de sí toda alteridad, a la vez, funda la totalidad de lo otro.

Palabras claves: Alteridad / número / especulación trinitaria / Nicolás de Cusa

ABSTRACT

This article addresses the concomitant negativity regarding alterity in cusanian thought and the possibility of recognizing the traces of the unitrinity principle in the finite. To achieve this, (i) it is analysed the negative verification of alterity in the metaphysics of finitude linked to contingency; (ii) it is described the articulating function that the number plays in the understanding of finitude as created multiplicity by the first principle, God, insofar as this creation is a deployment of the divine number's potency; finally, (ii) it is analysed the place that alterity has in the trinitarian argumentation of the first book of *De docta ignorantia*, with which it will be shown how alterity opens up a space for a consideration of the first principle that, although it excludes from itself all alterity, at the same time, grounds the totality.

Keywords: Alterity / number / trinitarian speculation / Nicholas of Cusa

1) Introducción

La alteridad es un fenómeno complejo por su carácter difuso e irreductible que atrae la atención de los filósofos en distintos momentos de la historia del pensamiento. Se trata de una temática crucial que se vincula con la cuestión de la distinción del individuo cuya singularidad lo separa de “lo otro”¹ y con el asunto de las múltiples oposiciones que constituyen la diferencia en lo finito.

En la tradición filosófica los orígenes de la temática de la alteridad se pueden remontar al *Sofista* de Platón y su tratamiento del binomio mismidad-alteridad como géneros² y a los desarrollos posteriores del neoplatonismo (plotiniano y procleano) que reinterpretan pasajes del *Parménides* de Platón conduciendo a una creciente priorización de la negación por sobre la afirmación. En ese marco, se plantea que, si lo Uno no se opone a lo múltiple, entonces no es dable predicar de él ni mismidad ni alteridad, sino la negación de aquellos.

Numerosos estudios³ han indagado cómo estas tradiciones confluyen en el pensamiento cusano de modo original a través de las relaciones que habría establecido entre el Areopagita y Proclo y que sientan las bases para la interpretación en los escritos cusanos tardíos, de términos como *aliud y non-aliud* en el sentido de significar los vocablos de tal manera que el intelecto pueda acceder a aquello que es imposible para la razón discursiva, a saber, poder entenderlos más

1 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De venatione sapientiae* XXII (h. XII, n 65): “Nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum”. Las obras cusanas se citan de acuerdo a la edición crítica, donde h: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Leipzig, 1932 ss., indicando en cada caso el volumen y número de párrafo.

2 Cf. PLATÓN, *Sofista* 254 d-555d; C. D'AMICO, “*Unum neque idem neque alterum*: novedad y tradición en las nociones cusanas de identidad y alteridad” en J. M. MACHETTA – C. D'AMICO (coord.) *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*. Biblos: Buenos Aires, 2010, pp. 249-260, p. 250.

3 Cf. C. D'AMICO, “Alteridad y participación” en NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define. Nuevo texto crítico original* (edición bilingüe), J. M. MACHETTA (trad.), C. D'AMICO, M. D'ASCENZO, A. EISENKOF, J. GONZÁLEZ RÍOS, C. RUSCONI y H. SCHWAETZER (preparación del texto crítico y notas complementarias), Biblos: Buenos Aires, 2008, pp. 286-295; W. BEIERWALTES, “‘Centrum tocius vite.’ Zur Bedeutung von Proklos’ «Theologia Platonis» im Denken des Cusanus” en *Proclania. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2007, pp. 191-214; W. BEIERWALTES, “Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius” en *Platonismus im Christentum*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2001, pp. 130-171; W. BEIERWALTES, “Nicolaus Cusanus: Innovation durch Einsicht aus der Überlieferung. Paradigmatisch gezeigt aus seinem Denken des Einen” en: *Proclania. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Klostermann: Frankfurt am Main, 2007, pp. 165-190; W. BEIERWALTES, “Cusanus und Proklos zum neuplatonischen Ursprung des *non aliud*” en *Niccolo Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni: Firenze, 1970, 137-140; E. WYLLER, “Nicolaus Cusanus *De non aliud und Platons Dialog Parmenides*”, *Studia Platonica*, Grüner: Amsterdam, 1974, pp. 239-251, entre otros.

allá de la disyunción de los opuestos y, al mismo tiempo, anterior a la disyunción entre afirmación y negación⁴. Esta sería la perspectiva más precisa para entender la negación que Nicolás establece de la alteridad en la unidad absoluta al utilizar los términos aludidos de non-aluid de manera enigmática, es decir, en el sentido de una *oppositio oppositorum sine oppositione*⁵.

En el nivel ontológico, por otro lado, en el pensar cusano la alteridad queda referida exclusivamente a lo finito en su condición de explicatio de la unidad. Esta idea la encontramos en la obra *De coniecturis*, donde la alteridad parece ser, además, un principio de distinción dentro de la participación en la unidad. Ahora bien, Nicolás explícitamente niega la alteridad, además, respecto de la primera unidad, la cual *complicata* (*complicatio*) todo lo existente. Pero esto no significa que el primer principio se confunda con lo finito. El descenso de la unidad absoluta en la unidad del universo, la que a su vez solo subsiste en la unidad de individuos, redonda en una dependencia ontológica que hace que Dios no sea un “otro” al modo de la alteridad finita. Todo ser finito y su singularidad surgen de él sin ningún otro condicionamiento, por lo tanto, la alteridad es, en ese marco, más bien nada. La alteridad sólo tiene sentido en el ámbito de lo finito, donde la condición de la singularidad implica la ineludible privación dada por la delimitación de lo otro. ¿Dónde queda, entonces, el sentido de la distinción como *explicatio* de la identidad, si la condición de esa distinción pareciera más bien ser nada?

Si ampliamos el contexto de este primer nivel ontológico, debemos mencionar la idea de la inenarrable presencia de lo múltiple en la unidad infinita al modo de la *complicatio*. Todo lo múltiple es en la unidad, pero sin alteridad. En la idea de la posterioridad de la alteridad respecto de la unidad, o desde la otra dirección, en la idea de la prioridad de la unidad, Nicolás integra una serie de razonamientos que vinculan la *alteritas* con la *mutabilitas*⁶, la *inaequalitas*⁷, la *divisio*⁸. Las tres nociones asociadas a la

4 Cf. C. D'AMICO, “*Unum neque idem neque alterum*: novedad y tradición en las nociones cusanas...”, pp. 252-254.

5 El presente trabajo se concentra en la terminología cusana ligada a la *alteritas*, dejando fuera del análisis la asociada a término latino *aliud*. Sobre dicho término y su negación ver al trabajo de C. D'AMICO, “Alteridad y participación...”, pp. 286-295.

6 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 18): “Id, quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat. Alteritas namque idem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedit, immutabile est; quare aeternum”.

7 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 19): “Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura; ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et e converso. Inter duo namque ad minus erit alteritas. Illa vero ad unum illorum duplicitatem facient; quare erit inaequalitas. Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius prima sit alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem; aequalitas ergo aeterna”.

8 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 20): “Sed divisio et alteritas simul sunt

alteridad surgen en la argumentación que Nicolás ofrece para explicar que tanto la unidad, la igualdad de la unidad y la conexión de ambos son eternas, es decir, la uni-trinidad divina. Ahora bien, en estos argumentos la unidad y la alteridad no están pensados en oposición, sino que la unidad tiene una prioridad ontológica, es decir, se posiciona en lo que Nicolás llama el modo de ser de la necesidad absoluta; la alteridad, en cambio, en el modo de ser propio de la contingencia. Por otro lado, subyacente a estos argumentos es dable indagar más a fondo que toda constatación de la alteridad lleva consigo el sello de la presencia de la eternidad, es decir, con aquello que trasciende toda mutabilidad, división o desigualdad. De este modo, la alteridad no es simple corrupción de la igualdad o de la conexión sino, dicho a modo de hipótesis, es signo transitorio del hecho trascendente de la unidad trinitaria y de su vínculo irreductible con ella.

En el nivel gnoseológico, por otro lado, Nicolás establece que el juicio de aprehensión consiste en el establecimiento de una proporción, que se constituye bajo la posibilidad de la conveniencia en algo uno y simultáneamente la alteridad.⁹ Si bien la argumentación avanza para señalar que por la naturaleza del absoluto no hay proporción a lo infinito, de lo cual se afirma la ignorancia, se nos plantea la pregunta si esa distancia o negatividad es interpretable sólo como mera corrupción de la verdad, usando la misma expresión del nivel anterior, o si es posible articular una lectura coherente de ambos niveles. ¿Qué función cumple la alteridad en todo acto cognoscitivo?

A partir de este marco de ideas que hemos presentado de manera sintética, en el presente trabajo se pretende mostrar cómo desde la compleja noción de alteridad en el pensamiento cusano es posible reconocer el sello del principio unitrino en lo finito. Para lograr lo anterior, (i) se analiza la constatación negativa de la alteridad en la metafísica de la finitud vinculada a la contingencia, luego (ii) se describe la función articuladora que cumple el número en la comprensión de la finitud como multiplicidad creada por el primer principio de todo, Dios, toda vez que esta creación es un despliegue de la potencia del número divino. Finalmente, (iii) se analiza el lugar que tiene la alteridad en la argumentación trinitaria del libro primero de *De docta ignorantia*, con lo cual, mostraremos cómo la alteridad abre un espacio para una consideración del primer principio que, si bien excluye de sí toda alteridad, a la vez, funda la totalidad de lo otro.

natura; quare et connexio sicut unitas est aeterna, cum prior sit alteritate”.

9 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 3).

2) Alteridad y finitud¹⁰

“Por lo tanto, la creatura tiene proveniente de Dios el que sea una, separada y conectada al universo, y cuanto más una tanto más semejante a Dios. Empero, el que su unidad sea en la pluralidad, la separación y la confusión, la conexión en la discordia, no lo tiene proveniente de Dios ni tampoco de alguna causa positiva, sino contingentemente”¹¹.

Tomado del libro II de *De docta ignorantia*, este pasaje nos remite a la noción utilizada por Nicolás para describir la índole propia de la alteridad de lo finito: la contingencia. En pocas palabras lo que se dice con esa noción es que la diferencia, como condición de lo diverso, no tiene una causa positiva, lo cual implica que la diferencia no se encuentra en la esencia de la cosa finita, sino que es algo extrínseca a ella. Nicolás apunta con la alteridad, por lo tanto, a un hecho irreductible o condición sin causa que se expresa en términos negativos, del no-ser.

En el tratado *De ludo globi* Nicolás vuelve a referirse al tema de la alteridad como manifestación del carácter precedero de lo finito bajo la perspectiva de la creación:

“Dios crea todas las cosas, también las que son alterables, mutables y corruptibles; sin embargo, no crea la alteridad, no crea lo que muere, sino el ser. Que los seres se destruyan o se alteren no es producto del creador, sino de la contingencia”¹².

Con el vínculo a la idea de la creación, se excluye la perspectiva de la alteridad como un principio derivado o una potencia entendida como sustrato sobre el cual se añada la diferenciación o las determinaciones propias de la finitud. Es preciso señalar que el rechazo a considerar la

¹⁰ En esta parte seguiré parte de lo presentado en el IV Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica. Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad, Buenos Aires, 24 al 27 de julio, 2018, organizado por el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, con la ponencia titulada: “La negatividad en la metafísica de la alteridad. Esbozo de una teología de la donación en el pensamiento cusano”.

¹¹ Cfr. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* II (h. I, n. 99): “Habet igitur creatura a Deo, ut sit una, discreta et connexa universo et, quanto magis una, tanto Deo similior. Quod autem eius unitas est in pluralitate, discretio in confusione et connexio in discordantia, a Deo non habet neque ab aliqua causa positiva, sed contingenter”. Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorantia, Libro II: Lo máximo contracto o universo* (edición bilingüe), J. MACHETTA, C. D’AMICO, S. MANZO (trads.), Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 29.

¹² NICOLÁS DE CUSA, *De ludo globi* II (h. IX, n. 81): “Omnia creat deus, etiam quae alterabilia et mutabilia et corruptibilia; tamen alteritatem et mutabilitatem corruptionemve non creat. Cum sit ipsa entitas, non creat interitum, sed esse. Quod autem intereat aut alterentur non habent a creante, sed sic contingit”.

alteridad como un principio está presente en las obras cusanas de distintos periodos, lo cual no significa que haya una caída en la inteligibilidad o una minusvaloración de la diferencia como condición de lo finito. Se trata, más bien, de reconocer que la alteridad queda de suyo excluida de los principios positivos de las creaturas, en la medida que no es posible acceder a un conocimiento de ellas a partir exclusivamente de la alteridad.

Si nos detenemos en un pasaje del libro I de *De docta ignorantia*, capítulo VII, encontramos una argumentación que vincula a la alteridad con el número en vistas a su relación con la unidad:

“Pues la alteridad es lo mismo que la mutabilidad. Pero todo lo que precede naturalmente a la mutabilidad, es inmutable, por lo cual es eterno. Empero la alteridad consta de lo uno y lo otro. Por lo cual la alteridad, como el número, es posterior a la unidad. Por lo tanto, la unidad es prioritaria, por naturaleza, a la alteridad y porque naturalmente la precede es unidad eterna”¹³.

Dejemos la explicación más detallada de la noción de número para más adelante, para decir únicamente que la característica relevante aquí es que el número es compuesto de unidad y alteridad y, por tanto, posterior a la unidad, lo cual permite establecer que la alteridad no es principio de la multiplicidad que el número despliega. La unidad, en efecto, precede tanto a la multiplicidad como a la alteridad, tal como el punto precede a la magnitud. Con estas reflexiones, el Cusano deja entrever que la alteridad no funciona como un principio a partir del cual la unidad se vuelve plural, sino que la alteridad sería más bien la multiplicidad en sí misma. Esta misma idea la encontramos presente en el *Idiota de mente*:

“Cuando tienes en cuenta que el número de la unidad se constituye por la multitud, y que la alteridad sigue, contingentemente, a la multiplicación, y adviertes la composición del número a partir de la unidad y de la alteridad, [...], y que la quiddidad de todo ha brotado para que sea el número de la mente divina, entonces, de alguna manera alcanzas cómo las esencias de las cosas son incorruptibles como la unidad, de la cual procede el número, que es la entidad, y cómo las cosas son de esta manera y de esta otra por la alteridad, la cual no es

¹³ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I, (h. I, n. 18): “Alteritas namque idem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedit, immutabile est; quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. Unita ergo prior natura est alteritate et, quoniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna”. Nicolás de Cusa, *Acercá de la docta ignorantia, Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe), J. MACHETTA, C. D’ AMICO (trads.), Biblos: Buenos Aires, 2009, p. 55.

de la esencia del número, si no que sigue contingentemente la multiplicación de la unidad. Así, ciertamente, la alteridad no es de la esencia de ninguna cosa. Pues la alteridad pertenece a la muerte, porque es la división de la cual proviene la corrupción. De ahí que no es de la esencia de la cosa”¹⁴.

Si atendemos nuevamente a lo referente al número y su composición de unidad y alteridad, el pasaje anterior nos muestra que lo que designa la alteridad es básicamente aquello que es el 2 en tanto otro o diverso del 3. Pero esta alteridad no coincide con la esencia del 2, como vimos, la alteridad se sigue de la multiplicación de la unidad sin causa positiva. La esencia del 2 y del 3 es en cada caso la unidad, el uno monádico, no obstante, el hecho de que se trate de una unidad discreta de 2 o de 3. Su esencia es siempre la misma, pues allí no hay alteridad. Una reflexión similar la encontramos en el ejemplo de la línea curva en el segundo capítulo del Libro II de *De docta ignorantia* donde se señala:

“[...] en cambio la línea curva, en cuanto línea, proviene de la infinita, en cuanto curva no proviene de la infinita sino que lo curvo es consecuencia de la finitud, porque por esto es curva: porque no es la máxima – pues si fuera máxima no sería curva [...]–, así ciertamente acontece para con las cosas, porque no pueden ser lo máximo de modo que sean disminuidas, diversas, distintas y lo que es similar, lo cual, ciertamente, no tiene causa”¹⁵.

La curvatura de la línea, es decir, su finitud deriva de que ella no es la línea infinita. De modo semejante, que la cosa manifieste unidad se debe a Dios, la unidad absoluta desde la cual proviene. Ahora bien, que aquella unidad lo sea de *unitas* y *alteritas*¹⁶ es un evento de pura

¹⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De mente* (h.V, n. 96): “Quando attendis ex multitudine unitatis numerum constitui ac quod alteritas sequitur multiplicationem contingenter et advertis compositionem numeri ex unitate et alteritate, [...] ac quod quiditas rerum omnium exorta est, ut sit numerus divinae mentis, tunc aliquantulum attingis, quomodo essentiae rerum sunt incorruptibiles uti unitas, ex qua numerus, quae est entitas, et quomodo res sunt sic et sic ex alteritate, quae non est de essentia numeri, sed contingenter unitatis multiplicationem sequens. Ita quidem alteritas de nullius rei essentia est. Pertinet enim ad interitum alteritas, quia divisio est, ex qua corruptio. Hinc de essentia rei non est. Conspicis etiam, quomodo non est aliud numerus quam res numeratae. Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actu esse, sed numerus rerum res sunt”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente*. J. M. MACHETTA (trad.), Biblos: Buenos Aires, 2005, pp. 79-81.

¹⁵ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* II (h. I, n. 99): “Sicut enim linea infinita est rectitudo infinita, quae est causa omnis esse linealis, linea vero curva, in hoc quod linea, ab infinita est, in hoc quod curva, non ab infinita est, sed curvitas sequitur finitatem, quoniam ex eo curva, quia non maxima – si enim máxima esset, curva non esset [...] –: ita quidem contingit rebus, quoniam maximum esse non possunt, ut sint diminuta, altera, distincta et cetera huiusmodi, quae quidem causam non habent”. NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorantia, Libro II: Lo máximo contracto o universo* (edición bilingüe), J. MACHETTA, C. D’AMÍCO y S. MANZO (trads.), Biblos: Buenos Aires, 2009, p. 29.

¹⁶ Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De coniecturis* cap. IX (h. II, n. 37).

contingencia. En este sentido, la contingencia no es otra cosa que expresión de la condición de *no ser* Dios, es decir, de una negatividad. Thomas McTighe lo resume de la siguiente manera: “A no es B debido a que A no es Dios, el absoluto”¹⁷. Tal negatividad es la que explica la alteridad, no al revés. La contingencia es, entonces, un estado ontológico, condición de ser esto y no lo otro, diferente de aquello; en otras palabras, como hemos señalado, la condición de ser múltiple. En atención a esto es que Nicolás observa que la alteridad no es un principio o causa positiva de aquella condición. En este punto, la diversidad concomitante a la participación queda excluida de la esencia o razón de la cosa misma. La contingencia no alude, por tanto, a una diversidad de esencias como explicación de la diferencia. Veamos esta idea en el ejemplo de la línea de dos y la de tres pies de la obra anteriormente citada:

“... por una parte, la razón de la línea en una y otra y en todas es una e igual; y por otra, hay diversidad entre la de dos pies y la de tres pies. De esta manera, una parece la razón de la línea de dos pies y otra la de tres pies. Ahora bien, es evidente que en la línea infinita no hay otra de dos pies y de tres pies. Y ella, la infinita, es razón de la finita. De donde una es la razón de ambas líneas, y la diversidad de cosas o bien de líneas no es por causa de la diversidad de la razón que es una sola, sino por accidente: porque no participan de la razón de modo igual”¹⁸.

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

3) Alteridad y conocimiento

Hasta aquí hemos señalado que la noción cusana de alteridad, en el marco de la ontología, no expresa por sí misma una diferenciación de las esencias ni constituye una causa de la multiplicidad de lo finito en sí misma. Todas ellas son consideraciones que apuntan, más bien,

¹⁷ Cf. T. McTIGHE, “Contingentia and Alteritas in Cusa’s Metaphysics”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 64 (1990), pp. 59.

¹⁸ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 48). NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe), J. M. MACHETTA, C. D’ AMICO (trads.), Biblos: Buenos Aires, 2009, p. 85.

a una negatividad concomitante a la diferenciación de lo finito. Ahora bien, estas ideas recogidas en los pasajes anteriores son presentadas por Nicolás con alusión directa a la noción de número. Efectivamente, dada la condición propia del número se observa cómo la diferenciación de lo finito es entendida como una multiplicidad articulada con otros principios relevantes de la metafísica y gnoseología cusanas. En este punto habría que decir que las alusiones al número no constituyen un elemento meramente ejemplificador, sino que, al poseer el estatuto de imagen, el número permite visualizar la unidad participada en la multiplicidad. En lo que sigue, aludiremos a este punto de manera más detallada, lo cual nos permitirá ahondar en el lugar de la alteridad en otros aspectos de la onto-gnoseología cusana.

En el capítulo VI del *Idiota de mente*, citado más arriba, se encuentra de manera sintética un buen contexto explicativo para la reflexión aludida tanto dentro del marco de la comprensión simbólica y racional del número de la mente divina y del carácter incorruptible de la esencia de las cosas. El postulado de un número de la mente divina, del cual el número matemático viene a ser imagen¹⁹, tiene resonancias pitagóricas claras. Si bien es cierto que la tradición platónica y pitagórica es parte del trasfondo de esta reflexión, es importante señalar, junto a Bocken²⁰ y D'Amico²¹, que en el Cusano las nociones de número y unidad son desplazadas desde la realidad al ámbito de la actividad cognoscitiva humana. Este desplazamiento y su relación asociada a la noción de *mens* del capítulo en cuestión se vincula a temáticas ya presentados en su obra *De coniecturis*²². Uno de los temas decisivos es el paralelo entre la *divina mens* y la *humana mens*. Decisivo para la descripción de la multiplicidad, la cual no puede entenderse separada de la operación del propio espíritu, es decir, del modo de entender de la *mens*.

Antes de retomar el capítulo VI del *De mente*, conviene detenernos en un pasaje de *De docta ignorantia*, que con justa razón D'Amico considera cuasi “fundacional”²³ en el pensamiento cusano, en el sentido que en él se vincula el uno simplísimo o principio primero (que no es el uno numérico) con la discreción de todo número:

19 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Idiota de mente* (h. V, n. 88).

20 Cf. I. BOCKEN, “Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues”. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Vol. 29 (2005), pp. 210-213; A. EISENKOPF, *Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, Regensburg: Roderer-Verlag, 2007, pp. 87-107.

21 C. D'AMICO, “Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana en Nicolás de Cusa. Unidad y número”, *Franciscanum. Revistas de Ciencias del Espíritu*. 60 (2018), pp. 87-107.

22 Esta obra fue concluida por los años 1441-1442, unos 8-9 años antes de sus diálogos del *Idiota*.

23 C. D'AMICO, “Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana...”, p. 91.

“Y porque todas las cosas son de aquel modo mejor que el que pueden ser, entonces no puede haber pluralidad de entes sin el número. Pues suprimiendo el número cesan la distinción, el orden, la proporción, la armonía de las cosas y, además, la misma pluralidad de los entes [...], es claro que el ascenso del número es finito en acto y que tal número estará en potencia para otro. Y si en el descenso el número se comportara de la misma manera, que dado cualquier número pequeño en acto —puesto que, entonces, siempre podría darse, por sustracción, uno menor, como en el ascenso por adición se da uno mayor—, aun así sería lo mismo, porque no habría ninguna distinción de las cosas, y no se encontraría en los números ni orden, ni pluralidad, ni lo que excede ni lo excedido, aún más: no habría número”²⁴.

Este texto podría llevarnos a pensar que Nicolás sostiene un pitagorismo clásico, en el sentido que Dios habría conformado la realidad de manera numérica. Sin embargo, esto no es propiamente lo que sostiene el Cusano²⁵. En la progresión numerada tanto ascendente o descendente la unidad se explicita a sí misma de manera diversa. Los extremos absolutos, que superan esa progresión, es decir, lo máximo y lo mínimo absolutos, son concebidos como la unidad simplísima y coincidental o coincidencia de los opuestos. Ahora bien, el nexo para reconocer el lugar de la alteridad en este nivel lo encontramos en la referencia a la proporción como instrumento del conocimiento.

En *De docta ignorantia* Nicolás describe el conocimiento o juicio de aprehensión y aclara que consiste en el establecimiento de una comparación proporcional. En otras palabras, la comparación permite el tránsito desde lo conocido a lo desconocido gracias al instrumento de la proporción. En este punto el Cusano añade que la proporción, “[...] dado que implica la conveniencia en algo uno y simultáneamente la alteridad,

24 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 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, harmonia atque ipsa entium pluralitas. [Quod si numerus ipse esset infinitus – quoniam tunc maximus actu, cum quo coincideret minimum –, pariter cessarent omnia praemissa. In idem enim redit numerum infinitum esse et minime esse.] Si igitur ascendendo in numeris devenitur actu ad maximum, quoniam finitus est numerus: non devenitur tamen ad maximum, quo maior esse non possit, quoniam hic foret infinitus. Quare manifestum est ascensum numeri esse finitum actu et illum in potentia fore ad alium. Et si in descensu pariter se numerus haberet, ut dato quocumque parvo numero actu, quod tunc per subtractionem semper dabilis esset minor sicut in ascensu per additionem maior, – adhuc idem; quoniam nulla rerum discretio foret, neque ordo neque pluralitas neque excedens et excessum in numeris reperiretur, immo non esset numerus”.

25 Sobre el influjo de la tradición neopitagórica en Nicolás de Cusa ver: W. BEIERWALTES, “Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus”, en W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann: Frankfurt am Main, 1985, pp. 368-384; R. HAUBST, *Das Bild de Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trierer Theologische Studien 4, Trier, 1952. pp. 209ss.

no puede ser entendida sin el número. Por tanto, el número incluye todas las cosas proporcionables”²⁶. Con lo dicho, es claro que las referencias al número no son una mera ejemplificación, sino que remiten al modo en que Nicolás articula un momento de su gnoseología y refieren a la alteridad como parte de su índole más propia. D’ Amico resume esto diciendo que “cada número es idéntico a sí pero diverso de otro y esto es lo que lo vuelve comparable”²⁷. En este sentido la multiplicidad, en la medida que es proporcionable parece provenir más bien del modo de operar de la mente humana en tanto ella la establece por medio de la proporción. Se clarifica, en ese sentido, la idea del desplazamiento a la actividad cognoscitiva humana, que señalamos más arriba, y cómo la alteridad se entiende como un constitutivo de dicha actividad.

Si retomamos el capítulo VI del *De mente*, la reflexión precedente permite considerar con más detalle la unidad y la multiplicidad en términos de la simplicidad y la composición del número. Para que esta consideración se entienda en su vínculo con la ontología cusana es preciso posicionar la visión intelectual en el plano de la unidad, cuestión que Nicolás señala al iniciar el capítulo: “... cuando afirmas “lo uno” abres la intelección acerca de cómo se hace la producción de las cosas...”²⁸.

Primeramente, Nicolás llama simbólicamente número al primer principiado²⁹ (*primum principiatum*) del cual se dicen dos consideraciones negativas: que (i) no es infinitamente simple y que (ii) no es compuesto de aquello de lo que él compone, vale decir, que se compone solo de sí mismo. La primera consideración es evidente pues es principiado y la segunda se entiende atendiendo a que, si se afirmara lo inverso, los componentes precederían por naturaleza al número, lo cual es contradictorio con la idea de que es el *primer* principiado. Esta particular posición del número tiene que ver, como ya hemos señalado, con la singularidad de su composición: él es compuesto y compuesto de sí mismo (del número par e impar se compone todo número). Por este motivo, Nicolás señala que la unidad del tres es compuesta de tres unidades, pero no separadamente, sino

26 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 3): “Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit”. NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe), J. M. MACHETTA, C. D’ AMICO (trads.), Biblos: Buenos Aires, 2009, p. 41.

27 C. D’ AMICO, “Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana...”, p. 92.

28 NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. VI (h. V, n. 88): “Et quando ‘unum’ dicis, intellectum aperis quomodo fit rerum productio [...]”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente*. J. M. MACHETTA (trad.), Biblos: Buenos Aires, 2005, pp. 71-73.

29 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. VI (h. V, n. 92). NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 75.

que deben ser vistas como unidades que *constituyen* unidas el terciario. El número permite contemplar la unidad como una composición de unidad y multiplicidad y, a su vez, al ser sujeto de la proporción, permite articular la idea de la representación de la forma. Para elucidar aquello, Nicolás recurre al principio que define la proporción como el lugar de la forma (*proportio est locus formae*), pues “la proporción es como la aptitud de la superficie propia del espejo para el resplandor de la imagen, si la proporción no se mantiene deja de haber representación.”³⁰ Entonces, si la unidad infinita resplandece en la proporción más apta, esta debe ser el número dada su particular composición y naturaleza. En consecuencia, para Nicolás la pluralidad es en cierto modo multiplicidad *numerada*. Hay pluralidad puesto que hay una *mens*, o bien, en palabras del Cusano: “[...] así como respecto de Dios la pluralidad de las cosas es por la mente divina, así respecto de nosotros la pluralidad de las cosas es por nuestra mente. Pues únicamente la mente numera; quitada la mente no hay número que discierna”³¹.

