

EL SENTIDO DE *LA DOCTA IGNORANCIA* DESDE SU RECONSTRUCCIÓN CRÍTICA: LA PROPUESTA DE UN PLURALISMO RELIGIOSO Y LA REESTIMACIÓN DEL COSMOS

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México
danielcaballerolop@gmail.com

Resumen: El presente artículo tiene por propósito construir una interpretación de *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa que articula su contexto histórico-cultural con la obra para ofrecer un sentido: la limitación de la razón humana para aprehender una verdad absoluta y las propuestas de una armonía interreligiosa y una reestimación del cosmos como consecuencias. Ello implica (I) reconstruir el horizonte sobre el cual surge y con el cual dialoga Nicolás de Cusa; (II) elaborar una interpretación crítica de *La docta ignorancia* que muestre su estructura conceptual; y (III) descifrar la manera específica en que la obra de Cusa responde a su horizonte planteándose un sentido. Lo anterior sustenta una interpretación no lineal del texto de Cusa que le representa como crítico radical, no sólo reformador, de cuestiones filosóficas medievales, al limitar los alcances de la ontología y señalar un ámbito metafísico incognoscible.

Palabras clave: metafísica, ontología, cosmología, límite, armonía.

Recibido: marzo 18, 2021. **Revisado:** agosto 17, 2021. **Aceptado:** octubre 7, 2021.

THE AIM OF *ON LEARNED IGNORANCE* THROUGH ITS CRITICAL RECONSTRUCTION: A PROPOSAL FOR RELIGIOUS PLURALISM AND THE REEVALUATION OF THE COSMOS

Daniel Caballero López
Universidad Nacional Autónoma de México
danielcaballerolop@gmail.com

Abstract: The paper offers an interpretation of Nicholas of Cusa's *On Learned Ignorance* by situating the work in its historical-cultural context and identifying its principal aim: to establish the limitations of human reason to reach absolute truth, leading to a proposal of interreligious harmony and a reappraisal of the cosmos. This entails: (I) Reconstructing the horizon in which Nicholas of Cusa emerges; (II) offering a critical interpretation of *On Learned Ignorance* so that its conceptual structure can be observed; (III) describing the way in which the Cusan's work responds to its context and fulfills its aim. With this, the paper elaborates a nonlineal interpretation that reads Nicholas of Cusa as a radical critic –rather than a mere reformer– of scholastic philosophical problems, who argues for limiting the scope of ontology and points to a metaphysical domain of the incognizable.

Keywords: metaphysics, ontology, cosmology, limit, harmony.

Received: March 18, 2021. **Reviewed:** August 17, 2021. **Accepted:** October 7, 2021.

Introducción

Con el fin de posicionar y distinguir el presente artículo y sus pretensiones, atendamos la cronología que subyace a la localización de Nicolás de Cusa (1401-1464) con respecto a la historia de la filosofía: él nace y se desarrolla en el umbral del Medioevo y del Renacimiento, lo cual permite, por lo menos, tres acercamientos posibles: el medieval (que le toma como un continuador de los problemas, esquemas, conceptos, etc., del Medioevo), el transicional proto-moderno (que le interpreta como un medievalista que prelude temas específicamente modernos) y el dogmático (que lee su obra sin considerar el contexto) (Copleston, 1993; Cassirer, 2000; Machetta y D'Amico, 2003a). En este artículo nos distanciamos de estos modelos sin negar la posición limítrofe de Cusa, es decir, le tomamos como un nodo de densidad filosófica mayúscula que participa a su particular manera en debates de signatura medieval que después tendrán reacciones como el protestantismo, las democracias nacionales, la revolución científica (McDermott, 1998), e incluso la cuestión del estatuto de la filosofía laica desde la reapropiación renacentista de clásicos griegos, helénicos y romanos. Parecería que, por lo anterior, nuestra posición se identifica con la lectura proto-moderna, pero ocurre sólo en tanto que Cusa, y específicamente en *La docta ignorantia* (1440),¹ se proyecta desde su horizonte específico hacia lugares y temas meta-medievales; sin embargo, no le interpretamos como un anticipador de la modernidad (por la lectura epistemológica y el acercamiento pseudo-subjetivo de Cusa a cuestiones medievales), sino como un crítico radical que, a partir del Medioevo, alcanza a señalar un más-allá (metafísico) no-escolástico, es decir, como un crítico que, más que

¹ Dejando así de lado el escrito *De concordantia catholica* de 1433, aunque señalamos que en él se encuentran las semillas de la metafísica cusana en términos eclesiásticos y jurídicos. Para una lectura en conjunto de ambos libros (Guzmán, 2009). Asimismo, Jürgen Miethke (1993) expone la posición conciliarista de Cusa en el contexto de las ideas políticas del medioevo.

presagiar, se distingue particularmente de su pasado y futuro filosófico. Es esa especificidad la que buscamos clarificar: especificidad del decir cusano que impide tomarle desde cualquiera de los acercamientos posibles, menos aún del dogmático, pues ignora a los interlocutores del filósofo y pretende extraer de la lectura lineal un significado absoluto.

Para aprehender la especificidad utilizamos una metodología propia de tres perspectivas interconectadas y dialécticas (en el sentido de ser transicionales entre ellas como ámbitos): el *horizonte* (medieval) de Nicolás, la *tematización* específicamente cusana (crítica) de lo dicho y el *sentido* (metafísico y meta-escolástico) de su tematización desde el horizonte. El horizonte permite posicionar a Cusa en su circunstancia particular dentro del Medioevo, desde la cual articularemos una interpretación arquitectónica (reconstrucción conceptual para delimitar el decir y lo dicho) que rescata la especificidad de *La docta ignorancia* frente a su contexto, con lo que se tendrán los elementos para formular el sentido de la obra. Estas tres perspectivas se convierten en momentos del artículo y fundan la interpretación, que trata de mantener el dinamismo del pensamiento cusano, desde la cual se vislumbran aspectos que una lectura lineal y dogmática no consideran, pues atraviesan el sistema doctrinal al surgir del decir y no de lo dicho meramente —he aquí la necesidad de la reconstrucción—. En específico, demostramos que el sentido de *La docta ignorancia* sería la limitación de la racionalidad para promover una armonía interreligiosa en tanto pluralismo, así como una concepción de la perfección del cosmos desde su reestimación inmanente, todo desde un fundamento estrictamente filosófico —por lo cual excluimos premisas teológicas y eclesiásticas—. Con este sentido no pretendemos anular las demás interpretaciones desde los acercamientos posibles; por ello plasmamos al final del artículo las razones para contraargumentarla desde la doctrina cusana excluida por la metodología, y desde los caminos abiertos por Cusa hacia la modernidad que también se contrastan con el sentido propuesto.

I. Horizonte

En este apartado reconstruimos el *horizonte* de *La docta ignorancia* enfatizando los conflictos eclesiásticos, religiosos, filosóficos y metafísicos de su contexto histórico-cultural. Sin embargo, esta reconstrucción no es ni pretende ser historiográficamente precisa ni exacta, sólo sirve para contextualizar a Cusa y servir heurísticamente para desentrañar el sentido desde su vínculo con la tematización; es decir, el horizonte es un momento de la reconstrucción filosófica. Para lograr lo anterior es necesario remontarse al siglo XII, tiempo en que se conforman dos amplias corrientes de especial relevancia: el surgimiento incipiente de la burguesía (Candillac, 1982; Persson, 2014) y las nuevas traducciones de los escritos cristianos fundamentales desde sus idiomas originales, sobre las que la filosofía escolástica proyectó organizar científicamente el conocimiento teológico. Estos dos movimientos se coordinaron en sus intereses políticos y sociales, pues la escolástica sirvió para justificar ontológicamente una organización social jerárquica que dependía de la Iglesia, la cual, a su vez, imitaba la estructura cósmico-teológica (Cassirer, 2000; Machetta, D'Amico y Manzo, 2004; Dussel, 2012).

La convergencia de intereses se comenzó a explicitar en el siglo XIV, pues la politización de la Iglesia —que tendía progresivamente a interesarse por privatizar las propiedades y a influirse por fines políticos extra-eclesiásticos (Guzmán, 2009)— y el creciente poder imperial —que orilló a las conformación de facciones contrarias en Europa (Milios, 2018)— desembocó en la Guerra de los Cien Años, una de cuyas consecuencias fue el *Cisma de Occidente*, a saber, la división de la Iglesia occidental, primero con la selección de dos Papas simultáneos respondiendo a diferentes intereses, y después con un tercero (Lueiro, 1987).