El número divino, en consecuencia, debe entenderse como el ejemplar de las cosas, es decir, como la unidad en la mente increada que las une en una unidad anterior a toda pluralidad. Unidad que no debe confundirse con la unidad que une toda pluralidad concebible por la mente humana, pues ésta última es más bien semejanza de aquella mente increada. Como vemos, en esta meditación Nicolás liga dos niveles, el nivel del ser de la multiplicidad que debe ser, a su vez, comprendido sólo según el nivel o modo propio del entender. De ahí que el Nicolás llame al número ejemplar de la *mens* humana sobre la base del paralelismo establecido con la *mens* divina:

“De donde siendo el número el modo de entender, nada puede ser entendido sin él. Pues el número de nuestra mente es el ejemplar de las nociones por cuanto es la imagen del número divino, el cual es el ejemplar de las cosas. Y así como antes de toda pluralidad es la unidad, y la unidad que une es ésta: la mente increada en la cual todo es uno; y después del uno la pluralidad, explicación de la fuerza de esta unidad, la cual fuerza es la entidad de las cosas, la igualdad del ser y la conexión de entidad y de la igualdad; y ésta es la bendita trinidad. De esta manera en nuestra mente está la imagen de

30 NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. VI (h. V, n. 92): “Est enim proportio quasi aptitudo superficiei specularis ad resplendentiam imaginis, qua non stante desinit repraesentatio”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, pp. 75.

31 NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. VI (h. V, n. 93): “Unde sicut quoad deum rerum pluralitas est a mente divina, ita quoad nos rerum pluralitas est a nostra mente. Nam sola mens numerat; sublata mente numerus discretus non est”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, pp. 77.

aquella trinidad divina”³².

La multiplicidad, como vemos en el pasaje anterior, es producto de la potencia entitativa de la mente divina que despliega la fuerza de su unidad en la *explicatio*. La condición de la *explicatio*, en ese sentido, va de la mano de la afirmación de la incorruptibilidad de las esencias de lo múltiple, pues éstas son semejanza de la unidad de la que procede el número divino.

Del lado de la *mens* humana, en el paso al nivel cognoscitivo, la alteridad queda en cierto modo interiorizada en la actividad de momento que el establecimiento de la proporción la supone como uno de sus aspectos constitutivos. En *De coniecturis* esto queda plasmado en la descripción de la noción de conjetura. En el prólogo de esta obra remite a los hallazgos de *De docta ignorantia*, donde los había formulado en el lenguaje de la proporción, solo que en *De coniecturis* afirma que “[...] toda aserción humana de lo verdadero es conjetura”³³. En tal sentido, la multiplicidad creada es modulada conjeturalmente por la mente humana en la medida que es asimilada en el momento productivo de su actividad dando como fruto el mundo “conjetural”:

“Por lo tanto, la mente humana es forma conjetural del mundo tal como la divina del real. Por lo cual, así como aquella absoluta divina entidad es todo aquello que es, en todo lo que es, de la misma manera, también, la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas”³⁴.

En este sentido, si hay una manera en que se conoce la unidad absoluta, este modo debe expresarse en términos conjeturales, en palabras de Nicolás: “es conocida la unidad de la inalcanzable verdad en

32 Nicolás de Cusa, *De mente* cap. VI (h. V, n. 95): “Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens ante omnem pluralitatem per mentem conceptibilem, et post illam unitatem unientem omnem pluralitatem est pluralitas, quae est pluralitatis rerum imago sicut mens nostra divinae mentis imago”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, pp. 79.

33 NICOLÁS DE CUSA, *De coniecturis*, Prologus, (h. III, n. 2): “Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inatingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.” (la cursiva es mía).

34 NICOLÁS DE CUSA, *De coniecturis* (h. III, n. 5): “Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas”.

la alteridad conjetural y también la misma conjetura de la alteridad en la simplísima unidad de la verdad.”

4) Alteridad y reflexión trinitaria

El paralelismo de la *mens* divina y la *mens* humana, mencionado al finalizar el apartado anterior, ofreció un marco de fundamentación más amplio para la concepción cusana de la multiplicidad finita y su nota característica de la alteridad. La noción de número resultó clave para dicha caracterización. Ahora bien, este paralelismo considera, en el modo de la operación de la *mens*, además, la estructura trinitaria del primer principio del cual la mente humana es imagen. En lo que sigue, y teniendo en cuenta que la ontología cusana excluye la alteridad del primer principio, veremos el lugar que ocupa la noción de alteridad en la argumentación sobre la trinidad de la unidad absoluta en *De docta ignorantia*. Aun cuando este lugar es compartido con otras nociones relevantes dentro de la amplia reflexión desplegada por Nicolás, para nuestro propósito, servirá para reconocer cómo a partir de la alteridad de lo finito se plantea la articulación de dicho camino de argumentativo para elevar la reflexión metafísica hasta la estructura trinitaria del primer principio.

En el libro primero de *De docta ignorantia* Nicolás inaugura una tematización de la estructura trinitaria del primer principio de la mano de su *manuductio* simbólica aritmética y geométrica que pone de manifiesto la trinidad divina y que constituye una referencia fundamental para las especulaciones trinitarias de sus obras posteriores. Se trata de formas triádicas y ternarias de diverso orden que se vinculan con la doctrina trinitaria de la fe cristiana que reconoce en Dios tres hipóstasis. Estos caminos de desarrollo especulativo buscan desplegar una reflexión filosófica que asume una relación de determinación entre la identidad del absoluto y una diferenciación triádica del mismo.

En el capítulo VII del libro primero de esta obra, luego de mencionar a Pitágoras, a aquellos quienes adoraron la unidad entendiéndola como lo máximo, y de aludir a su tesis de que la unidad es trina, el Cusano desarrolla una serie de argumentos sobre la estructura trinitaria de la unidad absoluta. El primero avanza desde los constitutivos del mundo: *alteritas* y *mutabilitas*, para luego remontarse a su causa eterna e inmutable. La argumentación la encontramos resumida en el siguiente pasaje:

“[...] nadie pone en duda que es eterno aquello que precede toda alteridad. Pues la alteridad es lo mismo que la mutabilidad. Pero todo lo que precede naturalmente a la mutabilidad, es inmutable, por lo cual es eterno. Empero, la alteridad consta de lo uno y lo otro. Por lo cual la alteridad, como el número, es posterior a la unidad. Por lo tanto, la unidad es prioritaria, por naturaleza, a la alteridad y porque naturalmente la precede es unidad eterna”³⁵.

A continuación, Nicolás suma la reflexión en torno a la *aequalitas* para avanzar igualmente a la causa eterna. Si la desigualdad se compone de lo igual y lo excedente, entonces, siguiendo la vía de la sustracción, se hace evidente que la desigualdad se resuelve en la igualdad. En otras palabras, sustrayendo tanto de lo menor como de lo mayor se llega en cualquier caso a lo igual. De ahí que, sigue Nicolás, lo igual antecede a lo desigual³⁶. A partir de esto concluye:

“Pero la desigualdad y la alteridad son simultáneas por naturaleza, pues donde hay desigualdad allí necesariamente hay alteridad y a la inversa. Pues entre, al menos dos cosas habrá alteridad. Una y otra, en verdad, respecto de una de las dos constituirán una duplicidad. Por lo cual, habrá desigualdad. En consecuencia, la alteridad y la desigualdad se darán por naturaleza simultáneamente, sobre todo siendo el binario la primera alteridad y la primera desigualdad. Pero queda establecido que la igualdad precede, por naturaleza, a la desigualdad, por lo cual también precede a la alteridad. En consecuencia, la igualdad es eterna”³⁷.

Por último, el Cusano introduce la noción de *divisio* para completar su reflexión trinitaria en relación a la conexión eterna. Primero considera, que la unidad es conexión o causa de ella y, además, que el binario es como la primera división. En seguida, añade que entre dos causas de las cuales una es anterior a la otra, su efecto también lo sería respecto del efecto de aquella. Por lo tanto, puesto que la unidad es causa

35 NICOLÁ DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 18): “Id, quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat. Alteritas namque ídem est quod mutabilitas; sed omne, quod mutabilitatem naturaliter praecedit, immutabile est; quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate. Unitas ergo prior natura est alteritate et, quoniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna”. J. M. MACHETTA, C. D’ AMICO, *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta...*, p. 55-57.

36 Cf. NICOLÁ DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 19).

37 NICOLÁ DE CUSA, *De docta ignorantia* I (h. I, n. 19): “Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura; ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et e converso. Inter duo namque ad minus erit alteritas. Illa vero ad unum illorum duplicitatem facient; quare erit inaequalitas. Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius prima sit alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem; aequalitas ergo aeterna”. J. M. MACHETTA, C. D’ AMICO, *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta...*, p. 57.

de la conexión y la división, por su parte, de la división, tenemos que la conexión es anterior por naturaleza a la división. Y culmina la reflexión observando:

“Pero la división y la alteridad son simultáneas por naturaleza. Por lo cual la conexión, también como la unidad, es eterna, por cuanto es anterior a la alteridad. Por lo tanto se ha probado que: porque la unidad es eterna, la igualdad es eterna, y también de modo similar la conexión es eterna. Pero no puede haber varios eternos. [...] de ahí que la unidad, la igualdad y la conexión son uno.”³⁸

Como vemos Nicolás plantea tres caminos de argumentación cada uno ligado a la triple visión del mundo en sus notas características: *alteritas*, *inaequalitas* y *divisio*. Si nos atenemos a la argumentación misma, sin embargo, se observa que la alteridad funciona como un factor articulador en la media que permite un contrapunto en cada momento de la argumentación, que va desde la tríada del mundo creado a la tríada de las tres causas eterna: *unitas*, *aequalitas* y *connexio*.

Numerosos estudios han vinculado las argumentaciones precedentes con Agustín y, especialmente, con Thierry de Chartres. F. Resch³⁹ ofreció recientemente una síntesis de la lectura de la tríada *alteritas-inaequalitas-divisio* a partir del *Tractatus de sex dierum operibus* como foco de interpretación de la tricausalidad fundamentadora de la tríada *unitas-aequalitas-connexio*⁴⁰. Esa lectura pone de manifiesto justamente la correspondencia entre el lenguaje matemático simbólico y el contenido ontológico que está presente en la especulación cusana antes mencionada. Cada término de la tríada: alteridad, desigualdad y división constituyen tres caminos argumentativos que recogen la idea de tres causas inmanentes (causa material inmanente) que son creadas por las tres causas trascendentes, que Thierry identifica con las tres personas divinas. La consideración de la alteridad del mundo refleja la causalidad eficiente del mundo en la *unitas*. La desigualdad muestra la necesidad de la igualdad como causa formal trascendente del mundo y la división remite a la necesidad de la conexión como causa final trascendente. La causalidad eficiente es un momento necesario, pero no último ni suficientes para una aclaración del acto creador. La causa

³⁸ NICOLÁ DE CUSA, *De doc. ign.* I, cap. VII (h I, n 21).

³⁹ F. RESCH, *Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues*, Aschendorff: Münster, 2014. Ver tb. C. RUSCONI, “Cusanus und Thierry von Chartres” en H. SCHWAETZER, K. ZEYER (hg.), *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff: Münster, 2008, pp. 285-302.

⁴⁰ F. RESCH, *Triunitas...* pp. 65ss

eficiente corresponde a la iniciativa, la formal al momento reflexivo y la final al momento voluntario de dicho acto creativo. Las reflexiones que recogemos a partir de la argumentación articulada desde la alteridad se aclararan como tres aspectos del mundo creatural y que en Nicolás alcanzan una simbolización matemática en la alteridad como la *prima alteritas* o binario, la primera desigualdad y la primera división.

5) Cierre

Una buena manera de retomar la temática presentada al inicio de este trabajo es repasar el conocido pasaje de *De visione Dei* donde Nicolás sintetiza cada uno de los elementos problemáticos de la compleja noción de alteridad en el ámbito de lo finito:

“Tú me instruyes, Señor, de qué modo la alteridad, que no existe en ti, incluso no es en sí misma ni puede serlo. La alteridad, que no existe en ti, tampoco hace que una criatura sea diversa de otra, aunque una no sea la otra. El cielo no es la tierra, incluso aunque sea cierto que el cielo es el cielo y la tierra es la tierra. Si, por tanto, quisiera buscar la alteridad, que no está en ti ni fuera de ti, ¿dónde podría encontrarla? Y si no existe, ¿cómo es que la tierra es una criatura diversa del cielo? Sin la alteridad, en efecto, esto no puede entenderse. Pero tú hablas dentro de mí, Señor, y me dices que no existe un principio positivo de la alteridad, y por eso la alteridad no existe. ¿Pues cómo la alteridad podría existir sin un principio, a no ser que ella misma fuese el principio y la infinitud? Pero la alteridad no es principio del ser. En efecto, la alteridad se nombra a partir del no-ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra. Por tanto, la alteridad no puede ser principio del ser, ya que se denomina a partir del no-ser, y tampoco tiene un principio de ser, puesto que procede del no-ser. La alteridad, por consiguiente, no es algo. La causa de que el cielo no sea la tierra se debe a que el cielo no es la misma infinitud, que abarca a todo ser”⁴¹.

Hemos mostrado que, abordando la terminología asociada a la *alteritas*, es posible reconocer un ámbito difuso e irreductible en la

41 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei* (h. VI, n. 58): “Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest. Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia. Caelum enim non est terra, licet verum sit caelum esse caelum et terram terram. Si igitur quaesiero alteritatem, quae neque in te neque extra te est, ubi reperiam? Et si non est, quomodo terra est alia creatura quam caelum? Nam sine alteritate non potest hoc concipi. Sed loqueris in me, domine, et dicis alteritatis non esse positivum principium, et ita non est. Nam quomodo alteritas esset sine principio, nisi ipsa foret principium et infinitas? Non est autem principium essendi alteritas. Alteritas enim dicitur a non esse. Quod enim unum non est aliud, hinc dicitur alterum. Alteritas igitur non potest esse principium essendi, quia dicitur a non esse, neque habet principium essendi, cum sit a non esse. Non est igitur alteritas aliquid. Sed quod caelum non est terra, est, quia caelum non est infinitas ipsa, quae omne esse ambit.” A. GONZÁLEZ, *La visión de Dios*, Eunsa: Navarra, 2007, pp. 107-108.

ontología cusana descrita en términos del no-ser. Sin embargo, como constitutivo propio de la finitud, la revisión de pasajes de obras cusanas nos permitió entender que la alteridad abre un espacio, justamente gracias a su negatividad, para articular la visión del mundo que no es autoexplicativo ni autosuficiente. Esta negatividad que abre la alteridad abre espacio para un camino argumentativo que, desde “abajo”, permite elevarse hacia la estructura trinitaria del primer principio como tricausalidad. Ahora bien, hemos mostrado que estos hallazgos se logran, a su vez, en la medida que se observa la interiorización de la alteridad como momento constitutivo de la operación de la *mens* humana, gracias función paradigmática del número en la especulación cusana.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

LA IMAGEN DE LA SPHAERA INFINITA DEL ANÓNIMO
LIBER XXIV PHILOSOPHORUM EN LA MAXIMA
DOCTRINA IGNORANTIAE DE NICOLÁS DE CUSA

THE *LIBER XXIV PHILOSOPHORUM*'S IMAGE OF THE *INFINITA
SPHAERA* IN THE NICHOLAS OF CUSA'S *MAXIMA
DOCTRINA IGNORANTIAE*

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS*

Dr. en Filosofía

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn"

Artículo recibido el 30 de julio de 2020; aceptado el 21 de octubre de 2020.

**josegonzalezrios@gmail.com*

<https://orcid.org/0000-0001-7537-5710>

Cómo citar este artículo:

J. González, R. (2020). "La imagen de la sphaera infinita del anónimo liber xxiv philosophorum en la maxima doctrina ignorantiae de Nicolás de Cusa" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 89-104 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.89>

RESUMEN

El artículo aborda el funcionamiento tanto teológico como cosmológico de la imagen de la *sphaera infinita* del *Liber XXIV philosophorum* en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa. En primer término, se ofrece una descripción del *Liber*, y, de manera específica, de la Definición II. En segundo lugar, se aborda la recepción del *Liber* en Nicolás de Cusa, y se analiza el uso estrictamente teológico de la imagen de la *sphaera infinita* en *De docta ignorantia* I. Luego, en tercer lugar, se trata el uso cosmológico de la imagen que él realiza en *De docta ignorantia* II. Finalmente, en cuarto lugar, se evalúa de modo crítico el desplazamiento de la imagen de la *sphaera infinita* del ámbito teológico al cosmológico con la finalidad de mostrar, contra la mayoría de las interpretaciones, que el uso de la imagen en su cosmología sigue siendo estrictamente teológico.

Palabras claves: *Liber XXIV philosophorum* / *sphaera infinita* / *maxima doctrina ignorantiae* / metafísica / cosmología

ABSTRACT

The present article explores the theological and cosmological aspects of the *Liber XXIV philosophorum's* image of the *sphaera infinita* in *De docta ignorantia* of Nicholas of Cusa. The paper is structured as follows. First, I describe the *Liber*, specifically focusing on its Definition II. Secondly, I address Nicholas of Cusa's reception of the *Liber*, analyzing the strictly theological use of the *sphaera infinita's* image in *De docta ignorantia* I. Thirdly, I study the cosmological use of said image in *De docta ignorantia* II. Finally, I examine the *sphaera infinita's* passage from the theological to the cosmological domain in the *maxima doctrina ignorantiae*, and against most of the hegemonic scholarship, I show that the use of the image in the Cusan cosmology remains strictly theological.

Keywords: *Liber XXIV philosophorum* / *sphaera infinita* / *maxima doctrina ignorantiae* / metaphysics / cosmology

1) El *Liber XXIV philosophorum*

En el último tercio del siglo XII irrumpe en el occidente medieval latino un pequeño escrito de definiciones comentadas con el fin de responder a una sola pregunta: “¿Qué es Dios? *Quid est Deus?*”¹. El devenir plural de su transmisión y recepción lo volverá uno de los textos más fascinantes de la historia del pensamiento. La incertidumbre respecto de su origen, título, autor, estructura y organización integran un debate historiográfico que se extiende desde finales del siglo XIX hasta nuestros días.

El título con el que hoy conocemos este escrito, le fue conferido por el Maestro Eckhart, que tanto en su *Expositio libri Genesis* como en su *Expositio libri Exodi* lo llama *Liber XXIV philosophorum*². Sin embargo, en la tradición manuscrita el texto es nombrado de diversas maneras. Entre ellas: “*Incipiunt uiginti quatuor propositiones philosophorum cum commento de essencia diuina*” (D), “*Expliciunt uiginti quatuor diffinitiones de deo famose philosophorum uiginti quatuor gentilium famosorum*” (E), “*Liber de causa prima*” (C) y “*Diffinitiones de deo eiusdem Hermetis*” (A)³. Resulta también desconocido su autor, aunque varios manuscritos lo atribuyan a Hermes Trimegisto, y lo vuelvan así un texto portador de una *prisca sapientia*⁴.

Las cuestiones referidas tanto a su autor como a su título, conducen directamente al problema del origen del *Liber*. En la historia de su edición, traducción y estudio se encuentran diferentes y hasta antagónicas hipótesis respecto de su procedencia. Con todo, estas diversas conjeturas pueden reducirse a dos grandes líneas de interpretación. Por una parte, la de quienes inscriben al *Liber* en el contexto del plural neoplatonismo del siglo XII latino. Por otra, la de Hudry, para quien el *Liber* procede de la Antigüedad Tardía. Según ella, el *Liber* podría ser la reelaboración de un texto aristotélico⁵, un manual de teología aristotélica redactado en la

1 Como es sabido, en 1986 se dio inicio al Proyecto de edición crítica y estudio del *Hermes latinus*, a cargo de un Equipo coordinado por Paolo Lucentini. Entre los textos que fueron editados, se encuentra el *Liber uiginti quattuor philosophorum*. Su edición, en 1997, estuvo a cargo de Françoise Hudry, a partir de un trabajo realizado con 26 manuscritos existentes y la noticia de 10 manuscritos perdidos, pero de los cuales quedan aún referencias. De aquellos 26 manuscritos, uno tan solo data del siglo XIII, diecisiete del siglo XIV y ocho del XV. Cf. F. HUDRY. *Liber uiginti quattuor philosophorum*, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CXLIII, A. Hermes Latinus, III, Pars I. Brepols: Turnhout, 1997.

2 Echardus. *Exp. Gen.* 2, 2, n. 155 (LW 1.2, p. 191, 18); Echardus. *Exp. Ex.*, 16, 18, n.91 (LW 2, p. 95, 1-2).

3 Con la letra mayúscula entre paréntesis indicamos el manuscrito del *Liber* al que referimos, siguiendo en esto la edición crítica de Hudry. Sobre la descripción y detalle de los manuscritos, cf. F. HUDRY. *Liber uiginti quattuor philosophorum...*, pp. L-LXXXII.

4 Manuscritos X, B, P, O, V, T, G, H, N, Y, Z, R.

5 Cf. F. HUDRY. *Le livre des XXIV philosophes*. Millon: Grenoble, 1989.

Escuela de Harran⁶ o, según su última precisión, un escrito compuesto por Mario Victorino, conocido también por su *Liber de definitionibus*⁷. Sin embargo, frente a la conjetura de Hudry, nos parece decisiva en el *Liber* la presencia de nociones y elementos doctrinales que florecen en la atmósfera del neoplatonismo latino del siglo XII, presencia que ha sido suficientemente explorada⁸.

En lo que concierne a la estructura del escrito, en la edición crítica de 1997 Hudry presenta las diversas formas en que se lo transmite en los veintiséis manuscritos con los que trabaja⁹. Quisiéramos tan sólo referir, en función de nuestro asunto, a la forma canónica en la que aquel circuló durante la Edad Media y la Modernidad temprana, y que se conoce bajo el nombre de *versio communis*. Es la forma que se encuentra en los códices L, C, J, D, I, P, que traen: el Prólogo (que brinda la escena del texto), las veinticuatro definiciones y un pequeño y breve comentario que acompaña a cada una de ellas. Hudry considera, por otra parte, que ésta es la forma originaria del *Liber*, dado que es la que presenta el manuscrito de Laon (L), que es el más antiguo que se conserva y el único que data del siglo XIII¹⁰.

A su vez, el *Liber* no presenta una organización interna explícita que establezca la relación y la concatenación entre las definiciones y sus respectivos comentarios. Con todo, de esto no se desprende que estemos en presencia de un florilegio de definiciones y comentarios tomados de

6 Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum*..., p. IX y ss.

7 Cf. F. HUDRY. *Le livre des XXIV philosophes: résurgence d'un texte du IV^e siècle*. Vrin: Paris, 2009.

8 Cf. C. BAEUMKER. "Das pseudo-hermetische 'Buch der vier- undzwanzig Meister' (*Liber XXIV philosophorum*). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter" en *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*. Herder: Friburgo, 1913, pp. 17-40; D'ALVERNÉY. "Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. N° 17, 1949, pp. 223-248; W. BEIERWALTES. "Liber XXIV philosophorum" en K. RUH (ed.) *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. De Gruyter: Berlín-Nueva York, 1985, pp. 767-770; P. LUCENTINI. *Il libro dei ventiquattro filosofi*. Adelphi: Milán, 1999; Z. KALUZA. "Besprechung in *Liber viginti quattuor philosophorum*" en *Mittellateinisches Jahrbuch*. N° XXXV, 2000, pp. 161-166. Z. KALUZA. "Comme une branche d'amandier en fleurs. Dieu dans le *Liber viginti quattuor philosophorum*" en P. LUCENTINI et al. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*. Brepols: Turnhout, 2003, pp. 99-127; K. FLASCH. *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*. Beck: Múnich, 2011; A. BECCARISI. "Deus est sphaera intellectualis infinita: Eckhart interprete del *Liber XXIV philosophorum*" en P. TOTARO - L. VALENTE (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*. Olschki: Florencia, 2012, pp. 167-192. Y A. BECCARISI. "Noch sint ez allez heidenischer meister wort die niht enbekanten dan in einem natürliehen lichte? Eckhart e il *Liber viginti quattuor philosophorum*" en L. STURLESE (ed.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*. Academic Press Fribourg: Friburgo, 2012, pp. 73-96.

9 Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum*..., pp. LXXXII-LXXXIX.

10 Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum*..., p. LXI.

fuentes no explicitadas de la tradición¹¹. Sin embargo, el *Liber* mismo brinda unas pocas referencias a través de las cuales establece de modo explícito la relación entre definiciones. Y, curiosamente, esto sucede a partir de la imagen de la *sphaera*. El comentario a la Definición XVIII, que trae la imagen, afirma “*ista sequitur ex secunda*”. De este modo el *Liber* mismo coordina las definiciones II y XVIII a partir de la metáfora de la *sphaera*¹². Pero la imagen tiene lugar también en el comentario a la Definición XIV, que, a pesar de esto, no trae ninguna indicación que la ponga en relación con las otras dos definiciones¹³. Lo único que podemos desprender de esto es que el texto mismo subraya la relevancia y gravitación de la imagen de la *sphaera* para responder a la pregunta que orienta todo su desarrollo.

En virtud de esto, concentrémonos brevemente en la Definición II, que es objeto de nuestro análisis. Ella afirma que “Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”¹⁴. La definición ofrece así una imagen que expresa la imposibilidad de concebir la esencia de la divinidad de modo racional (*rationaliter*), pues elevada al infinito, la imagen de la *sphaera* conduce a pensar de modo intelectual (*intellectualiter*) los términos de “centro” y “circunferencia”¹⁵.

11 Hudry ha conjeturado una organización y articulación interna del escrito. En su edición de 1997, advierte tres secciones en el texto. Una primera, definiciones I-VII, en las que el *Liber* trataría sobre la esencia de Dios considerado en sí mismo. Una segunda, definiciones VIII-XX, en las que abordaría a Dios en relación con la creatura. Y una tercera, definiciones XXI-XXIV, en las que se consideraría a Dios en su relación con el alma humana. Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum...*, pp. VII-IX. Años más tarde sugirió una nueva organización del escrito. Según ella, una primera sección trataría sobre la esencia de Dios a través del número o mónada (definiciones I, III, IV, V, VI, XII) y a través de la figura de la esfera (definiciones II, VII, XV, XVIII, XIX, XX). Una segunda, que abordaría la potencia de Dios (IX, X, XI, XIII, XIV, XXII). Y, finalmente, una tercera, la incognoscibilidad de Dios (VIII, XVI, XVII, XXI, XXIII, XXIV). Cf. F. HUDRY. *Le livre des XXIV philosophes...*, pp. 23-87. Es oportuno advertir que en la primera organización que ofrece, Hudry sigue un diseño que se centra en Dios, considerado en sí, en su relación con lo creado y con el alma humana. Mientras que en la segunda organización que brinda, ella parece centrarse en la comprensión humana de Dios: simbolizado por medio de las disciplinas matemáticas, considerado en su potencia y en su incognoscibilidad.

12 La Definición II refiere a una única esfera con un único centro que está en todas partes. La Definición XVIII, en cambio, refiere a una multiplicidad de esferas y centros. Cada punto es centro de una esfera. Cf. L. VALENTE. “Sfera infinita e sfera intellegibile: immaginazione e conoscenza di Dio nel *Libro dei XXIV filosofi* e in Alano di Lilla” en P. TOTARO – L. VALENTE (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*. Olschki: Florencia, 2012, p. 127.

13 Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum...*, p. 21. La Definición XIV reza: “Deus est oppositio nihil mediatione entis”. Y el comentario afirma: “Haec definitio imaginari facit deum esse *sphaeram* in cuius centro nihil incarcerationum et est continue agens *sphaera divina* opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem quae est quasi circa centrum. quae si ad esse actum attrahit, stabit *sphaera*, si ad esse possibile, redibit ad nihilum”. [El subrayado es nuestro].

14 F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum...*, p. 7: “Deus est *sphaera* infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam”.

15 En la tradición manuscrita la *sphaera infinita* ha sido concebida como una *sphaera intelligibilis*.

Pues, si el “centro” de la esfera está en todas partes (*ubique*), ya no se encuentra en un lugar localizado o determinado, sino que ocupa infinitos lugares, que son igualmente centro. En cuanto a la “circunferencia”, ella no está en ninguna parte (*nusquam*), y, por tanto, niega todo límite o determinación para la esfera. Dios, en cuanto esfera infinita, está en todas partes y en ninguna.

La imagen, así concebida, refiere a la trascendencia y a la inmanencia de Dios. Una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, indica la inmanencia de la divinidad, y su circunferencia en ninguna, simboliza la trascendencia de la divinidad, que por nada es determinada o limitada. El breve comentario que sigue a la definición, subraya esta consideración respecto de la inmanencia y la trascendencia de Dios al afirmar que la definición hace imaginar la vida (*vita*) de la causa primera (*prima causa*) como un *continuum* de vida¹⁶. Una vida infinita que está en todas partes y en ninguna.

2) La imagen de la *sphaera infinita* en la consideración de lo máximo en sentido absoluto o Dios en *De docta ignorantia* I de Nicolás de Cusa

Como ha mostrado Lucentini, el *Liber XXIV philosophorum* y, sobre todo, la imagen de la *sphaera infinita* de la Definición II, han tenido una recepción plural a partir de su irrupción en el occidente medieval latino¹⁷. Pensadores de tradiciones diversas lo han acogido como una autoridad pagana en la elaboración de sus respectivos sistemas de pensamiento. Con todo, su asimilación ha sido notoria en la tradición neoplatónica. Sturlese ha mostrado la presencia de textos herméticos y del *Liber* en particular, en la obra de Alberto Magno¹⁸. Por su parte, Sannino ha estudiado la presencia del *Liber* en Bertoldo de Moosburg¹⁹. Y Beccarisi²⁰,

Cf. A. BECCARISI. “*Noch sint ez allez heidenischer meister wort...*”, pp. 77 y ss.

¹⁶ El concepto de *continuum* es relevante en el *Liber*, especialmente en las definiciones I, II, IV y XIV.

¹⁷ P. LUCENTINI. “La esfera infinita e la fortuna della seconda proposizione del Libro dei XXIV filosofi nel Medioevo”, en P. Totaro – L. Valente (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo ed Età Moderna*. Olschki Editore: Firenze, 2012, pp. 1-11; P. LUCENTINI. *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Adelphi: Milán, 1999, pp. 105-150.

¹⁸ Cf. L. STURLESE. “Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste” en *Archives de Philosophie*, N° 43, 1980, pp. 615-634. Y cf. L. STURLESE. “Proclo e Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg” en K. FLASCH (ed.). *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Meiner: Hamburgo, 1984, pp. 22-33.

¹⁹ Cf. A. SANNINO. “Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg” en A. BECCARISI – R. ÍMBACH – P. PORRO (eds.). *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*. Meiner: Hamburgo, 2008, pp. 252-272.

²⁰ Cf. A. BECCARISI. “*Deus est sphaera intellectualis infinita...*”, pp. 167-192. Y cf. A. BECCARISI. “*Noch sint ez allez heidenischer meister wort...*”, pp. 73-96.

su circulación y fuerza en Eckhart, tanto en la obra latina como en la alemana. Todas éstas, por cierto, fuentes explícitas de Nicolás de Cusa²¹.

Hallauer²², Arfé²³, Federici Vescovini²⁴ y D'Amico²⁵ han estudiado la recepción de textos herméticos en la génesis y en el desarrollo de la *maxima doctrina ignorantiae*. Entre ellos, el *Asclepius* (a través del Codex Bruxellensis que se encuentra en la Bibliothèque Royale Albert Ier 10054-56), que Nicolás de Cusa anota con marginales que fueron editadas por Arfé en *Cusanus Texte III. Marginalien 5*. En cuanto a la lectura y estudio del *Liber*, si bien no se conoce con certeza qué manuscrito leyó el Cusano, a partir de las menciones explícitas que hace de él, puede conjeturarse que trató con un códice que traía la *versio communis*²⁶.

En una primera aproximación, encontramos un “aire de familia” entre el *Liber* y ciertos postulados de la *maxima doctrina ignorantiae*: la comprensión de la unitrinidad de Dios a través del concepto de *monas*, que el *Liber* presenta en la Definición I²⁷; la inmanencia y la trascendencia del principio, que se expresa, como advertíamos, en la imagen de la *sphaera infinita* que trae la Definición II; la consideración de Dios como aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, que el Cusano recupera en su definición de lo *maximum*, en términos del ser y no del pensar como

21 Es necesario advertir, en este sentido, que el contacto del Cusano con el *Liber* también ha estado mediado por estas fuentes de la tradición de la que él mismo se sabe heredero. Cf. J. GONZÁLEZ RÍOS. “A propósito de una fuente de los pensadores de la Escuela Renana: el anónimo *Liber viginti quattuor philosophorum*” en Revista Principios. Vol. 21/ N° 37, 2015, pp. 99-121.

22 Cf. H. HALLAUER. “Cod. Harl 3631 ubd 3915” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*. N° 10, 1973, pp. 94-103.

23 Cf. P. ARFÉ. “Ermete Trismegisto e Nicola Cusano” en P. LUCENTINI – I. PARRI – V. PERRONE COMPAGNI (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione hermetica dal mondo tardo-antico all' Umanesimo. Brepols: Turnhout* (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 40), 2003, pp. 223-243.

24 Cf. G. FEDERICI VESCOVINI. “Les métamorphoses de quelques propositions hermetiques après le *De docta ignorantia* (1440)” en H. PASQUÁ (ed.). *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues* (1401-1464). Éditions Peeters: Walpole, 2011, pp. 1-14.

25 Cf. C. D'AMICO. “Nicolás de Cusa: lector del *Asclepius* y del *Liber XXIV philosophorum*” en C. D'AMICO – V. BUFFON (eds.). *Hermes Platonius: La recepción del hermetismo vinculado con el platonismo en la filosofía medieval y de la Modernidad temprana*. UNR: Rosario, 2015, pp. 146-159.

26 Cf. G. FEDERICI VESCOVINI. “Les métamorphoses de quelques propositions hermetiques...”, pp. 1-14.

27 La Definición I, según la cual “*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*”, expresa desde un punto de vista estrictamente filosófico, el dinamismo intratrinitario de lo divino. Indica, por medio de la repetición del concepto de *monas*, el repliegue de lo divino en sí mismo sin multiplicación, y, por tanto, sin alteridad. Esto mismo subraya el comentario a la definición, que afirma que esta multiplicación numérica del uno no implica multiplicidad (*multitudine*). D'Amico ha mostrado que la presencia de la Definición I del *Liber en De docta ignorantia* I c.8 se encuentra mediada por una de las interpretaciones que Eckhart ofrece de la fórmula “*ego sum qui sum*” en su *Comentario al Éxodo*: la mónada (*sum*) que engendra su misma igualdad (*sum*), unidas de modo eterno (*qui*). Cf. Echardus. *In libri Exodi* III 14, n. 16 (LW II, p. 21, I et sqq.). Cf. C. D'AMICO. “Nicolás de Cusa: lector del *Asclepius*...”, pp. 152-153.

en el caso de la Definición V del *Liber*²⁸; la abundancia y suficiencia del principio, que está por sobre lo que es, conforme lo indica la Definición XI²⁹; la consideración de que Dios es el único que vive en la intelección de sí mismo, según la Definición XX; y la vía de la negación, que, entre otros, tiene lugar en la Definición XVI, al afirmar que Dios es lo único que las palabras no pueden significar con precisión ni las mentes entender. Finalmente, la Definición XXIII “Dios es aquel que es conocido por la mente solo a través de la ignorancia” (*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*), que expresa el corazón mismo de la máxima doctrina de la ignorancia, que Nicolás de Cusa sintetiza en el título del Capítulo I del Libro I de *De docta ignorantia*: “De qué modo saber es ignorar” (*Quomodo scire est ignorare*).

Respecto de esta afinidad entre ambos no es menor advertir que el manuscrito de Erfurt (Kartause Salvatorberg C. 27), nombra las definiciones del *Liber* como “*enigmatica*”³⁰. De este modo, el *Liber* fue también interpretado en la tradición manuscrita como un *compendium* de enigmas, esto es, imágenes que vuelven visible lo invisible de modo intelectual a través de definiciones. Conforme a la doctrina ignorante, podríamos decir que las definiciones del *Liber* resquebrajan la esfera de la *ratio* y guían la mente hacia la esfera del *intellectus*. Por eso, el breve comentario que las acompaña busca traducir la fuerza intelectual de aquellas en el ámbito de un discurso y comprensión racional³¹.

Pero más allá de este “aire de familia”, se trata, como indicábamos, de una fuente que el Cusano cita de modo explícito, a veces a través de la mediación de otras fuentes caras a su doctrina, como en el caso de Eckhart. En lo que sigue quisiéramos referir exclusivamente al empleo que hace de la imagen de la *sphaera infinita* de la Definición II del *Liber* en *De docta ignorantia*, tanto al tratar sobre lo máximo en sentido absoluto o Dios en el Libro I, como al abordar una segunda consideración de lo máximo, en cuanto contracto o universo en el Libro II, en el marco de

28 Para las referencias a las obras de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, el libro y capítulo cuando corresponda y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente. Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.4): “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest”.

29 Se sostiene con ello que lo que es, en virtud de su determinación, excluye todo aquello que no es. Con todo, Dios no excluye nada de sí, sino que todo lo contiene y conserva pues “*superest qui non clauditur*”. La relación *esse-superesse*, que juega en la Definición XI, expresa una comprensión de la teología negativa que Nicolás de Cusa practica en el conjunto de su obra.

30 Cf. F. HUDRY. *Liber viginti quattuor philosophorum...*, p. LXXXI: “*Libellus de diffinitionibus Dei philosophorum et theologorum et ponuntur ibidem 23 diffinitiones enigmatice Dei.*”

31 I. PARRI. “*Note sul Libro dei ventiquattro filosofi*” en S. CAROTI – R. PINZANI (eds.). “*Ob rogatum meorum sociorum*”: *studi in memoria di Lorenzo Pozzi*. Angeli: Milán, 2000, p. 156.

una cosmología audaz que contiene tesis que “para muchos resultan insólitas”, como él mismo lo afirma en la Carta con la que cierra la obra³².

El Cusano recupera la imagen de la *sphaera infinita* referida a Dios, considerado en sí mismo, conforme a una plural tradición teológica de la que se sabe heredero³³. Así, en *De docta ignorantia I* al considerar lo máximo absoluto en su unitrinidad, emplea la imagen en el contexto de la *transsumptiva proportione* que practica a partir del Capítulo II. Sin mencionar al *Liber* ni citar la definición de modo completo, Nicolás traspone la imagen de la *sphaera infinita* a la actualidad infinita de Dios³⁴. Pues con la línea infinita, él refiere a la rectitud absoluta, con el triángulo infinito, a la trinidad absoluta, con el círculo infinito, a la unidad absoluta y con la esfera infinita, a la existencia absolutamente en acto de lo máximo (*actualissima Dei existentia*). Así, referida a Dios considerado en sí mismo, la imagen de la *sphaera infinita*, que corona, como indicamos, la serie de figuras geométricas (línea, triángulo, círculo, esfera), resulta una *manuductio* que permite comprender *intellectualiter* que Dios es la actual perfección de todo, y, por esto, vida de todas las cosas. No podemos dejar de enfatizar aquí la pregnancia del concepto de *vita* en el *Liber*, y no en último término en el contexto del comentario a la Definición II. La esfera infinita (que es Dios) ha de ser pensada como vida de todas las cosas. En términos cusanos, como todo posible ser en acto³⁵.

3) La imagen de la *sphaera infinita* en la consideración de lo máximo en sentido contrato o universo en *De docta ignorantia II* de Nicolás de Cusa

La imagen de la Definición II del *Liber* vuelve a irrumpir, y de modo completo, en *De docta ignorantia II*, donde el Cusano trata sobre lo máximo en una segunda consideración como contrato o universo, esto

32 Cf. *De doc. ig.* III Ep. (h I n.264): “Secundus ex illo pauca de universo supra philosophorum comunem viam elicit rara multis”.

33 Alanus de Insulis. *Regulae*, 7, ed. Haring, pp. 131-32; Alanus de Insulis. *Sermo de sphaera intelligibili*, ed. M.-T. d’Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*. Vrin: Paris, 1965, pp. 297-306. Cf. Echardus. *Lectio I super Ecclesiastici c. 24, 23*, nn. 17-20 (LW 2, pp. 246-48); Echardus. *Expositio libri Exodi*, 16, 18, n. 91 (LW 2, pp. 94-95); *et passim*.; Bertoldo di Moosburg. *Expositio*, prop. 98 C, Cod. Vat. Lat. 2192, f. 154vb.

34 *De doc. ig.* I c. 19 (h I n.56): “Insuper, sicut maxima linea non plus est linea, triangulus, circulus vel sphaera, sed in veritate est illa omnia absque compositione, ut ostensum est: ita consimiliter maximum simpliciter est ut maximum lineale, quod possumus dicere essentiam; est ut triangulare, et potest dici trinitas; est ut circulare, et potest dici unitas; est ut sphaerale, et potest dici actualis existentia”.

35 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.4): “tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia”.

es, como la unidad de lo diverso (*unus-versus*)³⁶. Esta unidad contracta o esfera que es el universo, procede de lo máximo absoluto o esfera absoluta. Sin embargo, para Nicolás de Cusa es una esfera inmanente a la multiplicidad, y no subsiste separada de ella. Es, por tanto, máxima, en la medida en que procede de lo máximo absoluto, pero, a su vez, contracta, pues no perdura separada de la multiplicidad. Con esta distinción entre una unidad o esfera absoluta y una contracta el Cusano no postula una diferencia sustancial. Se trata, en todo caso, de consideraciones diversas de lo máximo, unidad o esfera.

La clave de esta segunda consideración de lo máximo -como universo- se cifra en el concepto de *contractio*. Esta noción debe entenderse, en primer lugar, como no-absoluto. En segundo lugar, como *ab alio* o *a causa*, al establecerse la distinción entre lo que es a partir de sí (a se) y lo que tiene su procedencia a partir de lo que es a se. En tercer lugar, indica el modo propio del despliegue de Dios o *explicatio dei* en las cosas. El universo expresa, en tanto máximo contracto, la primera unidad contracta de lo real. Desde este punto de vista, es lo más cercano a lo absoluto en cuanto a grados de contracción.

Con esta consideración de lo máximo en cuanto universo, Nicolás de Cusa tematiza el paso de lo infinito a lo finito³⁷. Lo máximo contracto opera como la mediación que permite explicar el pasaje de la unidad absoluta a la cosa singular³⁸. Pues en lo máximo absoluto todo se encuentra complicadamente (*complicative*) de modo idéntico e indiferenciado. A su vez, en su despliegue o explicación (*explicatio*) como multiplicidad, las cosas preservan su unidad. Esa instancia de unidad en las cosas (*quidditas contracta*) es lo que el Cusano entiende por universo: un principio metafísico que unifica la multiplicidad en tanto múltiple,³⁹ y no subsiste, como advertíamos, separado de ella.

36 *De doc. ig.* II c.12 (h I n.162).

37 Cf. *De doc. ig.* II c.4 (h I n.117).

38 *De doc. ig.* II c.4 (h I n.116): “Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo est quasi ex consequenti mediante universo in omnibus, et pluralitas rerum mediante uno universo in Deo”.

39 Cf. *De doc. ig.* II c.4 (h I n.113). Respecto de la ontología de lo creado, baste al menos indicar que para Nicolás de Cusa cada cosa posee no solo una esencia absoluta (*quidditas absoluta*), que es complicación absoluta de todo, sino también una esencia contracta (*quidditas contracta*), que expresa su unidad en la alteridad. Cada cosa posee una naturaleza, que en sentido absoluto la hace una e indiferenciada con todo y en sentido contracto la identifica como *otra* respecto de las demás cosas. Así, en la unidad infinita y absoluta de Dios, todas las cosas están complicadas indiferenciadamente. En la unidad indeterminada e ilimitada del universo, las cosas están unificadas en su diversidad. Lo que se *explicita* en la diversidad de las cosas es el universo todo, tal como lo advierte el título del Capítulo 5 de este Libro Segundo: “*Quodlibet in quolibet*”.

El Cusano establece así la distinción entre lo *maximum* concebido *a se*, y, por tanto, absoluto, y lo *maximum* considerado como *ab alio*, esto es, como contrato. Aquello que encuentra su principio en sí, él lo define como infinito negativamente (*negative*), en la medida en que se niega de él cualquier contracción o determinación. Como hemos indicado, es todo lo que puede ser, pura potencia en acto. En él prevalece la potencia por sobre la actualidad, que implica necesariamente determinación. Sin embargo, el universo es definido también como infinito, pero en un sentido muy particular, como privativo (*privative*)⁴⁰. De aquí que el universo, tal como lo concibe Nicolás de Cusa, no es absolutamente infinito o infinito negativo, pero tampoco es finito, como las cosas singulares. Es infinito en tanto que ilimitado, pues no se encuentra determinado por ninguna cosa en acto, sólo por lo máximo en sentido absoluto.

El universo es, en este sentido, esfera infinita de modo privativo o contrato. Su potencia no puede actualizarse totalmente, ya que de ese modo devendría en absoluto. En virtud de ello, lo único que excede a lo máximo en tanto contrato o universo es lo máximo en sentido absoluto, donde toda potencia está actualizada. El universo no puede ser mayor de lo que es, puesto que la materia o *possibilitas essendi* que lo constituye no se extiende más allá de sí. A partir de la noción de potencia, se desprende entonces una distinción entre la potencia de la esfera considerada como absoluta y la potencia de la esfera en cuanto contracta o universo.⁴¹

De la concepción metafísica de lo máximo en sentido contrato o universo, como aquella esfera en la que, en virtud de la pluralidad, hay grados de menor y mayor (*minus et magis*), se sigue que no puede haber, en su diferencia, dos cosas que sean absolutamente idénticas. En su explicación o despliegue, las cosas que componen el universo expresan variaciones de grado, de más y de menos, en cuanto al acto y la potencia. Del mismo modo, no puede darse en el universo un movimiento que sea máximo y mínimo, ya que por el principio de la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*) un movimiento (*motus*) máximo coincide con un movimiento mínimo, y, por tanto, con la quietud (*quies*). Así, puesto que no se da en el universo un movimiento máximo y mínimo a la vez, todos los astros que lo componen, entre ellos la Tierra y las llamadas “estrellas fijas” deben moverse, según grados, un más y un

40 *De doc. iq.* II c.1 (h I n.97).

41 *De doc. iq.* II c.1 (h I n.97): “Quare, licet; in respectu infinitae Dei potentiae, quae est interminabilis, universum posset esse maius: tamen resistente possibilitate essendi aut materia, quae in infinitum non est actu extendibilis, universum maius esse nequit; et ita interminatum, cum actu maius eo dabile non sit, ad quod terminetur; et sic privative infinitum”.

menos (*magis et minus*), que se da entre el máximo y mínimo movimiento absoluto.

Ahora bien, puesto que no puede haber un movimiento máximo y mínimo a la vez, tampoco puede haber un centro físico absoluto, esto es, máximo y mínimo a la vez. Y dado que no puede haber un centro físico absoluto, tampoco puede haber una circunferencia o límite. Por este motivo, es imposible que el universo o mundo (*mundus*) tenga un centro fijo e inmóvil. Pues si tuviese un centro fijo y, por tanto, una circunferencia, tendría un límite, más allá del cual habría algo⁴². Así como la Tierra no es el centro del mundo, tampoco la esfera de las estrellas fijas es su circunferencia⁴³. En todo caso hay un único centro metafísico: Dios (*coincidentia oppositorum*); que es centro de la Tierra, de las esferas fijas y de todo lo que compone el universo. Y así como Dios es centro absoluto, es, a su vez, circunferencia absoluta. Es, en sentido, la esfera infinita absoluta en la que coinciden centro y circunferencia⁴⁴.

Pero muchos creen, a partir de las mediciones y proporciones que practican por medio de las artes con las que estudian el universo, especialmente, las del *quadriivium*, estar en el centro de la esfera del universo. Frente a esto, la *maxima doctrina ignorantiae* enseña que el centro y circunferencia de la esfera del universo no pueden ser comprendido de modo preciso⁴⁵. Y citando entonces la Definición II del Liber en el Capítulo 12 el Cusano afirma que: “la máquina del mundo tendrá el centro en cualquier parte y la circunferencia en ninguna, porque su circunferencia y su centro son Dios”⁴⁶, que es todo en todo y nada de todo.

4. Consideración Final

42 Cf. *De doc. ig.* II c.II (h I n.156): “Centrum igitur mundi coincidit cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam. Nam si centrum haberet, haberet et circumferentiam, et sic intra se haberet suum initium et finem, et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, et extra mundum esset aliud et locus; quae omnia veritate carent”.

43 *De doc. ig.* II c.II (h I n.157): “Nam si esset etiam distanter a centro et circa axim per polos transeuntem, ita quod una parte esset elevata versus unum polum, in alia depressa versus alium, tunc hominibus tantum a polis distantibus, sicut horizon se extendit, sola medietas sphaerae appareret, ut est manifestum”.

44 Cf. *De doc. ig.* II c.II (h I n.157): “Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt; qui est simul omnium circumferentia infinita”.

45 Cf. *De doc. ig.* II c.II (h I n.161).

46 *De doc. ig.* II, c.12 (h I n.162): “Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi”.

Como hemos mostrado, Nicolás de Cusa resulta heredero de una tradición que, conforme a la Definición II del *Liber*, identificó a Dios, considerado en sí mismo, con una *sphaera infinita*. Sin embargo, en la máxima doctrina de la ignorancia, el Cusano realiza el desplazamiento de la imagen de la esfera infinita del ámbito teológico al cosmológico, al considerar la vida de lo máximo en sentido contracto como universo o máquina del mundo. Este desplazamiento sin duda resultó novedoso y ciertamente inaudito, como lo han puesto de manifiesto diversos investigadores⁴⁷. Recuperando el emblemático título de la obra de Koyré, auspició el paso del mundo cerrado al universo infinito. Así muchos han visto en la cosmología cusana el umbral de una nueva época, la del copernicanismo.

En este sentido, podemos advertir el efecto del uso cosmológico de la imagen de la esfera infinita que hace el Cusano apelando a uno de sus más notorios lectores en el contexto de la Modernidad temprana. En ocasión de la fundamentación metafísica del copernicanismo, Giordano Bruno en el Diálogo V de su escrito *De la causa, principio e uno* (1583), cita la Definición II del *Liber*, secularizándola y proclamando el autoagotamiento de lo divino en el universo infinito. Más aún, en su remisión tiene presente no sólo aquella definición del *Liber* sino también el uso que el Cusano ha hecho de ella, tal como mostramos, en *De docta ignorantia* II⁴⁸.

47 Cf. D. MAHNKE. *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. M. Niemeyer: Halle, 1937; A. KOYRÉ. *From the closed world to the infinite universe*. Johns Hopkins Press: Baltimore, 1957, pp.5-27; K. HARRIES. "The Infinite Sphere: Comments on the History of a Metaphor" en *Journal of the History of Philosophy*. N°13, 1975, pp. 5-15; E. BRIANT. "Transitions to a Modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the Intensive Infinite." *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, 4 (1999), 575-600; P. LUCENTINI. "La esfera infinita e la fortuna della seconda proposizione del Libro dei XXIV..." , p. 10-11; SECCHI. "Declinazioni della sfera in Niccolò Cusano" en P. TOTARO – L. VALENTE (eds.). *Sphaera. Forma, immagine, metafora tra Medioevo ed età moderna*. Olschki: Florencia, 2015, pp. 245-260.

48 G. BRUNO. *De la causa, principio et uo*. Einaudi: Torino, 1973, A 145: "Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo: sicuramente possiamo affermare che l'universo è tutto centro, o che il centro de l'universo è per tutto: e che la circonferenza non è in parte alcuna, per quanto è differente dal centro; o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella. Ecco come non è impossibile, ma necessario che l'ottimo, massimo, incomprendibile, è tutto, è per tutto, è in tutto, perché come semplice et indivisibile può esser tutto, esser per tutto, essere in tutto". En lo que concierne a la asimilación productiva que realiza el Nolano del anónimo *Liber XXIV philosophorum*, la mayoría de los intérpretes circunscriben su presencia a la Definición II del *Liber*, que emplea en su escrito *De la causa, principio e uno* (*Dialogo V*: 321). Con todo, esta misma definición aparece en obras como el *Acrotismus* (*Liber I*, *Articulus IV*: 98), *Articuli adversus mathematicos* (*T V*: 14), *De monade* (c. II: 342) y *De immenso* (*Liber II*, *IX*: 99). Pero la presencia de este breve, potente y enigmático *Liber* se hace realmente notoria en la *Summa terminorum metaphysicorum* (*T V*, *Praxis descensus "De Deo"*). Allí Bruno refiere no sólo a la segunda definición, sino que extiende su consideración a las definiciones IV, V, VI, VII, VIII, X, XVI, XVII, XIX, XXI, XXIV, que aparecen en entradas como "veritas", "principium", "intellectus", "cognitio", "voluntas", "actio", "finis", "nomen", entre otros. De aquí que uno de los objetivos del capítulo sea explorar la

Sin embargo, aun cuando el Cusano realiza el traspaso de la imagen de la *sphaera infinita* del ámbito teológico al cosmológico en la *máxima doctrina ignorantiae*, y con esto auspicia, de cierto modo, el horizonte de la concepción metafísica de un universo infinito, con todo, el uso cosmológico de la imagen, como hemos mostrado, es aun teológico, y encuentra su fundamento en la consideración de lo máximo en sentido absoluto: Dios es centro y circunferencia absoluto; tal como se lee en la cita de la Definición II del *Liber* que Nicolás de Cusa presenta en *De docta ignorantia* II.

Por eso, para concluir, podemos apoyar la interpretación que ofrecemos apelando a otro escrito cusano. Se trata de una obra de senectud en la que Nicolás de Cusa recupera el fundamento teológico de su cosmología. Un año antes de morir, él culmina en Roma la redacción de los dos libros que componen *De ludo globi* (1463). En el Libro II explica el sentido místico (*mystica sententia*) del juego de las esferas que allí propone⁴⁹. Empleando el ojo de la mente (*oculus mentis*), advierte, podemos ver que nada es mayor o menor (*maius aut minus*) que lo que está en todas las cosas⁵⁰. De aquí que aquello que está en todas las cosas sea el máximo y mínimo (*maximum et minimum*) ejemplar de todas, como sucede en el caso de los números: cada número es un número porque la unidad (*unitas*) está en él⁵¹.

En aquel contexto el ejemplar de todas las cosas es identificado por el Cusano con el concepto de vida (*vita*), una noción cara, como hemos indicado, tanto a su propio sistema de pensamiento como al *Liber XXIV philosophorum*⁵². La vida está en todas las cosas, como un centro que está en todas partes. Esto le da la ocasión a Nicolás para volver, aunque sea de modo parcial, sobre la imagen de la esfera infinita, reforzando de este modo el carácter estrictamente teológico de su cosmología, pues concluye allí: “Y advierte luego el *dictum* del sabio que dijo que Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes [...], así Dios está en todo”⁵³.

presencia y funcionamiento del *Liber* en el archipiélago de la filosofía nolana. Cf. S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milano: Mimesis, 2000.

49 Cf. *De ludo globi*, II (h IX n.61-62).

50 Cf. *De ludo globi*, II (h IX n.62).

51 Cf. *De ludo globi*, II (h IX n.63).

52 Cf. *De ludo globi*, II (h IX n.69 et sqq.).

53 *De ludo globi* II (h IX n.84): “Et postquam advertis dictum sapientis, qui aiebat deum circulum, cuius centrum est undique [...] ita deus in omnibus”. Es necesario notar que el Cusano usa el concepto bidimensional de círculo y no el tridimensional de esfera, dado que se encuentra explicando allí la estructura del tablero del juego de las esferas a partir del cual, como una *manuductio*, lleva adelante su especulación.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

**PARMENIDES E IN PARMENIDEM. LA RECEPCIÓN
DEL DIÁLOGO PLATÓNICO Y LA DE SUS INTÉRPRETES
TARDOANTIGUOS EN LA DOCTRINA
CUSANA DE LA NEGACIÓN**

**PARMENIDES AND IN PARMENIDEM. THE DIALOGUE AND
ITS RECEPTION IN LATE ANTIQUITY WITHIN THE
CUSAN DOCTRINE OF NEGATION**

CLAUDIA D'AMICO*
Dra. en Filosofía
Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires - Argentina
Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires

Artículo recibido el 30 de julio de 2020; aceptado el 09 de octubre de 2020.

**claudiadamico@yahoo.com.ar*

<https://orcid.org/0000-0003-4388-3133>

Cómo citar este artículo:

C. D'Amico. (2020). "Parmenides e In Parmenidem. La recepción del diálogo platónico y la de sus intérpretes tardoantiguos en la doctrina cusana de la negación" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 105-120 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.105>

RESUMEN

El propósito del artículo es la ubicación de Nicolás de Cusa como parte de la tradición exegética del diálogo Parménides de Platón. Su primer acceso al tema de la negación en el diálogo platónico fue indirecto: a través del corpus areopagiticum y del Comentario de Proclo en la versión de Guillermo de Moerbeke. Luego de la lectura del comentario encarga una versión latina completa del diálogo al célebre aristotélico Jorge Trebisonda. Esa traducción llega a sus manos antes de la redacción del *De non aliud* y será decisiva para la redacción de esta obra en tanto reformula el vocabulario relativo a la alteridad como modo de la negación. La originalidad de este escrito cusano consiste en la presentación de una fórmula doblemente negativa, inspirada en el Parménides y en sus derivas dionisiana y procleana. Así “non aliud” no es entendido como opuesto a “aliud” sino más bien como la oposición de los opuestos sin oposición.

Palabras claves: Cusano / Platón / Proclo / Dionisio / negación

ABSTRACT

The purpose of the paper is to locate Nicholas of Cusa as part of the exegetical tradition of Plato's Parmenides dialogue. His first access to the topic of negation in Platonic dialogue was indirect, through the corpus Areopagiticum and Proclus' Commentary in the Latin version done by William of Moerbeke. After reading the Commentary, he asked the famous Aristotelian George of Trebisonda to make a Latin version of the whole dialogue. He read this translation before writing *De non aliud* and it proved decisive for the writing of that work because it reformulates the vocabulary related to otherness as a mode of negation. The originality of this Cusan text consists in the presentation of a double negative formula, inspired by the dialogue Parmenides and its Dionysian and Proclean interpretations. Thus “non aliud” is not understood as opposed to “aliud” but rather as the opposition of the opposites without opposition.

Keywords: Cusanus / Plato / Proclo / Dionysus / denial

En los estudios sobre los textos de la Antigüedad tardía y el Medioevo se ha discutido en las últimas décadas qué debe entenderse por una “tradicón exegética”.¹ Con más o menos foco en la cuestión metodológica, hay cierto consenso en afirmar que una tradición exegética se construye con un cuerpo de comentarios o bien de menciones y reapropiaciones de una misma obra. Sería enorme la lista de textos clásicos a considerar que inauguraron una tradición, las *Categorías* o la *Metafísica* de Aristóteles, la *Isagoge* de Porfirio, el anónimo *Liber de Causis*. En esa lista de fundamentales no puede faltar el diálogo *Parménides* de Platón.