A lo anterior se sumó el contacto reestablecido entre la Iglesia latina occidental y la griega oriental —incomunicadas por varios siglos— debido a la amenaza otomana que ponía en peligro a Bizancio, desde el cual empezó a principios del siglo XV un diálogo (Calenza, 2007). Este contacto permitió un intercambio cultural que benefició a Occidente con el redescubrimiento de escritos clásicos griegos (Wallace, 2008) y el aprendi-

zaje de saberes orientales. En el campo de la filosofía, el descubrimiento de escritos originales aristotélicos planteó la cuestión hermenéutica de la lectura más fiel del estagirita, lo que desembocó en ramificaciones dentro de la escolástica; pero también significó el diálogo entre escolásticos y teólogos orientales en búsqueda de acuerdos para poder unificar a sus respectivas Iglesias. Sin embargo, al menos en el Concilio de Florencia (1431-9), las negociaciones fueron infructíferas debido al papel desempeñado por Marcos de Éfeso (Russel, 2019), quien rechazó la aceptación oriental de la Cláusula Filioque (Chadwick, 2003) debido a su palamismo, es decir, a la doctrina teológico-filosófica que permite distinguir la ortodoxia oriental y el catolicismo occidental (Athanasopoulos, 2020) y afirma la incognoscibilidad de la esencia de Dios; pero también fue un factor relevante la disimetría argumentativa entre griegos y latinos, pues estos últimos discurrían teológicamente desde el modelo escolástico que, por su herencia aristotélica, se conducía lógico-silogísticamente (Lohr: 2008), acercamiento árido e hiperintelectualizado para los orientales. Tales debates se ampliaron hasta plantear la superioridad platónica o aristotélica, la pertinencia de Aristóteles para justificar los dogmas cristianos, y culminaron en la pregunta sobre la relación de la filosofía con la teología (Lohr, 2008).

Es este el horizonte dentro del cual nace y se desarrolla Nicolás de Cusa. Pero también se nutre de la *devotio moderna*,² de la mística eckhartiana (Cassirer, 2000), “de la escolástica aristotélica de Heidelberg y Padua; del humanismo renacentista y del neoplatonismo de las ciudades italianas; de la cristiandad oriental y del islam” (McDermott, 1998: 269). Nicolás interviene por vez primera en el horizonte con su obra *De concordantia catholica* (1432-3), destinada a proponer y sostener la doctrina *conciliarista* según la cual “el sínodo de la Iglesia universal no sólo está sobre el Papa [con su participación], sino sobre su sínodo particular y todos los otros sínodos patriarcales” (Cusa, *De concordantia catholica*: xxv), es decir, la doctrina jurídico-eclesiástica con la cual buscaba solucionar los problemas del Cisma de Occidente mediante la subordina-

² Aunque Machetta y D’Amico (2003a) afirman la falsedad de la pertenencia de Nicolás en los Hermanos de la vida común, practicantes de la *Devotio*.

ción del poder papal a la del concilio que dirigiría la resolución.³ Unos años después Cusa fue elegido para viajar a Bizancio con el propósito de llevar a dialogar a Occidente a los representantes de la Iglesia oriental, resultando un acuerdo de unificación, con el que los representantes regresaron a Bizancio, donde fue rechazado por los Padres de la Iglesia oriental (McDermott, 1998; Machetta y D’Amico, 2003a).

Este contacto directo con los Cismas y con las confrontaciones filosófico-teológicas se nutrió de y consolidó con la intuición que tuvo Cusa al regresar de Oriente –cuya cultura embebió (Lohr, 2008)– y que transmitió como el imperativo de “abrazar lo incomprensible incomprensiblemente en la docta ignorancia [*incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*] por medio de la superación de las verdades incorruptibles [*veritatum incorruptibilium*] que pueden saberse humanamente” (III, 263);⁴ su horizonte e intuición de la incomprensibilidad de la Verdad se concretaron en un proyecto metafísico de reconciliación que, a diferencia de la escolástica, no comienza en un punto absoluto que dificulta el diálogo, sino que pretende abrazar las diferencias.

II. Tema: lo máximo desde la limitación crítica de la razón humana

A continuación ofrecemos la reconstrucción crítica y arquitectónica de la tematización que Cusa realiza en *La docta ignorantia*,⁵ es decir, la reconstrucción conceptual de la obra según su tema y límites,⁶ atendiendo a la vez su horizonte.

³ Lueiro (1987) ofrece una exposición de las tesis esenciales de este escrito. Es necesario notar que, si bien en él está la defensa al conciliarismo, Cusa, con el desarrollo de los concilios se decantó por apoyar al Papa como figura suprema (Hopkins, 1978).

⁴ La citación a esta obra será primero señalando el libro con números romanos y después el parágrafo con arábigos.

⁵ Esta reconstrucción es útil para comprender toda la obra del cusano si, como anota Vicent Giraud (2019), en *La docta ignorantia* se encuentran ya todos los gérmenes que se irán desplegando en el resto de su carrera.

⁶ Al atender el método la totalidad del discurso desde su estructura y contenido, se hace imposible detenernos en aspectos específicos de la doctrina, por lo cual haremos referencia a bibliografía secundaria donde se crea pertinente para solventar las dificultades que esto acarrea.

Para comenzar, tomemos el tema de *La docta ignorancia: el máximo*, lo divino identificado con el nombre de Dios (I, 5); el discurso, así, es globalmente metafísico (teológico, cosmológico y cristo-antropológico: libros I, II y III). La tematización (el proceso para inteligir el tema) la reconstruimos según el siguiente esquema: (a) crítica limítrofe de racionalidad, (b) tematización nominal, (c) simbología matemática e (d) intuición intelectual.⁷ Este esquema obedece a la antropología facultativa que subyace a todo el discurso, y sobre la cual se erige una epistemología con correlato metafísico: *sentido (sensu)*, *razón (ratio)* e *intelecto (intellectus)* (González, 2012). Las primeras dos facultades atienden lo temporal y, por tanto, finito (III, 215) cuando trabajan en conjunto; sin embargo, la razón, al ser dirigente, puede independizarse y trascender lo sensible (matemática y moralmente) (I, 37; III, 216); estas facultades sirven de anclaje para el estadio (a). El intelecto, en contra, es facultad de lo infinito y representa la novedad cusana en relación con el aristotelismo (Lohr, 2008), pues es, primero, facultad discursiva libre del principio de no-contradicción, desde la cual se puede expresar la *coincidentia oppositorum* (coincidencia de opuestos); pero, más aún, es intuitiva, lo que se explicita al escribir Nicolás: “sobre todo discurso de la razón *vemos* incomprendiblemente la absoluta maximidad que es infinita [*Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse*]” (I, 12, subrayado mío), tal como él intuyó en su viaje desde Bizancio (Cassirer, 2000).

Por tanto, la mente humana, como el conjunto de todas las facultades, es la estructura tendencial cuyo fin es el máximo. Por ello, si *La docta ignorancia* se organiza según la mente, entonces ella es discurso que traduce la tendencia humana de lo finito hacia lo infinito, recorrida por Cusa y que se conforma según el esquema de (a) a (d); sin embargo, por ser el tema el máximo y no la mente, cada nivel facultativo expresa una específica relación con Dios, es decir, no se trata de epistemología sino de metafísica. El esquema nos sirve para construir la interpretación arquitectónica, sin embargo, como será notable a lo largo del artículo, el nivel (d), al ser pura-

⁷ Como veremos, el esquema sólo se cumple exactamente en los libros I y II, pues en el III, al introducir Cusa la revelación cristiana, modifica su estructura.

mente intuitivo, no se traduce a discurso, dejándose indiferenciado para, en el apartado III, recuperarse positivamente en el sentido. Con respecto al libro III sólo le atendemos en tanto que corresponde con la reconstrucción arquitectónica, limitando así su interpretación para posibilitar la articulación del sentido.

II.i.a. Crítica limítrofe en libro I

La docta ignorantia abre su discurso con el que denominamos *principio de comparación*, es decir, el criterio epistemológico⁸ por el cual algo cuenta como conocimiento: ‘*p*’ es conocimiento si y sólo si hay comparación entre lo desconocido ‘*z*’ (por conocer) y lo conocido ‘*a*’, lo que requiere la determinación de su proporción real. Por lo anterior: “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido [*ignotum est*]” (I, 3). Desde esta identificación entre lo finito como proporcional y lo infinito como a-proporcional se deriva la trascendencia (Murawski, 2019) del número para Cusa, pues él es principio de toda proporción⁹ de la que, *de iure*, es susceptible todo finito. Esto representa el primer aporte filosófico desde esta interpretación de Nicolás: la limitación crítica de la ontología,¹⁰ pues si la razón es facultad del conocimiento, desde ella, y matemáticamente, se determina el *cono-ser* que encuentra algo más fuera de sí: lo infinito meta-físico (cuando por *físico* entendemos el ámbito ontológico de lo finito).

II.i.b. Tematización nominal en libro I

Empero, la limitación requiere la señalización de lo limitante, por tanto, la tematización ignorante de lo infinito, más aún si, como se dijo, *La*

⁸ Es esta apertura epistemológica la razón para que se haya leído en Cusa un antecedente directo de la modernidad —o incluso al primer moderno (Cassirer, 2000)—, sin embargo, se requiere puntualizar (Moran, 2007) lo dicho anteriormente, a saber, que toda la empresa gira en torno a la metafísica del máximo.

⁹ Lo es a través de ser la norma para la alteridad y la igualdad que se involucran en la proporción (Machetta y D’Amico, 2003).

¹⁰ Aquí recuperamos la distinción entre ontología y metafísica, donde por la primera disciplina entendemos la doctrina del *ser* fáctico, inmediato, finito; mientras que por *metafísica* se dice la disciplina de lo *trans-ontológico*, es decir, de lo infinito como máximo (Dussel, 2012).

docta ignorantia traduce metafísicamente la tendencia hacia lo divino. La tematización comienza diciendo: “Llamo máximo a esto: lo que nada mayor que ello puede ser [*quo nihil maius esse potest*]” (I, 5), y luego deriva su *unidad, unicidad, absolutidad, totalidad y actualidad de toda potencia*.¹¹ Se nombra a lo anterior *tematización nominal* porque no esclarece el ser de lo máximo, sino que únicamente partiendo de su nombre extrae *a priori* consecuencias conceptuales que, al estar allende al conocimiento, no corresponden a la esencia del máximo; es una tematización que traza la silueta sin penetrar en su esencia auténtica (Hopkins, 1978).