Sabemos que las vías de recepción del platonismo son múltiples y muy variadas en la Edad Media. En el caso particular del Cusano, esos caminos confluyen y han sido estudiados con bastante detalle.² Con todo, el propósito del presente artículo es específico: de un lado, ubicar a Nicolás de Cusa como parte de la tradición exegética de un diálogo particular, *Parménides*; de otro, mostrar las consecuencias de la reapropiación de su vocabulario recibido a través del comentario procleano pero también por la lectura directa del mismo para la constitución de la terminología relativa a la negación particularmente utilizada en el tetrálogo *De ly non aliud* de 1462.

1) El Cusano y la negación: todos los caminos conducen al *Parménides*

La vía de la negación está presente en toda la obra del Cusano con algunos matices y mayor o menor intensidad. Las menciones a Dionisio desde el *Sermón I* de 1430 y la referencia a “verdades negativas” en el primer libro de *De docta ignorantia* a lo que siguen la cita explícita de tres obras del Areopagita lo ponen de manifiesto. Sumemos a esto la valoración de las teologías afirmativa y negativa en ese mismo libro y la noción de *coincidentia oppositorum*.

Si buscamos las fuentes del planteo dionisiano acerca del discurso teológico hay una ruta directa al *Parménides* como ha sido profusamente

¹ Cf. Goulet-Cazé, M.-O. (ed.) (2000) *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque international de l'Institut des traditions textuelles (Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999)*, Paris, Vrin. Ver también, por ejemplo, A. Bastiaensen (1990) « La perdrix animal méchant figure du diable: Augustin héritier d'une tradition exégétique » dans *Augustiniana*, t. 40, p. 193-217 y C. D'Ancona (2000), « Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote », in Goulet-Cazé, p. 311-327.

² Se mencionan solo algunos de los trabajos más recientes que consignan una considerable lista bibliográfica: S. Gersh (ed.) (2014) *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press; Secchi, P. (2018), “Cusano e Proclo: la mediazioni platoniche” en *Historia Philosophica*, 16, pp. 19-45; D'Amico, C. (2019) “Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa” en Alan Kim (ed.) *Brill's Companion to German Platonism*, Series: Brill's Companions to Classical Reception, pp. 15-42.

demostrado por el fundacional estudio de Corsini confirmado en investigaciones posteriores.³

Las teologías apofática y catafática encuentran su raíz en las primeras hipótesis acerca de lo uno presentadas por Platón. Sin embargo, Dionisio, acaso siguiendo al platónico Proclo que se dedicó especialmente a la primera y allí detuvo su comentario, da un paso más. Su teología apofática radicaliza la vía negativa pues no se trata de la negación que se opone a la afirmación, sino de la negación tanto de afirmaciones como de negaciones.⁴

Podríamos preguntarnos ¿Cuál es la potencia de esa primera hipótesis en el diálogo platónico para que su deriva haya sido tan decisiva? Como afirma el clásico libro de Cornford sobre *Parménides y Platón*, la clave de esta parte del diálogo está en los términos “uno” (*hen*) y “ser” (*to on, einai, ousía*) los cuales se muestran “peligrosamente ambiguos”.⁵ Para Cornford el propio Aristóteles (participante ficcional del diálogo) aprendió aquí que ser y uno “se dicen de muchas maneras”. Pero la genialidad de Platón se encuentra en que la discusión se da sobre esas ambigüedades y, a diferencia de lo que hará Aristóteles, que ofrecerá solo un catálogo de significaciones, Platón se entretiene ejercitando dialécticamente con la ambigüedad. Proclo, que ocupa un papel decisivo en la tradición exegética del diálogo, parece entender lo que pretendía Platón. Cuando comienza el comentario de las hipótesis dice precisamente que si Platón propuso nueve es justamente porque supo que los términos “uno” y “ser” poseen más de un sentido. Sin embargo, comenta solo la primera a la que dedica los dos últimos libros de su comentario.

En esa primera hipótesis Platón expresa que si el uno es uno es no-múltiple y a partir de allí hace que se sucedan las notas negativas. Este Uno no-múltiple será entendido por Proclo como lo Uno exaltado, absoluto o simplísimo. Y mientras Platón dedica 6 o 7 folios a los enunciados negativos de esta primera hipótesis. Proclo dedica casi 200

3 Cf. Corsini, E. (1962) *Il Trattato De Divinis nominibus Dello Pseudo-Dionigi e i Commenti Neoplatonici al Parmenide*. Univeristà di Torino Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia XII,4. Torino: Giappichelli. Algunos más recientes, por ej. Andrew Radde-Gallwitz (2010) “Pseudo-Dionysius, the Parmenides, and the Problem of Contradiction” 243-254 en Turner- Corrigan, *Plato's Parmenides and its heritage. It's Reception in Neoplatonic, Jewish and Christian Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature (vol.2).

4 Williams, J. N. (1999) The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite. *Downside Review* 117:157-72.

5 Cornford, F.M. (1989) *Platón y Parménides*, Madrid, Visor. pp.174-175 (primera edición: London, 1939).

folios a su Comentario: los libros VI y VII se ocupan con exclusividad de la primera hipótesis y en estas páginas se encuentran los pasajes más ricos acerca de la negación.

2) El Cusano frente a los textos

El Cusano conoció primero el Comentario de Proclo traducido por Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII y recién después el texto de Platón por separado. Antes de 1440 tiene acceso a unos breves pasajes del libro VI del Comentario que se encontraban en un Codicilo de Estrasburgo que pasó por sus manos. Allí pudo leer la noción de *unum exaltatum* más allá de toda oposición: no es difícil pensar que apenas lo leyera lo vinculara con Dionisio.⁶

Hay tres menciones al *Parménides* anteriores a 1450, es decir cuando solo conocía los breves pasajes del Codicilo, todas en relación con el tema de la unidad, central en la obra cusana. Desde *De docta ignorantia* afirma que “la abundancia conviene a lo uno”.⁷ Con todo, la reflexión acerca de lo uno o henología se profundiza a partir de *De coniecturis*. En el *Sermón LXXI* de 1446 el Cusano declara la correspondencia entre la doctrina cristiana de Dionisio y Boecio con la de los “seguidores del *Parménides*”. Los puntos en común que señala en esa ocasión son ciertamente muy generales pero contundentes: todos han sostenido la procedencia de todo a partir de lo uno, lo uno como absoluta necesidad, causa y razón de todo. Todos ellos han comprendido también que lo uno en cuanto causa es *complicatio omnium*.⁸

La segunda mención puede inferirse en *De genesi* cuando se refiere a los “*platonici*”. Éste es un caso muy particular pues el Cusano propone un vocablo para denominar a lo absoluto que considera mejor que “*unum*”, tal vocablo es “*idem*” que destaca precisamente el carácter simplísimo de lo uno mismo. En *De Genesi* Nicolás sostiene que los platónicos

6 Haubst, R. (1961) “Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des ‘Nicolaus Treverensis’ in Codicillus Strassburg 84” in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* I, pp.17-51. He tratado con más profundidad sobre las etapas de la recepción de los textos y las doctrinas procleanas en C. D'Amico (2009) “La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXVI, pp. 107-134.

7 *De docta ign.* (h I n. 5): “Habundantia vero uni convenit”.

8 *Sermo LXX* (h XVI n. 9): “Et nunc poterimus, velut docti ex hac Christi doctrina, omnium philosophorum profundissimos labores, qui videntur studentibus perdifficiles, cum facili explanatione capere. Platonici etenim, prout ex libro Parmenidis Platonis liquet, a multitudine se avertentes ad unum se contulerunt, quod quidem unum est ipsa absoluta necessitas et ratio omnium, quae sunt: Omnia enim in tantum sunt, in quantum unum sunt, ut ait Boethius De unitate et uno. Et absolute unum est «omnia uniter», ut ait Dionysius circa finem De divinis nominibus. Complicat enim omnia ut causa”.

se equivocaron en no considerar ningún vocablo mejor a “uno”.⁹ El tratamiento del tema de la identidad en relación con la unidad es un antecedente directo de la temática de *De non aliud*.¹⁰ Podría pensarse que hasta aquí el vocabulario cusano es afirmativo, sin embargo se prefigura la noción de una identidad considerada como no-alteridad.

Por último, hay una referencia en la *Apología doctae ignorantiae* en alusión a su oponente Iohannes Wenck quien en la sexta conclusión había atacado al *Parménides* y su noción de unidad absoluta, con esto, atacaba también a todos los doctos y santos teólogos como Dionisio en su *Teología mística* quien dice que cuando se considera a Dios en su infinitud se lo hace por negación y en este sentido no es ni Padre ni Hijo ni Espíritu Santo.¹¹

De este modo, vemos que antes de la recepción del Comentario procleano el núcleo de las menciones al *Parménides* está constituido por el tema de la unidad, la identidad y la negación. Esto se profundizará primero con la recepción del Comentario completo, luego con la recepción de la nueva traducción del diálogo platónico.

Solo después del 50, el Cusano posee su propio ejemplar completo de *In Parmenidem* procleano traducido por Moerbeke. Lo mandó a copiar y, como sabemos, lo llena de notas marginales. Las notas sobre las que quiero llamar la atención en esta ocasión son las que remarcan la prioridad de la negación por sobre la afirmación que se encuentran sobre todo en las márgenes de los libros VI y VII que, como dijimos, Proclo dedica al comentario de la primera hipótesis.¹² Hay una extensa marginal que llama la atención pues el Cusano se tomó el trabajo de

9 *De gen.* (h. IV n. 145): “Nicolaus: Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et aeternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime”.

10 Sobre la vinculación entre “idem” y “non-aliud”, ver W. Beierwaltes (1980) *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, pp. 114-120.

11 *Apol.* (h II n.48): “Ubi vero in sexta conclusione Parmenidem impugnat, non illum tantum, sed omnes doctos et sanctos theologos impugnare nititur, quos nequaquam intelligit; de quo supra [...] Bene habetur, quomodo secundum considerationem infinitatis Deus neque Pater est neque Filius, quia per negationem est consideratio de Deo secundum infinitatem; et ideo omnia tunc negantur, prout etiam sanctus Dionysius in fine Mysticae theologiae per eadem verba hoc idem determinat”. *Apol.* (h II p. 10, nota 9): “Non PLATO Parmen, sed PROCLUS Comment.in Parmen. Hanc rationem ac viam iniiit...”. Cf. R. Klibansky (1929): *Ein Proklosfund und seine Bedeutung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 5Abhandlung), pp.11-13.

12 Cf. Marginales al libro VI: n. 422, n.434, n.494, n.497, n.498, n.518, n.520 (CT III, 2.2 p. 106, 109, 123, 124, 128, 129); Marginales al libro VII: n.530, n.535, n.585, n.616 (CT III 2.2 p.131, 132, 144, 152-3).

reproducir el texto de Platón que traía el comentario. Se trata de las dobles negaciones, decisivas para Proclo pero también la inspiración directa del último capítulo de la *Teología Mística de Dionisio*.

“que negantur ab uno: quod **non multa**, quod **neque totum neque partem** habens, quod **neque principium habet neque medium neque finem**, quod nullum habet terminum, quod infiguratum, quod neque in alio est, quod neque movetur, **quod neque idem neque alterum**, quod neque simile neque dissimile, quod neque equale neque maius neque minus, quod neque senius neque iunius, quod neque generatione neque tempore participat, quod neque esse participat, quod neque nominabile neque decibile, quod neque opinabile neque scibile” (Corresponde a Co 1173 ss. ; CT III 2.2, n. 447, pp. 112-3)

La lectura del Comentario y del texto de Platón que él contenía suscitó tanto interés en el Cusano que le pidió al célebre aristotélico Jorge Trebisonda que tradujera completo el diálogo platónico. El llamado “Trapezunzio” lo hizo y dedicó su versión al Cardenal.¹³

Esa traducción llegó a sus manos en 1459 finalizado el *De principio*, texto en el que trabaja especialmente sobre el comentario de Proclo pero antes de la redacción del *De non aliud* entre 1461/2.¹⁴ Su lectura es decisiva para el tetrálogo.¹⁵ Esto no fue suficientemente subrayado por mí en la edición de la obra, ahora me permito de algún modo completar el trabajo a partir de la investigación del último tiempo.¹⁶

Para mostrarlo tomaré dos pasajes centrales de la primera hipótesis y compararemos la versión de Moerbeke contenida en el Comentario y la versión de Trebisonda recibida justo antes de la redacción. El vocabulario es relativo a la identidad y la alteridad.

13 Cf. Monaco, D. (2012) “Nicolò Cusano e il Parmenide di Platone”, in *Annuario Filosofico*, 28, pp. 479-494. Monaco apunta el siguiente dato: Juan Andrea de Bussi en su prefacio al *Didascalico* de Apuleyo dice que el Cusano la encargó la traducción, ver esp. pp. 479-480.

14 Cf. Klibansky, R. et Labowsky, C. (1953) *Plato Latinus*, vol. III: Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeke, Londinii. *Praefatio*. Contiene la traducción de Moerbeke del comentario que adjunta una versión del diálogo extrapolada del texto de Proclo junto con el último libro del comentario de Proclo. La versión de Trebisonda es la primera completa e independiente en latín. Cf. Ruocco, I. (2003) *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze, Olschki.

15 Cf. Mónaco (2012) op.cit., p. 484 n.20) quien tiene razón al atribuir el vocabulario relativo al “*non aliud*” al desarrollo de la primera hipótesis (Parm.139b4-139e6) y no de la segunda como afirma Wyller. Cf. Wyller, E. A. (1970) “Zum Begriff “*non aliud*” bei Nicolaus Cusanus”, in *Niccolo Cusano agli inizi del mondo moderno*, a cura di G. Santinello, Sansoni, Firenze, pp. 419-443.

16 Cf. Nicolás de Cusa (2008) *Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma y a todo*, Buenos Aires, Biblos, ver esp. nota 2.4, pp. 359 ss.

<p><i>Parmenides</i> 139 b (Moerbeke): Neque etiam idemque alteri neque sibi ipsi erit, neque ru sum alterum neque a se ipso neque ab altero utique erit.</p>	<p><i>Parmenides</i> 139 b (Trebisonda): Non erit etiam idem alicui nec aliud ab aliquo nec a seipso et rursus non erit aliud nec a seipso nec ab alio.</p>
<p><i>Parmenides</i> 139 c (Moerbeke): Alterum autem ab altero non erit, donec utique sit unum; non enim uni convenit ab aliquo esse, sed soli alteri ab altero...</p>	<p><i>Parmenides</i> 139 c (Trebisonda): Aliud vero ab alio no erit, dum unum sit. Non enim convenit uni aliud ab aliquo, sed soli alii ab alio...</p>

Como es evidente, Trebisonda prefiere “*aliud*” a “*alterum*”. En suma, Platón diría que lo uno bien entendido es no-otro. La consideración semántica de “*alter*” y “*aliud*” no arroja diferencias significativas. Pero quizá haya llamado la atención del Cusano que este término utilizado aquí de manera siempre relacional “*aliud ab aliquo*” o “*alii ab alio*”... es el mismo de una fórmula que aparece en varias ocasiones en la traducción de Moerbeke y que es frecuentísima en muchos textos: “*non aliud quam*”.

3) *De ly non aliud*

Uno de los títulos de la obra *De ly non aliud seu directio speculantis* encierra la clave de su desarrollo: el “*ly*” está indicando que “*non-aliud*” es tomado en cuanto vocablo. Se trata de una de las muchas propuestas cusanas para denominar lo absoluto con un nombre enigmático. Como “*aenigma*”, “*non-aliud*” es un vocablo que nombra lo que por sí mismo es innombrable y vuelve visible, lo invisible. Este nombre enigmático por su fuerza significativa es una guía (*manuductio*) para el que especula: una auténtica “*directio speculantis*”.¹⁷ Para poner de manifiesto tal fuerza significativa, el Cusano recurre al tema de la definición considerada como camino hacia el conocimiento. La argumentación se orienta a mostrar que “*non aliud*” es el elemento que permanece en toda definición, en tanto que cada cosa es no-otro que sí misma. En este sentido, “*non aliud*” significa negativamente lo “*idem*”.

Ahora bien, si se busca la definición de la definición, es decir la definición de lo no-otro mismo, resulta de ello la definición que se define

¹⁷ Cf. Dupré, W. (1962) *Die Non-aliud Lehre des Nikolaus von Kues*, Wien, Diss.; Von Bredow, G. (1965) “Gott der Nichtandere”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1, pp. 15-22; Gutwenger, E. (1970) *Das „Nichtandere“ bei Nikolaus von Kues*. en *Cusanus Gedächtnisschrift* (Hg. N. Grass) Innsbruck / Wien, pp. 17-22.

a sí misma y a la vez define todo.¹⁸ Esta absoluta *definitio* es llamada también *conceptus absolutus*.¹⁹ Se arribará pues a la siguiente fórmula: “no-otro es no-otro que no-otro” (*non aliud non aliud quam non aliud*).

Así, la definición absoluta revela un carácter trino, en tanto expresa la absoluta relación entre la unidad (*non aliud*), su igualdad o Verbo (*non aliud*) y el nexa indisoluble entre ambos (*non aliud quam*).

Podría pensarse que al llamar “*non aliud*” no solo a toda la naturaleza divina sino a cada una de las personas trinitarias, el Cusano podría estar desafiando el dogma que precisamente utiliza “*alius*” para distinguir a las personas de la Trinidad. Pero hay que notar que no se niega el “*alius*” como adjetivo masculino que califica al Padre, al Hijo y al Espíritu, sino el neutro “*aliud*” que es la condición de otredad.²⁰ Por otra parte, es necesario subrayar que “*non-aliud*” es tomado en cuanto término y esto se hace evidente no solo por el mencionado uso del “*ly*” sino también porque no aparece declinado en todo el texto, cualquiera sea su función sintáctica permanece idéntico.

La definición absoluta es, pues, el principio creador unitrino que al definirse a sí mismo se vuelve medida de todas las cosas (*mensura omnium*). Medida es, en este caso, el límite y la identidad de cada una de ellas: “el cielo es no-otro que cielo”. Sin embargo, esta noción que menciona lo no-otredad presenta una ventaja respecto de “*idem*”. No sólo resulta adecuada para indicar la identidad sino también el principio de diferenciación: “el cielo es otro del no-cielo”. Así, “*non aliud*” es el principio indistinto que realiza la distinción en todos los seres.²¹ Lo no-otro en tanto trascendente a todo, excluye de sí toda alteridad y es

18 Uno de los manuscritos de la obra lleva por título, *Definitio omnis definitis*. Se trata del manuscrito de la Biblioteca Capitular de Toledo. Cf. K. Reinhardt (1986) “Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 17, pp. 96-133.

19 Acerca de la vinculación entre “*conceptus absolutus*” y “*non aliud*”, Cf. Schwaetzer, H. (2011) “*Non aliud*” en Nikolaus von Kues, *De non aliud. Nichts anderes*, Münster, Aschendorff, pp. 203-209.

20 Monaco, D. (2012) p. 491, n. 51: Già nel suo primo sermone tramandatoci risalente al 1430, *In principio erat Verbum*, il cardinale tedesco utilizza la negazione dell'*aliud* in contrapposizione all'affermazione dell'*alius* per indicare la comunione essenziale delle tre persone divine pur affermandone la distinzione personale (...) Tra le possibili fonti cusane la distinzione tra *alius* e *aliud* in ambito trinitario è già impiegata Agostino al fine di affermare la distinzione delle persone e l'unità della sostanza. L'uso della negazione dell'*aliud* in contrapposizione all'affermazione dell'*alius* ricorre altresì anche in un'altra fonte fondamentale del cardinale, Meister Eckhart. Il maestro domenicano in più luoghi distingue l'altro secondo la persona, l'*alius*, dall'altro secondo la natura l'*aliud*”.

21 W. Beierwaltes ha encontrado en esto una inspiración eckhartiana señalando el *Sermón IV 1* (LW IV 28, 5) y la *Expos. libri Sap.*, n. 154 (LW II 490, 8) en los cuales Eckhart llama a Dios *indistincta distinctio*. Cf. W. Beierwaltes (1980) op.cit., pp. 114-117.

anterioridad respecto de todo lo que es otro; pero, al mismo tiempo, está presente como no-otro en todo lo que es otro.²²

Después de un extenso capítulo en el promedio de la obra en el cual se presenta un florilegio de textos de Dionisio llamado el “máximo de los teólogos”²³ las referencias a la tradición platónica se suceden hasta el final.

La larga serie de citas se abre y se cierra con el núcleo del pensamiento de Dionisio en el cual son evidentes las huellas del *Parménides*: la incomprendibilidad de lo absoluto, presente en todo y por sobre todo, incomprendible e inefable, el cual no es parte ni todo ya que lo comprende todo y está antes de todo. Es la medida de las cosas y es el siglo, por sobre el siglo y antes del siglo.²⁴ Así pues, Dios es conocido en todo y separado de todo, tanto por la ciencia como por la ignorancia. Nada hay contrario a Él mismo.²⁵ En todo es todo, y en nada, nada.²⁶ A partir de esta sentencia fundamental, que ha sido suficientemente estudiada por K. Kremer,²⁷ se hace evidente el núcleo de lo que el Cusano quiere destacar de la obra del Areopagita: hay algo por sobre lo uno mismo que determina lo que es uno. Tal uno recoge en él todo uniformemente “antes”.²⁸

4) *Unum ante unum*. Las fuentes y los interlocutores del diálogo

Es notable que Nicolás de Cusa destaque en la obra de Dionisio un aspecto que las múltiples lecturas medievales no habían destacado suficientemente: la distinción entre lo uno como opuesto a lo múltiple y lo uno absoluto entendido como anterioridad absoluta. Podríamos, en ese sentido, señalar un único antecedente, Bertoldo de Moosburg, a quien el Cusano menciona en su *Apología* como comentador de Proclo

22 Cf. Bormann, K (1973) “Zur Lehre des Nicholaus von Kues von des Andersheit und deren Quellen”, in *Mitteilungen and Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 10, pp. 130-37; Mc Tighe, Th. P. (1990), “Contingentia and Alteritas in Cusa’s *Metaphysics*”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXIV, 1, pp. 55-71.

23 Cf. Stallmach, J. (1960) “Das ‘Nichtandere’ als Begriff des Absoluten. Zur Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius durch Cusanus”, in *Sonderdruck aus Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Mainz, pp. 329-335.

24 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 60)

25 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 64)

26 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 65)

27 Cf. Kremer, K. (1986) “Gott –in Alem Alles, in Nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues” en *Mitteilungen and Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17, pp. 188-219.

28 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 70)

y cuya obra parece conocer. El fin del florilegio conduce a Nicolás de Cusa a la postulación de lo que denomina “Principio A” (*Principium A*), indicando la misma anterioridad significada por lo “no-otro”: lo no-otro es antes del mismo “antes”. La postulación del *Principium A* cierra la referencia a Dionisio y, de alguna manera, introduce la referencia a Proclo.

El Cusano afirma que Proclo confirma los dichos de Dionisio “casi con las mismas expresiones”, haciéndolos parte de la misma tradición exegética que parte del *Parménides*.²⁹

Si atendemos a los interlocutores del tetrálogo, también hallamos las huellas del diálogo platónico en más de un sentido: el abad se presenta como especialista en ese diálogo y en el Comentario de Proclo, el hecho de que mencione a ambos por separado, implica la consideración de la nueva traducción de Trebisonda; Pedro Balbo se presenta como el reciente traductor de otro texto de Proclo, la *Teología Platónica*, escrito que se refiere fundamentalmente al *Parménides* considerándolo la cumbre de tal teología; el Cardenal, que es el propio Cusano, se presenta como especialista en Dionisio, deudor de la misma tradición y Fernando, el joven aristotélico que introduce el tema de la definición, recuerda al joven Aristóteles, personaje del diálogo platónico.

La referencia al diálogo platónico a través de las dos obras de Proclo mencionadas ocupa los últimos cuatro capítulos. Si se atiende a las notas que el Cusano también puso a la traducción de la *Teología Platónica* de Pedro Balbo se advierte claramente que la lectura directa del *Parménides* que realizó el Cusano lo condujo a confirmar la lectura procleana.

Para Proclo, el *Parménides* es la consumación de la “teología platónica” en tanto trata de “los principios primeros que se bastan por completo a sí mismos”.³⁰ Tales principios son para su propio sistema, lo uno y las hénadas, denominadas “dioses”, lo cual justifica por sí mismo el carácter “teológico” de la cuestión tratada. El juego dialéctico platónico está para Proclo al servicio del tema teológico.

Esta exégesis del camino elegido por Platón al comienzo de

²⁹ Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 90)

³⁰ Proclus, *Theol.plat.* II, 3: “*unum non aliud quam unum*”, repetida en marg cus. n. 143 (Cf. *Cusanus Texte III* (1986) Marginalien.2. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus, Heidelberg).

Parménides resulta muy afín con la inspiración general de *De non aliud*.³¹ En efecto, como Platón –al menos en la exégesis procleana– Nicolás de Cusa para esclarecer la relación uno-múltiple, acude a un ejercicio lógico a partir de las definiciones y a partir de este ejercicio lógico realiza un desarrollo que considera, en sí mismo, teológico.

5) Lo otro y lo no-otro: *Non aliud como aliud aliorum*- Las Propositiones

Provocativamente, en el capítulo 23 el Cusano quiere poner en contradicción a Dionisio con Platón y Proclo recordando que en *De divinis nominibus* el “máximo teólogo” llamó a Dios “otro”.³² Sin embargo, rápidamente retoma el camino de la concordancia proponiendo la siguiente fórmula: para todos ellos lo absoluto es “lo otro de todo”.

El Cusano pudo leer en las versiones latinas de las obras de Dionisio y Proclo la expresión “*alterum omnium*” (que traduce el “*héteron pánton*”) y advertir la carga negativa-excesiva de este “Otro”. Lo “Otro” es lo “no-múltiple”³³, más aún la negación misma de la multiplicidad. Así, este “Otro” que, en el texto cusano, se entiende como lo “no-otro” resulta ser “lo otro de los otros” (*aliud aliorum*).

Si se piensa bien, “*non aliud*” y “*aliud aliorum*” son fórmulas equivalentes. Sin embargo, no son las caras negativa y positiva de lo mismo. Ambas fórmulas son negativas. Ambas ofrecen una *negatio negationis* como superabundancia de la afirmación y en este sentido su fuerza significativa es superior a la del nombre “*unum*”.

La pretensión de una síntesis fue anticipada de alguna manera por el Cusano en las veinte proposiciones post-puestas a la obra y que fueron consideradas por bastante tiempo como un escrito autónomo. En el año 1500, Conradus Celtis, un humanista amigo de Hartmann Schedel, las publicó en Viena bajo el título que aparece en el manuscrito de München: “*Propositiones de virtute ipsius non aliud*”. Las Propositiones contaron con una nueva edición también en Viena en 1556. Sin embargo, no tuvieron

31 Cf. Willer, E. (1974) “Nicolaus Cusanus *De non aliud und Platons Dialog Parmenides*”, en *Studia Platonica*, Amsterdam, pp. 239-251.

32 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 100).

33 Nicolás de Cusa ya había leído la noción procleana de “no-múltiple” en *In Parm.*, VI (Stell p. 375, Co 1087): “*Si autem est, palam quod non multa est. Non enim utique esset ut vere unum, neque uno repletum; nam multa non unum*”. También había anotado como marginal (Steel ad p. 375, 00-1): “*vere unum non est multa*”. Sin embargo, la idea de lo uno como “no múltiple” reaparece destacada en la *Theol. Plat.*

mucha difusión en la Modernidad.³⁴ El hecho de que se lo considerara un texto independiente se basa en que el conjunto de las proposiciones es comprensible por sí mismo sin el auxilio del escrito *De non aliud*. En ellas se encuentran explicitados los tópicos fundamentales tratados en el escrito, pero a diferencia de este no hay referencia alguna a las fuentes. Es necesario destacar que su modo de enunciación es prescriptivo a la manera de una *manu ductio*. Así, las proposiciones son una auténtica *directio speculantis*. Esto se confirma si pensamos que todas, sin excepción, aluden a una mente activa. La mayor parte de las proposiciones se inician con fórmulas como “*quisquis videt...*”, “*qui videt...*”, “*quidquid mens videt...*”. De esta manera, se pone en evidencia que todo lo que se afirme de “*non aliud*” en tanto principio del ser, se corresponde con el hecho de que es también principio del conocer. Todo lo que la mente ve, no lo vería sin lo no-otro.³⁵

El título “*de virtute ipsius non aliud*” destaca por una parte la *virtus* o fuerza propia de lo absoluto; pero por otra muestra la *vis significandi* de “*non aliud*” en cuanto vocablo, expresado nuevamente por la partícula “*ly*”. Reaparece en primer lugar el tema de la definición que se define a sí misma y a todo, como aquello buscado por la mente.³⁶ La posibilidad de repetición de lo mismo que ofrece esta fórmula le confiere precisamente su fuerza significativa y la convierte en *aenigma* en tanto permite a la mente “ver”. En este sentido, en muchas de las proposiciones se muestra que otros vocablos sólo son definibles por lo no-otro, sin definirse a sí mismos. Así como se mostró la superación por lo “no otro” de la denominación platónica “uno”, se muestra también la insuficiencia de otros vocablos que necesitan de lo “no otro” para ser definidos: “*principium*”, “*medium*”, “*finis*”, “*nomen*”, “*ens*”, “*non-ens*” y así de todos los singulares que pueden ser dichos o pensados. Se reitera que, por esto mismo, lo no-otro es “todo en todo”, “singular en lo singular” y “nada en nada”.³⁷ El Cusano niega también que sea pensamiento, es más bien “pensamiento del pensamiento” (*cogitatio cogitationum*).³⁸ Esta fórmula de raíz aristotélica es aquí equivalente a “definición de la definición”, la cual definiéndose a sí misma define todo y es medida adecuada de todo. Esto es la creación: la mostración de la mente divina autodefiniéndose y poniendo límite

34 Cf. S. Meier-Oester, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster, 1989, p. 72.

35 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 116-117)

36 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 114)

37 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 115)

38 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 116)

a todo.³⁹ Para clarificar presenta imágenes a las que había recurrido en obras anteriores: la creación como una elocución viva para los oyentes más cercanos --las creaturas jerárquicamente más altas-- y como un discurso escrito para los más lejanos. Es notable que el Cusano duplique las fórmulas para subrayar que el principio no es solo inmanente sino que trasciende lo principiado. Afirma que es la eternidad de la eterna eternidad, la unidad de la unidad de lo uno, la bondad de la bondad de lo bueno, la entidad de la entidad del ente, etc. que reluce en todo unitrinariamente.⁴⁰ Esta duplicación resignifica también el sentido de la participación. El principio no es la unidad que se participa en todo uno, sino que es la unidad imparticipable anterior a toda unidad participada.