De los rasgos nominales mencionados construimos el *principio del fundamento*: el máximo es fuente única de toda realidad: estructural, quidditativa y existencial.¹² De la conjunción de este principio con la limitación racional se deduce que “acerca de lo verdadero [*de vero*] no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible [*scimus incomprehensibile*]” (I, 10); esto señala la ignorancia respecto a lo máximo y también según lo finito, pues el conocimiento de lo creado, al *ser* por lo máximo, requiere conocimiento de su causa,¹³ la cual se ignora. Así, Cusa imposibilita la capacidad de conocer absolutamente, lo cual no significa negar todo conocimiento válido.¹⁴

El capítulo IV continúa la tematización nominal pero ahora desde el mero intelecto, dejando tras sí la racionalidad atada al principio de

¹¹ Puesto que, si hubiera algo potencial sin ser actual, el máximo sería algo sin ser otra cosa, lo que da paso a la diferencia, a la alteridad y a la multiplicidad, cosa imposible.

¹² Es decir, puesto que el máximo es actualidad de toda posibilidad, tiene en sí la fuente de toda *possibilitas* como *quidditas*; es principio de toda *unidad* derivada de la *unidad* primaria que sólo en el máximo está, lo cual hace de éste el principio estructural; es causa ontológica porque sólo desde él proviene y puede provenir la existencia fáctica. Esto nos distancia de Machetta y D’Amico, (2003), para quienes la esencia de las cosas no proviene de Dios, sólo su estructura, ante lo cual se cuestiona ¿de dónde surge el ser-esencial si no es de Dios? Asimismo, se retoma a Giraud (2019) y a Hopkins (2002), para afirmar que el máximo es fuente de la esencia.

¹³ Aquí construimos otro principio que no se nombra por aparecer hasta el libro II y no ser especialmente relevante: el *principio del conocimiento causal*, a saber, que “no es, por tanto, inteligible el ‘ser-que-proviene-de’, luego de que el ser ‘por-el-cual’ no es inteligible, así como no es inteligible el ‘ser-presente-a’ del accidente, si la sustancia para la cual está presente no se entiende”. (II, 100)

¹⁴ Resta el *conjetural* que tratará en su libro de 1442-3, *De Coniecturis*.

no-contradicción. Ello significa que “caemos en la tiniebla [*in caliginem incidimus*]”, en la cual se siente el abrazo divino por la ignorancia, presentada en el discurso como el escuchar “con el oído interior las voces y los truenos y los signos terribles de su majestad, percibiendo fácilmente al mismo único Señor [*de facili percipientes ipsum solum Dominum*]” (III, 246).¹⁵ La explicitación de este estar-en-lo-tenebroso ocurre cuando, desde el principio del fundamento y la constatación de su mismidad,¹⁶ se identifica al máximo con el mínimo y se dice ‘lo máximo es mínimo’. Con ello, el discurso expresa que su tematización ocurre a partir¹⁷ de la *coincidentia oppositorum*, aunque tiende más allá de ella, a la *negación pura* (González, 2012) de la visión intelectual que anula toda *positio* discursiva –sea afirmativa o negativa–, y por eso Cusa comienza a articular las contradicciones que hacen tangible el nombre divino (I, 12).¹⁸ Como se observa, hablamos del acercamiento intelectual a Dios desde nociones sensibles porque subyaciendo al discurso cusano está la *visión* inefable –aunque lo sea contradictoriamente–, la cual es meta-discursiva; pero ella, según el esquema, es el último nivel, siendo esta tematización nominal una preparación.

Con la identificación de lo máximo con lo mínimo, se refuerza el carácter único y unitario de Dios, es decir, su ser *uno* frente a lo que no hay *otredad* ni *pluralidad*; así, el máximo es unidad pre- y supra-matemática, fundante, sin embargo, de todo número. Pero el número era,

¹⁵ Este estar-en-tinieblas como un no-ver-claramente y el sentir terror por el oído es un efecto que claramente Nicolás logra al hacer uso de imágenes de difícil comprensión y de alusiones sugestivas que el lector se figura al leer el texto, lo que no puede traducirse aquí por la metodología empleada, pero que insta a realizar una lectura directa del texto cusano, y que invita a investigar el papel de la escritura en este filósofo. Este ámbito es también llamado *mystica theologica* (Fernández, 2015). Sin embargo, en III, 246 aparece el reconocimiento explícito de las tinieblas y el terror desde Dios.

¹⁶ Es decir, desde la consideración del máximo como fuente de todo ser y de la no-alteridad desprendida de su ser-único, se sigue que todo-lo-otro y todo-otro es (desde) el máximo.

¹⁷ Se dice *a partir* porque es la coincidencia el umbral del camino hacia la ignorancia, pero ésta no se agota en aquélla, pues “(1) en Dios todos los opuestos coinciden; (2) Dios está sobre (antes de) toda oposición; (3) Dios está más allá de los opuestos” (Hopkins, 1978: 21). El decir ‘el máximo es mínimo’ permanecería en el primer nivel de oposición.

¹⁸ Cassirer (2000: 236) le llama a esta clase de discurso *teología copulativa*.

como dijimos, de carácter trascendental, por tanto, Dios es principio de todo *ser* cuando se considera el papel de la matemática para el cono-ser de lo creado. Desde lo que se sigue su *necesidad* primaria y su *eternidad*.¹⁹

A continuación ocurre el tratamiento del máximo desde su ser-trino: primero desde la matemática, después desde el cristianismo y al final desde la *uni-trinidad* (Machetta y D'Amico, 2003b). El primer momento continúa con lo logrado anteriormente: desde la identificación del máximo como fundamento de la matemática despliega aún más su nombre; el segundo implica ya la simbología, así como la introducción de la cuestión de fe acerca de las Personas divinas; el tercero sintetiza todo lo anterior para posibilitar la visión intelectual.

La matemática tiene, como vimos, por fundamento al máximo, tal como sucede con toda otra creatura; empero, los signos matemáticos son privilegiados en tanto carentes de la materialidad que sujeta a la razón, expresando así el nivel ontológico, lo cual permite su utilización en un discurso intelectual que hace de la propuesta de Cusa algo específico frente al escepticismo o a la mística (Machetta y D'Amico, 2003; Murawski, 2019). Pero esta recuperación exige la radicalización de las matemáticas, en el sentido de tender a su raíz posibilitante: por ejemplo, se parte de la *alteridad* y la *desigualdad* naturales a los números, las cuales se soportan en la *unidad e igualdad* del máximo; así con la *división* de lo binario, posible por la *conexión* de la unidad. Con esto se compone la primera trinidad (matemática) de idénticos: *unidad-igualdad-conexión*, que, por la eternidad de la unidad, es eterna, así como cada término lo es. Pero la identidad exige un orden de prioridad que comienza con la unidad desde la que se *genera* la igualdad de la unidad, y la *procesión* desde la igualdad y la unidad hasta la conexión (I, 23-4). Este desprendimiento de la matemática de lo sensible y su radicalización abre la vía de la simbología matemática, en la cual sólo interviene la “simplísima y abstractísima inteligencia [*simplicissimam et abstractissimam intelligentiam*]” (I, 27).

¹⁹ Necesidad porque sin él no hay *ser*. Eternidad porque, argumenta, la mutabilidad implica alteridad, pero por el principio del fundamento, no hay otredad, luego, es eterno.

II.i.c. Simbología matemática en libro I

La simbología matemática indica el estadio más alto que el intelecto discursivo puede alcanzar cuando acepta, desde la radicalización de las matemáticas, que lo sensible es reflejo de lo divino. La simbología, al ser parte de todo el proceso tendencial (Lohr, 2008), se desenvuelve en tres niveles matemáticos: (i) exacto, (ii) especulativo y (iii) místico, es decir, empezando por las figuras finitas y sus características, se les traslada a la infinitud, para que, en el tercer nivel, se eleve la mente a lo infinito sin ningún resto finito (Machetta y D'Amico, 2003b). Así, el proceso parte de lo finito para hacer de sus rasgos un símbolo de lo divino como desconocido, simulando el proceso de comparación del conocimiento finito, pero reconociendo la ignorancia ineludible. Tomemos, por ejemplo, (i) el caso de la línea con sus propiedades, (ii) llevémosla al infinito y observemos cómo ella “sería recta, triángulo, círculo y esfera” (I, 35), es decir, sería indistinguible de las demás figuras; por último (iii) liberemos al intelecto de la figuración imaginativa de la línea, y consideremos sólo cómo en la infinitud cualquier figura es cualquiera otra, tal como previamente del máximo se dijo que en él convergen todas las oposiciones; más aún, por el principio del fundamento, todo posible es en el máximo actualmente a la par de toda otra actualización de posibilidad. Así, desde el nivel (ii), al decir ‘la línea infinita es recta, triángulo y círculo’, superemos el principio de no-contradicción y podemos observar la armonía de contrarios.

El máximo se revela a través del símbolo como la fuente de toda realidad –acentuando el principio del fundamento; aparece como la síntesis infinita de todo lo *possibile* en actualidad: es línea recta, triángulo, círculo, esfera en infinitud y actualmente en la eternidad–. Desde lo anterior advertimos que el máximo es “la simplísima esencia de todas las esencias [*ipsa est omnium essentiarum simplicissima essentia*] [...] de las cosas que son, fueron o serán, [y que] son en acto y eternamente en ella misma la esencia misma; y así [es] todas las esencias, como la misma esencia de todo” (I, 45). De esto se desprende que el máximo es *medida* de la totalidad y de cada cosa, por lo cual es su razón (principio del fundamento). Desde esta conceptualización del infinito como esencia suprema,

no queda sino afirmar que cada cosa *participa* de ella según distintos modos,²⁰ expresando cada ente una faceta única de Dios: “no puede haber dos cosas igualmente semejantes [*non posse esse duo aeque similia*]” (I, 49). Llamamos a esto la *unicidad de expresión entitativa* que, junto a la participación, deduce el imposible agotamiento del máximo al esenciar, ni a los singulares –pues la participación particular implicaría la imposibilidad de participación múltiple–, ni a la totalidad –pues esta sólo es actualidad de ciertas posibilidades–. Así, el máximo es fuente inagotable de toda realidad (totalidad y particular) al ser actualidad de toda posibilidad, por ello *es-en-toda-cosa*; pero el ser de los particulares depende del esenciar del máximo, por lo que *son-en-Dios*; este ser-en bipolar se expresa, primero, como la *explicación de Dios* (ser-en-toda-cosa), y, segundo, como la *complicación de las cosas* (ser-en-Dios) (Hopkins, 1978). Desde esta concepción, cada particular despliega algo único de Dios y se piensa como reflejo del máximo del que participa (Fernández, 2015).²¹ Esta abstracta consideración del máximo desde la simbología remite a *la nada* porque supera todo ser-particular y ser-sensible, y a las tinieblas que inauguraron el ámbito de la docta ignorancia, lo cual indica el encuentro con lo divino.

El proceso simbólico se replica para la línea, el triángulo, el círculo y la esfera, que considerados en la infinitud son la *esencia*, la *trinidad*, la *unidad* y la *existencia actual*, respectivamente; pero todos, al simbolizar lo máximo, comparten el referente y se identifican, expresándose mejor en igualdad simultánea. Ello no elimina que cada símbolo dice del máximo una perspectiva única; por ejemplo, cuando el máximo es triángulo se dice *uni-trino* o *tri-uno*, es decir, antes de la cópula, y se considera como principio de toda figura geométrica, tal como la unidad principiaba los números. (I, 60) Respecto al círculo, se dice del máximo

²⁰ Giraud (2019) habla de la participación como *significación*, lo cual acentúa que la participación lo es desde la esencia.

²¹ Aquí es necesario anotar cómo Cusa acepta grados en el expresar los particulares a Dios (substancias participan de mejor manera que los accidentes, y hay sustancias que participan mejor que otras) (I, 52-3); asimismo, parece aceptar –en consonancia con la progresividad de su método– la gradación de símbolos mejores y peores para dirigir la mirada a Dios (Hopkins, 1987).

que, al ser centro, circunferencia y diámetro de todo, es principio (causa eficiente), medio (formal) y fin (final) de todo (totalidad y particular), lo que significa que es fundamento ontológico, gobernador y conservador de todo lo real (I, 64).²² Aún más: al ser el máximo el principio absoluto, todo lo que ocurre lo hace según él mismo, incluso *la nada* como ausencia de ocurrencia, a saber, “cualesquiera cosa que no sucederán pero que pueden suceder” (I, 68); dicho de otro modo, en el máximo está actualmente lo actual fáctico, pero también todo lo posible que no es actual y no lo será.²³ Así, toda actualización fáctica desde el máximo es necesaria; pero que sea necesaria no significa que no pueda ser la no-actualización también necesaria, lo cual da pie a la contingencia dentro de la necesidad.²⁴ Por último, el máximo en tanto que esfera infinita es la razón del universo y sus particulares (el mundo), cuando por ello se entiende *la vida, el movimiento y la inteligencia* totales y particulares; pero la razón, desde el círculo infinito, es causa final, lo que indica que cada particular y la totalidad tienden hacia el máximo como hacia la actualización de toda posibilidad, a su plenitud en el ser (I, 72-3). Y esto vincula al libro II.

II.ii.a. Crítica limítrofe en libro II

En la clausura del libro III se resalta la rareza de la doctrina sobre el universo²⁵ (totalidad de particulares) desde la docta ignorancia (264), des-

²² Estas nociones desprendidas de su concepción según el círculo infinito pueden comprenderse desde la articulación del principio del fundamento, pues éste dice que el máximo es fundamento ontológico, causa de la quiddidad (esencia de esencias) y principio estructural (que mantiene el ser).

²³ Es esta clase de alusiones lo que, se propone, corresponden a la escucha tenebrosa y terrorífica que Cusa dice tiene lugar en la docta ignorancia.

²⁴ “Establecida la complicación [lo máximo], no se establece la cosa complicada [finita] [contingencia]; pero establecida la explicación [la actualización finita], se establece la complicación [lo máximo] [necesidad]. Pues, aunque mañana pueda leer o no leer, por cualquier cosa que hiciera no me sustraigo a la providencia, la cual abraza a los contrarios. De donde todo lo que hiciera, sucederá de acuerdo con la providencia de Dios” (I, 69). Esta contingencia dentro de la necesidad puede dar lugar a la libertad, tal como se trasluce en el ejemplo de Cusa.

²⁵ En adelante entendemos con *particular* al ente fácticamente dado, experienciable, sensible, finito y, por el principio de particularidad, lo radicalmente distinto; por *pluralidad* denotamos el conjunto indeterminado de particulares; al decir *universo* referimos al conjunto total de los particulares, es decir, su totalidad.

prendida de la misma cuestión que abre el libro II: ¿cómo se da cuenta de la creación cuando lo absoluto es incognoscible? La pregunta parece destinada a quedar sin respuesta, sin embargo, el esquema facultativo (a-d) permite –como en el libro I– erigir el discurso. El primer momento de la crítica limítrofe contrasta las nociones que anteriormente se extrajeron de la tematización nominal con las entidades materiales; por ejemplo, *la igualdad* no se encuentra en los particulares porque, dada la materia, el universo es pura mutabilidad. Esto posibilita construir el primer principio, *el de particularidad*: para toda x singular, se predica su *particularidad*, a saber, su ser-único e inigualable (la *unicidad de participación entitativa*). Por él se desprende la imposibilidad de encontrar precisión en las creaturas (por *principio de comparación*) y, por tanto, la carencia de armonía en el universo, con lo cual se excluye la experiencia de la contemplación de inmortalidad y el gozo paradisíaco.

Pero del principio de particularidad no se deduce una clase de unicidad como la del máximo, puesto que siempre es posible encontrar –respectivamente– algo mayor o algo menor en lo creado. Esto se explicita al universalizar el principio en la consideración de la totalidad de los entes (el universo), pues éste, a diferencia del máximo absoluto, no se dice *infinito negativamente*, sino sólo *privativamente*; es decir, él es ilimitado por no-ser-limitado, pero no es infinito como el máximo que es actualmente todo lo posible.²⁶ Con esto la razón (a) llega hasta los confines de su capacidad, señalando sus límites con la ayuda del intelecto que ofrece recursos del libro I; tenemos aquí, luego, una *separación* y diferencia esencial entre el universo y el máximo, la cual ocurre –como lo deja entrever la desestimación de lo sensible que se desprende del principio de particularidad y del universo como infinito privativo– al seguir un modelo teocéntrico trascendente, ofrecido por la racionalidad y todo lo que ella acarrea.²⁷

²⁶ El universo es actualmente un número ilimitado de posibilidades, pero no es actualmente toda posibilidad; por tanto, no es infinito, es sólo no-finito. (I, 97) Si tuviese la facultad de ser la actualidad de toda posibilidad sería el máximo absoluto, el ser in-finito (Machetta, D'Amico y Manzo, 2004).

²⁷ A saber, su vínculo con la sensibilidad, su sujeción al principio de no-contradicción, su naturaleza discursiva, etc., pero principalmente su representación de la facultad de

Cusa, sin embargo, no se detiene en esta degradación sino que –en espíritu neoplatónico y por los rendimientos del libro I– afirma sobre ella la participación, pues el fin es dar cuenta de esto que aparece como creatura (II, 90), y que no podría ser sin participar.²⁸ Introduce aquí el principio del fundamento cuando se considera que, aun con el de particularidad, toda creatura *es-una* –incluyendo al universo– (II, 99), lo cual, siguiendo el hilo del libro I, se debe al número que atraviesa lo finito, pero cuyo fundamento es el máximo.²⁹ La creatura aparece así como no siendo Dios ni la nada, como siendo algo distinto a Dios y distinto a la nada, contenido en Dios y en la nada, siendo y no siendo, por lo que la razón “no alcanza divisiva o compositivamente al ser de la creatura [*divisive aut compositively esse creaturae non attingit*]” (II, 100), ni el intelecto a comprender la participación.