Para la mente solo es posible ver la identidad participada del *aliud* por medio de *non-aliud*. Ahora bien, esa profunda identidad se presenta, a la vez, como coincidencia. Así, lo no-otro permite ver en cada uno de los opuestos al otro opuesto: en la afirmación, la negación afirmada; así como en lo calefaccionado, lo no-calefaccionado calefaccionado.⁴¹ De este modo, se hacen visibles los aspectos que constituyen todo singular: la determinación y la quiddidad. Mientras las afirmaciones dirigen la vista hacia el “*tale quid*”, las negaciones dirigen la vista hacia el “*quid*”.⁴² Precisamente por señalar solo el *tale quid* toda afirmación es insuficiente.⁴³ Sin embargo, para el Cusano --como para Proclo y Dionisio-- la afirmación también cumple un rol ascensional: dirige la mirada más allá de sí misma, hacia la quiddidad que es lo no-otro en cada otro.⁴⁴

En suma, *De non aliud* retoma un tópico que se encuentra en toda la filosofía cusana: lo uno, la identidad y la alteridad. La originalidad de este escrito consiste en la presentación de una fórmula doblemente negativa, inspirada en el *Parménides* y en sus derivas dionisiana y procleana, en la cual “*non aliud*” no debe ser entendido como opuesto a “*aliud*” sino como oposición de los opuestos sin oposición. Así lo dice el Cusano en el

39 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 118)

40 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 119)

41 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 53-75) se corresponde con los caps. XIV-XV.

42 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 120)

43 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 1219)

44 Cf. *De non aliud* (h. XIII n. 125) Se reitera que él es principio del ser y del conocer: Dios da al intelecto el ser no-otro que intelecto que entiende y para lo inteligible el ser no-otro que inteligible y así para las distintas potencias inferiores al intelecto. Sorprendentemente el Cusano cierra la serie de las Propositiones recurriendo al vocabulario aristotélico. Se refiere a la potencia que encuentra su plenitud en el acto y la necesidad de un motor que mueva desde la potencia al acto. Este movimiento natural es necesario pues ninguna potencia puede ser vana. Recurriendo nuevamente a la duplicación, y sin temor a una *regressio ad infinitum* afirma el Cusano que lo no-otro es *natura naturae* en la cual toda naturaleza encuentra la plenitud y reposo que le son propios.

comienzo de la Proposición XVIII con la que cerramos esta presentación:

“Quien ve cómo lo no-otro, que es lo otro de lo otro mismo, no es lo otro mismo, aquel ve lo otro de lo otro mismo, lo cual es lo otro de los otros...”⁴⁵



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

⁴⁵ *De non aliud* (h. XIII n. 123): “Decima octava: Qui videt, quomodo ›non aliud‹, quod est aliud ipsius aliud, non est ipsum aliud, ille videt aliud ipsius aliud, quod est aliud aliorum ...”

CONTRIBUCIONES

CUADROS QUE SE PINTAN A SÍ MISMOS. FUNDAMENTOS DE UNA MITOLOGÍA DE LA RAZÓN EN NICOLÁS DE CUSA¹

HARALD SCHWAETZER

Dr. en Filosofía

harald.schwaetzer@kueser-akademie.de

Hochschule Biberach - Biberach - Alemania

Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte - Bernkastel-Kues - Alemania

Cómo citar este artículo:

H. Schwaetzer. (2020). "Cuadros que se pintan a sí mismos. Fundamentos de una mitología de la razón en Nicolás de Cusa" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 122-139 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.122>

¹ La presente contribución corresponde a la conferencia dictada en el *Simposio de la Sociedad Cusana Japonesa* con ocasión de la reunión anual 2018 en la Universidad Waseda de Tokio, por invitación del Presidente de la Sociedad el Prof. Dr. Kazuhiko Yamaki. Publicada por primera vez en alemán en: H. Schwaetzer, "Selbst malende Bilder. Grunzüge einer Mythologie der Vernunft bei Niolaus von Kues" en T. BORSCHKE, H. SCHWAETZER (hgs.), *Bilder beweglich denken. Akten des Symposions zu Ehren von Kazuhiko Yamaki*, Aschendorf: Münster 2019, pp. 29-46. Traducción al español de Rodrigo Núñez, autorizada por el autor.

“En primer lugar, hablaré aquí de una idea que, por lo que sé, aún no tiene ningún sentido humano - debemos tener una nueva mitología, pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, ella debe convertirse en una mitología de la razón”².

Esta relación entre metafísica y mito como mitología de la razón se encuentra en el llamado *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán), el cual llegó a ser ampliamente recibido alrededor de 1800 por Friedrich Schlegel o Friedrich von Hardenberg, entre otros. El autor o los autores de este ensayo - texto que contiene pensamientos que recuerdan claramente a Schelling y Hölderlin, de modo que aún hoy no se puede considerar segura la autoría de Hegel³, en cuya letra se ha transmitido el fragmento - se concentran en el desarrollo de una identidad entre ciencia y arte que culmina en la poesía.

“El filósofo debe tener tanto poder estético como el poeta. [...] La poesía adquiere así una mayor dignidad, y al final se convierte en lo que fue en el principio: *maestra de la humanidad*; pues ya no hay filosofía, ni historia; sólo la poesía sobrevivirá a todas las demás ciencias y artes”⁴.

La nueva mitología de la razón requiere un poder estético en el tratamiento de ideas. No se trata de una mitología racional en el sentido habitual de término, es decir, una explicación racional de las imágenes o la relación inequívoca entre concepto e imagen. Más bien, la idea de tal mitología nace de la concepción de que las imágenes pueden representar un concepto en sus referencias y significados de manera más compleja y precisa que una palabra. Por cierto, que las imágenes no responden necesariamente a aquello, por lo cual, surge la pregunta de cómo se pueden crear imágenes mitológicas de esta calidad, en resumen, cómo se puede romantizar el mundo. Sin duda, la idea de una nueva mitología

2 M. FRANK, G. KURZ (hgs.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1975, pp.110-112, 111ss: “Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die, soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden”.

3 Cf. C. JAMME y H. SCHNEIDER (hgs.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1988. F.-P. HANSEN, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Walter de Gruyter: Berlin, 1989.

4 M. FRANK, G. KURZ (hgs.), *Materialien zu Schellings...*, p. 111: “Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. [...] Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*; denn es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben”.

ha desencadenado un pensamiento que tiene influencias hasta el día de hoy para determinar la relación entre mito y metafísica.

Sin embargo, la supuesta originalidad de una “mitología de la razón” no es tan válida como el joven escritor o los escritores se inclinan a suponer. Sin querer presentar al único inventor de tal pensamiento en este punto, se mostrará a continuación que, en la obra de Nicolás de Cusa, ya hay planteamientos que utilizan el poder estético de la razón para formar una nueva mitología. Sobre la base de la nueva concepción del arte del siglo XV, también en ellos se trata de determinar la relación entre mito y metafísica, que, en gran medida, se piensa desde el sujeto humano, sin que por ello se convierta la metafísica en un objeto puramente racional. La tesis de la presente contribución, que debe mucho al pensamiento de Kazuhiko Yamaki⁵, apunta al hecho de que, metodológicamente hablando, los *aenigmas* del Cusano⁶ mantienen esta posición de “sistema”, lo cual revela una nueva conexión entre el arte, el mito y la metafísica, que Nicolás reflejó en su concepto de una *scientia aenigmatica*⁷.

El espejo vivo de Dios

El título de este trabajo hace referencia a una variante de la conocida sentencia italiana: “todo pintor se pinta a sí mismo”. Ahora bien, esta variante, que no es el pintor sino el cuadro que se pinta a sí mismo, necesita una explicación⁸.

Para Nicolás de Cusa es fundamental su antropología⁹. Unas décadas antes de la famosa *Oratio de dignitate hominis*¹⁰ de Giovanni Pico

5 Cf. K. YAMAKI, *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues*, Aschendorf: Münster, 2017, donde se encuentran más ensayos en los que K. Yamaki trabaja con el método cusano, trasladando una imagen internamente puesta en movimiento y, desde ahí, muestra perspectivas sorprendentes.

6 Acerca de los *aenigmata* matemáticos, ver el trabajo fundamental de C. RUSCONI, *El uso simbólico de figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, Biblos: Buenos Aires, 2012.

7 También desde el lado del arte se podría mantener la tesis. Para reflexiones que apoyan esto ver: V. ROSEN, “Res et signa. Formen der Ambiguität in der Malerei des Cinquecento” en I. BOCKEN, T. BORSCHKE, *Kann das denken malen*, Wilhelm Fink: München, 2010, pp. 243-274.

8 Sobre las implicaciones teológicas, especialmente respecto a la pintura de Klee y Malewitsch, ver: V. RÜHLE, “Der Blick des Bildes und das geistige Sehen” en I. BOCKEN, T. BORSCHKE, *Kann das Kan das denken malen*, Wilhelm Fink: München, 2010, pp. 19-44.

9 Cf. K. REINHARDT, “Anthropologie im Umbruch von Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues” en H. SCHWAETZER, H. STAHL-SCHWAETZER (hgs.), *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium, Philosophische Texte und Studien* (45), G. Olms Verlag: Hildesheim, 1998, pp. 219-228.

10 Cf. H. SCHWAETZER, “‘Semen Universale’. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und

della Mirandola, inspirada por el Cusano, Nicolás esbozó una imagen del hombre que inicialmente parece apoyarse en la teología clásica al retomar el *topos* bíblico del hombre como *imago dei*. Es cierto que se puede suponer, para un buen conocedor de Agustín, que tal enfoque no es ingenuo. De hecho, la principal línea de desarrollo de esta antropología radica en la recepción del pensamiento agustiniano y su posterior desarrollo por parte de Meister Eckhart, como ha demostrado Johann Kreuzer¹¹. Siguiendo la sentencia platónica¹², la línea de tradición mencionada se refiere a la cuestión de cómo el hombre puede asemejarse a Dios¹³.

En el centro de esta corriente, atribuida al neoplatonismo, no está la cuestión si el hombre es semejante a Dios, más bien, si y cómo puede llegar a ser como Dios. Más adelante, desde Agustín, este proceso de devenir se asocia a menudo con la metáfora del espejo¹⁴ (igualmente platónica). Es en este contexto que Nicolás de Cusa, en su opúsculo *De filiatione Dei*, discute el reproche de panteísmo que llevó a juicio a Eckhart. Para mostrar que el maestro no identificó de ninguna manera al creador y a la criatura entre sí, el Cusano esboza su pensamiento-imagen del *aenigma-espejo*¹⁵.

En ella Nicolás desarrolla por primera vez la idea más importante de su antropología, a saber, que el hombre es *viva imago Dei*¹⁶. En ella se describe el siguiente escenario: Hay un único y perfecto espejo: el Logos.

G.Pico della Mirandola” en I. BOCKEN, H. SCHWAETZER, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues*, Shaker Publishing B.V.: Maastricht, 2005, pp. 113-132.

11 Cf. J. KREUZER, “Der Geist als lebendiger Spiegel. Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues” en H. SCHWAETZER, G. STEER, *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, Meister- Eckhart-Jahrbuch 4* (2011), pp. 49-66; I. MANDRELLA, “Das Subjekt bei Nicolaus Cusanus: Freie und Intellektuelle Natur” en H. SCHWAETZER, M. VANNIER, *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Aschendorff: Münster, 2011, pp. 77-88.

12 Cf. PLATÓN, *Teeteto* 176a: *homoiosis theo kata to dynaton*.

13 Cf. I. MANDRELLA, “Intellektuelle Selbsterkenntnis als Anähnlichung an Gott bei Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus” en H. SCHWAETZER, G. STEER, *Meister Eckhart und Nikolaus von Kues...*, pp. 67-82.

14 Cf. H. Schwaetzer, “Miroir” en M.-A VANNIER, W. A. EULER, K. REINHARDT, H. SCHWAETZER (Hgs.), *Encyclopédie des mystiques Rhénans d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Editions du Cerf: Paris, 2011, pp. 813-820.

15 Sobre el motivo del espejo en Nicolás de Cusa en términos generales ver: I. MANDRELLA, “Das Spiegelmotiv in der Philosophie des Nicolaus Cusanus”, en E. FILIPPI, H. SCHWAETZER, *Spiegel der Seele*, Aschendorff: Münster, 2012, pp. 139-150; S. GROTZ, “Der Spiegel als Gleichnis. Über den Einsatz einer Metapher bei Nicolaus Cusanus” en E. FILIPPI, H. SCHWAETZER, *Spiegel der Seele...*, pp. 129-138.

16 Sobre este *topos* central de la filosofía cusana ver la primera monografía presentada por I. MANDRELLA, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, *Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft*, Aschendorff: Münster, 2011.

En tanto única imagen, él es la imagen perfecta de la unidad. Él refleja al Padre divino y, por lo tanto, refleja al mundo perfectamente y sin mancha alguna. Alrededor de este espejo perfecto, hay otros espejos en círculo, espejos imperfectos que están curvados, distorsionados, opacos. Estos espejos reflejan el único espejo perfecto central y, a su vez, simbolizan a las criaturas. Pero entre ellos hay dos tipos diferentes. La diferencia entre ellos es que algunos de ellos están indistintamente distorsionados, mientras que otros tienen la cualidad especial de poder enderezarse y purificarse a sí mismos. Esta auto-referencia asegura su libertad. Finalmente, los espejos de esta especie simbolizan al ser humano.

En cuanto a la cuestión del panteísmo, el Cusano distingue así con mucha precisión entre el único espejo central y los espejos externos. Incluso un espejo exterior perfecto no es el único espejo de la verdad en el medio. Mucho más interesante para el contexto que nos ocupa, sin embargo, es la dinámica del espejo humano. La idea de que el espejo humano puede enderezarse y purificarse en libertad, de modo que a su vez refleje perfectamente el espejo central del Logos, tiene como consecuencia que se da una *filiatio Dei* para el ser humano, la cual preserva, para la igualdad absoluta, la diferencia entre el ser humano y el único Logos. Al mismo tiempo, sin embargo, la imagen no debe ser pensada como si estuviera un proceso constante de perfección. Esto es así, porque las cosas rectas también pueden volver a torcerse, y lo que ha sido purificado puede cegarse. Más bien, puede suceder que una persona en un momento se vuelva más perfecta o imperfecta.

Nicolás concibe esta antropología en el concepto de *viva imago Dei*. El añadido que el hombre no es sólo una imagen, sino una imagen *viva* de Dios pone de manifiesto, con nitidez, una dinámica constante. El hombre es un ser puramente procesual. Siempre se encuentra sólo en “muerte y devenir” (Goethe), ha llegado a un estado que siempre debe ser superado. Este punto de vista tiene dos consecuencias esenciales, una para la antropología y otra para la epistemología.

“Cada cuadro se pinta a sí mismo”

En cuanto a la antropología, es de gran importancia que Nicolás de Cusa retoma esta sentencia en sus *Opuscula* escritos alrededor de 1445 y desarrolla aún más en 1450 en el escrito *De mente*. En Roma durante los meses de verano el Cusano escribió sus famosos Diálogos del Idiota, a los que pertenecen: *Idiota de Sapientia*, *Idiota de mente*, y el *Idiota de staticis experimentis*. Antes de discutir las cuestiones de contenido, consideraré

brevemente las circunstancias históricas.

El hecho de que Nicolás sostuviera un intenso intercambio con los pintores flamencos, es algo que, para el estado actual de la investigación, no requiere mayor discusión¹⁷. Sumado a esto, es bien sabido que el Cusano llama a Rogier van Weyden *pictor maximus* en *De visione Dei* del 1453¹⁸. Está documentado asimismo que Nicolás de Cusa hizo un desvío a Bruselas en su viaje de legación de los años 1451 y 1452 con el objetivo de ver la obra *La Justicia de Trajano y Herkinbald* de Rogier van der Weyden en el ayuntamiento de esa ciudad. Ahora bien, si nos preguntamos por el sorprendente interés que Nicolás muestra en Rogier y nos remitimos al verano del año 1450, tenemos que coincidentemente es el mismo verano en que creó los *Diálogos del Idiota*. En el verano de 1450 Rogier y Nicolás están en Italia, por lo cual es probable, considerando todos estos antecedentes, que se conocieran en esa ocasión¹⁹.

Si se quiere acotar aún más el período del verano de la estancia de Rogier van der Weyden en Roma y sus alrededores, éste debió programarse presumiblemente para agosto; van der Weyden viajó, al parecer, de Florencia a Nápoles²⁰ durante este período. Nicolás de Cusa completa el 23 de agosto de 1450 el *De mente*. Él escribe el diálogo - como los otros diálogos idiotas - muy rápidamente y casi de una sola vez. El libro primero de *De sapientia* se completa el 15 de julio; el segundo, se completa el 8 de agosto²¹. Según esto, el *De mente* se escribe entre el 8 y el 23 de agosto de 1450, es decir, exactamente en el momento en que se da su probable encuentro con Rogier.

Después de esta breve observación preliminar sobre el contexto de los *Diálogos del Idiota*, veamos ahora un texto central en el que Cusanus explica su antropología. De nuevo es una imagen. Esta vez es una imagen de una imagen. Nicolás combina la metáfora teológica de la *imago* con la

17 Ver trabajos como: W. C. SCHNEIDER, H. SCHWAETZER, M. DE MEY, I. BOCKEN (hgs.), "Videre et videri coincidunt". *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorff: Münster, 2011. E. FILIPPI, H. SCHWAETZER, *Spiegel der Seele...*. Los importantes trabajos de H. BELTING, especialmente: *Spiegel der Welt. Die Erfindung des Gemäldes in den Niederlanden*, Beck C. H.: München, 2010.

18 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, Praefatio (h. VI, n. 2). Las obras cusanas se citan de acuerdo a la edición crítica, donde h: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis*, Leipzig, 1932 ss., indicando en cada caso el volumen y número de parágrafo.

19 Cf. H. SCHWAETZER, "Das lebendige Selbstporträt bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden" en H. SCHWAETZER, E. FILIPPI, *Spiegel der Seele...*, pp. 161-176.

20 Cf. L. CASTELFRANCHI VEGAS, *Italien und Flandern. Die Geburt der Renaissance*, Belsler: Zürich, 1984.

21 Ver en este punto el *Praefatio* en h.2V, p. X.

de la pintura. Se dice que:

“Como si un pintor hiciera dos imágenes de las cuales una, sin vida, pareciera en acto más semejante a él, la otra, menos semejante, viva, es decir, tal que pueda siempre hacerse más conforme a sí misma incitada el movimiento por su objeto. Nadie duda que la segunda es más perfecta, como si estuviese imitando más el arte del pintor”²².

Lo propuesto por Nicolás aquí es bastante inusual para el año 1450. Él describe el proceso de creación de un autorretrato y, como sabemos, la idea de un autorretrato alrededor del 1450 es, por cierto, bastante moderna. Por lo menos, no tenemos evidencia de algún autorretrato firmado de esa época²³. Por supuesto, se puede especular sobre tales imágenes de Van Eyck. Sin embargo, en el pasaje citado más arriba se refleja el proceso de pintar un autorretrato. Y no sólo eso, la imagen se moviliza de tal manera que el Cusano sugiere que el cuadro sigue pintándose a sí mismo en el lienzo, independientemente de su pintor y creador. Así, se le confiere al cuadro una independencia de la esencia, toda vez que es el cuadro el que gana la libertad de la independencia.

Diez años más tarde, el Cusano es todavía consciente de la audacia del cuadro. Así escribe en su carta a Nicolás de Bolonia en el mismo contexto de su antropología:

“Si un pintor pinta un cuadro visible de sí mismo, permanece como está hecho; pero si fuera tal pintor, que pudiera hacer un cuadro espiritual e invisible de su arte espiritual de pintar, tal cuadro de su arte, si fuera un cuadro perfecto de arte espiritual y viviente, ciertamente podría hacerse más ligero y más similar, porque sería como su creador”²⁴.

Los aspectos teológicos de esta concepción no serán más tratados aquí²⁵, ni se abordarán las implicaciones histórico-artísticas; en otros

22 NICOLÁS DE CUSA, *De mente*, cap.13 (h. V², n. 149): “[...] quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex obiecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem”. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, J. M. MACHETTA (trad.), Biblos: Buenos Aires, 2005, p. 135. Para un contexto acerca de lo que aquí se llama *ars ver*: H. SCHWAETZER, “Miroir” en *Encyclopédie*....

23 Cf. N. SCHNEIDER, *Porträtmalerei. Hauptwerke europäischer Bildniskunst 1420-1670*, Taschen Verlag: Köln, 1999.

24 NICOLÁS DE CUSA, *Epist.* n.8 (ed. v. Bredow).

25 Cf. A. EISENKOPF, “Das Bild des Bildes” en I. BOCKEN, H. SCHWAETZER, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung*..., 49-73.

lugares he sostenido que esta metáfora debe entenderse como una discusión con el óleo sobre tabla de Rogier van der Weyden llamado “San Lucas dibujando a la Virgen”²⁶. Pero incluso sin la referencia al *pictor maximus*, es claro que esta nueva antropología está profundamente relacionada con la nueva pintura flamenca. El autorretrato y la idea de que el hombre es imagen viva de Dios se funden, en el espacio del arte y la filosofía, en una primera concepción moderna del pensamiento creativo.

Esta inclusión del arte en la antropología tiene consecuencias para la epistemología y la metafísica. La esencia del hombre no se encuentra en la comprensión abstracta, sino en la pintura intelectual y viva de sí mismo. Sin embargo, visto sistemáticamente, una pintura intelectual está relacionada con el mito.

Conjeturas

Para aclarar la relación entre el mito y la imagen en el Cusano, hay que observar detenidamente la teoría del conocimiento. La procesualidad de una constante recreación de sí mismo, que llega a la humanidad de esta manera, no puede simplemente tomar la verdad como dada en el sentido epistemológico, sino que el concepto de verdad debe ser visto desde el aspecto del desarrollo, sin caer, por cierto, en la arbitrariedad. Nicolás se dedica a la solución de este problema en su segunda obra filosófica principal titulada *De coniecturis*. Con la noción de *coniectura* formula su enfoque. Una *coniectura* se define como la participación en la verdad en la alteridad²⁷. La *coniectura* es, en pocas palabras, una perspectiva de la verdad²⁸. No tiene validez absoluta ni es meramente relativa. El Cusano considera el punto de vista subjetivo de la cognición, sin siquiera deducir la subjetividad de la cognición de aquella subjetividad. Uno mira desde una cierta posición en el espacio y el tiempo, por elegir un ejemplo de la sensibilidad. Si emite el juicio, a la vista de una flor florecida: “Esto es una rosa”, no significa que la rosa se alcance en su totalidad; porque la rosa que crece y la rosa que perece también le pertenecen. Sin embargo, el juicio no está equivocado. No define lo que es una rosa, sino que la caracteriza bajo una forma de apariencia que es expresión de una ley orgánica de desarrollo.

26 Sobre este tema ver: H. SCHWAETZER, “Das lebendige Selbstporträt...”, 161ss.

27 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De coniecturis* I, c. II (h. II, n. 57): “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans”.

28 Para comprender este principio cusano resulta fundamental el estudio de I. BOCKEN, *Kunst des Sammelns. Philosophie der konjekturalen Interaktion nach Nicolaus Cusanus*, Aschendorff: Münster, 2013.

Para el Cusano lo anterior no es cierto solamente para las rosas y los objetos sensibles en general, sino también para las ideas y para el propio ser humano. Pues incluso los conceptos e ideas aparecen en la mente humana en forma de concepciones subjetivas que sólo ofrecen perspectivas. Aquí es donde comienza la cuestión de una mitología de la razón, y este es el lugar sistemático del arte en la doctrina metafísica del conocimiento, ya que el principio de la conjetura también vale para la visión intelectual²⁹, la *visio intellectualis*. La mente humana siempre puede entender los conceptos de mejor manera. Con todo, se puede preguntar, ¿cómo se entiende un concepto? La respuesta es tan simple como trascendental: en la medida que se le pinta³⁰. Con todo, no solo desde esta respuesta se hace comprensible el intenso diálogo entre filosofía y pintura.

Entonces, ¿qué significa pintar un concepto, es decir, formar una representación adecuada del concepto? Evidentemente, también se debe mirar desde tantas perspectivas como sea posible, de manera que la pregunta sea más precisa, a saber, ¿cómo capta la mente humana un concepto en diversas perspectivas que coexisten en la representación? De esto se puede concluir inmediatamente que el Cusano no se preocupa tanto por la imagen acabada del concepto, cuanto por el proceso de pintarlo, cuestión ya sugerida en los pasajes que hemos comentado acerca de la imagen que se pinta a sí misma.

Si se parte del conocimiento sensible tenemos, entonces, que éste se basa en una percepción. Ahora bien, tal percepción es como tal y sólo en sí misma confusa, necesitada de interpretación, cuestión que enseña Nicolás de acuerdo con la más tardía tradición europea, desde el *Teeteto* de Platón. Es el concepto, la idea, lo que ordena la percepción y, por lo tanto, lo que genera la comprensión. Si se escucha el idioma romano sin dominarlo, como en el ejemplo ofrecido por Nicolás, entonces la percepción no conduce a un conocimiento adecuado³¹.

No obstante, en el mismo lugar Nicolás pone la atención en que quien ve directamente el contenido espiritual³², no necesita el equivalente sensorial. De esta manera se remite a otra forma de conocimiento: la

29 Cf. H. SCHWAETZER, "Die methodische Begründung der cusanischen Symbolphilosophie. Zum systematischen Verhältnis von imaginatio und visio" en J. M. ANDRÉ, G. KRIEGER, H. SCHWAETZER, *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, B.R. Grüner Publishing Company: Amsterdam/Philadelphia, 2006, pp. 83-96.

30 Cf. I. BOCKEN, T. BORSCHKE, *Kann das Denken...*

31 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De coniecturis* I, cap. 16 (h. III, n. 60).

32 En el sentido del contenido de la *mens*. (Nota del traductor).

visión pura (*visio*) de las ideas o conceptos, como ocurre por ejemplo en el caso de los ángeles. Porque aquello que la visio alcanza con estos, coincide con lo que la visión en último término interpreta. Pero puesto que el hombre, como ser corporal terrestre, no es un ser espiritual puro, la visión de las ideas en él se da primeramente solo en el modo de la imaginación, pero es ahí donde se produce. Es por esto que Nicolás llama a la visión de las ideas una visión no-cognoscente³³. Por este motivo lo caracteriza como un caso especial en contraposición al conocimiento común; ya que como objeto de la percepción, en tanto necesitado ser interpretado a través del concepto, aparece en la representación del concepto en el cual se interpreta.

Nicolás aclara esta consideración abstracta en *De beryllo*, usando el ejemplo del ángulo matemático³⁴. Según sugiere el Cusano, la mente primero realiza la representación de un ángulo concreto; esto significa que no tiene el concepto de ángulo en su imaginación, sino solo un único ángulo concreto. Ahora bien, la conciencia no imagina simplemente “este ángulo”, sino que lo pone en movimiento³⁵, para ver imaginativamente las diferentes posibilidades de los ángulos: obtuso, agudo, ángulo recto, etc. Mientras una de las semirrectas del ángulo (o ambas) circula alrededor del vértice, la imaginación recorre por diferentes ángulos. A pesar del movimiento, permanece lo que se ve inicialmente, es decir, no otra cosa que un ángulo concreto, sin embargo, se da un caso de cambio de perspectivas en un continuo movimiento de la imaginación.

Sin embargo, poner en movimiento un ángulo según la imaginación³⁶, presupone que se tiene un concepto de él. Pues de lo

33 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Compendium* cap. I (h. XI/3, n. 2). La negación del conocimiento, acá se entiende en el sentido de ser un modo de visión intuitivo previo al conocimiento (nota del traductor).

34 Sobre esto ver: C. D'AMICO, “Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der *scientia aenigmatica*”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 29 (2005), pp. 265-278, pp. 274ss., en las reflexiones en torno a la *similitudo*; C. RUSCONI, *El uso simbólico de las figuras matemáticas...*, pp. 222ss. y 233ss.