La docta ignorantia dice, sin embargo, ‘hay participación’, y por el principio del fundamento: “la misma forma infinita no es recibida sino infinitamente, de modo que toda creatura sea casi como la infinitud finita o un dios creado” (II, 104). Dios creó al universo como su imagen –pues el universo no es Dios– (Hopkins, 1987), a través del cual se explica (en la totalidad y en cada particular) de manera única;³⁰ hereda así a la creación predicados que sólo a Él le competen, y que se dicen indirectamente del universo, en específico interesa aquí *la perfección* de cada particular y del universo, vivida como plenitud y causa de autosatisfacción, no buscándose nada más que la conservación. Esta concepción desde la

conocimiento propia del aristotelismo y, por extensión, de la escolástica. Esto significa que el discurso racional ofrecido aquí simula el jerárquico que la escolástica estaba destinada a justificar.

²⁸ Este es uno de los mayores aspectos, si no es que el más, de los que Cassirer recupera (2000) –en su lectura de Cusa como preludio de la modernidad–, a saber, que la separación y la participación se implican mutuamente para dar cuenta de la experiencia y del conocimiento experiencial. Aquí, sin embargo, introducimos estas nociones desde su papel en la tematización del universo como creación.

²⁹ En este punto de la argumentación se tiene la señalización del más allá del límite que también ocurría en el libro I al momento de comenzar la tematización nominal.

³⁰ Así como antes dijimos que la *explicación* y la *complicación* se entienden como *ser-entoda cosa* y *ser-en-Dios*, desde la participación, ahora enfatizamos el sentido de *presentar* y *estar-presente-en*: “La presencia entonces de lo manifestado en su manifestación significa que la *explicatio* es el modo por el que el primer principio da a participar su ser en la limitación de la finitud; y esta participación otorga cierta consistencia ontológica al ente finito” (Soto-Bruna, 2014: 135)

participación revitaliza al cosmos y demuestra, desde la ignorancia, el aroma divino en lo finito.³¹ La imagen es dinámica, porque depende de entender lo creado desde la pareja *explicación-complicación*: un *despliegue* y *repliegue* (Giraud, 2019); la imagen que utiliza Cusa para representarle es el modo en que el punto complica toda línea, superficie, cuerpo –con lo que se recupera el ser-principio de la unidad y el triángulo; o el modo en que se despliega el tiempo (y movimiento) desde el instante presente. Mas la comprensión última de este proceso se ignora, pues si se toma la explicación como el darse las cosas desde Dios, sin Dios, resta sólo la nada; si se toma la complicación sin lo múltiple, Dios permanece solo. Queda únicamente reconocer la ignorancia y decir: “en cuanto es [Dios] complicación [*complicatio*] que todo es en Él, Él mismo; y en cuanto explicación [*explicatio*] que Él mismo es en todo aquello que es” (I, 111), manteniendo la separación meta-física, es decir, subrayando el carácter reflexivo del universo.

II.ii.b. Tematización nominal en libro II

Desde el límite racional tendemos hacia la conceptualización del universo en su relación con Dios, calificándole –por ser totalidad de multiplicidades separada pero participante del absoluto– como *máximo contrato*: la *contracción* indica la interdependencia entre totalidad y pluralidad de particulares, sin la cual ningún polo podría ser. Así, el máximo contrato no es absoluto por estar condicionado según la participación y la pluralidad: él es nexo desde el cual se da cuenta nominalmente del ser creado. Y al heredar el nombre, también hereda los predicados temáticos;³² pero su diferencia con lo máximo (ser-contrato) hace que su propia tematización sea copulativa según contrarios: es infinito y finito, simple y compuesto, eterno y temporal, necesario y posible, uno y múltiple, úni-

³¹ Para Soto-Bruna (2014), la imagen de la reflexión divina en la creación indica una síntesis entre trascendencia e inmanencia debida a la separación y a la participación y, por tanto, un distanciamiento de Cusa respecto a la escolástica.

³² Ser uno, único, absoluto, total, actualidad de toda potencia, principio (causa eficiente), medio (formal) y fin (final), pero todo con la especificación de ser a la vez contrato; asimismo los principios conformados sobre la tematización aplican al universo contractamente.

co y diverso, etc., teniendo en su ser la *coincidentia oppositorum* que ya se decía del máximo absoluto. De esta manera Cusa acentúa el dinamismo expresado por el nombre *máximo contracto*, ya no sólo mediante el proceso de explicación-complicación, sino por la tensión que surge de la bipolaridad totalidad-particularidad; lo cual denominamos el *principio de contracción*: totalidad si y sólo si particular.

Este condicionamiento mutuo de la contracción revela la cualidad del universo: su *universalidad*, ser “unidad de muchos” (II, 115), es decir, el universo no es totalidad cuantitativa de los particulares, sino su organización específica según el máximo absoluto: el universo es este específico, configurado especialmente para ser perfecto. La contracción vincula a cada particular con el resto y a la totalidad con cada uno, porque el universo *es* en ellos de manera contracta (principio de contracción), no parcial sino plenamente: cada particular *es* contractamente sí (mismidad) y sólo sí (unicidad), pero en el universo *es lo mismo que* todo otro particular –de manera paralela a como en Dios está actualizada toda potencia–, porque involucra al resto de la totalidad. Con esto enfatizamos que por *universo* no debe entenderse una entidad distinta a la pluralidad, sino su organización. Luego, el universo, como máximo contracto, se desliga de la jerarquía ontológica de la escolástica, borrando así toda diferencia gradual que desestima lo finito y material.

A la vez, empero, la contracción permite revincular al ser universal con Dios, pues Él es, por principio del fundamento, fuente de toda quiddidad, contraída en el universo a través de la organización y extendida a los particulares. Por ello “Dios [...] es en todo” (II, 117), de lo que se deduce que todo está en todo, porque en Dios está la actualización de toda potencia (complicación) y Dios está en todo (explicación); todo es en cualquiera, porque Dios está-en-el-universo según la contracción; cualquier es en todo, porque todo particular es-en-Dios; y cada particular es cada particular, porque cada particular es desde la contracción (totalidad si y sólo si particular). La interconexión entre particulares está garantizada por la creación del universo antes de los particulares –no en sucesión, como si primero los serafines, después querubines, etc.–: el ser universal es uno. Esta comprensión teleológica de la creación se complementa con

el ser Dios la actualidad de toda posibilidad, con lo cual, al realizar el fin (universo) antes del medio (particulares), realiza sólo su propia actualidad, y por ello la creación es su reflejo; el principio es medio y es fin (Dios=particulares=universo), hay uni-trinidad: “Contempla la admirable unidad de las cosas, la igualdad que debe ser admirada y la muy admirable conexión, de modo que todo sea en todo [*Mirabilem rerum unitatem, admirandam aequalitatem et mirabilissimam vides connexionem, ut omnia sint in omnibus*]” (II, 120). En la cosmología de Cusa se refleja, por la creación, la trinidad del máximo absoluto (unidad-igualdad-conexión). El universo adquiere así la forma de un organismo (II, 121), autosuficiente, distinto y similar al máximo absoluto, pero en armonía con él, por lo cual la persona, como contracción de la humanidad, participa de Dios, porque “tal humanidad absoluta es como si fuera Dios, y tal humanidad contracta [la persona] es como si fuera el universo” (II, 122).

II.ii.c. Simbología matemática en libro II

El símbolo matemático para representar la creación comienza por la unidad absoluta de Dios, seguida por su explicación en la unidad-decena,³³ el universo; ésta, a su vez, complica el resto de particulares actuales, pero al contraerse se presenta en ellos, primero en la unidad-centenaria y al final en la milenaria. Aquí se recupera la taxonomía aristotélica: la unidad-decena son las categorías, la centenaria los géneros y la milenaria las especies; la recuperación también enfatiza el realismo, pues las categorías y los géneros sólo son en contracción, es decir, en los particulares, por lo cual: “los individuos son en acto; en ellos es contractamente lo que constituye el universo” (II, 124). Con esto subrayamos la reestimación de los particulares, pues el universo como organización metafísica sólo es a través de ellos:³⁴ contracción es particularización.

³³ La cual recuerda al *tetraktys* de los pitagóricos (AA.VV., 2010: 195).

³⁴ Sin embargo, y este es uno de los aspectos que más remarcó Cassirer (2000), es también posible leer la tesis contraria, a saber, la propuesta de un cierto idealismo, pues para Cusa los conceptos que expresan la organización universal están ya, antes de la experiencia, en la mente del cognoscente: “Ellos [los universales contractos] están en el intelecto contractamente, antes de que éste los explique por aquellas notas externas antes del entender [...] Pues nada puede entender que no sea ya en él mismo contractamente ello mismo”. (II, 126) Es decir, se presupone que, para la creación de

Esta forma de comprender la contracción remite a su estructura fundamental: “La contracción no puede darse sin lo contraíble, sin lo contrayente, y sin el nexu, el cual se cumple por medio de uno y otro [*Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu, qui per communem actum utriusque perficitur*]” (II, 128), es decir, contraer mienta: universal-proceso de contracción-particular, lo que es relevante porque trasluce la uni-trinidad estructural que sirve para explicar el ser-contracto del universo: lo universal es la forma (necesidad-acto), el nexu es la posibilidad determinada, y lo contrayente es la materia (posibilidad-potencia).³⁵ La materia recibe así un papel fundamental,³⁶ es posibilidad fecunda para este mundo; es decir, la materia no es no-ser, sino *ser-potencial* en cuya raíz se encontraba la capacidad de ofrecer este mundo y no otro. Así también ocurre con Dios: Él estuvo sujeto a crear este mundo por la naturaleza predeterminada de la materia; luego, “el mundo no pudo ser en acto infinito, o más grande, o bien de otra manera”. (II, 139)

Desde la estructura interna de la contracción, se desprende que la forma universal se llama *alma de mundo*, la cual “no existe en acto sino contractamente en las cosas” (II, 150), es el modo en que Dios es causa formal del universo, pero, de nuevo, contractamente, no dándose “un medio entre lo absoluto [Dios] y lo contracto [los particulares]” (II,

conceptos por abstracción, que determinen la organización, estos ya deben estar en la mente que no hace sino explicarlos.

³⁵ Es interesante notar que, desde este breve planteamiento sobre el modo de considerar la materia, se sigue que ella es *posibilidad absoluta*, es decir, sin vinculación a una determinación o a un determinante, lo cual se dice explícitamente en II, 130. Sin embargo, Cusa se desdice y argumenta en contra de esta conclusión inmediatamente, como si reconociera la urgencia de negar su decir; ello lo hace, primero, señalando que identificar materia con posibilidad absoluta conllevaría decir que ella es *lo mínimo*, por lo que sería Dios; después, señalando que, así como lo universal es sólo contractamente (principio de contracción), también lo es la materia como posibilidad, es decir, la materia sólo es contracta por el universal, en acto (II, 136-7). Esto se remarca para dirigir la mirada a las posibles consecuencias que lleva germinalmente el planteamiento cusano, mismas que él reconoció.

³⁶ En esta argumentación se acentúa el papel de la materia desde su función en la trinidad universal, aunque Cusa también lo hace demostrando que la necesidad del mundo no puede garantizarse por la mera posibilidad bruta, sino que requiere que la materia ya presuponga el mundo, que esté preparada para él (II, 138).

150). La expresión de la tensión propia de la contracción (por su principio), a saber, la tendencia que hay entre la posibilidad (materia) y la forma (alma), ocurre en el *espíritu de mundo*: el movimiento experien- ciable; el espíritu del mundo, proveniente de Dios, se llama naturaleza: “Este espíritu está difundido y contracto a través de todo el universo y de cada una de sus partes, el cual es llamado naturaleza, donde la naturaleza es algo así como la complicación de todo lo que se realiza por el movimiento [*Est igitur hic spiritus per totum Universum et singulas eius partes difusus et contractus; qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt*]” (II, 153). La naturaleza es manifestación dinámica de la divinidad, principiando ontológicamente, conectando amorosamente a los particulares según reciprocidad –y no externamente–, permitiendo la perfección (particular y universal) y la plenitud en vida.

II.iii. Libro III

Para este punto pretendemos que el sentido buscado –desde el horizonte y la tematización– comience a presentirse; asimismo, desde lo anterior se puede observar la decisión de apropiarse de pasajes al tiempo que se omiten otros. Específicamente las partes finales de los libros que servirán para explicitar el sentido, pero también las que dependen de la fe cristiana:³⁷ esto tiene el propósito de demostrar cómo es posible construir una interpretación filosófica de la obra sin depender de asunciones religiosas, pero también ha sido consecuente con la metodología, que obliga a respetar el sentido por encima de la literalidad. Por estos motivos, en esta última sección llegaremos hasta el paso previo a la introducción de Jesús como el máximo absoluto-contracto, que depende de aceptar la fe en Cristo.

El libro comienza retomando algunos principios ya establecidos, específicamente el *de particularidad* (III, 183) del cual se deduce la distinción entre el máximo absoluto y el contracto: el ser universal y par-

³⁷ Específicamente se omite el tratamiento trinitario del máximo absoluto en el libro I desde las Personas, así como la atribución de moral a Dios en el libro II para justificar la perfección del universo.

ticular, al ser único, permite el ser-menor o ser-mayor (no es máximo absoluto). Este ser-mayor o menor se comprende con el esquema según categorías, géneros y especies: hay cosas que están más o menos cerca de su especie, sin nunca superarla y hacerse género ni universal. De lo anterior se deduce que ningún particular puede ser perfecto o imperfecto, es decir, ninguno puede ser máxima o mínimamente su especie sin que otro lo sea mejor. Universalizando el principio se afirma que nada en el universo es perfecto, aunque todo tiende a Dios.³⁸

Sin embargo, Cusa plantea la hipótesis de que haya un máximo contrato perfecto, es decir, la perfección genérica y especial en acto, particularizada; la cual, por principio (particularidad) no podría ser contrato, por lo que tendría que ser absoluto; pero tampoco podría ser absoluto, porque sería Dios; luego: “sería lo máximo contrato, esto es, Dios y la creatura, lo absoluto y lo contrato [*Deus et creatura, absolutum et contractum*]” (III, 192). Nicolás, así, juega con la *coincidentia oppositorum* incluso dentro de su mismo discurso, y por ella justifica la hipótesis de este máximo contrato-absoluto que parece contrario a todo lo anteriormente dicho: “¿quién podría pensar tan admirable unión [...]?” (III, 192-4), es decir, no podemos comprender el cómo sea posible, sino sólo tomarle –tal como había sucedido en los dos libros previos al tematizar el nombre–.

III. El sentido: la armonía interreligiosa y la plenitud universal

Es posible extraer un sentido inmediato y literal de la obra con sólo atender el tema, a saber, la búsqueda de una relación con Dios desde la ignorancia (Moran, 2007 Cassirer, 2000; Reinhart, 2009). Sin embargo –he aquí nuestra propuesta– al atender el horizonte y la reconstrucción

³⁸ Sería posible apropiarse de esta argumentación sin verle contradictoria con lo planteado en el libro II (pues ahí se afirmó la perfección contracta de las cosas y el universo), pensando que ella se plantea desde la razón y no desde el intelecto, por tanto, que no alcanza a ser doctrina ignorante.

temática se revela un sentido más amplio y rico en consecuencias en relación con la tradición que Cusa clausura (medieval) y la que abre (renacentista-moderna): el cuestionamiento crítico de la relación cosmos-Dios para solventar los conflictos religiosos, eclesiásticos, políticos y filosóficos. Desde nuestra lectura Cusa aparece no como reformador sino como crítico radical,³⁹ pues, al limitar, señala un más-allá (meta-físico) atravesando el horizonte sobre el cual ocurre (trans-ontológico). Expliquemos más todavía este sentido.

Partamos de la intuición intelectual (visión divina) que Cusa tuvo en su regreso de Bizancio: ella funda todo el discurso, que adopta la función de esclarecer esa experiencia; tanto la crítica, como la tematización y la simbología sirven para producir en el lector la sensación tenebrosa de estar en la nada, de no-ver, de experimentar la negación pura, el *no* que supera porque funda toda negación (III, 246) (D'Amico, 1996). Y, al desplegarse la intuición en sus momentos previos, la crítica limítrofe es parte de ella: se critica la racionalidad pre-sosteniendo al máximo, y con ella a la ontología escolástico-aristotélica, a su filosofía; se marca un sentido de la filosofía para Cusa: su papel solamente limitante y no productor (Lohr: 2008). Pero Nicolás tiende al más-allá que es un aquí-fundante: al máximo que se intuye, con cuyo nombre limita las pretensiones totalizantes de la ontología y alcanza a superar el ser para adentrarse al ámbito metafísico de Dios: lo terrorífico del fundamento. Articula así los límites de la filosofía racional y la necesidad de una labor entrelazada entre ella y lo meta-físico meta-discursivo, de una revelación trans-ontológica: el ámbito infinito del máximo frente al que se reconocen las personas ignorantes, pero hacia el cual tendemos.

La limitación implica que “ningún nombre propiamente puede convenirle [*sullum nomen ei proprie posse convenire*]” (I, 74) al máximo, aun-

³⁹ Lueiro (1987) parece presentarle como un reformador. La diferencia entre el reformador y el crítico radical estriba en el espectro sobre el cual se mueve: el primero permanece siempre dentro de los límites formales que reestructura; el segundo, con la crítica inicial en el seno de la forma, escapa a ella y le comprende desde esta posición insospechada para lo intra-formal. Es posible identificar al reformador como a un ontólogo que acepta y trabaja sobre un discurso del ser, mientras que el crítico radical es trans-ontólogo y meta-físico al ir más allá del ser sistémico o formal (Dussel, 2012).

que el forjado por la simbología se le acerque más: “unidad [*unitas*]” (I, 75),⁴⁰ señalando sólo su papel fundante y absoluto; no dice de Dios su ser, el cual permanece incomprensible. Por lo anterior, ninguna teología positiva (que nombre o predique) realmente dice a Dios, *sensu strictu* no es teo-logía, sino a lo máximo una especie de ana-teología⁴¹ natural que, desde las creaturas, piensa al máximo, lo cual no es equivocado, como enseñó el libro II. La única verdad es, desde el reconocimiento de la infabilidad de Dios, la aceptación inclusiva de todo posible nombre⁴² y la rotunda negación de la superioridad de alguno, aun de los cristianos (I, 80); es decir, encontramos la propuesta de un pluralismo armónico de teologías⁴³ (Aikin, 2012) y de religiones, que prioriza la negatividad, es decir, la exigencia de que al afirmar ‘Dios es *x*’ se asevere ‘Dios no es *x*’, con el propósito de recordar la impotencia del intelecto para plasmar discursivamente a Dios (Copleston, 1993). Luego, así como decíamos que cada estadio facultativo expresaba la intuición divina, también construimos estadios teológicos inclusivos pero más o menos exactos según la intuición: teología positivo-racional (‘Dios es *x* y *y*’), teología negativa-intelectual (‘Dios es *x* y no es *x*’)⁴⁴ y teología-intuitiva (ignorante y

⁴⁰ *Unidad* en el sentido prenumérico pero condicionante de los números. El resto de la carrera de Cusa estará dirigida a proponer nuevos nombres que empequeñezcan la distancia posible: ya sea con *Possess*, *Non-aliud*, etc. (Hopkins, 1987). Desde este señalamiento podemos negar rastrear un relativismo en nuestra lectura, pues el criterio que valida todo nombre radica en la naturaleza del máximo y no en el particular que le dice; no es relativismo, sino pluralismo.