35 Que las imágenes cusanas, especialmente las matemáticas, sean concebidas como imágenes en movimiento es una cuestión que han mostrado de diversa manera algunos estudiosos, por ejemplo: L. BERMANS, “Nicholas of Cusa’s vanishing geometrical figures and the mystical tradition of ‘Entbildung’” en VV.AA. *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, Naturwissenschaftliche und Philosophisch-theologische Dimensionen*, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 29 (2005), Paulinus: Trier, 2005, pp. 313-322. Del mismo volumen: J.-M. NICOLLE, “How to look at the Cusanus’ geometrical figures?”, pp. 279-294; K. YAMAKI, “Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nicolaus Cusanus. Eine Untersuchung am Beispiel der Metamorphose seiner Auffassung vom Kreis”, pp. 295-312.

36 Se entiende aquí el término *cusano imaginatio*, el cual tiene una significación técnica, en alemán se traduce como “Vorstellung”. Para la teoría de la imaginación en Nicolás de Cusa y su relación con la noción de *visio* ver: H. SCHWAETZER, “Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie. Zum systematische Verhältnis von *imaginatio und visio*” en J.-M.

contrario, no se sabría cómo sería mover la estructura sin superar sus propias leyes. En este caso, el movimiento debe tener lugar de tal manera que el vértice del ángulo permanezca intacto y las semirectas no se doblen. Así, al moverse como se mueve, la conciencia ve que en todo movimiento se conservan los elementos decisivos de lo que es un ángulo. Por lo tanto, ve algo diferente en el ángulo imaginado en movimiento. La conciencia todavía ve un ángulo concreto y sensible en la imaginación, pero en este ángulo concreto los constitutivos de lo que es un ángulo, ahora se hacen visibles apareciendo como “constantes en movimiento” en la imagen constantemente cambiante de los ángulos concretos. Cada uno de los ángulos se ve no sólo como “este” ángulo concreto en la imaginación, sino también como un ejemplo de la regularidad de los ángulos.

Esta consideración podría llevarse más lejos en términos epistemológicos³⁷. Hasta aquí ya introdujimos suficientemente la idea de una *visio intellectualis* como una pintura, la cual estando en constante movimiento, es la ejecución de su propia regularidad. El concepto no muestra nada más que a sí mismo cuando llega a ser pensado; y él no puede mostrar otra cosa, pues entonces no sería él.

***Scientia aenigmatica*: mito y metafísica**

Con el trasfondo epistemológico que hemos mostrado, ha quedado claro que el pasaje de la Primera Epístola a los Corintios (13,12): *Videmus nunc per speculum in aenigmate* tiene un significado especial también para el Cusano, como lo tuvo para Agustín. El espejo que se forma a sí mismo, que se pinta a sí mismo como una imagen, es el ser vivo enigmático. La creación de símbolos espirituales se convierte así en la forma actual del conocimiento y la forma de vida del ser humano. Nicolás llama a esta forma metafísica de conocimiento una *scientia aenigmatica*.

“El hombre tiene un intelecto que es una imagen similar del intelecto divino en la creación. Por lo tanto, crea imágenes de similitud de las imágenes [sc. ideas] del intelecto divino, así como las figuras artificiales externas son imágenes de similitud de las imágenes de las ideas internas. Por lo tanto, mide su intelecto por la habilidad de sus obras. Y por lo tanto mide el intelecto divino como la verdad es medida por la imagen. Esta es la ciencia enigmática”³⁸.

ANDRÉ, G. KRIEGER, H. SCHWAETZER (Hgs.), *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Bochumer Studien zur Philosophie 44 (2006), pp. 83-95.

37 Cf. H. SCHWAETZER, “Ineinsfall der Begegnung”, *Coincidentia* 1 (2010), pp. 13-38, 19ss.

38 NICOLÁS DE CUSA, *De beryllo* (h. XI/1, n. 7): “Homo habet intellectum, qui est similitudo

En este pasaje, el Cusano formula la pretensión de que la verdad es medida a través de la imagen y que el intelecto divino lo es por medio del intelecto humano, y no viceversa. Estos dos aspectos son, por supuesto, solo dos lados del mismo proceso. Mientras el intelecto humano realiza su actividad, crea imágenes espirituales. En ellas surgen, a través de ellas genera, aquellos conceptos que también constituyen el intelecto divino. El texto juega con los tres significados de *similitudo*. En primer lugar, *similitudo* es el término paralelo a *imago* presente en el relato bíblico de la creación; que aparece en el pasaje citado más arriba. Por lo tanto, *similitudo* es el hombre como una imagen de Dios. En segundo lugar, el término ya se usaba en el medioevo para denotar las ideas; uso también presente en el pasaje cusano que nos ocupa. En tercer lugar, el término se entiende tradicionalmente como una imagen o parábola. La frase: *veritas mensuratur per imaginem* gana su agudeza con esto. Que la verdad se mide por la imagen significa, entonces, que la verdad se mide por el hombre, vale decir, en su actividad intelectual, que es una visión de ideas, porque sólo allí se manifiesta la verdad. Además, la formulación obtiene una mayor fuerza, porque el Cusano en el *De mente* deriva el vocablo *mens* desde el término *mensurare*³⁹. Por lo tanto, se puede interpretar esta frase de la siguiente manera: La verdad divina como magnitud metafísica se humaniza a través del proceso pictórico de la actividad intelectual de la imagen de Dios. Por consiguiente, es evidente cómo arte y metafísica están conectados entre sí en el proceso específico de la *mens* humana.

Una forma de expresión para esto es el *aenigma*. Gerda von Bredow ha caracterizado acertada y sutilmente lo que son los *aenigmata* para el Cusano:

“No son conceptos fijos, sino instrucciones para un movimiento de pensamiento, fórmulas para un proceso de pensamiento que no tiene la intención de crear un resultado que se pueda separar de él”⁴⁰.

divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia.” Ver: C. D’AMICO, “Die Rolle der geometrischen Figur ...”, pp. 265-278.

³⁹ En relación a la noción de *mensura* en el Cusano ver en los trabajos de E. FILIPPI, *Umanesimo e misura viva: Dürer tra Cusano e Alberti*, Arsene Editrice: San Giovanni Lupatoto, Verona, 2011; - “Maß und Vermessenheit des Menschen. Cusanus und Dürer als Erzieher” en W. C. SCHNEIDER, H. SCHWAETZER, M. de MEY, I. BOCKEN (hgs.), “*Videre et videri coincidunt. Theorie des Sehen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts...*”, pp. 333-350.

⁴⁰ G. von BREDOW, “Gott der Nichtandere” en H. SCHNARR (ed.), *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*. Aschendorff: Münster 1995, p. 52: “Sie sind keine festen Begriffe, sondern Anweisungen für eine Bewegung des Denkens, Formeln für einen Denkvollzug, der nicht ein von ihm ablösbares Resultat schaffen soll”.

El significado habitual de enigma o símbolo no es tan exacto como el término cusano *aenigma*. Esto debido a que no se trata de una imagen dada, sino a la realización productiva de la creación de una imagen significativa. Una idea es un *aenigma* precisamente cuando revela en primer lugar una base metafísica de significado, tradicionalmente hablando, una idea que, en segundo lugar, es generada por la propia mente humana y, en tercer lugar, tiene esta cualidad no sólo en términos de contenido sino también en términos de método, es decir, cuando hace la idea vívidamente visible a través de su ejecución. En el sentido de los debates epistemológicos del siglo XIX, la producción es a la vez subjetiva y objetiva. En este sentido, en la *scientia aenigmatica* cusana, podemos referirnos a la distinción entre validez y génesis del siglo XIX. La validez de una comprensión, según el principio filosófico, surge independientemente de la génesis de tal comprensión. Por ejemplo, para que un estudiante esté en condiciones de comprender el teorema de Pitágoras, debe tener ciertos conocimientos matemáticos básicos. Pero la verdad del teorema de Pitágoras no depende de estas condiciones. Así, mientras que la génesis es generalmente indiferente a la validez, lo inverso no es cierto. La validez tiene un efecto en la génesis y se convierte allí en una capacidad. Quien haya entendido el teorema de Pitágoras, en primer lugar, puede tratar con él y, en segundo lugar, puede entender otras cosas de una manera nueva y mejor. Esta última cualidad de capacidad, sin embargo, sólo se hace visible en la ejecución, como ya enseñó Aristóteles en la discusión del concepto de *dynamis*⁴¹. En este sentido, se trata de un acto capacitado y significativo de conocimiento, de una visio de ideas de contenido metafísico en el modo de la representación según imágenes como un proceso artístico-creativo.

El *aenigma*, entendido como tal proceso, legitima la comprensión de la *mens*. Para entender la relación entre el *aenigma* y el mito, este es el punto crucial.

En la discusión de lo que es un ángulo, el Cusano, como hemos visto, no ofrece una definición, sino que inaugura un proceso enigmático. La imaginación en movimiento lleva a una experiencia del surgimiento o manifestación del concepto en el modo de la visión imaginativa. Esta experiencia pictórica es el fundamento de la comprensión de lo que es

⁴¹ De aquí llega a ser claro, que la génesis es significativa también para la validez, en la medida que ella concierne al portador de la génesis y su autoconocimiento: el individuo humano. La esencia del pintar es el pintar creativo. La imagen es, entonces, semejante al pintor, si él pinta creativamente. No se puede llegar a estar obligado a un ideal dado, sino más bien a su proceso creativo propio e individual. Las consecuencias filosófico-educativas no podrían pasar por alto en este punto.

un ángulo. La imagen dinámica legitima el concepto.

Teniendo esta función a la vista, se hace evidente una relación epistemológica y metafísica entre el *aenigma* y el mito.

Puesto que el papel del mito y la filosofía está determinado en Platón, aunque también ya en los pre-socráticos, por ejemplo en Parménides, en el sentido que el mito es el vínculo entre logos y revelación. En el mito aparece en una forma simbólica propia, que da a los conceptos su propio fundamento.

En la tradición platónica de la Edad Media esta función puede ser bien rastreada. Uno puede leer en este sentido los dos primeros libros de Marciano Capella *Las nupcias de Mercurio con Filología*; se entenderán de esta manera, además, las obras de Alian de Lille *Anticlaudianus* y *Sobre la lamentación de la naturaleza*. Aquellas formas las encontramos también en el Renacimiento. Un conocido ejemplo es el recurso al mito de Narciso al principio del *De pictura* de Alberti. En el gran metafísico Ficino, el espíritu que ilumina a Diotima en el *Banquete* de Platón se convierte en el Espíritu Santo⁴².

Considerando la obra del Cusano, es fácil ver que casi todos los conocimientos sistemáticos fundamentales están formulados en forma de *aenigmata*. Algunos de ellos ya han sido mencionados en este artículo: la metáfora del espejo, la de la propia pintura o el *aenigma* angular del *De beryllo*. La lista podría ampliarse con los enigmas matemáticos de *De docta ignorantia*, la figura P y la figura U del *De coniecturis*, la escala del *De staticis experimentis*, la asamblea de los sabios en *De pace fidei*, el experimento con el icono en *De visione Dei* o la imagen del cosmógrafo de *Compendium*. Finalmente, el juego de las esferas no debería faltar en este recuento.

Para arrojar luz sobre el papel del *aenigma*, volvamos a uno de los ya discutidos: el del cuadro que se pinta a sí mismo. En un breve esbozo se traza, en lo que sigue, el proceso de introducción del *aenigma*.

El capítulo 13 de la obra *De mente* trata sobre el postulado platónico del alma del mundo. La obra escrita en forma de diálogo, permite al *idiota*, como se nombra al protagonista, desarrollar la tesis de que el proceso de creación se plasma en la imagen del arte. Ya que el arte

⁴² Cf. FICINO, *De amore*, Dedicatoria, Blum: Hamburg, 2004, p. 8.

contiene la sabiduría – él entiende lo que hace, - y la omnipotencia - es capaz de implementarlo, de lo contrario no sería arte - y como tercero necesariamente la conexión entre ambos. En la concepción del *idiota*, esta conexión no fue familiar para los platónicos. Así ellos pudieron separar al Creador de su creación y asumir un alma propia del mundo. En el trasfondo de las consideraciones cusanas está obviamente, sólo para que se entienda, la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo así como la teoría filosófica de la *necessitas complexionis*⁴³.

En respuesta a estas explicaciones metafísicas abstractas, el orador, interlocutor del *idiota*, hace una petición: “Le pido que nos ayude de nuevo con un ejemplo”⁴⁴. Este giro de la frase es típico; a menudo se encuentran cosas similares en la transición a un *aenigma*. Y el procedimiento es siempre el mismo: la obra desarrolla un pensamiento de manera racional-abstracta, y sólo cuando este pensamiento es representado, tal fórmula transitoria conduce a la condensación del pensamiento en una imagen⁴⁵.

Ahora, sin embargo, la imagen no se da simplemente, sino que a su vez se construye dinámicamente. Para dar el ejemplo deseado, el *idiota* se refiere a la mente humana, que es una imagen del arte divino mencionado anteriormente. Luego retoma el concepto de la imagen en un primer aspecto.

“Por lo tanto, el espíritu es creado por el arte creativo, como si ese arte quisiera crearse a sí mismo, pero, como el arte infinito no puede ser multiplicado, su imagen es creada, como si un pintor quisiera pintarse a sí mismo y, como él mismo no puede ser multiplicado, su imagen es creada cuando se pinta a sí mismo”⁴⁶.

Ahora bien, la introducción del *aenigma* se dirige primeramente a la relación entre el cuadro y el pintor. Ella sostiene una forma necesaria de conexión entre la *mens divina* y la *mens humana*, esto sobre la base que

43 Cf. C. RUSCONI, *El uso simbólico de las figuras matemáticas...*, pp. 25ss.

44 NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. XIII (h. V, n. 148): “Sed quaeso, ut iterum aliquo exemplo nos iuves”.

45 Para mencionar solamente otro ejemplo remito a la obra cusana *De possess* en el párrafo n. 8. Sobre esto J. M. MACHETTA, “Nicolás de Cusa: El juego del trompo y las aporías de tiempo-eternidad el *Triologus De Possess* (1460)” en T. REEGEN, *Tempo e eternidade na Idale Média*, Est Ediciones: Porto Alegre, 2007, pp. 131-136.

46 NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. XIII (h. V, n.148): “Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago, sicut si pictor se ipsum depingere vellet et, quia ipse non est multiplicabilis, tunc se depingendo oriretur eius imago”. (Traducción del autor)

el arte divino se crea a sí mismo, crea una imagen suya. Esa imagen es, de un lado, el Logos divino y, de otro, la *mens* humana. Ese proceso es ilustrado con la idea vanguardista de un autorretrato en la pintura.

En este nivel del *aenigma* falta, empero, el pensamiento del pintarse a sí mismo de la imagen. Esto se comprende, dado que no es tematizado el pensamiento del arte como arte, es decir, el proceso creativo, referido por sí mismo. En el siguiente paso comienza por este aspecto:

“Y porque la imagen nunca es perfecta en toda forma, dada la condición de que no puede ser más perfecta y más conforme al ejemplar, es de tal manera perfecta como cualquier imperfecta imagen, la cual tiene siempre la potencia para adecuarse más y más sin limitación al ejemplar inaccesible”⁴⁷.

Como vemos, ahora se concibe la relación entre la imagen y el pintor de tal manera, que la relación del proceso es tenida en cuenta. El arte quiere crearse a sí mismo; sólo puede hacerlo en el cuadro, pero este cuadro, como cuadro, tiene la capacidad creativa de la pintura.

El poder creativo divino ha entrado en la mente humana. Esto describe la encarnación del Logos, y lo hace en un espacio de pensamiento, como Cusanus a menudo lo toma prestado de Meister Eckhart: Cristo atrajo la naturaleza humana en la encarnación. Lo que para Eckhart es un nacimiento místico, es figurado por Cusanus en la imagen contemporánea de un nuevo mito del hombre, nutrido por las fuentes del arte y la metafísica.

A continuación, el texto desarrolla cómo esta imagen se compone igualmente de sabiduría, poder y su combinación, y así el hombre se convierte en un *imago viva artis infinitae*⁴⁸.

***Scientia aenigmatica* como una nueva mitología de la razón**

Resumiendo, podemos decir lo siguiente. En el ejemplo desplegado en esta contribución, se muestra claramente cómo Nicolás de Cusa asume el concepto y el significado de la función legitimadora del mito en términos de contenido y método, pero también lo reescribe. En el caso del *aenigma* de la imagen de pintura que se pinta a sí misma, ambos coinciden. El

⁴⁷ NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. XIII (h. V, n. 149): “Et quia numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior ese nequit exemplari, adeo perfecta est sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi”.

⁴⁸ Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De mente* cap. XIII (h. V, n. 149).

mito platónico de la creación del alma del mundo es corregido con la figura de la transferencia del arte divino a la imagen de Dios. Este cambio significa metódicamente que el mito ya no recibe su legitimación sólo desde el lado de la revelación, sino que el fundamento epistemológico de aquello se reconoce en la *visio* conjetural de ideas. La propia mente humana como sujeto crea la mitología que mantiene al mundo unido en su núcleo. Esto se gana, empero, desde la actividad del intelecto como imagen de la actividad intelectual divina. El método unificador es el arte, entendido como un proceso creativo más allá de la dualidad de la subjetividad y la objetividad.

En consecuencia, Nicolás de Cusa esbozó, a principios del Renacimiento, una mitología de la razón como metafísica a partir de la *vis creativa* del pensamiento humano. Esto va acompañado de la pretensión, que esta actividad es adecuada para medir la realidad espiritual de la verdad divina, en la medida que esta actividad la lleva a una nueva aparición. Este *medir* asegura al hombre tanto el encuentro como la frontera con Dios y consigo mismo. De esta manera, el concepto de *scientia aenigmatica* es la expresión de una nueva relación entre el mito y la metafísica en el Renacimiento.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

**PENSAR “A TUTTO TONDO”:¹
EL TEMA DE LA VISIÓN TRIDIMENSIONAL
EN NICOLÁS DE CUSA, JAN VAN EYCK Y
LEONARDO DA VINCI**

GIANLUCA CUOZZO
Dr. en Filosofía Teórica
gianluca.cuozzo@unito.it
Università degli Studi di Torino - Turín - Italia

Cómo citar este artículo:

G. Cuozzo. (2020). “Pensar ‘a tutto tondo’. El tema de la visión tridimensional en Nicolás de Cusa, Jan van Eyck y Leonardo da Vinci” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 18 Diciembre 2020, pp 140-164 <https://doi.org/10.29035/pyr.18.140>

¹ [N. del T.] La expresión “a tutto tondo”, intraducible en castellano, alude al carácter integral de la escultura, que presenta todas las caras de las figuras que representa, hacia arriba y abajo y por todos lados, de manera circular, redonda (“tonda”). Dado que el autor utiliza esta expresión en el cuerpo del artículo como motivo de reflexión, a lo largo de la traducción he empleado diversas maneras, según el contexto, de traducir esta expresión, indicándola siempre en italiano, entre corchetes. Traducción al español de Hernán Guerrero-Troncoso, autorizada por el autor.

1) La plenitud escultórica de la intuición intelectual

A pesar de la centralidad de la pintura en el Cusano (1401-1464), cuyo empleo metafórico toca muy a menudo el tema teológico de la *explicatio* creativa del mundo y del alma en tanto imágenes del absoluto² –por lo cual la relación entre principio y realidad contraída se replica en aquel entre el pintor y las figuras explicadas desde su ingenio³–, en su obra hay aspectos que van en la dirección de una revaloración, en términos filosóficos, del arte tridimensional por excelencia: la escultura. Ella, en el Cusano, más allá de algunos usos específicos en el ámbito de una rivalización del saber técnico-artesanal, se vuelve metáfora del pensamiento en relieve (o *visio circularis*), en el cual se realiza –en tanto conocimiento de la realidad “a tutto tondo”– la visión (o *intuitus*) intelectual: facultad de asimilación de la realidad en su totalidad, más allá de toda perspectiva angular, con un giro de ojos capaz de ver el mundo en sus tres dimensiones. No es una casualidad que entonces el Cusano poseyera el *De statua* de L. B. Alberti (1458-1462), con el que tenía correspondencia a través de Giovanni Andrea de’ Bussi (1417-1475), amigo y secretario personal del Cardinal: se trata del tercer opúsculo enviado de Alberti mismo a Bussi, «quod non magis ad pictorem quam ex multa parte ad architecti ingenium pertineat»⁴, un tratado que espera que pueda ser leído en el futuro –come ya ocurrió con los anteriores– «cum voluptatem»: no está muy claro si, con esta expresión, Alberti se está dirigiendo a Bussi o, por intermedio de su persona, más bien al mismo Cusano.

Alberti, precisamente en esta obra, citado en la carta de Bussi junto al *De pictura* (1435) y a los *Elementa picturae* («pequeño tratado técnico-pedagógico» que antecede a aquel apenas mencionado⁵, siempre

² N. de Cusa, *De mente* 15: h 2V, n. 148, lin. 8-11: «Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago, sicut si pictor se ipsum depingere vellet et, quia ipse non multiplicabilis, tunc se depingendo oriretur eius imago».

³ F. Frosini, *Umanesimo e immagine dell'uomo. Note per un confronto tra Leonardo e Giovanni Pico*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola (10 maggio 2003), a cura di F. Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 182-183; se vea también T. Leinkauf, *Ut philosophia pictura – Beobachtungen zum Verhältnis von Denken und Fiktion*, in *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, a cura di I. Bocken e T. Borsche, Stuttgart, Fink, 2020, p. 52.

⁴ L. B. Alberti, cuando envió el *De statua* a Giovanni Andrea de’ Bussi, amigo y secretario del Cusano, había remitido junto al texto la carta *Ad Joannem Andream Bussum episcopum Aleriensi*. Esta misiva fue publicada por H. Mancini en L. B. Alberti, *Opera inedita et pauca separatim impressa*, Firenze, Sansoni, 1890, p. 293.

⁵ E. di Stefano, *L'altro sapere. Bello, arte, immagine in Leon Battista Alberti*, Palermo, Centro Internazionale di Studi di Estetica, 2000, p. 81.

presente en la biblioteca del Cusano⁶), declaraba que era específico de esta forma de arte el hecho de *extollere* lo superfluo, para así hacer aparecer en la materia la forma buscada, «la cual antes estaba escondida ahí y en potencia». No es, entonces, para sorprenderse si una afirmación similar aparezca también en el Cusano, ahí donde él, discutiendo las doctrinas de los Peripatéticos, escribe «qui enim tollit in ligno partes, ut fiat ex ligno statua, addit de forma»⁷; de esto se sigue «que las formas están en un cierto modo como posibilidad en la materia (*hinc formae quodammodo possibiliter sunt in materia*) y son realizadas en acto según las capacidades del eficiente»⁸. Ahora bien, con este procedimiento de sustracción de lo superfluo, que será central también en las empresas estatuarias de Michelangelo Buonarroti (1475-1564), le corresponde a los escultores –así escribe Alberti– hacer aparecer sus trabajos, «en la medida que puedan, a quien los observa muy naturales y *similares a los cuerpos verdaderos hechos por la naturaleza*»⁹. Me parece asimismo muy relevante que Marsilio Ficino –quien insertaba al Cusano en la larga trayectoria sapiencial de una *philosophia perennis*¹⁰– atribuya este procedimiento de sustracción incluso a la creación divina: Dios, tal como hace el escultor con la materia, tiende a extraer la forma, la imagen de su rostro, de la naturaleza en la cual actúa: «quam ut eam [materiam] extollat ad sui vultus imaginem»¹¹. El ser humano, imitando lo absoluto, hace lo mismo en el mundo del arte y de la técnica; es entonces necesario que, gracias a las artes humanas, de alguna parte en la materia, estimulada y aliviada del peso de eso que es inesencial, resplandezca en el modo más límpido la *facies arteficus*. En estas obras, de hecho, «el ánimo tiene un modo de expresarse y manifestarse hacia el exterior», del mismo modo como el «vultus hominis intuentis in speculum seipsum figurat in speculo»¹².

6 Se trata del Códex Cusanus 112 (ff. 67r-73r) de la Biblioteca del St. Nikolaus-Hospital (o Cusanusstift) de Bernkastel-Kues. Para una descripción de la biblioteca, véase P. Rotta, *La biblioteca del Cusano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXI (1927), pp. 22-47; B. L. Ullman, *Manuscripts of Nicholas of Cusa*, «Speculum», VIII (1938), pp. 194-197; así como también el trabajo más reciente de B. Bianca, *Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, "notabilia", glosse, in Bibliothecae selectae da Cusano a Leopardi*, a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 1-11.

7 N. de Cusa, *De docta ign.* II, 8: h III, p. 87, lin. 6-7.

8 *Ibid.*, lin. 11-12.

9 L. B. Alberti, *Della statua*, en *Id.*, *Della pittura e Della statua*, ed. a cura di C. Bartoli, Milano, Società Tipografica dei Classici Italiani, 1804, p. 109 (la cursiva es mía).

10 E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966, vol. I, p. 381. Aquí el autor se refiere a la célebre carta de Ficino a M. Uranio del 11 de junio 1489, en la cual están indicadas las etapas progresivas de una única revelación filosófica (la *pia philosophia, philosophica quaedam religio*), que de Hermes y Platón pasa a través de Dionisio el Areopagita, Agustín, Boecio, Apuleyo, Calcidio, Macrobio, Avicbrón, Alfarabi, Avicena, Enrique de Gante, Duns Escoto, Bessarión, llegando precisamente a retomar «*quaedam speculationes Nicolai Cusani Cardinali*».

11 M. Ficino, Th. pl., (*Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 2007, vol. I,) X, cap. 4., p. 584.

12 *Ibid.*, II, 4, p. 108.

Para la escultura, a causa de este rasgo de fidelidad mimética, vale en grado supremo la expresión aristotélica *ars imitatur naturam* (Física II c. 2, B 194a), citada por el Cusano en los *Sermones* XXXVIII¹³ e CCXVI, como también en el *De docta ignorantia*¹⁴, tal como había sido reformulada por santo Tomás: «ars imitatur naturam in quantum potest»¹⁵. Esta sentencia, en particular, en la última homilía citada, está presente en el texto con esta ligera variación: «ars imitatur, quantum potest, naturam»¹⁶. El límite intrínseco de la realización artística, manifestado por la expresión “en la medida en que puede”, hace que ella traslade en acto un *quantum* determinado por el infinito y absoluto poder-ser divino (*posse esse*, como síntesis perfecta del *posse fieri factibilis* y del *posse facere facientis*¹⁷); el hacer artístico, dadas las condiciones mundanas de la contracción, mucho más *no puede hacer*. Esa expresión aparece además, bajo la forma de un epígrafe, en muchos retratos realizados por Jan van Eyck: *als ich kann*: “como puedo, mucho más no puedo hacer, mejor que esto no podría pintar” –máxima rubricada en caracteres griegos mayúsculos en los cuales, como escribe Erwin Panofsky, en forma de anagrama del nombre del pintor, «un justo orgullo se mezcla de manera inimitable con una justa humildad»¹⁸. En esta sentencia, en último término, se encuentra destilado todo el nuevo saber humanístico en relación con la posibilidad y los límites de los poderes del ser humano (*posse cognoscere, posse facere*)¹⁹; y de esta reflexión sobre la *dignitas hominis* emerge toda la distancia tomada por el Cusano entre creación ontológica divina (por la cual, en el absoluto, hay una perfecta coincidencia entre ser, pensar y crear) y la creación humana, que se limita solo a la producción de imágenes, conceptos y formas conjeturales (y a las respectivas derivaciones concretas bajo la forma de *artificiata*: obras de arte, instrumentos artesanales, juegos simbólicos, prácticas experimentales, etc.)²⁰. El

13 N. de Cusa, *Sermo* XXXVIII (*Sanctus, sanctus, sanctus*, Coblenza 1444): h XVIII, n. II, lin. 5.

14 *De docta ign.* II, 1: h I, p. 63, lin. 4-5.

15 S. Tomás, *Comm. in librum I Post. Anal.*, lectio 1, n. 5.

16 N. de Cusa, *Sermo* CCXVI A (*Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?*, Bressanone 1456): h XIX, n. 27, lin. 5.

17 Id., *De ap. theor.*: XII, n. 26, lin. 2.

18 E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, Cambridge, Mass, 1953, p. 326.

19 Para la concepción del “límite” en la filosofía del Renacimiento, también en relación con el tema de la gracia, me remito a A. Dall’Igna, *The presence of the theme of grace in the mysticism of Cusanus and Bruno, in Singularität und Universalität im Denken des Cusanus. Beiträge der 5. Jungcusanertagung II.-13. Oktober 2012*, a cura di C. Ströbele, Regensburg, Roderer, 2015, pp. 123-139. El autor está, además, desarrollando una interpretación original de esta categoría, afrontando una tradición especulativa que va de Giordano Bruno a Simone Weil.

20 N. de Cusa, *De coni.* I, 1: h III, n. 5, lin. 1-10: «Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit

espíritu, en cuanto creado, es sin duda finito y, aun así –como *imago Dei*, casi *Deus incohatus* y *parvus mundus*–, explora constantemente los propios límites, impulsándose más allá de los datos naturales, en un movimiento de progresión/perfeccionamiento que no tiene reposo. Esta concepción antropológica de tipo dinámico y simbólico²¹, *in fieri*, en la cual la idea del ser humano, más que ser algo ya predeterminado, se infiere de la búsqueda de la propia imagen originaria –casi como si el hombre, «sicut artifex vult statuam in lapide exsculpere», debiera esculpirse a sí mismo «in figura ideae et in eius imagine»²²–, no por casualidad, es restituida por el Cusano en referencia a términos y procedimientos artísticos:

Et quia imago numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior esse nequit exemplari, adeo perfecta est sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi – in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur, quasi si pictor duas imagines faceret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scilicet talis, quae se ipsam ex obiecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem – sic omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a Deo habet, ut modo quo potest sit artis infinitae perfecta et viva imago²³.