⁴¹ *Ana-teo-logía* porque es un pre-tender hacia (*ana-*) el discurso (*lógos*) divino (*teo*), sin serle efectivamente.

⁴² Cuando se considera esta tesis junto con la necesidad de conocer la causa para el conocimiento efectivo del efecto, se sigue que *todo conocimiento finito* es válido, restrictamente, y no ya falso por ignorar a Dios (González, 2012).

⁴³ Debemos enfatizar que el pluralismo no se identifica en absoluto con un relativismo: este relativa la validez de todas las posturas porque el criterio es particular (se encuentra en la postura misma); el pluralismo dice que toda postura es válida porque ninguna de ellas agota a Dios, es decir, el criterio está en Dios y no en la postura.

⁴⁴ Si el nivel negativo es intelectual, no es racional, lo cual se aclara al atender la conjunción de contrarios. Así, aquí hay un distanciamiento con respecto a la lectura de Machetta y D’Amico (2003) quienes afirman que la teología negativa corresponde a la razón por sólo poder decir ‘Dios no es *x*’, empero, el que primero se critique a la teología negativa y después se afirme la superioridad de la negativa señala que ésta ya no es racional, sino que es un complemento a la positiva.

silente). Con este modelo parece que Cusa llama al silencio por la incapacidad de todo decir, pero ocurre lo contrario, pues después de intuir la inefabilidad se puede escuchar en cada nombre a Dios, asintótica e inexactamente, como en un murmullo: todos los nombres “explican la complicación del único nombre inefable” (I, 84); mientras más nombres haya, más se dice a Dios: todo nombre le dice, digámosle. Entonces, es la intuición divina provocada por el discurso la apertura a una escucha y un decir inflamados de Dios, alegres y dichosos.⁴⁵

Así, la teología positiva, la negativa y la intelectual dicen a Dios, y su consideración en conjunción posibilita una clase de disciplina que recuerda ante cualquier decir sobre Dios ‘Sí y no, ni sí ni no’,⁴⁶ eliminando que un decir devenga idolatría de que su nombre es el absoluto y no mera imagen. El conocimiento que adquirimos en esta reconstrucción es negativo, pero al pensarse tan cerca del límite que le niega acceso al máximo reconoce su mayor cercanía posible respecto a Dios, la cual es lejanía inconmensurable si se permanece en la ignorancia acrítica del límite, porque se cree conocer lo incognoscible. Es el reconocimiento del límite de las capacidades cognitivas lo cual califica al discurso como docto.

El texto cusano adquiere desde su horizonte el sentido de construir filosóficamente un fundamento interreligioso desde la ignorancia, una disciplina que acompañe a cada afirmación teológica, la consideración de cada afirmación y negación sobre la divinidad como un decirle específico e incomparable, para que:

[C]ada uno se contente consigo mismo [...] A fin de que haya unidad y paz sin envidia, en la medida en que esto pueda ser posible, puesto que todo cuanto hay no puede darse sino para los que reinan con Él, que es nuestra paz, la que supera todo sentido. (III, 189).⁴⁷

⁴⁵ Fernández (2015) le llama *gozo* al sentimiento provocado por la incomprendibilidad, el cual nace del “amor, el deseo y la alegría” (787).

⁴⁶ Al disciplinar discursivamente, podría identificarse esta disciplina con la teología negativa cusana, es decir, no con la que dice ‘Dios no es *x*’ sino con la que dice siempre después de escuchar una afirmación ‘Dios es *x* y no es *x*’.

⁴⁷ Merece especial atención y mención la lectura totalmente opuesta pero extraíble de Cusa cuando se atiende su rechazo del conciliarismo por un apoyo al Papa desde el concilio de Basilea (1431), el cual es interpretado por McDermott (1998) como

Paz y unidad plural, compleja, que se traduce a términos políticos, sociales y filosóficos (Vasoli, 2008; Lohr, 2008). Paz armónica erigida sobre la conciencia de finitud humana (González, 2012) sobre su limitación y la separación con respecto a lo divino; también construida sobre la perfección de cada creatura y su plenitud. Así, esta interpretación depende en grado sumo del *principio de particularidad* que no sólo opera en la cosmología, sino en toda creatura finita, incluso en el lenguaje: toda creatura es única, y la unicidad es traducción de la expresión específica de Dios desde la participación (Soto-Bruna, 2014).

Ese fue el principio con el que inaugurábamos la reconstrucción del libro II y que se recuerda en sus últimos capítulos: “no hay dos cosas en el universo que puedan ser en todo iguales” (II, 157), pero tampoco en todo diferentes (organicidad por contracción). La heterogeneidad absoluta de cada particular la consideramos expresividad única de Dios, por la cual deducimos la inexistencia de un particular privilegiado, como ocurría en la cosmología jerárquica medieval y su geocentrismo (Cassirer, 2000; Machetta, D’Amico y Manzo, 2004). La tierra es un cuerpo celestial más, móvil y de forma irregular, ya no es el centro del universo; pero por particular es perfecta, y tiene espíritu manifestado en el movimiento: ya no es “la más vil y la ínfima” (II, 164), se ha revitalizado con su materia, alma y espíritu (naturaleza), ahora es *noble*. Mas no sólo la tierra, pues, desde la organicidad del universo, ella está interconectada con el resto de particulares, apoyándose todos en todos para conservar su ser-contrato que refleja a Dios y a través del cual le intuye la humanidad; todo en la cosmología de Cusa remite a Dios: cada cosa, cada palabra, etc. (Soto-Bruna, 2014), lo cual invita a una fiesta por la plenitud restituida.

La reflexión del máximo en el cosmos se garantiza también en el nivel ontológico, si, como dijimos, los números atraviesan la realidad –con lo que se matematiza todo ser; por ello la aritmética, la música y la geome-

una revelación de las verdaderas tendencias de Cusa, a saber, que siempre fue papista pero que apoyó al conciliarismo por creer que, en un determinado momento, era la mejor opción. Esta parcialidad se acrecentó con el paso del tiempo, hasta devenir anti-islamismo en sus años de vejez (Watanabe, 2014), lo cual puede interpretarse o teológicamente o por compromisos fácticos por la dependencia económica de Cusa frente a la Iglesia.

tría –toda proporcionalidad– explica la estructura universal. Esta filosofía ofrece una imagen orgánica del universo, que se dice también *animal* recordando el *Timeo* de Platón (Caballero, 2018). Por todo lo anterior, la cosmología cusana se convierte en teología natural:

En estas cosas tan dignas de ser admiradas, tan variadas y tan diversas, experimentamos por medio de la docta ignorancia, conforme a lo anticipado, que nosotros no podemos saber ninguna razón de todas las obras de Dios, sino tan sólo admirarlas porque grande es el Señor, de cuya magnitud no hay fin. [*In hiis tam admirandis rebus, tam variis et diversis, per doctam ignorantiam experimur iuxta praemissa nos omnium operum Dei nullam scire posse rationem, sed tantum admirari, quoniam magnus Dominus, cuius magnitudinis non est finis.*] (II, 179)

Ya sea haciendo cosmología racional, ya ciencia natural (Fernández-García, 2015), no decimos, a partir de *La docta ignorancia*, sino teológicamente: todo lenguaje está cifrado por/en Dios, y todo le explica desplegándole, le duplica siendo esa específica esencia contracta que ya estaba actualizada en Dios (Soto-Bruna, 2014; Giraud, 2019). Pero, así como ningún nombre religioso agota Su esencia, así ningún conocimiento particular le refleja absolutamente, y mientras más se investiga más se amplía el campo infinito de la ignorancia: “todas [las cosas] somos mudas. Él es quien habla en todas. Quien nos hizo es el único que sabe qué somos, cómo y para qué [*Muta quidem sumus Omnia, ipse est, qui in omnibus loquitur. Qui decit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et ad quid*]”. (II, 180) La disciplina se presenta de nuevo en este nivel epistemológico: nunca ninguna doctrina agotará la manera en que Dios se despliega, ninguna es una imagen exacta de ese fundamento de la realidad. Pero esta disciplina no es punitiva, sino dirigida a la convivencia, al diálogo, a la escucha del otro. Por tanto, la ignorancia invita al baile, al disfrute, a la alegría que sucede al goce de inteligir intelectualmente, del no-saber limítrofe, y el proceso docto deviene una forma de vida, de habitar el cosmos.