En este sentido, la esencia humana, sobre la base del carácter dinámico ofrecido por el motivo del hombre *ad Dei immortalem imaginem*²⁴, en cuando consciente de esta misma semejanza fundante, se manifestaría en el hecho de ser «un intérprete y creador de símbolos» útiles a su misma definición en relación con el absoluto: la antropología del Renacimiento, escribe João Maria André, hace del hombre sobre todo un «productor de cultura», capaz de crear por sí mismo, autónomamente, aquel patrimonio variopinto de valores culturales,

uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem».

21 J. M. André, *Arte e natura: il ripensamento del tema della imitatio in Nicola Cusano*, en «Filosofia», LXIV (2019), p. 119.

22 N. de Cusa, *De docta ign.* II, 10; h I, p. 97, lin. 8-9. Sobre esta situación de coimplicación recíproca entre idea (que guía la realización de la obra) y ejecución artística (de la cual solo se puede derivar la forma), el Cusano escribe «oritur autem ex exercitio artis ars – «fabricando fabri fiemus» –, et ita ars oritur de exercitio artificis» (*Sermo XXXVIII*, h. XVIII, n. 10, lin. 13-15).

23 Id., *De mente*, 15; h 2V, n. 148, lin. 1-22. Un pasaje análogo se encuentra en la *Epistula ad Nicolaum Bononiensem* (11 giugno 1463), n. 7-8, lin. 14-23.

24 M. Ficino, *De raptu Pauli*, en Id., *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte critique établi et traduit par R. Marcel, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 2007, vol. I, *Opuscula theologica*, XXVIII, p. 965.

imágenes y *exempla* que son su segunda naturaleza, desplegando con eso las últimas potencialidades de la realidad creatural y recurriendo de nuevo –en una operación de una verdadera y genuina explicatio concreativa que tiene como protagonista al intelecto– al infinito poder del principio²⁵. El ser humano, gracias a estas creaciones suyas, como en efecto afirmaba Ficino, «est quidam Deus», mostrándose así libre de la naturaleza y de necesidades exteriores como el destino o la fortuna²⁶; de modo tal que, explica luego Ficino, «la mente reivindica para sí un derecho divino no solamente [...] cuando da forma y plasma la materia (*formanda et figuranda per rationem artis materia*), sino también cuando –imitando a Dios [*NdA*]– con su poder modifica la naturaleza de las cosas»²⁷, introduciendo en la naturaleza misma el reino del arte y de los artefacto humanos, es decir, todo aquello que encontramos delante de nosotros y de lo cual somos indiscutiblemente autores. Se trata de objetos e instrumentos dispuestos a ser utilizados para el perfeccionamiento histórico de aquel *mundus hominum* (hecho de virtudes, obras de arte, instituciones, instrumentos técnicos, etc.), el cual, como sabemos, ha hecho grande al hombre del Renacimiento, llegando hasta nosotros en forma de *exemplum* inalcanzable. Desde aquí en adelante, escribe Hans Blumenberg con un énfasis un poco exagerado, «el hombre ya no mira hacia la naturaleza, hacia el cosmos, para deducir su lugar propio entre los seres, sino al mundo de las cosas de las cuales se ha generado la *sola humana arte*»²⁸.

Obviamente, en lo que respecta a los referentes del arte escultórica, no se puede olvidar el ejemplo del sabio grabador de cucharas de madera reflectantes, nudo metafórico fundamental del *Idiota de mente* (1450), aún cuando la metáfora estaba presente embrionariamente en el *De docta ignorantia*²⁹. Las siguientes expresiones, puestas en boca del idiota-artesano, son funcionales para el andamiaje simbólico de la creación del alma de parte de Dios según correctas proporciones matemáticas; sin diferir de lo que se ha señalado, mediante el caso del alfarero que sopla el vidrio (y del *spiritus vitrificator* insuflado en el vidrio por el mismo

25 Cfr. J. M. André, *O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa à inflexão espiritualista da anthropologia de Ficino*, en “Philosophica”, 14 (1999), p. 23.

26 M. Ficino, *Th. Pl.*, XIII, 3, p. 1229.

27 *Ibid.*, XIII, 4, p. 1239.

28 H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo* (1981), trad. it. di M. Cometa, Mialno, Feltrinelli, 1987, p. 54. Tomo distancia de lo que el autor escribe, pp. 56-57, acerca del supuesto escaso relieve del tema de la *imitatio* para el nacimiento del pensamiento técnico moderno. La interpretación de la figura del “idiota” del Cusano resulta particularmente equívoca.

29 N. de Cusa, *De docta ign.* II, 8; h I, p. 86, lin. 22-25: «Unde aiebant veteres Stoici formas omnes in possibilitate actu esse, sed latitare et per sublationem tegumenti apparere, quemadmodum si coclear ex ligno fit per ablationem partium tantum».

artesano), en el *Dialogus de genesi* (1447)³⁰: también en este caso emerge la doctrina cusana del valor ontológico de la belleza o armonía como resultado de una operación de esencialización –una casi rarefacción-espiritualización– de la materia a través de la disposición racional y proporcional de sus partes (en la cual, por lo tanto, parece un momento determinante la sustracción de lo superfluo).

Volui facere coclear specular. Quaesivi lignum valde unitum et nobile super omnia. Applicui instrumenta, quorum motu elicui convenientem proportionem, in qua forma coclearis perfecte resplenderet. Post haec perpolivi coclearis superficiem adeo, quod induxi in resplendentiam formae coclearis formam speculari, ut vides. Nam cum sit perpulchrum coclear, est tamen cum hoc coclear specular [...]. Unde forma specularis non habuit temporale esse ante coclear, sed ad perfectionem coclearis addita est per me formae primae coclearis, ut eam perficeret, ut nunc forma specularis in se contineat formam coclearis. Et forma specularis est independens a cocleari. Non est enim de essentia speculi, quod sit coclear. Quare si rumperentur proportionem, sine quibus forma coclearis esse nequit, puta si manubrium separaretur, desineret esse coclear, sed ob hoc forma specularis non desineret esse. Ita quidem deus per motum caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo, cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo quo dixi³¹.

Para estos y otros ejemplos similares extraídos del mundo artesanal (saber técnico-aplicado nacido de la experiencia, «alimento natural» de la verdadera ciencia³²), valga la fórmula acuñada por Luca Pacioli (1445-1517), verdadero y genuino punto de encuentro filosófico entre el Cusano y Leonardo da Vinci (1452-1519): «el sastre y el zapatero usan la geometría y no saben que cosa es. Los albañiles y carpinteros, herreros y todos los artífices usan la medida y la proporción y no lo saben. Pero tal como otras veces se ha dicho, todo consiste en el número, el peso y la medida»³³.

30 Id., *De gen.* 3: h IV, n. 163, lin. 6-22.

31 Id., *De mente* 5: h 2V, n. 86, lin. 4-15.

32 Id., *De sap.* I; h 2V, n. 3, lin. 5-6.

33 L. Pacioli, *De divina proportione* III, cap. LIV. Se trata de un manuscrito concluido por Pacioli en 1498, del cual existe una copia en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (cfr. la reproducción anastática editada por A. Marinoni, *Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae LXXII*, Milano, Silvana Editoriale, 2010). La edición impresa, de la cual cito, aparece en Venecia en 1509 por el editor Alessandro Paganino de' Paganini. El volumen comprende, además de la *Divina proportione*, el *Tractato dell'architettura* (del mismo Pacioli), así como también un *Libellus in tres partiales tractatus divisus quinque corporum regularium et dependentium*, que no es sino la versión en vulgar del *Libellus de quinque corporibus regularibus* de Piero della Francesca, y concluye con la demostración de la construcción de las letras mayúsculas del alfabeto mediante regla y compás. Cfr. A. Marinoni, *Introduzione a L. Pacioli, De divina proportione*, cit., p. 4.

2) Ante el espejo de la imagen: Cusano, Jan van Eyck y Giorgione

A través de la metáfora escultórica, en el Cusano se ingresa a un tema central incluso desde el punto de vista epistemológico. Esto se deduce apenas uno se da cuenta del significado traslaticio de la expresión *dar relieve* (en lat.: *insignio rem facere*), con el cual el escultor identifica y lleva a cabo los rasgos de la obra, teniendo ante la vista la semejanza de la naturaleza, con el auxilio de dos instrumentos: la *medida* y el *poner los términos*³⁴. La expresión “dar relevancia”, en efecto, es también válida en el plano de un concepto, de una doctrina, por ejemplo, en el sentido de “poner en evidencia”, “acentuar un significado”, “hacer resaltar del fondo una idea o noción”, como cuando se dice, con intención demostrativa, “ante oculos pono, in lucem profēro”. Esta situación nos vuelve a llevar al tema de la visión circular (*simultanea et incontracta visio*)³⁵, metáfora del *intellectualis intuitus*, capaz de resumir en una mirada instantánea toda la topografía –arriba y abajo, de oriente a occidente– de la cosa intencionada por la mirada, la cual aparece así reconstituida mágicamente, casi por todos lados (a tutto tondo), en la recomposición de aquellas que en lenguaje fenomenológico se llamarían las varias *Abschattungen* de una cierta cosa intencionada por la vista³⁶. Como si esta realidad fuera vista a la vez frontalmente (según el rayo céntrico, definido por Alberti «el capitán, el príncipe de los radios») y, a la vez, mediante un espejo puesto detrás de ella, espejo capaz de revelar aspectos no accesibles directamente, según la perspectiva frontal, de la cosa puesta ante la mirada.

Como ejemplo artístico de esta visión al mismo tiempo directa y refleja, podemos pensar en la obra pictórica del ya mencionado Jan van Eyck, *El matrimonio Arnolfini* (1434), en el cual un espejo pintado en la pared a espaldas de los personajes retratados permite verlos de espaldas, junto al pintor mismo que pretende observar la escena (aún cuando este último resulte colocado, como cualquier otro asistente, desapercibido, fuera del campo de la perspectiva del observador). Pero el espejo está rodeado –pintura en la pintura– por diez minúsculos tondos, en los cuales están representados los episodios más relevantes de la Pasión de Cristo: el espejo, entonces, representa también el ojo divino, superior

34 L. B. Alberti, *Della statua*, cit., p. 112.

35 N. de Cusa, *De vis.* 2: h VI, n. 2, lin. 7-9: «Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et singulos videndi modos complectitur quasi adaequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum».

36 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (1912-1929), a cura di K. Schuhmann, vol. I (*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*), 3, Berlino, Springer, 1976, pp. 493-498.

a toda perspectiva angular, siempre sujeta a una cierta amplitud y profundidad de la mirada (por lo cual, escribe el Cusano, nuestro ojo siempre «per angulum quantum videt»³⁷). En este sentido, el espejo de Jan van Eyck, «enmarcado en una corona de círculos con los episodios de la vida y la muerte de Cristo que se desarrollan como en un planisferio, constituye un microcosmos»³⁸ de la visión, una especie de panóptico *ante litteram*³⁹, aunque de orden metafísico-teológico; en él, al contrario de lo que ocurre en el edificio carcelario de Bentham, todavía es posible una simetría o reciprocidad de las miradas. Como sea, una simetría parcial, que tiene su propio límite en el *visus absolutus* de Dios; así como cada vez que veo la imagen del omnividente, me debo entonces recordar que es Dios quien en primer lugar me mira a mí, «antes incluso que yo me dirija a Él»: «Videndo me das te a me videri»⁴⁰.

37 N. de Cusa, *De vis.*, 8: h VI, n. 30, lin. 15.

38 J. Baltrušaitis, *Lo specchio: rivelazioni, inganni e science-fiction* (1978), trad. it. de C. Pizzorusso, Milano, Adelphi, 2007, p. 252.

39 La concepción arquitectónico-política del *Panopticon* de Bentham, escribe Michel Foucault, es una cosa evidente (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), trad. it. de A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 2014, p. 218): «a la periferia una construcción como anillo; al centro, una torre cortada por anchas ventanas que se abren hacia la fachada interna del anillo; la construcción periférica está dividida en celdas, que ocupan cada uno todo el grueso de la construcción; ellas tienen dos ventanas, una hacia el interior, correspondiente a la ventana de la torre; la otra, hacia el exterior, permite a la luz atravesar la celda de una parte a otra. Basta entonces poner un vigilante en la torre central, y en cada celda encerrar a un loco, a un enfermo, a un condenado, a un obrero o a un erudito. Por efecto del contraluz, se pueden captar desde la torre, destacándose exactamente, las pequeñas *silhouettes* prisioneras en las celdas de la periferia. Tantas jaulas en la cuales cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible».

40 N. de Cusa, *De vis.* 5: h V, n. 13, lin. 12.



Jan van Eyck, *El matrimonio Arnolfini* (1434), óleo sobre madera, National Gallery (Londres).

En el Cusano, como en Rogier van der Weyden⁴¹ y en el mismo Jan van Eyck (en el cual «el espejo es un lugar puesto al interior del cuadro, a menudo decorado como un ostensorio o un reliquiario, que circunscribe la manifestación de un mundo distinto: a su interior consiente de ver un más allá»), el espejo es entonces un objeto revelador «que permite

⁴¹ Se trata del mismo Rogerius (Tournai ca. 1400 – Bruselas 1464) del cual habla el Cusano en el *Prefatio* al *De visione Dei*, autor de una imagen *cuncta videns*, tal que *quasi omnia circumspiciat*; detalle de una pintura que al tiempo del Cusano, como él mismo atestigua, estaba colgado en el tribunal de Bruselas. Se trata de una pintura hoy perdida, pero cuya copia fue reproducida al lado derecho de un tapiz conservado en el Museo de Berna que representa uno de los *Ejemplos de Justicia* (Justicia de Trajano).

ver eso que lo anima desde ya más allá o más acá de las apariencias»⁴²: la realidad verdadera e incontracta del absoluto, que no obstante no aparece directamente en la escena pictórica. En el *De filiatione Dei* (1445) esta dilatación de la mirada natural resulta evidente en el momento en que el Cusano observa que cada espejo contraído (la pluralidad de las mentes), que se transfunde en el *speculum* central e infinito del *Verbum* (el *speculum veritatis*, absolutamente plano y perfecto)⁴³, ve reflejarse en él tanto a sí mismo como cualquier otro espejo creatural (el que, como tal era inaccesible a su mirada perspectiva).

Quando igitur aliquod intellectuale vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectuale vivum speculum, et ipsum tale intellectuale in se recipit specularum illum radium speculi veritatis in se habentis omnium speculorum veritatem⁴⁴.

Volviendo al *Matrimonio Arnolfini*, para explicar esta convergencia de las miradas favorecido por el punto de fuga encarnado en el espejo colocado a espaldas de los personajes retratados –en el cual el observador se refleja/transfunde tanto en la mirada del pintor, como en el *absolutus vultus* de Dios, «ejemplar y verdad de todos los rostros»⁴⁵– se puede aludir a la figura P al centro del *De coniecturis* (1445): figura eurística útil para estudiar «todos los modos de la visión y de cada uno»⁴⁶, constituida por la intersección entre dos pirámides visivas que se reflejan la una en la otra, engendrando –como en un juego de espejos– una visión meta-perspectiva, la cual abre el espacio de la aprehensión humana más allá de toda visión angular. La pirámide visiva albertina⁴⁷, por una especie de rebote óptico, en el doble retrato de Jan van Eyck se desdobra en dos perspectivas contrarias y complementarias: una *externa*, que tiene por objeto el cuadro (aquella del pintor, el cual, como nosotros

42 M. de Certeau, *Nicolas de Cues, le secret d'un regard*, en «Traverses» (marzo 1984), n. 30-31, p. 71.

43 Sobre la temática del *Verbum* en el Cusano, véase la contribución fundamental de H. Schwaetzer, *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Hildesheim, Olms, 2004; véase también *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, a cura di G. Cuozzo, A. Dall'Igna, J. González Ríos, D. Molgaray e G. Venturelli, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

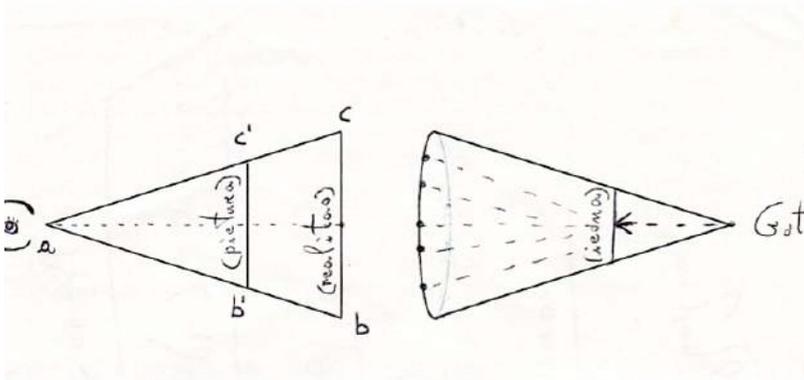
44 N. de Cusa, *De fil.* 3: h. IV, n. 67, lin. 1-7.

45 Id., *De vis.* 6: h VI, n. 119, lin. 21.

46 Id., *De con.* II, 1: h III, n. 73, lin. 5.

47 Para un análisis en profundidad de las aplicaciones concretas, desde el punto de vista de la medición, de la pirámide visual de Leon Battista Alberti, cfr. T. Müller, *Perspektivität und Unendlichkeit. Mathematik und ihre Anwendung in der Frührenaissance am Beispiel von Alberti und Cusanus*, Regensburg, Roderer, 2010, pp. 168-170.

los observadores, ve la tabla frontalmente, más acá de la habitación representada), y una *interna*, entretejida visivamente al interior del retrato, que nos tiene a nosotros que miramos (aquellos que deberían ser quienes disfrutaran la escena representada en la pintura) como objeto de una visión diversa, contraria y superior a la nuestra. Se trata de la mirada divina, cuyo *oculus-speculum*, vértice de una pirámide opuesta a aquella generada por nuestro ojo, está puesto más allá de toda visión perspectiva y angular: mirada omnicompreensiva y *sine perspectiva* capaz de comprender en sí toda la perspectiva externa («el espacio terrestre», articulada por la multiplicidad de las pirámides vivas contractas que son las mentes), sea aquella intrínseca a la pintura («el espacio celeste»⁴⁸), dando lugar a una maravillosa coincidencia de *videre* y *videri* – «videndo me das te a me videri, qui es Deus absconditus»⁴⁹.



Descomposición de la figura P en la perspectiva humana (o terrestre), a la izquierda, y en la divina (o celeste), a la derecha
(dibujo a mano obra del autor)

Que Alberti no es ajeno a esta doctrina de la visión pluri-perspectiva sia esente da questa dottrina della visione pluri-prospettica está atestiguado por el emblema de bronce realizado, para el artista mismo, por el escultor Matteo de' Pasti entre el 1446 y el 1450, medalla que representa un ojo rodeado de alas de aguila, bajo el cual se puede leer la sentencia de sabor ciceroniano *quid tum* (¿y entonces? ¿y bien?): el ojo alado, podría parecer, está al origen de una perspectiva omnividente y simultánea (*absoluta visio*), cuya pirámide visiva –por amplitud y

48 B. Uspenskij, *La pala d'altare di Jan van Eyck a Gand: la composizione dell'opera. La prospettiva divina e la prospettiva umana* (1994), trad. it. de R. Salvatore, Milano, Lupetti, 2001, cit., p. 30.

49 N. de Cusa, *De vis.* 5: h VI, n. 13, lin. 12.

rapidez– resulta absolutamente incomparable respecto a las diversas perspectivas cuantitativas, siempre sujetas a una determinada grandeza, que caracterizan la experiencia humana de la visión. Respecto a la «ubiquidad del Dios omnisciente»⁵⁰ –en cuya mirada confluyen agudeza, amplitud y velocidad–, la visión contracta humana es demasiado similar a aquella de Monopo, personaje de la segunda de las *Intercenales* albertinas: se trata del más viejo y sabio de los sacerdotes, el cual, como dice el nombre, ha solo un ojo. Este, por su perspectiva restringida y lagunosa, cree incluso que el verdadero Dios se pueda identificar con el dinero; y esto a causa de un banal malentendido: sobre el altar del dios Apolo, de hecho, encuentra casualmente una moneda olvidada por alguien, confundiéndola con la respuesta del verdadero dios⁵¹. La antítesis a la restricción angular de Monopo –el verdadero habitante de una Tierra plana y sin profundidad, muy similar a los personajes de *Flatland* (1882) descritos por E. A. Abbott⁵²– es la *visio circularis*, que está en primer lugar, como el círculo antes que el polígono inscrito en aquel por los lados y los ángulos:

Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat⁵³.

El Cusano, en un pasaje muy interesante, de muestra sensible a este tema de la “visión escultórica”, pasaje que resume de manera taxativa todo el *ludus iconae*: aquella *experimentalis praxis*, a saber, la que tiene por objeto la pintura del Cristo *cuncta videns*, obra pictórica realizada al modo de «Rogerius maximus pictor»⁵⁴, alias Rogier van der Weyden, contemporáneo de Jan van Eyck. En efecto, así escribe el Cusano en el *De visione Dei* (1453), quien intuye intelectualmente lo verdadero

50 E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento* (1968), trad. it. de P. Bertolucci, Milano, Adelphi, 1999, p. 284. Cfr. también F. P. Fiore, *Gli inizi*, in Aa.Vv., *Leon Battista Alberti e l'architettura*, a cura di M. Bulgarelli, A. Calzona, M. Ceriana y F.P. Fiore, Milano, Silvana Editoriale, 2006, pp. 212-321.

51 L. B. Alberti, *Intercenales* (1439), a cura di I. Garchella, Napoli, ESI, 1998, II 6, pp. 60-61.

52 E. A. Abbott, *Flatlandia. Racconto fantastico a più dimensioni* (1884), trad. it. M. D'Amico, Milano, Adelphi, 1993, p. 32: «Imagínense una vasta hoja de papel sobre la cual líneas rectas, triángulos, cuadrados, pentágonos, hexágonos y otras figuras geométricas, en vez de permanecer inmóviles en su lugar, se mueven por aquí y por allá, libremente, sobre la superficie o dentro de ella, pero sin poder levantarse de ahí ni poder sumergirse ahí, en fin, como si fueran sombras, pero concretas y con contornos luminosos».

53 N. de Cusa, *De docta ign.* I, 3: h I, p. 9, lin. 14-20.

54 Id., *De vis.* I: h VI, n. 2, lin. 8.

absoluto debería adecuar –al menos por aproximación– la *mens divina omnipotens*⁵⁵, para la cual «visus est oculus sphaericitatis et perfectionis infinitae»; este, por lo tanto, «ve las cosas, al mismo tiempo, alrededor, hacia arriba y hacia abajo (*in circuito et sursum e deorsum simul videt*)»⁵⁶, como si se tratara de admirar una escultura girando alrededor de ella, registrando paso a paso los relieves, lo que hay de convexo y cóncavo en la superficie tridimensional. La verdad, también en el Cusano, posee aquella plenitud de la cual es inspiradora la «más gorda Minerva» de la cual habla Alberti⁵⁷, contra las certezas de los teóricos abstractos (Alberti piensa, en particular, en los matemáticos de profesión, lejanos a toda forma de aplicación concreta de su propio saber)⁵⁸: una plenitud y concreción de la cual sobre todo son capaces los artistas, en grado de transformar la visión en un saber abrazar con la mirada la verdad como si ella fuera un *cuerpo en relieve, en todo semejante a aquellos hechos por la naturaleza*. He propuesto, entonces, para el Cusano, la fórmula de una “visión escultórica”, tridimensional, del todo, en conformidad al tema de una *sapida scientia* que tiene por objeto a Cristo, «qui est vita, est et sapientia»: «scientia in eo, quia sapida, ostenditur viva apprehensio»⁵⁹.

Esta propensión a la concreción de la intuición está en línea con los tentativos pictóricos llevados a cabo por Leonardo da Vinci, cuya visión perspectiva puede ser definida como un «mirar la realidad por dentro»⁶⁰, haciendo con artificio eso que para el escultor está completamente dado por descontado, a saber, dar un sentido de tridimensionalidad a las imágenes representadas sobre la superficie bidimensional de la pintura, de modo tal que las figuras retratadas estén vivas y no «muertas dos veces»⁶¹. Leonardo, para alcanzar este efecto ilusionista, además del sabio uso del claroscuro (fundado, por lo demás, en una adaptación original de la figura P⁶²), recurrió al método de la variación e integración de la perspectiva. Este estratagema es definido por el pintor y teórico del arte Giovanni Paolo Lomazzo (1538-1592) «arte de las flexiones», con una clara

55 Id., *De ludo* I: h IX, n. 46, lin. 14.

56 Id., *De vis.* 8: h VI, n. 30, lin. 17-18.

57 L. B. Alberti, *Ludi mathematici*, a cura di R. Rinaldi, Carta dedicatoria a Meliaduso D’Este, Milano, Guanda, 1980, p. 41.

58 Sobre estos aspectos se vea el buen ensayo de T. Leinkauf, *Ut philosophia pictura – Beobachtungen zum Verhältnis von Denken und Fiktion*, cit., pp. 48-49.

59 N. de Cusa, *De ludo* II: h IX, n. 70, lin. 9.

60 F. M. Bongioanni, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, Piacenza, Soc. Tipografica Ed. Porta, 1935, p. 10.

61 Leonardo, *Trattato della pittura*, in *Id., Scritti. Tutte le opere: Trattato della pittura, Scritti letterari, Scritti scientifici*, a cura di J. Recupero, Milano, Rusconi, 2002, cap. 366, p. 155.

62 Para estos aspectos remito a mi *Dentro l’immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 86-104.

referencia a Leonardo da Vinci, un arte del cual también fue maestro Alberto Durero (Albrecht Dürer) en la tercera parte de su *Simetría de los cuerpos humanos*⁶³. Se trata de las «transportaciones en todos sus destellos» del modelo a representar, ángulos visuales «que resultan admirables por su gallardo y seguro giro de los miembros, che riescono mirabili per il loro gagliardo e sicuro girare di membra, de modo tal que se ven casi, por decirlo así, también por las otras partes»⁶⁴. Giorgio Vasari, por su parte, exaltando este procedimiento de escansión sucesiva de los diversos planteamientos de un objeto a representar, casi girando alrededor de él, recuerda cómo Giorgione da Castelfranco –en la búsqueda en pintura del relieve– había sido estimulado por los estudios de Leonardo, en particular aquellos relativos a la reproducción simultánea de la misma figura según ángulos visuales diversos⁶⁵. Giorgione, con una feliz intuición, hizo un experimento pictórico análogo poniendo el modelo a retratar en un «círculo de espejos» ideal⁶⁶, ejemplos en los cuales hay una fuerte asonancia con la praxis sugerida en el *De filiatione Dei*, donde las mentes creadas, equiparadas a espejos más o menos contractos, están dispuestos en círculo en torno al espejo infinito de la verdad⁶⁷. Giorgione, así recuerda Vasari, se habría dedicado a una figura masculina «de la cual había visto lo de adelante y lo de atrás y los dos perfiles de los lados», pintando un «desnudo que daba la espalda y tenía en el suelo una fuente de agua limpidísima, en la cual hizo adentro por reverberación la parte de adelante; y en uno de los lados había un pequeño peto bronceado que se había despojado, en el cual estaba el perfil zurdo, porque en el resplando de esas armas se divisaban todas las cosas; por la otra parte había un espejo, dentro del cual estaba el otro lado de ese desnudo»⁶⁸. La figura desnuda, tomada de espaldas, a través de este artificio pluri-perspectivo, resultaba de este modo circundada por tres espejos reveladores (y por lo tanto tres pirámides visuales): la poza de agua a

63 Se trata de la traducción italiana de los *Vier Bücher der menschlichen Proportion* (1528) realizada por Paolo Gallucci (1538-1631), matemático, astrónomo y cosmógrafo insigne, deudor de las doctrinas de Regiomontano (Johannes Müller), traducción que apareció en Venecia en 1591.

64 G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura, scultura et architettura* (Milano, Paolo Gottardo Pontio, 1584), citado según la edición de 1844, Roma, Tipografia di Giuseppe Gismondi (Reproducción anastática Elibron Classics, Marston Gate, 2006), Libro V, cap. II, p. 221.

65 Como ejemplo se puede pensar aquí al dibujo 15573 de la Biblioteca Real de Turín, el *Triple retrato viril* (¿César Borgia?).

66 S. Bramly, *Leonardo da Vinci. Artista, scienziato, filosofo*, trad. it. de M. Salemi Cardini, Milano, Mondadori, 2011, p. 27.

67 N. de Cusa, *De dato* 2: h IV, n. 99, lin. 14-17: «Solum est speculum unum sine macula, scilicet deus ipse, in quo recipitur uti est, quia non est illud speculum aliud ab aliquo quod est, sed est id ipsum quod est in omni eo quod est, quia est universalis forma essendi».

68 G. Vasari, *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, en las redacciones de 1550 y 1568, a cura di R. Bettarini e P. Barocchi, Firenze, Sansoni, 1976, Proemio, p. 46; cfr. P.C. Marani, *Leonardo. Una carriera di pittore*, Milano, Federico Motta, 2003, p. 196b.

espaldas del personaje, un espejo de bronce (propuesto por los calzados brillantes de la armadura) y un espejo verdadero y genuino, casi como si Giorgione estuviera proponiendo una *fenomenología progresiva del aparecer reflejo*, a través de los varios grados de perfección ofrecidos por las superficies especulares: el agua (elemento inestable y distorsionador de las apariencias, del cual fue víctima Narciso cuando se enamoró de su propia imagen, si bien «non aliud a se ipso vidit»⁶⁹), la superficie de bronce (elemento estable pero todavía afectado por la opacidad), y el espejo (culmen de la autoconsciencia fenoménica que se obtiene por medio del artefacto humano que es más fiel en la restitución de la apariencia refleja de una cosa dada). Esta obra, lamentablemente, como muchas otras realizadas por Giorgione, se extravió.