Consideraciones finales

Al inicio del artículo situamos a Nicolás en el umbral de la escolástica y del renacimiento, no sólo para posicionarle cronológicamente, sino porque ese lugar indica una especificidad que no todo pensador tiene, a saber, la posibilidad de criticar radicalmente. La presente interpretación pretende demostrar el carácter radical de la crítica de Cusa: la superación de sus límites heredados para señalar algo-más, a saber, la posibilidad de una teología ignorante dichosa que fomenta la armonía interreligiosa, y la plenitud del universo desde la destrucción de la trascendencia medieval. Sin embargo, esta lectura en absoluto tiene la pretensión de invalidar las demás posibles, especialmente la que, reteniendo las premisas cristianas de *La docta ignorantia*, reestablece una jerarquía ontológica, excluye, execrándoles, a las demás religiones y preludia en grandes sentidos a la modernidad. Así, con una lectura literal y lineal encontramos en Cusa a un reformador de algo heredado y a un pionero de la ideologización (Belaval, 1982) que la filosofía llevará a cabo con el surgimiento de la ciencia moderna. Para elaborar *grosso modo* lo anterior señalamos algunos pasajes en donde toda la anterior propuesta se pone en duda.

Recordemos, por ejemplo, la matematización del cosmos ilimitado que Cusa establece en su teleología divina: si seguimos el curso, anticipamos la centralidad del concepto de *infinito* que el renacimiento tratará (Candillac, 1982) y heredará a la modernidad para su factualización espacial con Galileo (Husserl, 1991), según el interés de controlar la naturaleza ya presente en la magia y alquimia (Hankins, 2007). Y desde aquí es sencillo comparar los conflictos del horizonte de Cusa y el escepticismo que, por la diversidad de posiciones renacentistas, dará pie a los proyectos modernos de fundamentación absoluta (Popkin, 2008). Pero aquí interesa más lo que ocurre cuando se introduce a Jesús como figura histórica que permite instanciar la noción de máximo contracto-absoluto del libro III, pues ella, reestableciendo la jerarquía ontológica del cosmos (III, 195) basándose en su ser-intelectual superior al animal (III, 205), anticipa el antropocentrismo moderno (Reinhart, 2009). La jerarquía infravalora al universo y sus particulares (Machetta y Ludueña, 2009), retirándoles su perfección

particular y haciendo que no sean plenos sino en la realización de una teleología. De lo anterior se desprende que, supuesto a Cristo privilegiado, sólo el cristianismo es la religión verdadera, desde lo cual se discrimina “la credulidad de los sarracenos, quienes sostienen que Cristo es máximo y perfectísimo hombre [...] y niegan que es Dios”, y similarmente “los judíos confiesan con éstos [musulmanes] el Mesías como hombre máximo, perfectísimo e inmortal, al que niegan que sea Dios, impedidos con la misma diabólica ceguera” (III, 229-30)

Como se observa, de la inclusión de esas premisas cristianas dadas a través de la revelación, la propuesta interpretativa presente pierde sustento. Sin embargo, enfatizamos, en espíritu cusano, la ignorancia respecto a una verdad absoluta, y ello abre el camino a dialogar.

Referencias

- AA. VV. (2010) *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Intr., trad., y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, España.
- AIKIN, Scott. F.; Aleksander, Jason (2012), “Nicholas of Cusa’s *De pace fidei* and the meta-exclusivism of religious pluralism”. En *International Journal for Philosophy of religion*, vol 74, num 2, pp. 219-235.
- ATHANASAPOULUS, Constantinos (2020), “Introduction” en *Orthodox Mysticism and Asceticism*, ed. Constantinos Athanasopoulos, Cmbridge Scholars Publusing, UK.
- BELAVAL, Yvon (1982), “Prefacio”. En Maurice de Candillac, *Historia de la filosofía. Siglo XXI. Volumen 5. La filosofía del renacimiento*, Siglo XXI, México.
- CABALLERO, Daniel (2018), “El papel de la teleología en el discurso eidético de Platón”, en *Revista Reflexiones Marginales*, No. 48, s/p.
- CALENZA, Christopher S. (2007), “The Revival of Platonic Philosophy”. En James Hankins, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, UK.
- CASSIRER, Ernst (2000), *The Individual and the Cosmos*, Trad. Mario Domandi, Dover Publications, New York.
- CANDILLAC, Maurice (1982), “Introducción”. En Maurice de Candillac, *Historia de la filosofía. Siglo XXI. Volumen 5. La filosofía del renacimiento*, Siglo XXI, México.
- CHADWICK, Henry (2003), *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, USA.
- COPLESTON, Frederick (1993), *A History of Philosophy. Vol. II. Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Doubleday, New York.

- CUSA, Nicolás de (1987), *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, trad. José María de Alejandro Lueiro, Centro de estudios constitucionales, Madrid.
- CUSA, Nicolás de (2003), *Acerca de la Docta ignorantia. Libro I. Lo máximo absoluto*, trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblos, Argentina.
- CUSA, Nicolás de (2004), *Acerca de la docta ignorantia. Libro II. Lo máximo contrato o universo*, trad. Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Editorial Biblos, Argentina.
- CUSA, Nicolás de (2009), *Acerca de la Docta ignorantia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contrato*, trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.
- D'AMICO, Claudia (1996), "El Deus Absconditus o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa," en *Patrística et Meiaevalia*, XVII, pp. 38-48
- GUZMAN Miroy, Jovino de (2009), *Tracing Nicholas of Cusa's Early Development. The relationship between De Concordia catholica and De docta ignorantia*, Éditions Peeters, Leuven.
- DUSSEL, Enrique (2012), *Filosofía de la liberación*, FCE, México.
- FERNÁNDEZ-GARCÍA, María Socorro (2015), "El deseo intelectual como constitutivo formal de la mente en Nicolás de Cusa", en *Quaestio*, 15, pp. 783-793
- GIRAUD, Vincent (2019), *L'ordre de la création. D'Augustin à Nicolas de Cues*, PUF, Paris.
- GONZÁLES RÍOS, José (2012), "Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)", en *Mirabilia* 14, pp. 184-205
- HANKINS, James (2007), "Introduction", en James Hankins (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, UK.
- HOPKINS, Jasper (1978), *A concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, University of Minnesota Press, USA.
- HOPKINS, Jasper (2002), "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?", en Peter A. French y Howard Wettstein, *Renaissance and early modern Philosophy*, en *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, pp. 13-29
- HUSSERL, Edmund (1991), "La crisis de la humanidad europea y la filosofía", en Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. España, Crítica.
- LOHR, Charles (2008), "Metaphysics", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2007
- LUEIRO, José María de Alejandro (1987), "Introducción" en Nicolás de Cusa, *De concordantia catholica o sobre la unión de los católicos*, trad. José María de Alejandro Lueiro, Centro de estudios constitucionales, Madrid.
- MACHETTA, Jorge M., D'Amico, Claudia (2003a), "Introducción", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorantia. Libro I. Lo máximo absoluto*, trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblos, Argentina.
- MACHETTA, Jorge M., D'Amico, Claudia (2003b), "Notas complementarias a libro I", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorantia. Libro I. Lo máximo absoluto*, trad. Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Editorial Biblos, Argentina.

- MACHETTA, Jorge M. D'Amico, Claudia Manzo, Silvia (2004), "Notas complementarias a libro II", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo*, trad. Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Editorial Biblos, Argentina.
- MACHETTA, Jorge. M. Ludueña, Ezequiel (2009), "Notas complementarias a libro III", en *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contracto*, trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.
- MCDERMOTT, Peter L. (1998), "Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel", en *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 67, Issue 02, pp. 254-273.
- MILIOS, John. (2018), *The Origins of Capitalism as a social System*, Routledge, Great Britain.
- MIETHKE, Jürgen. (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. Francisco Bertelloni, Editorial Biblos, Argentina.
- MORAN, Dermot (2007), "Nicholas of Cusa and modern philosophy", en James Hankins (ed), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, UK.
- MURAWSKI, Roman (2019), "Mathematics and Theology in the Thought of Nicholas of Cusa", en *Logica Universalis*, Num. 4, pp. 477-485.
- PERSSON, Karl Gunnar (2014), "Markets and coercion in medieval Europe", en Larry Nreal y Jeffrey Williamson (eds), *The Cambridge History of Capitalism. Vol. 1. The Rise of Capitalism from ancient Origins to 1949*, Cambridge University Press, UK.
- POPKIN, Richard (2008), "Theories of Knowledge", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- REINHART, Klaus (2009), "Introducción a la cristología cusana", en Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III. Lo máximo absoluto y a la vez contracto*, trad. Jorge M. Machetta y Ezequiel Ludueña, Editorial Biblos, Argentina.
- RUSSEL, Norman (2019), *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford University Press, USA.
- SOTO-BRUNA, María Jesús (2014), "La manifestación del lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena", en *Cauriensa*, vol IX, pp. 131-154
- VASOLI, Cesare (2008), "The Renaissance Concept of Philosophy", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- WALLACE, William A. (2008), "Traditional Natural Philosophy", en Charles B. Schmitt (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- WATANABE, Morimichi (2014), "Cusanus, Islam, and religious Tolerance", en Ian Levy, Rita George-Tvrtkovic, Donald F. Duclow, *Nicholas of Cusa and Islam. Polemic and Dialogue in the Late Middle Ages*, Koninklijke Brill, Netherlands.