Es interesante que, del lado teológico-filosófico, la misma función (de integración perspectiva) garantizada por el espejo, en el Cusano, en el *De visione Dei*, se ejercida por la fe, una suerte de *speculum fidei*, capaz de coadyuvar a los instrumentos lógico-formales a los cuales se confía la razón, revelando a la mente un lado de la realidad de otra manera inaccesible, con el solo principio de identidad y no-contradicción (principios racionales a la base de la perspectiva geométrico-lineal). Esto se evidencia en el episodio, lleno de *suspense*, de la superación de aquel estado de interdicción en el cual se encuentran los monjes de Tegernsee frente a una imagen que, contra toda expectativa, resulta ser capaz de seguir como una sombra, a cada uno individualmente y a todos juntos (*simul et semel*), sus movimientos divergentes y contradictorios: esto va, para la lógica binaria del discurso (fundada en un *aut-aut* que excluye cualquier opción que exceda la identidad de él mismo), fuera de todo sentido plausible.

Et dum hoc experiri volens fecerit confratrem intuendo eiconam transire de oriente ad occasum, quando ipse de occasu pergat ad orientem, et interrogaverit obviantem, si continue secum visus eiconae volvatur, et audierit similiter opposito modo moveri, credet ei, et nisi crederet, non caperet hoc possibile. Et ita revelatione relatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnes etiam contrariis motibus incedentes non deserere⁷⁰.

El espejo revelador, en el cual la percepción (que constata una imposibilidad) se convierte en un acto de fe (que admite/crea eso que los sentidos y la razón deben, al contrario, excluir de su campo de investigación), transformando así una imposibilidad lógica en una

69 N. de Cusa, *De non aliud*, 23; h XIII, p. 55, lin. 33.

70 Id., *De vis.* Praefatio: h VI, n. 3, lin. 17-25.

necesidad, hace que se vuelva a buscar paradójicamente la verdad justamente «ahí donde se encuentra la imposibilidad (*ubi impossibilitas occurrit*)»⁷¹. Sin esta concesión sobre la coexistencia de los opuestos, la situación vivida por los monjes degeneraría fácilmente en discordia y conflicto: la perspectiva de cada uno de los compañeros peregrinantes, al momento de su encuentro a lo largo del perímetro de la semicircunferencia ideal que tiene por centro la *icona Dei*, en su identidad exclusiva no sería diversa de aquella, muy limitada, por el ingenuo Monopo del cual narra Alberti. Su defecto sería aquel de *intercambiar la apariencia plana de la superficie con la profundidad de la verdad*, absolutizando solo un lado de ella. Como ocurre, por lo demás, cuando se intercambia el color de las lentes de los propios anteojos con un atributo cromático de la realidad misma:

Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt, rubea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionis⁷².

Respecto a esta alteración de la vista/mente, el Cusano parece abrir su propia *scientia ignorationis* a una crítica trascendental de los poderes del conocimiento *ante litteram*⁷³, para sopesar atentamente sus posibilidades y límites; su objetivo es llevar a tomar consciencia de estos engaños de perspectiva que pueden surgir cada vez que la facultad visiva intercambia erróneamente la afección accidental debida al medio perceptivo con la verdad misma: «es necesario, por lo tanto, que aquel que especula haga como aquel que mira la nieve a través de un vidrio rojo: él ve la nieve y le atribuye al vidrio, no a la nieve, la apariencia roja»⁷⁴. Dicho sea de paso, el control racional de esta posibilidad de alteración perceptiva está en el

71 *Ibíd.*, 9; h VI, n. 36, lin. 3.

72 *Ibíd.*, 6; h VI, n. 19, lin. 11-15.

73 La doctrina de la coincidencia en particular, según K. Flasch, señalaría el punto exacto del tránsito de la lógica racional (de matriz aristotélica), a la metafísica del Uno, a la cual accede solamente la facultad intelectual: en ella, si se mira bien, tomaría forma aquel «conflicto entre una metafísica que se define, en modo trascendental, como investigación sobre las condiciones de posibilidad del intelecto, contra una lógica que pretende ser instrumento apropiado para toda forma de saber, incluso de aquel concerniente a Dios y al intelecto»; (K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, Brill, 1973, p. 193). El evidenciar este aspecto trascendental de la doctrina de la coincidencia, continúa Flasch, no significa, sin embargo, sostener que para el Cusano «se trate de un ejercicio que tiene que ver con “puras determinaciones de pensamiento”. En esta superación de las oposiciones intelectuales se manifiesta, de hecho, el carácter propio de la unidad absoluto y de esa imagen suya que es el espíritu humano» (*ibíd.*, 195).

74 N. de Cusa, *De non aliud* 9; h XIII, p. 19, lin. 33-34.

origen de la perspectiva aérea de Leonardo⁷⁵.

Ese recurso a los espejos, capaces de generar la ilusión de lo integral (*tutto tondo*), parece sin duda en sintonía con las exigencias, respectivamente especulativas y artísticas, del Cusano y de Leonardo (este último, por lo demás, como se evidencia en el *Codice Atlantico*, tenía en mente un «libro de los espejos»)⁷⁶: ahí donde el primero aspiraba a una visio circularis, bien ejemplificada por la mirada oblicua del ícono del omnividente que acompañaba el Libellus de icona (*sive visu Dei*) a la comunidad de Tegernsee⁷⁷, el otro tendía a obtener una rendición escultórica en el ámbito de la pintura misma, en un arduo «tentativo de igualar la escultura con los medios del pintor»⁷⁸. Obtener el relieve haciendo uso de la perspectiva lineal (o «de las pérdidas»), de aquella atmosférica y de aquella determinada por las variaciones del color, implica según Leonardo una mayor habilidad de quien actúa sobre la materia tridimensional. De aquí que, en el así llamado Paragón de las artes, la «deidad de la pintura», superior a cualquier otra forma de arte, tenga que ver con la materia bruta y el devenir temporal (música y poesía, en tanto artes diacrónicas). Miguel Ángel, que estaba obligado a trabajar sucio, sudado y manchado de polvo de piedra (estado que lo llevará al fin de sus años a sufrir del «mal de la piedra» o calculosis⁷⁹), por un lado, y el Botticella (Sandro Botticelli), que en lugar de hacer paisajes realizado en sentido perspectivo «hizo tristísimos países»⁸⁰ lanzando manchas de color sin profundidad, por el otro, ambos artistas, a los ojos de Leonardo, son deplorables personificaciones de los defectos a evitar en el arte verdadero de la pintura, que es una verdadera “metafísica de la apariencia”: las imágenes vivas son aquí restituidas corporosamente con un sabio artificio que respeta, con aparente fidelidad naturalista, sus volúmenes y relieves, llevando las profundidades insondables del mundo

75 Sobre estos temas remito a mi ensayo *Leonardo e la reinvenzione della natura. Per un'ontologia dello sfumato*, en Aa.Vv., *Pensiero Tecnica Creatività. Leonardo e il Rinascimento*, a cura di G. Cuozzo, A. Dall'Igna, S. Ferrari, H. Schwaetzer, Milano-Udine, Mimesis, 2020 (de próxima publicación).

76 Leonardo, *Cod. Atl.*, fol. 250rb (nuevo 677r). Algunos pasajes sobre los espejos cóncavos se encuentran también en *Cod. Ar. I*, fol. 86r-86v.

77 N. de Cusa, *De vis. Praefatio*: h VI, n. 3, lin. 6-13: «Primum igitur admirabimini, quomodo hoc fieri possit, quod omnes et singulos simul respiciat. Nam imaginatio stantis in oriente nequaquam capit visum eiconae ad aliam plagam versum, scilicet occasum vel meridiem. Deinde frater, qui fuit in oriente, se locet in occasu, et experietur visum in eo figi in occasu quemadmodum prius in oriente. Et quoniam scit eiconam fixam et immutatam, admirabitur mutationem immutabilis visus».

78 P. C. Marani, *Lo sguardo e la musica. Il musico nell'opera di Leonardo a Milano*, en *Leonardo da Vinci. Il musico*, a cura di P.C. Marani, Milano, Silvana Editoriale, 2010, p. 18a.

79 Miguel Ángel, Carta al sobrino Leonardo del 5 de abril 1549, en *Le lettere di Michelangelo Buonarroti*, a cura di G. Milanese, Firenze, Le Monnier, 1875, p. 245.

80 Leonardo, *Trattato della pittura*, cit., cap. 57, p. 58.

a la tabla plana pictórica. En particular, Leonardo “quería obtener el relieve a través del empleo científico de la luz y de las sombras”⁸¹.

3) La estrella perspectiva de Leonardo da Vinci

En Leonardo, el tema de la visión pluri-perspectiva y tridimensional asume –mediante la así llamada “estrella perspectiva”– un rol decisivo en el contexto de la anatomía: la rotación de la mirada en 360° permite, de hecho, trazar, en el dibujo, los órganos con un cierto relieve, el cual resulta funcional a una penetración fisiológica del órgano objeto de estudio/representación. El ejemplo adoptado por Leonardo en el folio 19061a del Codex Windsor (1510 ca.) es aquel del polígono (octágono) inscrito en una circunferencia: cada lado de este es la base de una pirámide óptica cuya altura restituye –como dirá Alberti– el rayo céntrico de una determinada visión o pirámide visual (ocho en total). El artista, girando en torno al objeto, hace asumir a la reproducción artística de este último, desde el punto de vista gráfico, un rasgo casi escultórico, omniabarcante [a tutto tondo]: el relieve, en la pintura (como verdadera filosofía), es por lo demás la metáfora que mejor alude a la intuición intelectual (como facultad de la visión simultánea e incontracta), ápice del conocimiento científico. Intuir un objeto quiere decir verlo por adelante y atrás, tanto desde oriente como de occidente, de arriba y de abajo, restituyendo con eso, a nivel mental, una tridimensionalidad que en la experiencia cotidiana es conquistada solo con esfuerzo, luchando contra el tiempo y moviéndose en el espacio. Este, repitiendo la cita del Cusano, «ve, por lo tanto, las cosas al mismo tiempo, alrededor, arriba y abajo (*in circuito et sursum e deorsum simul videt*)».

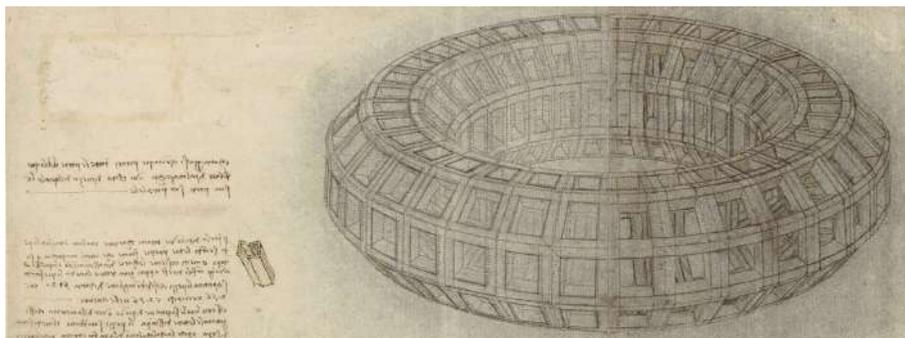
Para alcanzar este resultado “escultórico”, Leonardo, en la pintura, recurrió a las aplicaciones perspectivas del así llamado *Mazzocchio*, de su invención, representado en el *Codice Atlantico*⁸²: se trata de una rueda original construida por doscientos cincuenta y seis caras, que «servía quizás para determinar los ángulos de fuga de paredes, pisos y techos; cuanto más grande era el número de caras de este extraño poliedro, más precisa resultaba la perspectiva»⁸³. Cada ventana puesta sobre la extraña rueda representa un atisbo potencial desde el cual se puede representar la figura puesta idealmente al centro del instrumento,

81 K. Clark, *Leonardo da Vinci: an Account of his Development as an Artist*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967, p. 158.

82 Leonardo, Cod. Atl., fol. 263vb (nuevo 710r).

83 M. Meneguzzo, *Il movimento*, in Leonardo da Vinci, *Disegni. L'invenzione e l'arte nel linguaggio delle immagini*, Note introduttive di A. Marinoni, Testi di M. Meneguzzo, Verona, Edizioni Futuro, 1981, pp. 166a-167b.

siguiendo, con la técnica del difuminado, una intuición omniabarcante [a tutto tondo], teniendo bien en cuenta, sin embargo, que, como escribe el Cusano, «cuantos más ángulos tendrá el polígono inscrito, será tanto más semejante al círculo: sin embargo, no será jamás igual a él, incluso si multiplicáramos sus ángulos al infinito, a menos que no se resuelva en identidad con el círculo»⁸⁴.



Leonardo da Vinci, *Mazzocchio*, en el *Codice Atlantico*, fol. 263 vb (nuevo 710r)

En la página mencionada del código Windsor, la sección anatómica de brazo y hombro está entonces recogida a través de múltiples vistas simultáneas, continuas variaciones del punto de observación capaces de generar una «secuencia cinematográfica de ocho angulaciones»⁸⁵: «si tú quieres conocer bien las partes del hombre anatomizado, tú lo giras o a él o a tu ojo por diversos aspectos, aquello considerando por abajo y por arriba y por los lados, girándolo y buscando el origen de cada miembro»⁸⁶.

Por lo tanto, que por mi dibujo te sea evidente cada parte y cada todo mediante la demostración de 3 diversos aspectos de cada una de las partes, para que cuando habrás visto algún miembro de la parte de adelante con algún

84 N. de Cusa, *De docta ign.* I, 3: h I, p. 9, lin. 14-20: «Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat».

85 M. Kemp, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo* (1981), trad. it. di F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 1982, p. 270; cfr. Id., *Lezioni dell'occhio. Leonardo da Vinci discepolo dell'esperienza*, trad. it. di M. Parizzi, Milano, Vita & Pensiero, 2004, p. 81.

86 Leonardo, Windsor, fol. 19061a; cfr. *The literary Works of Leonardo da Vinci*, compiled and edited from the original manuscripts by J.P. Richter, 2 voll, Londra, Searle & Rivington, 1882, vol. II, p. 87, fr. 798.

nervio, cordón o vena que nazca de la parte opuesta, te sea demostrado el mismo miembro girado de lado o derecho; no de otra manera como si tuvieras en la mano el mismo miembro y lo estuvieras girando parte por parte hasta llegar a tanto que tuvieras pleno conocimiento de lo que deseas saber, y así similarmente se te pongan en frente tres o 4 demostraciones de cada miembro por diversos aspectos, de modo que quedarás con un verdadero y pleno conocimiento de aquello que quieres saber de la figura del hombre⁸⁷.

Al fondo a la derecha de la página mencionada del Códice Windsor, Leonardo retrata estas ocho pirámides vivas con la consuetudina figura de estrella –o «corona de pirámides trazadas alrededor de una esfera»⁸⁸, de evidente ascendencia albertiana⁸⁹–, que podría ser empleada tal cual es para representar esquemáticamente el contenido del escrito cusano sobre la filiación de Dios, obra en la cual está operativo el corazón de la teoría hermenéutica del Cusano centrada en la unidad de lo verdadero y en la multiplicidad diversa de los modos de asimilación de la identidad simple del *principium*⁹⁰. A este fin, bastaría con imaginar que cada vértice piramidal sea un espejo mental particular, que expresa un irreductible *modus theophanicus*, espejo dispuesto a lo largo del perímetro que tiene como centro la verdad, el *speculum* infinito de Dios, absolutamente perfecto y sin ninguna contracción:

Dico igitur: claritas una specularis varie in istis universis resplendet specularibus reflexionibus et in prima rectissima speculari claritate omnia specula uti sunt resplendent, uti in materialibus speculis in circulo anteriori ad se versis videri potest. In omnibus autem contractis et curvis omnia non uti ipsa sunt apparent, sed secundum recipientis speculi condicionem, scilicet cum diminutione ob recessum recipientis speculi a rectitudine⁹¹.

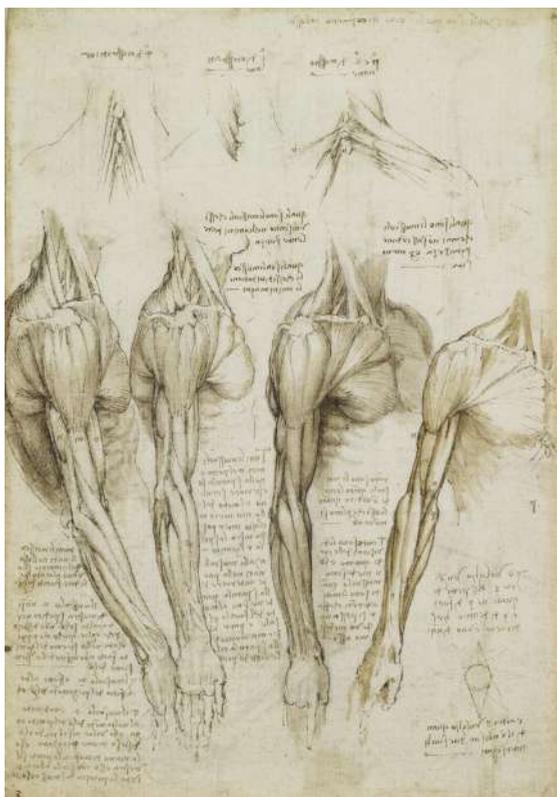
87 Windsor, fol. 19061a; cfr. *The literary Works of Leonardo da Vinci*, cit., vol. II, p. 88, fr. 798.

88 M. Kemp, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, cit., p. 115.

89 Cfr. Alberti, *De pictura* (1435), trad. it. de L. Dominichi, Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1547 (reimpresión anastática: Bologna, Forni, 1988), Libro I 2, p. 12, en el cual el autor describe la así llamada «guirnalda del círculo».

90 N. de Cusa, *Sermo CCLVIII (Multifarie multisque modis*, Bressanone 1456): h XIX, n. 17, lin. 4-19: «Omnis elocutio est interni conceptus vel verbi explicatio. Et quia numquam potest verbi essentia explicari, ideo “multifarie multisque modis” loquitur Deus per creaturam, ut in varietate tali melius verbi simplicitas et simplicitatis fecunditas explicetur sicut vis simplicis radii solaris est inexpressibilis fecunditatis et ad hoc ostendendum “multifarie multisque modis” suam virtutem ostendit in generabilibus istius sensibilis mundi, etiam supra oppositionem, quando indurat lutum et resolvit nivem seu ceram. Sicut igitur experimur in varietate virtutum terrae nascentium inexpressibilem solis virtutem in radio suo, sic in prophetis experimur inexpressibilem Dei virtutem in verbo suo».

91 Id., *De fil.* 3: h IV, n. 66, lin. 1-7.



Leonardo da Vinci, Codice Windsor, fol. 19061a, Royal Collection, Windsor Castel (Berkshire)

Otra admirable aplicación de la estrella perspectiva (y del Mazzocchio) está testimoniada por el dibujo en piedra roja sobre carta *Tres vistas de cabeza viril con barba* (ca. 1502), conservado en la Biblioteca Real de Turín. En él un mismo personaje (¿César Borgia?) está retratado, de izquierda a derecha, de perfil, en tres cuartos y frontalmente. Se trata de una escansión cinematográfica que presupone una rotación de 90° por parte del observador alrededor de la figura, a partir del lado izquierdo, «según la sucesión “zurda” de Leonardo»⁹². No se excluye que el dibujo hubiera tenido como finalidad la realización de una escultura, «para la cual las tres vistas constituyen las referencias de base para el desarrollo global [a tutto tondo]»⁹³. En cualquier caso, como decíamos, es el mismo

92 P. Salvi, *Schede. Volti tra realtà e idealizzazione*, in Aa.Vv., *Leonardo da Vinci. Disegnare il futuro*, a cura di E. Pagella, F.P. Di Teodoro e P. Salvi, Catalogo della Mostra presso i Musei Reali – Galleria Sabauda (Torino, 16 aprile – 14 luglio 2019), Milano, Silvana Editoriale, 2019, p. 380.

93 Ibid.

dibujo que, para Leonardo, debe sustituir, en todo y por todos lados, la reproducción tridimensional de la escultura, al modo de una *viva imago*.



Leonardo da Vinci, *Tres vistas de cabeza viril con barba* (ca. 1502),
Museos Reales (Turín)

La doctrina del Paragón de Leonardo, parte conspícua de los textos elaborados por Francesco Melzi para la composición del *Tratado de la pintura*⁹⁴, es una reivindicación de la superioridad del dibujo y de la pintura, las cuales se sustraen –al contrario del discurso– a la sucesión temporal, y en esta sincronía de la aprehensión en figura consiste «la superioridad de la imagen sobre la palabra»⁹⁵: «un mismo tiempo, en el cual se encierra la especulación de una belleza pintada, no puede dar una belleza descrita, y se comete un pecado contra la naturaleza cuando aquello que se debe introducir por el ojo se lo quiere introducir por la oreja»⁹⁶. De hecho, escribe Leonardo, la proporcionalidad

94 Para la historia del manuscrito y de las ediciones impresas del *Trattato*, es necesario recordar que “Francesco Melzi compiló, hacia el 1550, antes de la dispersión y mutilación de los manuscritos del maestro, un manuscrito titulado *Libro de pintura*, sirviéndose de dieciocho autógrafos leonardescos”: M.V. Guffanti, *La fortuna di Leonardo nelle edizioni a stampa del Trattato della pittura e nei suoi estratti*, en *Leonardo. Dagli studi di prospettiva al Trattato della pittura*, a cura di P.C. Marani e M.T. Fiorio, Electa, Milano, 2007, p. 121b. El manuscrito de Melzi es conocido hoy como Cod. Vaticano Urbinate lat. 1270. Otra fuente para la circulación de las doctrinas sobre el arte de Leonardo es la publicación, en 1584, del ya mencionado *Trattato dell'arte della pittura, scultura e architettura* (1584) de Giovanni Paolo Lomazzo, perteneciente a la veta de la tradición leonardesca central, amigo de Melzi y en posesión de algunos manuscritos leonardescos: su obra acoge casi ciertamente una parte del famoso Paragón de Leonardo, “que no terminó en el Códice Vaticano Urbinate lat. 1270 quizás porque es ajena a la herencia melziana y por ende inaccesible”: M. V. Guffanti, Ficha 17, en *Leonardo. Dagli studi di proporzioni al Trattato della pittura*, cit., p. 81c. La primera edición impresa del *Trattato della pittura di Leonardo da Vinci* es más bien tardía, y se debe a Raffaele Du Fresne, que la publica en París en 1651 sobre la base del material reunido por Cassiano dal Pozzo con la adición del *De statua* (con el título *Trattato della statua*) de L. B. Alberti.

95 M. Kemp, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, cit., p. 67.

96 Leonardo, *Trattato della pittura*, cit., cap. 19, p. 32.

divina –principio de toda belleza y armonía– consiste en la relación entre los miembros singulares «juntas compuestas» en relación con el todo, así como también de cada parte con la totalidad, en la cual «solo en un tiempo componen aquella divina armonía de ese conjunto de miembros»⁹⁷. Se trata, como bien se ve, de la transposición en imágenes de la noción musical de concierto [concento], el acuerdo entre las diversas voces «agregadas juntas a un mismo tiempo»⁹⁸. En efecto, en el plano de la voz (y, por lo tanto, de la poesía), el concierto es inalcanzable: la música, en tanto discurso sonoro, ofrece solo una imagen opaca de la verdadera *concinnitas*, porque aquí cada voz se escucha «por sí sola en diversos tiempos», no pudiendo el auditor alcanzar jamás la perfecta composición simultánea de las partes singulares en una forma completa, estable, cerrada en sí y sin tiempo. Sería como «si quisiéramos mostrar un rostro por partes, siempre cubriendo aquello que mostraron antes, de cuya demostración el olvido no deja componer ninguna proporcionalidad de armonía, porque el ojo no las abraza con su virtud visiva a un mismo tiempo»; ahora bien, «algo semejante acaece en las bellezas de cualquier cosa figurada por el poeta, de las cuales, porque sus partes son dichas separadamente en tiempos separados, la memoria no capta ninguna armonía»⁹⁹. “Brevedad” e “largueza de tiempo” en su antítesis corresponden, respectivamente, a pintura y poesía: solo la obra de la primera «es comprendida inmediatamente por sus espectadores»¹⁰⁰. Ya que, continúa Leonardo, «la pintura te representa en un instante su esencia en la virtud visiva y, por el propio medio de donde la impresiva recibe los objetos naturales, e incluso al mismo tiempo en el cual se compone la armónica proporcionalidad de las partes que componen el todo»; por el contrario, la poesía «no se da cuenta de que sus palabras, al hacer mención de los miembros de tal belleza, el tiempo las divide la una de la otra, entromete al olvido y divide las proporciones, las cuales sin gran prolijidad no puede nombrar»¹⁰¹.

Esta complicidad teórica entre Nicolás de Cusa y Leonardo da Vinci relativa a la *visio circularis* (que de metáfora teológica regresa a su dimensión artística) no deja de sorprender. Por una justificación histórico-filológica de la posible familiaridad de parte de Leonardo con la obra del Cusano me remito a mis otros escritos¹⁰²: ella, en síntesis,

97 *Ibíd.*, cap. 28, p. 40.

98 *Ibíd.*, cap. 17, p. 30.

99 *Ibíd.*, cap. 17, pp. 30-1.

100 *Ibíd.*, cap. 18, p. 31.

101 *Ibíd.*, cap. 19, pp. 31-2.

102 En particular a mi libro *Dentro l'immagine. Natura, arte e prospettiva in Leonardo da Vinci*,

tiene que ver con la historia de la edición de Benedetto Dolcibelli di Cortemaggiore, del 1502¹⁰³, y con las relaciones entre el mismo Leonardo y el gobernador de la Lombardía Charles D'Amboise, «amigo y protector» del artista en la época de su segunda estada milanesa (1506-1513)¹⁰⁴, además de ser sobrino del cardenal Georges D'Amboise¹⁰⁵, a quien las *Opera omnia* estaban dedicadas por Rolando Pallavicini (coeditor junto con Dolcibelli). Pero se trata solo de un primer paso en un recorrido de constataciones entrecruzadas que podrían ver envueltas a otras figuras destacadas del período. El ya mencionado Luca Pacioli es uno de los candidatos con mayor autoridad¹⁰⁶.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Bologna, il Mulino, 2013.

103 In Marchionis Pallavicini castello quod Castrum Laurum vocatur (Cortemaggiore), per Benedictum Dolcibellum, 1502. Cfr. G. Santinello, *Edizione delle opere*; in Id., *Introduzione e Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 182-183.

104 C. Pedretti, “*Scrivi che cosa è anima*”, en Leonardo & io, Milano, Mondadori, 2008, p. 48.

105 Cfr. Id., *I fratelli Gaurico*, en Leonardo & io, cit., p. 318.

106 Sobre la figura de Pacioli en sus relaciones con Leonardo, Dürer y Bramante, remito al estudio fundamental de S. Ferrari, *Luca Pacioli a Milano fra Leonardo, Bramante e Dürer*, en *Luca Pacioli tra Piero della Francesca e Leonardo*, cit., pp. 37-50.

Normas para los autores y envío de artículos

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión convocará para la recepción de manuscritos una vez al año con un plazo que será establecido en cada convocatoria. Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos todo el año para ser publicados en las ediciones de la Revista previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro (4) meses de anticipación. El manuscrito deberá ser enviado por correo electrónico a revistapalabrayrazon@ucm.cl, con copia a darrieta@ucm.cl en formato Word en dos archivos (con y sin datos de autor/es), con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los artículos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados, bajo la política de doble arbitraje ciego, que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, uno de los manuscritos deberá venir sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso de doble arbitraje ciego.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para los autores

La presentación de manuscritos, deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8000 y hasta un máximo de 10.000 palabras, incluidas en ese número las notas y la bibliografía. Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Times New Roman 12. En la primera página deberá incluir: título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional y correo electrónico. Además, se debe presentar un resumen en español y un abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Times New Roman 10. Por último, se deben determinar 5 “Palabras claves” en español y 5 “Key words” en inglés.

Artículos de investigación

Inefabilidad e incomprendibilidad divinas en Agustín de Hipona y la teología negativa de Mario Victorino

Alexia Schmitt

Originalidad de la metafísica cusana: La negación en cuanto principio primero

Jorge Mario Machetta

Alteridad, número y reflexión trinitaria en Nicolás de Cusa

Rodrigo Núñez Poblete

La imagen de la *sphaera infinita* del anónimo *Liber XXIV philosophorum* en la *maxima doctrina ignorantiae* de Nicolás de Cusa

José González Ríos

Parmenides e *In Parmenidem*. La recepción del diálogo platónico y la de sus intérpretes tardoantiguos en la doctrina cusana de la negación

Claudia D'Amico

Contribuciones

Cuadros que se pintan a sí mismos.
Fundamentos de una mitología de la razón en Nicolás de Cusa

Harald Schwaetzer

Pensar “*a tutto tondo*”. El tema de la visión tridimensional en Nicolás de Cusa, Jan van Eyck y Leonardo da Vinci

Gianluca Cuozzo